

Славяноведение

ЖУРНАЛ ОСНОВАН В ЯНВАРЕ 1965 г.

ВЫХОДИТ 6 РАЗ В ГОД

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

6
2020

НОЯБРЬ •
ДЕКАБРЬ •

Содержание

СТАТЬИ

<i>Виноградова Л.Н., Толстая С.М.</i> (Москва). Полесско-карпатские параллели в области мифологических представлений и фольклорных мотивов. 3. Предметные, акциональные и вербальные обереги	3
<i>Плотникова А.А.</i> (Москва). Сербская народная мифология в ареальном аспекте	15
<i>Агапкина Т.А.</i> (Москва). Восточнославянские заговоры в материалах Научного архива Русского географического общества: издания и неопубликованные материалы.....	28
<i>Березкин Ю.Е.</i> (Санкт-Петербург). Восточнославянский фольклор в евразийском контексте .	41
<i>Гура А.В.</i> (Москва). Лужицкая народная демонология.....	56
<i>Кочегаров К.А.</i> (Москва). Ссылный епископ Мефодий Филимонович: из истории последних десяти лет жизни в Москве.....	75
<i>Саенко М.Н.</i> (Москва). Семантика праславянских слов *bedro и *stegno и их континуантов....	83
<i>Якушкина Е.И.</i> (Москва). Изоглоссы лексем праславянского происхождения в сербскохорватском ареале	98

СООБЩЕНИЯ

<i>Соломон Ф.</i> (Яссы). К истории восприятия творчества Льва Толстого в Румынии (российское дипломатическое донесение из Бухареста, 1902 год)	111
<i>Думиника И.</i> (Кишинев). Кирилло-Мефодиевские традиции в Бессарабии в XIX – начале XX века.....	119

РЕЦЕНЗИИ

<i>Виноградова Л.Н.</i> А. Michalec, St. Niebrzegowska-Bartmińska. «Jak chłop u diabła pieniądze pożyczał»: Polska demonologia ludowa w przekazach ustnych [Materiały etnolingwistyczne – 3]	132
----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	-----

НАУЧНАЯ ЖИЗНЬ

<i>Курохтина Т.Н.</i> XXIII круглый стол по славянской диалектологии	136
----------------------------------------------------------------------------	-----

Указатель статей и материалов, опубликованных в журнале в 2020 году

РЕДАКЦИОННАЯ КОЛЛЕГИЯ:

**М.А. Робинсон (главный редактор),
И.Е. Адельгейм, М.М. Валенцова, Г.К. Венедиктов, М. Гардзанити (Италия),
А.А. Гиппиус, М. Зеленка (Чехия), В.И. Косик, М.В. Лескинен, Г.Ф. Матвеев,
Л. Матейко (Словакия), В.В. Мочалова, К.В. Никифоров, В. Павлович (Сербия),
В.Я. Петрухин, Р. Прешленова (Болгария), 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 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.

Подать заявку на публикацию статьи, а также ознакомиться с содержанием журнала можно по адресу: <https://ras.jes.su/slav>

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.



ПОЛЕССКО-КАРПАТСКИЕ ПАРАЛЛЕЛИ
В ОБЛАСТИ МИФОЛОГИЧЕСКИХ ПРЕДСТАВЛЕНИЙ
И ФОЛЬКЛОРНЫХ МОТИВОВ.

3. ПРЕДМЕТНЫЕ, АКЦИОНАЛЬНЫЕ И ВЕРБАЛЬНЫЕ ОБЕРЕГИ

© 2020 г. Л.Н. Виноградова^{1*}, С.М. Толстая^{2**}

¹Д-р филол. наук, ведущий научный сотрудник Института славяноведения РАН

²Академик РАН, зав. отделом Института славяноведения РАН

* lnv36@yandex.ru

** smtolstaya@yandex.ru

Статья написана в рамках проекта «Славянские архаические зоны в пространстве Европы: этнолингвистические исследования», поддержанного грантом РНФ (№17–18–01373).

Первая часть настоящего исследования (Славяноведение. 2018. № 6) была посвящена таким способам защиты от нечистой силы, которые считались эффективными в ситуации непосредственного контакта человека с носителями зла. Во второй части (Славяноведение. 2019. № 6) рассматривались полесские и карпатские свидетельства о магических способах распознавания мифологических персонажей. В настоящей статье (третьей части исследования) анализируются формы превентивной охранительной магии, т.е. такие обереги, которые направлены на предотвращение потенциального, еще не реализованного зла. Эта апотропейная семантика прослеживается на уровне предметных, акциональных и вербальных форм. Выявление полесско-карпатских сходжений в области низшей мифологии позволяет установить узловые зоны контактов славян между собой и с иноязычными соседями.

Part One of the study (Slavyanovedenie. 2018. No. 6) deals with such methods of protection from evil spirits, which were considered effective in cases in a situation of direct contact of a person with carriers of evil. Part Two (Slavyanovedenie. 2019. No. 6) scrutinised Polesian and Carpathian evidence of magic methods for detecting mythological personalities. The present article (Part Three) analyses forms of preventive protective magic, such as amulets aimed at prevention of potential, not yet actual evil. This apotropaic semantics is traced at the level of subject, actional and verbal forms. Identification of convergence between Polesie and the Carpathians in the sphere of lower mythology let fix contact zones between the Slavs and of the Slavs with foreign-speaking neighbours.

Ключевые слова: славянская мифология, этнолингвистика, народная демонология, магия, обереги, Полесье, Карпаты.

Keywords: Slavic mythology, ethnolinguistics, folk demonology, magic, amulets, Polesie, the Carpathians.

DOI: 10.31857/S0869544X0012091-3

Поскольку целью оберега является защита от опасности, а основными носителями опасности считаются в традиционной культуре (кроме стихийных бедствий и вредоносных животных) персонажи нечистой силы, в том числе духи болезней, а также люди с «дурным» глазом и возвращающиеся с того света «нечистые» покойники, — наиболее подходящим объектом для изучения апотропейной магии можно признать народную демонологию. Среди почти безграничного многообразия славянских оберегов наибольшая их часть сосредоточена в сфере низшей мифологии и направлена, прежде всего, на защиту от болезнетворных духов и таких мифологических персонажей, которые считаются наиболее вредоносными. Практически отсутствуют способы защиты от волколака (который осмысливается либо как жертва колдовства, либо как человек, наделенный от рождения свойствами оборотничества). В редких случаях использовались обереги от домашних духов-опекунов, в том числе от домашнего ужа (присутствие которых в жилом пространстве оценивается позитивно). Что касается персонажей типа духа-обогаителя, т.е. специально выращенного для себя мифического помощника по хозяйству, то по отношению к ним чаще применялись не обереги в прямом смысле этого слова, а отгонные средства в случае, если такой домашний «слуга» становился неуправляемым и вредоносным. Сравнительно мало оберегов от духов-«хозяев» природных локусов (водяного, лешего, полевича), поскольку человек осознает, что сам вторгается в «чужое», не принадлежащее ему, пространство и вынужден регулировать взаимоотношения с «хозяевами» путем соблюдения особых правил поведения. Значительно чаще фиксируются средства превентивной защиты от встреч с женскими сезонными духами — русалками, полудницей, мавками и т.п. Но самыми многочисленными во всех этнокультурных традициях оказываются разнообразные обереги от сглаза и порчи, насылаемой «знающими» людьми; от духов болезней; а также от чертей (в том числе принявших вид вихря) и «нечистых» покойников. В настоящей статье рассматриваются примеры наиболее характерных для Полесья и Карпат оберегов, совпадающих по набору ритуальных действий, предметов и сопутствующих вербальных формул.

Надо признать, что большая часть полесских и сходных с ними карпатских апотропеев носит универсальный для славянской культуры характер и имеет весьма широкую географию распространения, например: общеизвестное использование предметов с христианской символикой или освященных в церкви; жгучих, сильно пахнущих, колющих растений; острых, режущих металлических орудий труда; печных атрибутов; совершение действий с «обратной» символикой (выворачивание одежды наизнанку, переворачивание предметов вверх дном и т.п.). Однако объединяющим признаком для полесских и карпатских оберегов является наличие в них хорошо сохранившейся мотивировочной части, объясняющей смысл ритуала, либо — что особенно ценно — архаических вербальных формул, исчезнувших в идентичных вариантах оберегов других региональных традиций.

Именно такая ситуация характерна для чрезвычайно популярного в Полесье и довольно широко известного на Карпатах обычая рассыпать семена освященного дикого мака (либо зерен льна, ржи, пшеницы), трактуемого как оберег от нечистой силы. Само по себе магическое действие рассыпания мака в апотропейных целях зафиксировано почти у всех славян, но наиболее значимо оно в украинско-белорусской, южнорусской и западнославянской ритуальной практике. В Полесье этот вид оберега (особенно часто применяемый против «ходячего» покойника, черта и ведьмы) известен повсеместно и признается одним из самых частотных [1. С. 169–172; 2. Т. 2. С. 377–385; Т. 4. С. 664–666]. Для подобного апотропейного акта использовался дикий

(«самосейный») белый мак, головки которого содержат множество чрезвычайно мелких семян; его полесские народные названия: *самосейный мак, дыкый, слипый, глухий, мак-ведун, мак-ведюк*; карпатоукраинские: *мак-трискавець, слипий мак, мак-падинець, мак-самосівка* и др. Коробочки созревшего мака освящали в день Маковея (1/14.VIII) и хранили до подходящего случая.

Для мифологической символики маковых зерен у восточных славян значимыми являются следующие признаки: 1) множественность маковых семян и связь их с зерном вообще (что актуализирует семантику плодородия, изобилия); 2) принадлежность к числу освященных в церкви предметов и веществ (что ставит мак в один ряд со святой водой, освященными травами, скорлупой пасхальных яиц и т.п.); 3) неисчислимость множественность мелких сыпучих крупинок и их принципиальная неисчислимость (что служит базой для порождения мотива: «невозможность собрать или пересчитать рассыпанный мак»). В меньшей степени у восточных славян проявляется семантика, связанная с наркотическими свойствами мака. Любой из этих признаков мог быть положен в основу народной мотивировки ритуальных действий с маковыми зернами. Ср., например, украинское полесское поверье: для того, чтобы забеременеть, женщины проглатывали семена жита или мака (ПА, Ковчин Куликовского р-на Черниговской обл.). Мотивировкой обычая обсыпать могилу только что похороненного покойника «святым маком» (для предотвращения его хождения) служил аргумент: «Вон нэ можэ подыйты, бо мак святой» (брест.) [2. Т. 2. С. 305. № 92]; «Ёму кладут свяшчонэе, то он нэ пійдэ» (ровен.) [1. С. 165]. В одном из гомельских свидетельств женщина просит соседку дать ей что-нибудь «свѣчанэе», чтобы обсыпать невестку, которую пугает по ночам домовик, и ссылается на молву: «Надо, казалы, абсыпаць свѣчаным — солью, маком, зерном» (ПА, Махновичи Мозырского р-на Гомельской обл.).

Но из всех выше названных признаков мака абсолютно преобладающим оказывается в Полесье и на Карпатах множественность и неисчислимость маковых зерен, образующие надежный барьер между носителем опасности и охраняемым субъектом или объектом. В Полесском архиве хранится около трехсот текстов с этим мотивом, в основном в виде мотивировок, поясняющих обычай обсыпания маком, и лишь незначительная их часть сопровождается стереотипным приговором: «Як ведьма мак не атбере, так ат маей кароўки малака никто не атбере!» (гомел.) [2. Т. 1. С. 167. № 624]; «Як ведьма цэй мак збере, тоди ў моей коровы молоко забере!» (житомир.) [2. Т. 1. С. 170. № 650]; «Хто сѣй ведюк-мак изберэ, той от моёй коровки спор [т.е. жирность молока] забере!» (ровен.) [2. Т. 1. С. 170. № 649]. Более пространные комментарии по поводу действий рассыпания мака содержатся в мотивировочной части сообщений на эту тему. Ср., например, следующие полесские данные: «У труну [гроб] к ведьмару мак святой сыплюць вокруг него. Ек будэ личыць [считать] яго кожную ноч и недолічэ, бо як пивень заспывае, то ён всё кидает и спаць ложыцца. Вот ён и не ходы ноччу, бо весь час мак личыць» (брест.) [2. Т. 2. С. 378. № 305]; «Пока пазбирае [покойник] той мак, дак развиднёе, дак не пуйде в хату» (гомел.) [2. Т. 2. С. 380 № 320]; «В гроб мак кладут, шоб вин не ходиў. Як яму трэба ити, надо маком перещитать, а вин мелкий. Пока вин считае, дак и півни заспывають, и вже вин не мае час уйти» (волын.) [1. С. 165. № 111]; «Якшчо вин [покойник] пошчитае, то можэ иты, якшчо ни — то нэ можно. Такий закон» (волын.) [2. Т. 2. С. 381. № 324].

Близко сходная ситуация отмечается в карпатоукраинской народной культуре, где мотив пересчета маковых зерен выступает в качестве оберега как

в мотивировках ритуала, так и в текстах магических приговоров. Например, при похоронах «нечистого» покойника *мак-тріскавець* «сипали від порога до дороги, аби вмерлий не ходив, бо поки він позбирає, то когут запіє» (Ивано-Франковская обл.) [3. С. 110]. Этим же способом пытались защитить коров от ведьм: «Сиют маком, обсиває, як корова бигає. Як утэлит тэля, так тэж обсивають. Мак такый, слепый. Вин сам ся плóдит. Обсуют маком, щоб молоко босоркánя [ведьма] нэ одбирала. Як мак нэ вызобралы, так и молоко» (КА, Новоселица Межгорского р-на Закарпатской обл). В похоронных обычаях украинцев польского Подлясья обсыпание маком умершего мотивировалось следующим образом: «мак насипали в труну, бо вірили, що мрець буде зайнятий рахуванням зерен і не лякатиме живих» [4. С. 168].

Эта же логическая схема («как невозможно собрать зерна мака, так невозможно отобрать молоко») лежит в основе большинства карпатских приговорных формул. Ср.: «Як тот мак не годен ниhto позберати, аби од нас ниhto молоко не муг одобраты» (украинцы Восточной Словакии) [5. С. 200]; «Тогди бись зібрав хосинець [пользу, прибыль], як визбираєш мачок-падинець!» [3. С. 133]; «Оби не вставав із могили [покойник], треба аби хтось із рідних посипав на могилі біля хреста мак-самосівку і казати: “Маєш роботу (назвати ім’я дводушника). Як сий мак не мош узбирати, так бис не мав моци ходити межи людьми”» (закарпат.) [6. С. 130].

Последняя реплика «Вот тебе работа!» позволяет уточнить основную прагматику осыпания маком и соответствующего приговора: поставленная перед носителем опасности трудновыполнимая задача имеет целью занять его каким-нибудь делом на весь опасный ночной период, когда он имеет право ходить по земле. П.Г. Богатыреву удалось записать похожую мотивировку в окрестностях Нижнего Синевира, где мак рассевали для того, чтобы умерший колдун *маў роботу збрати, аби ся займал* (т.е. чтобы был занят) [7. С. 271]. Та же целевая установка сформулирована в полесском приговоре: «Свэтылы мак у цэркве, вэчэром сыпали по двору и говорили: “От тэбэ работа на всю ноч”» (брест.) [1. С. 170. № 175].

Стремление занять умершего трудным делом, чтобы он не выходил из могилы, можно обнаружить в любопытном карпатоукраинском обычае класть в гроб «нечистому» покойнику газеты на иностранных языках, чтобы он до самого утра мучился, пытаясь разобрать непонятные слова; ср.: при похоронах человека, подозреваемого в вампиризме, в гроб ему клали «іншомовну газету: німецьку, євреську, малярську [...], щоб це все насамперед перечитав і потім вийшов з домовини [із могили], щоб тоді повернувся з потойбічного світу, коли це все зуміє прочитати» [5. С. 116]. Так же поступали при похоронах ведьмы: «У домовину клали сторінки із книг на іноземній мові [...] при цьому казали: “Прийдеш, як це прочитаєш!”» (украинцы Марамурошского р-на Румынии) [6. С. 149]. А в Полесье этот же прием использовался для обезвреживания *домовика*, если тот мучил коней по ночам: «Вроді, кажуть, домовик коням гриви путає і гонить. [Чтобы этого не было], найбільш бумаги вішають, газети, щоб він там читав» (ровен.) [8. С. 70]. Подобные вербальные клише прямо относятся с апотропейными заговорами, включающими многообразные по содержанию «формулы невозможного»; см. подробнее [9. С. 138; 10. С. 171–183].

В качестве надежного апотропея часто выступают в Полесье и на Карпатах ритуалы, включающие так называемые **о б р а т н ы е д е й с т в и я**, т.е. такие, которые совершаются в магических целях и предусматривают замену привычного (правильного) вектора движений на противоположный (неправильный):

хождение задом наперед, переворачивание предметов сверху вниз, выворачивание одежды наизнанку, произнесение текста от конца к началу, движение в левую сторону, против солнца и т.п. У славян в большинстве случаев они применялись для предотвращения опасности в экстремальных ситуациях: во время похорон или в поминальные дни; при необходимости отогнать от себя злых духов, избавиться от болезни; при обезвреживании порчи или во время ночных гаданий вне дома и т.д. [11. С. 119–128; 12. С. 364–367].

Именно Полесье и украинские Карпаты оказываются двумя архаическими регионами, где зафиксировано наибольшее число суеверных рассказов о том, что пришельцев с того света можно отогнать сообщениями о неправильном поведении людей [13. С. 187–205]. Например, для прекращения хождений умершего живые сородичи должны были удивить его надетой на себя одеждой, вывернутой наизнанку; сообщали, что собираются идти на свадьбу брата и сестры; демонстративно мыли лавку неправильным способом: от двух концов к середине, вместо однонаправленного движения. Все это делалось для того, чтобы на вопрос удивленного ночного гостя, «разве это правильно?», он бы услышал от живых фразу, призванную прекратить эти опасные визиты: «А правильно ли ты делаешь, что ходишь?». Одна из таких быличек была записана в Гомельской области: к вдовцу, оставшемуся с маленьким ребенком, стала ходить его умершая жена; люди посоветовали ему перед очередным ее приходом сесть на пороге и надевать лапти «другим боком – пяткой ўперод, а передом назад». Пришедшая говорит: «Неправильно ты лапти адееш». А муж в ответ: «А правильно ли ты [делаешь], што ходиш после своей смерти?» – после чего хождения прекратились [2. Т. 2. С. 297. № 62]. Аналогичным способом жена отваживает умершего мужа в быличке, записанной в Дрогобычском повете Львовской губернии: она надевает всю свою одежду наизнанку; пришедший говорит, что еще не видел такого, чтобы так носили одежду; а жена в свою очередь заявляет, что еще такого не видела, чтобы умерший приходил к живым [14. С. 127–128. № 218].

В Полесье при приближении вихря (осознаваемого как ипостась черта) люди спешили перевязать в обратную сторону завязки на лаптях, чтобы он их миновал (ПА, Чудель Сарненского р-на Ровенской обл.). От сглаза и порчи надевали маленьким детям рубашечку навыворот (ПА, Радеж Малоритского р-на Брестской обл.). Широко известно у полешуков (как и у всех славян) поверье, что заблудившиеся в лесу люди должны были вывернуть на себе какую-нибудь часть одежды. Этим же способом защищались от сглаза: «Суседка, я бачыла, вывярнула куфайку наўварат и бегае туда-суда. Ета вбираюцца, штоб ніхто не зглазіў» (гомел.) [2. Т. 3. С. 107. № 359]. Чтобы корова не брыкалась во время доения (что было свидетельством колдовской порчи), хозяйке рекомендовалось «косы заплести навыворот» (ПА, Присно Ветковского р-на Гомельской обл.). Защититься от черта можно было, как считалось, прочитав молитву «Отче наш» туда и обратно. «Але кажуть, як “Отче наш” наоборот чытають, то и Бога [икону] наоборот ставлять, ногамы ўверх» (ПА, Хильчицы Житковичского р-на Гомельской обл.). В похоронной обрядности жителей Ровенской обл. принято было, пока покойник лежал в доме, класть хлеб верхней коркой вниз (что запрещалось в другое время); стелить скатерть на столе изнаночной стороной кверху; женщины носили фартуки и головные платки навыворот [15. С. 95–96].

Еще в более многообразных формах бытуют обратные действия в карпатоукраинской апотропейной магии. В Закарпатье считалось, что ведьма не сможет

проникнуть в дом, если дверь будет завязана ниткой, спряденной в левую сторону [9. С. 126]. В некоторых селах Бойковщины сразу после похорон «нечистого» покойника окна и двери дома переворачивали обратной стороной, «щоби мрець не впізнав своєї оселі» [3. С. 112]. Таким же способом пряха — нарушительница запрета прясть в среду пыталась отогнать грозящую наказанием персонифицированную Среду. Соседи подсказали женщине, что надо перевернуть двери сверху вниз. Среда удивленно спросила «Кто тебе это на советовал?» — и исчезла (Ивано-Франковская губ.) [16. С. 12]. В комплексе карпатских похоронных обрядов широко распространен был обычай переворачивания домашней посуды и утвари с мотивировкой, «чтобы умерший не возвращался».

Среди множества подобных «обратных» действий (большая часть которых характеризуется широкой сферой бытования) в карпатской традиции зафиксированы уникальные или редко встречаемые варианты. Вот один из них. В рождественско-новогодний период (Коляды) люди старались запастись чудесным пеплом, способным защитить дом и двор от проникновения в них ведьм. Он назывался *відвернутий попіл* и готовился следующим образом: за неделю до Рождества хозяйка ежедневно топила печь и не выбрасывала золу, а сгребала ее на ночь, как обычно, в правую сторону печи; а после Рождества вплоть до Нового года, этот же пепел «отворачивала» в левую сторону. В результате получался «отворотный пепел», которым в дальнейшем обсыпали порог хлева для защиты скота от «знающих» людей (Ивано-Франковская обл.) [8. С. 218].

Второй пример интересен тем, что имеет явные переключки с южнославянским похоронным обычаем водить «смертный хоровод», двигаясь против солнца. У украинцев Восточной Словакии зафиксирован ритуал, исполняемый домочадцами сразу после выноса тела из хаты: они вставали вокруг стола, брались за руки и двигались по кругу в направлении против солнца. Это делалось для того, чтобы умерший не возвращался [5. С. 109].

В вербальных приговорах, сопровождавших «обратные» действия, или в мотивировках и терминологии обряда нередко отражается механизм формирования их отгонной семантики на языковой основе; ср. полесский приговор при надевании юбки наизнанку: «Коб мои вороги отвернулися од меня!» (ПА, Малые Автюки Калинковичского р-на Гомельской обл.); карпат.: после похорон телегу, на которой отвозили гроб, оставляли во дворе в перевернутом виде, «щоби на обійстю відвернуло ся зле, а повернуло ся всьо добре» [17. С. 206].

Рассмотрим еще одну группу текстов, которые могут быть признаны полесско-карпатской спецификой, так как не характерны для других региональных традиций. Речь идет об особых речевых клише, рифмованных куплетах или приговорах, которые якобы произносят (поют) демонические существа. Эти стереотипные формулы сами по себе не обладают апотропейной функцией, но они содержат ценную информацию о том, какие виды растений-оберегов не позволяют злым духам приблизиться к человеку. Один из вариантов подобных приговоров был уже рассмотрен нами в первой части настоящего исследования [18. С. 20–24]. Там речь шла о полесских и карпатских быличках с сюжетом «черт-жених», где злой дух высказывает сожаление, что не может приблизиться к полюбившейся девушке, имеющей при себе растения-обереги: «Кабы не рута и не то́я, была бы деўка мо́я!»

В настоящей статье хотелось бы еще раз вернуться к этим вербальным клише, которые, однако, произносятся не чертом-любовником, а демоническими

женщинами — нявками, мавками, русалками, «повитрулями», а также духами болезней (чумой, холерой). Соответственно любовная интрига здесь заменяется типичной для народной демонологии ситуацией, когда злые духи преследуют людей, а те стараются найти способ защиты от них. Сутью этих высказываний — если они приписываются сезонным духам троицко-купальского периода (нявкам, русалкам) — является выражение досады на то, что они не смогли навредить человеку, имеющему при себе некий растительный оберег. Например, по гуцульским поверьям, *нявки* (души умерших некрещеных детей) бегали на Троицу по полям и пели: «Йик би ни лук-чеснок, ни одилен-зіле, мати синка породила, ми би его взыли!» [19. С. 201]. В Верховинском районе Ивано-Франковской области похожий приговор произносили загубленные матерями дети, сожалеющие, что не могут похитить у людей и «съесть» их новорожденного ребенка: «Якби не лук, чісок, не оделен-зілле, ми, мамка синка породила, ми би його і з’їли» [20. С. 104]. Более двадцати вариантов таких клишированных формул удалось собрать в Закарпатской области украинскому этнографу В.В. Королю [6. С. 259–260]. Считалось, что их исполняли женские мифические существа, происхождение которых связано с душами преждевременно умерших молодых людей или некрещеных младенцев, — *мавки, нявки, лісниці, повітрулі*. В современных формах бытования этих текстов отчетливо видно, что рифмы в них подбирались в соответствии с диалектными названиями трав-оберегов. Ср.: «Якби не лук тай не роман-зілле, та не було би у селови [в селе] ніколи весілля [свадьбы]»; «Якби не лук-часник тай не тота тóя, то не одна легінина [парень] була мóя»; «Аби не був чеснок тай тим’ян, не один би був муї Іван» [6. С. 259–260].

Как видно из этих текстов, лук и чеснок выступают в качестве самых популярных апотропеев. О чесноке жители Закарпатья говорили, что это их главный защитник от нечистой силы. Ему приписывается фраза, якобы адресованная человеку: «Нэ дэры ня до жывого, — буду тя сохраніти од вшиткого злого!» (КА, Мокрое Перечинского р-на Закарпатской обл.). Имелось в виду, что не следует обдирать всю шелуху с головки чеснока, тогда он будет охранять людей от всего плохого. При упоминании чеснока в самых разных контекстах информанты часто припоминали широко известную формулу: «Як бы не чеснок, иванделево зилье, мамка бы не робила сынови весілля» (КА, Богдан Раховского р-на Закарпатской обл.).

Полесские варианты этой формулы приписывались русалкам, которые преследуют людей на Русальной (Троицкой) неделе словами-угрозами: «Якби мені не часник, полин та холодна м’ята, тут би була тобі хата!» [6. С. 131]. В аналогичном тексте, записанном в Черниговской области, отражается поверье, что на Троицкой неделе люди должны были носить при себе лук, чеснок и полынь, ибо в это время бегают русалки и приговаривают: «Як бы тэбэ нэ полинь, я б тэбэ задавыла. Як бы тэбэ нэ часнок, я б тэбэ за часок [т.е. расправилась бы с тобой за короткое время]. Як бы тэбэ нэ цибуля, я б тэбэ не забула» [2. Т. 2. С. 659. № 730]. Для полесской традиции полынь, наряду с луком и чесноком, служила основным средством защиты от русалок. По сообщениям жителей Житомирской области, на Русальной неделе все, выходявшие в поле или лес, брали с собой полынь: «Як будто би русалка зустрéне и стане питати: “Що твоя мати варила?” А мы ёй отвечаем: “Хрэн да полинь, плюнь да покинй”. Такэ трэба отвечать, тогда ужэ не будет тэбэ трогать» (ПА, Вышевичи Радомышльський р-н).

Что же касается аналогичных приговоров, исполняемых духами болезней, то они могли приобретать в разных сюжетных ситуациях разные смысловые оттенки. Во-первых, формульный текст произносился как выражение досады по поводу того, что не удалось навредить людям. Так, украинцы Восточной Словакии рассказывали: при эпидемии холеры, когда люди научились пить отвар из растений *терлич* (*Valeriana officinalis*) и *діндява* (*Gentiana lutea*), они слышали по ночам, как сокрушается Холера: «”Йойойой! Кабы не туй терліч, не тута діндява, та бы была вшытка моя молоджава” (т.е. вся молодежь была бы моя). Бо коллера хотіла лем молодых людей брати, а на старші вже не дуже са так лакомила» [5. С. 276]. Во-вторых, подобные приговоры выступали в ситуации, когда сами духи болезней сообщали человеку ценную информацию о целебных травах-апотропеях в награду за оказанную им услугу. Когда одна баба выполнила просьбу Холеры перенести ее на другой берег реки, та раскрыла ей тайну, как можно избавиться от болезни: «Кебы не тот терлич, не тота тэндява, вшытка бы вымерла тота молодява» [5. С. 285]. В-третьих, человеку иногда удавалось подслушать разговор духов болезней между собой. В этом случае речитативные формулы немного видоизменялись, например, Чума пела: «Кебы люде знали, шо од мору пити – термеч, діндяву варити, чай пити ай частком са мастити» (Если б люди знали, что от мора пить – *термеч*, *діндяву* варить, чай пить и чесноком натираться) [5. С. 294].

Рассмотренный круг полесско-карпатских клишированных формул свидетельствует о том, насколько высоко ценились среди людей традиционной культуры знания об апотропейных свойствах растений.

Еще одним ярким примером полесско-карпатских корреспонденций в области защитных действий и клишированных формул могут служить ритуальные предписания, касающиеся умерших некрещеными детей, которые со временем могли превращаться в опасных демонов. И в Полесье, и на Карпатах средством защиты от них считалось их символическое крещение и наделение именем: слышав ночью на кладбище или в поле, на дороге плач ребенка, следовало сказать: «Если ты мальчик, будь Адамом, если девочка, будь Евой» (иногда могли давать другие имена: Иван и Мария, Иван и Анна и др.), при этом необходимо было бросить такому ребенку что-нибудь из одежды или просто лоскут материи, тряпку, холстину [2. Т. 2. С. 239–249]. Этот комплекс представлений и ритуальных действий объединяет Полесье не только с Карпатами, но и с некоторыми областями Западной Славии [21. С. 245–249]. При этом бросание полотна в карпатских и западнославянских традициях носит более обязательный характер и часто становится доминантой ритуала (что может быть связано с католическим обрядом крещения: крестные родители дарят младенцу полотно – *крижму*), тогда как в полесских свидетельствах нередко это действие упоминается спорадически и иногда вне связи с обрядом крещения (а просто как одаривание несчастного существа), доминантой же чаще всего является сам акт крещения и наречения именем, тем более что он совершается не только как отклик на плач ребенка, но и при виде падающей звезды, в которой, по поверьям, заключена душа умершего некрещеного младенца. Вот некоторые полесские свидетельства из Житомирской обл.: «(Проходя мимо кладбища, можно услышать детский плач. Это плачет ребенок, умерший некрещеным). Трэба ему имя дать. “Як хлопэць, то я тэбэ назову Одам, а як девочка – Евою”. Можэ тряпка яка е, яка шматка, – трэба туды ужэ кинуть» [2. Т. 2. С. 249. № 104]; «Як плачэ – маты в ночь розорвэ на могилке хустку, да и скаже, як оно зовэцца – Адам чи Ева. Но и пэрэстане» [2. Т. 2. С. 248. № 97]. У украинцев Восточной Словакии сохраняются очень близкие к полесским обычаям: «Хто чул на полю *ксту*, *ксту*, *ксту* кричати та же требало руціти зо себе даяку

шмату, а повісти так: «То крижмо, а кед ес хлопец — най ти буде мено Адам, а кед ес дівча — най ти буде мено Єва»» (Кто слышал в поле крик *креста, креста, креста*, нужно было бросить какую-нибудь свою одежду (тряпку) и сказать так: «Это крижмо, и если ты мальчик, пусть тебе будет имя Адам, а если ты девочка — пусть тебе будет имя Ева») [5. С. 271]. По поверьям гуцулов, «діти-стратчата до півночі просять крижми, кусня полотна на сорочину. Якщо ніхто не дасть крижми чи не покладе хреста на таку дитину, то вона ставала через 12 років нечистою силою, зокрема нявкою чи бісицею» [22. С. 169].

Говоря о предметных, акциональных и вербальных средствах, используемых человеком для защиты от нечистой силы, необходимо отдавать себе отчет в том, что не только эти специальные обереги, к которым прибегают в ситуации реальной угрозы или превентивно, но в определенном смысле и вся организация жизни человека традиционной культуры была подчинена этой цели. Речь идет о соблюдении предписаний и запретов в повседневном обиходе ради того, чтобы не навлечь на себя или все сообщество стихийных бедствий, болезней, разного рода несчастий, которые приписывались злокозненным действиям демонических персонажей. Само соблюдение этих запретов, касавшихся определенных моментов или отрезков времени, некоторых опасных мест (границы, межи, леса, болота, реки и т.п.), отдельных лиц, пограничных состояний в жизни человека и т.п. [23. С. 269–273], служило оберегом от нечистой силы. Специально о карпатских запретах см. [24. С. 256–277; 25. С. 238–255]. Широко известен, например, запрет отзываться на чей-то непонятный зов, так как это открывало путь демонам к похищению человека или наведению порчи на него [26. С. 513; 3. С. 394]. Столь же опасными считались проклятия в виде отсылок человека (особенно ребенка) к черту, лешему и другой нечисти, потому что эти проклятия могли осуществиться (известны многочисленные рассказы о подобных случаях) [27. С. 286–294].

В Полесье и на Карпатах особенно опасными считались некоторые хозяйственные и повседневные работы, такие как прядение, тканье, стирка, побелка дома, если они совершались в неурочное время (ночью, в праздники, в определенные дни недели) или без соблюдения предписанных правил. Во всех подобных случаях запреты мотивировались страхом перед наказаниями со стороны вредоносных духов. Опасно было оставлять на ночь недопряденную кудель или неоконченную основу, держать на виду в доме ткацкий инвентарь в дни больших праздников (Рождество, Благовещение, Пасху, Юрьев день и др.): приходил черт, нечистый, ведьма, домовик, русалка, покойник, некто, Пречистая, персонифицированные Пятница, Варвара, Неделя, Ночь и т.п. Они работали на оставленных орудиях всю ночь стучали ими, ломали их, забрасывали на печь или на чердак, перепутывали пряжу, гадили на кудель, пугали, звали по имени спящих хозяев, насылали болезни на людей и скотину и др. Если же необходимо было оставить недоделанную работу на ночь или на праздник, то ткацкий станок запирали замком, прялку и кудель прикрывали тканью, отрывали нитку от кудели, связывали веретена шнурком и т.п. [2. Т. 3. С. 601–690].

К разряду запретов-оберегов относятся и языковые табу, т.е. избегание прямого названия нечистой силы, употребление заместительных номинаций, местоимений, эвфемизмов, потому что произнесение имени или «плохого» слова могло вызвать появление демона. В Полесье для обозначения черта использовались разнообразны замены: *нехороший, недобрый, нечистый, неприятель, не свой дух, черный дух, злой, лихой, вредный, поганый, изверг, враг*, местоимения, эпитеты и т.п. [2. Т. 4. С. 470–471]. В карпатской традиции

табуироваться могли в свою очередь и эти эвфемизмы, и тогда для номинации черта использовались более сложные конструкции, в том числе прямо указывающие на табу: *той, шо не вільно нагадувати*. По свидетельству А. Онищука, имя черта нельзя было упоминать в доме при малых детях, ночью, при выполнении тяжелой работы, и даже местоимение «он» старались в разговоре не употреблять, поскольку и оно уже имело значение «черт» [28. С. 64]. И в Полесье, и на Карпатах распространены «описательные» номинации, мотивированные характерными локусами или действиями черта: *тэй, шо лозамы трясэ; той, шо летает* и т.п.; *той, шо свищэ* и т.п. (о чем уже была речь в нашей первой статье [18]). Наряду с ними существовал целый ряд эвфемистических выражений, включающих прямое заклинание (проклятье) опасного демона: *вин, пропав би; тот, шчез би; тот, пошов би туды, де люде не ходят; тот, ни мав би моце; тот, не снився би; тот, нек би му; вин, пропав би, закаменник; вун, голова би му всхла* и т.п., или же формулы, призывающие на помощь высшие силы: *той, Дух світій з нами; бий го, божжа сила* и т.п. [22. С. 64–69].

В трех статьях этого цикла мы старались сосредоточиться в основном на архаических формах народной традиции, объединяющих Полесье с карпатским регионом. Приведенные факты и свидетельства служили лишь иллюстрацией общего тезиса о культурной архаике этих двух регионов. Однако для полноценного сопоставления двух традиций на общеславянском фоне необходимо более системное рассмотрение не только изолированных форм и явлений, но и некоторых более общих характеристик, которые с неизбежностью покажут значительные различия, в том числе и в отношении системы мифологических персонажей, их характеристик и связанных с ними мотивов и поверий. Эти различия обусловлены не только собственной этнокультурной историей каждого региона, но и разными ареальными притяжениями и связями с другими славянскими традициями. Уже говорилось о том, что Полесье относительно замкнуто в границах восточного славянства (если не считать продолжающего его польского Подлясья), тогда как карпатский регион, находящийся в самом центре Славии, имеет тесные связи, с одной стороны, с соседними западнославянскими культурными зонами (особенно польской), а с другой — с южнославянскими традициями, не считая его восточнославянских (украинских) связей.

Когда речь идет о народной демонологии, то уже сам состав мифологических персонажей обнаруживает значительные различия между полесской и карпатской традициями. Например, в Полесье очень слабо представлены такие характерные для карпатского региона персонажи, как управляющие тучами и осадками *хмарник* (*гонихмарник*, *градивник*), *чернокнижник* [22. С. 90, 183], как подброшенный человеку вместо похищенного ребенка *подменьш* (*відміна*, *обмінник*) [29. С. 142–155; 2. Т. 4. С. 706–710], как персонифицированные *Страх*, *Блуд*, *Холера* [14], и некоторые другие. И наоборот, такой персонаж, как *русалка*, столь ярко очерченный и столь богато представленный в мифологии, обрядности и фольклоре Полесья [2. Т. 2. С. 466–698], в очень малой степени известен на Карпатах (скорее как образ книжного происхождения). Весьма различны и характеристики полесских и карпатских *русалок*: первые связаны в основном с пространством житного поля и отчасти леса, в меньшей степени с водной стихией, вторые — прежде всего с водами. Многие черты и функции, приписываемые полесским русалкам (в том числе внешние: длинные распущенные волосы или огромные груди, которые она забрасывает за спину, и др.) в карпатской традиции распределены между другими персонажами

(перелесница, дика баба, богиня, ежибаба, стрига и др.), а такой характерной функции полесской русалки, как заманивание людей и щекотание, у карпатской русалки как будто вообще не отмечено.

То же можно сказать о *волколаке*, т.е. о человеке, обращенном в волка с помощью колдовства. В Полесье этот образ разработан весьма детально — из быличек можно узнать и о том, кто может стать волколаком, и о способах превращения человека в волка, и об обратном превращении волколака в человека, и о пребывании человека в волчьем облике, и многое другое [2. Т. 1. С. 478–558]. В карпатской же традиции этот персонаж обрисован очень скупо, хотя слово *вовкун*, *вовкулак*, известно довольно широко [22. С. 72–76; 5. С. 76–78, 273–275]. В закарпатском селе Синевир в 90-е годы прошлого века записан подробный рассказ о волколаке (*вовкуне*): муж и жена косили и сгребали сено, муж время от времени отлучался и уходил в лес, а когда он возвращался и жена спрашивала его, где он был, он отвечал, что ходил «по делам». На третий день во время отлучки мужа к сенокосу пришел из лесу волк и напал на женщину, порвал на ней одежду, но ей удалось его отогнать вилами. А потом женщина увидела у спящего мужа между зубами застрявшую красную нитку от ее одежды и поняла, что ее муж *вовкун* [30. С. 485–488]. Ср. близкий по сюжету рассказ из гомельского села: «Один чоловик робиўся волком тоже. Пошоў сено гребти з невесткой. Згребли сено. Она злезла на стог. А он кидае сено на стог. А он пошоў поўрuch [?] рубить, штоб стога завершить. И иде [обратно] ужэ волком. А она не знала, што и рубить — волк! Той волк иде и на стог гляда. А та невестка не признала, да грабли взяла да в око ему. Дак ён и побег у лес. Да иде уже без волка [т.е. в виде человека] и кажэ: “Я воко пошиб!” Они пришли додому да свекрухе всё рассказвал, што он волком лез. А она рассказвала, што он волком робицца» [2. Т. 1. С. 549. № 177].

Более системные сопоставления полесской и карпатской демонологии станут возможны лишь на базе полных систематизированных описаний народной демонологии обоих регионов, учитывающих все стороны мифологической традиции (терминологию, ритуальные действия, обереги, фольклор) и охватывающих всех персонажей во всех их проявлениях и характеристиках. Если для Полесья такой компендиум современных записей недавно появился [2], то для карпатской традиции создать подобную сводку материалов еще только предстоит, для чего накоплен богатый материал как в работах собирателей прошлого и позапрошлого веков, так и в современных исследованиях отдельных местных традиций или отдельных аспектов народной традиции. Поскольку в целом народная демонология как область традиционной культуры славян оказалась одной из наиболее изученных и наиболее оснащенных эмпирическими данными, представляется вполне реальной и постановка в обозримом будущем более общей задачи — создания общеславянского однотипно препарированного и систематизированного свода славянской народной демонологии с перспективой дальнейших типологических, ареальных и генетических сопоставлений.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ И ИСТОЧНИКОВ

1. Толстая С.М. Полесские поверья о ходячих покойниках // Восточнославянский этнолингвистический сборник. Исследования и материалы. М., 2001.
2. Народная демонология Полесья (Публикации текстов в записях 80–90-х годов XX века) / Сост. Л.Н. Виноградова, Е.Е. Левкиевская. М., 2010. Т. 1. Люди со сверхъестественными свойствами. М., 2012; Т. 2. Демонологизация умерших людей. М., 2016; Т. 3. Мифологизация природных явлений и человеческих состояний. М., 2019; Т. 4. Духи домашнего и природного пространства. Нелокализованные персонажи.

3. *Войтович Н.М.* Народна демонологія Бойківщини. Львів: Сполом, 2015.
4. *Буйських Ю.С.* «Колись русалки по землі ходили...» Жіночі образи української міфології. Харків, 2018.
5. *Вархол Н.* Народна демонологія українців Словаччини. Свидник, 2017.
6. *Король В.В.* Народна демонологія гуцулів Закарпаття. Дисс. канд. філол. н. Ужгород; Львів, 2019.
7. *Богатырев П.Г.* Вопросы теории народного искусства. М., 1971.
8. *Галайчук В.* Українська міфологія. Харків, 2016.
9. *Левкиевская Е.Е.* Славянский оберег. Семантика и структура. М., 2002.
10. *Агапкина Т.А.* Восточнославянские лечебные заговоры в сравнительном освещении: Сюжетика и образ мира. М., 2010.
11. *Толстой Н.И.* Переворачивание предметов в славянском погребальном обряде // Исследования в области балто-славянской духовной культуры: Погребальный обряд. М., 1990.
12. *Левкиевская Е.Е.* Наоборот // Славянские древности. Этнолингвистический словарь / Под общей ред. Н.И. Толстого. М., 2004. Т. 3.
13. *Виноградова Л.Н.* Сообщение об абсурдных событиях как способ отгона нечистой силы // In Umbra: Демонология как семиотическая система. Альманах № 7 / Отв. ред. и сост. Д.И. Антонов, О.Б. Христофорова. М., 2018.
14. *Гнатюк В.* Знадоби до галицько-руської демонології // Етнографічний збірник. Львів, 1904. Т. 15.
15. *Плотникова А.А.* Семантика «наоборот» в языке славянской похоронной обрядности // Ethnolinguistica Slavica. К 90-летию академика Н.И. Толстого. М., 2013.
16. *Онищук А.* Народний календар. Звичаї й вірування, прив'язані до поодиноких днів у році, записав в с. Зелениці Надвірнянського пов. Антін Онищук // Матеріали до української етнології. Львів, 1912. Т. 15.
17. *Гнатюк В.* Похоронні звичаї й обряди // Етнографічний збірник. Львів, 1912. Т. 31, 32.
18. *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.
19. *Шухевич В.* Гуцульщина. Львів, 1908. Т. 5.
20. *Буйських Ю.С.* Система традиційних міфологічних вірувань та уявлень гуцулів у вимірі сучасності // Народна творчість та етнографія. 2014. № 1.
21. *Плотникова А.А.* Полесье как архаическая зона Славии: этнолингвистический аспект // Славянское языкознание. XV Международный съезд славистов. Доклады российской делегации. М., 2013.
22. *Хобзей Н.* Гуцульська міфологія. Етнолінгвістичний словник. Львів, 2002.
23. *Виноградова Л.Н., Толстая С.М.* Запреты // Славянские древности. Этнолингвистический словарь / Под общей ред. Н.И. Толстого. М., 1999. Т. 2.
24. *Дзедзелевский И.А.* Запреты в практике карпатских уцевонов // Славянский и балканский фольклор. Этногенетическая общность и типологические параллели. М., 1984.
25. *Чеховский И.* Демонологічні вірування і народний календар українців карпатського регіону. Чернівці, 2001.
26. *Агапкина Т.А., Левкиевская Е.Е.* Голос // Славянские древности. Этимологический словарь / Под общей ред. Н.И. Толстого. М., 1995. Т. 1.
27. *Виноградова Л.Н., Седакова И.А.* Проклятие // Славянские древности. Этимологический словарь / Под общей ред. Н.И. Толстого. М., 2009. Т. 4.
28. *Онищук А.* Матеріали до гуцульської демонології // Матеріали до української етнології. Львів, 1909. Т. 11. Ч. 2.
29. *Виноградова Л.Н.* Славянские версии сюжета о ребенке-подменыше // *Виноградова Л.Н.* Мифологический аспект славянской фольклорной традиции. М., 2016.
30. *Толстая М.Н.* Несколько текстов из села Синевир // Славянские этюды. Сб. к юбилею С.М. Толстой. М., 1999.

Сокращения

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



СЕРБСКАЯ НАРОДНАЯ МИФОЛОГИЯ В АРЕАЛЬНОМ АСПЕКТЕ

© 2020 г. А.А. Плотникова

annaplotn@mail.ru

*Авторская работа выполнена при поддержке гранта РФФИ № 20-012-00300А
«Низшая мифология славян: новые методы и подходы к исследованию»*

Статья посвящена ареальному распределению типов мифологических персонажей и их наименований на территории сербского этнолингвистического пространства. Отмечено, что на сербско-болгарском пограничье с востока и сербско-македонском — с юга наблюдаются переходные явления как в языке, так и в народной культуре в силу единства южнославянского этнодиалектного пространства в целом. В этих регионах отмечается ряд особых наименований мифологических персонажей, которые не встречаются на западе Сербии. На западе Сербии, на границе с Боснией и Герцеговиной, по ряду культурно-языковых признаков выделяется так называемый центральный южнославянский ареал (включающий восточную Герцеговину, северную Боснию, северную Черногорию), для которого характерны наименования, не свойственные восточному ареалу. Рассматриваемая в работе народная культура Республики Сербской закономерно вписывается в сербское лингвистическое пространство (центр Южной Славии). В статье, помимо опубликованных этнографических, лексикографических и диалектных источников, используются собственные записи из полевого обследования сел в разных южнославянских регионах 1997–2019 гг.

The article is devoted to the areal distribution of types of mythological personalities and their names on the territory of Serb ethnolinguistic space. It is noted that on the Serbian-Bulgarian borderland in the east, and the Serbian-Macedonian borderland in the south, one observes transgressional phenomena both in the language, and in the folk culture due to the unity of South Slavic ethnodialectal space in general. In these regions, one finds a number of specific names of mythological personalities, which are absent in the west of Serbia. In the west of Serbia, in its turn, on the border with Bosnia and Herzegovina, a series of cultural and linguistic markers let specifying the so-called central South-Slavic areal which includes eastern Herzegovina, northern Bosnia and northern Montenegro, which is characterized by names not typical for the eastern areal. The folk culture of Republika Srpska considered in the article fits into the Serbian linguistic space (the centre of South Slavia). Furthermore, the article besides published ethnographic, lexicographic and dialectal sources, presents the author's field-trips notes of villages in different South Slavic regions from 1997 to 2019.

Ключевые слова: народная мифология, сербские культурные диалекты, диалектная лексика, заимствования, фольклор, былички.

Keywords: folk mythology, Serbian cultural dialects, dialect vocabulary, borrowings, folklore, bylichkas (folk stories).

DOI: 10.31857/S0869544X0012093-5

Введение. Предваряя краткий очерк сербской народной мифологии, следует упомянуть о специфике балканославянской народной мифологии в целом. Сербское лингвистическое и культурно-языковое пространство закономерно вписывается в балканский контекст (см. [1]), имея общие черты и с прилегающими южнославянскими ареалами (болгарским, македонским, черногорским, боснийским, герцеговинским), и с неславянскими балканскими традициями – албанской и румынской (см., например, [2. С. 203–204]), отчасти – турецкой и греческой (см., например, [3–5]). Общая балканская основа образов многих мифологических персонажей (далее – МП) проявляется не только в конкретных лексических заимствованиях (например, ю.-серб. *ламња* ‘змей-дракон’ – грецизм; ю.-серб. *куљшедра* ‘змей-дракон’ – албанизм, и т.д.), но и на уровне экстралингвистических характеристик. Так, весь тип МП, условно называемый «вила» (прекрасная девушка-русалка, помогающая или мстящая людям, оказавшимся в ее лесных или гористых владениях), несмотря на разнообразие номинаций (рум. *iele* (pl.), алб. *zanë*t, греч. η Νεράιδα и т.д.) обладает сходным набором основных параметров: женский пол, красота, молодость; способность к танцам и пению; обитание у водных источников, в лесах, лугах, пещерах; способность к перемещению по воздуху и т.д.

Другая важная черта сербской народной мифологии определяется ее органичной связью с соседствующими славянскими традициями. На лингвистическом материале постепенность в переходе диалектных зон от болгарского востока к альпийскому (словенскому) западу Южной Славии очень точно показал П. Ивич: каждый новый «меридиональный» пояс отличается от предыдущего какими-то новыми добавочными признаками (см. перевод на русский язык выдающейся книги П. Ивича «Српски народ и његов језик» [6]). Соответственно сербское культурно-лингвистическое пространство попадает в этот своего рода «слоеный пирог», имея крепкие связи со всеми прилегающими народными традициями – болгарской, черногорской, боснийской, герцеговинской и т.д.

Традиционно выделяется противопоставление диалектной староакцентной зоны (призренско-тимокские говоры) и новоакцентной (западносербские говоры, называемые также «восточногерцеговинскими» и лежащие в основе сербского литературного языка) по ряду грамматических, лексических, а также и экстралингвистических культурных признаков. Вместе с тем на сербско-болгарском пограничье с востока, сербско-македонском – с юга наблюдаются переходные явления как в языке, так и в народной культуре в силу единства южнославянского этнодиалектного пространства в целом. На западе Сербии, на границе с Боснией и Герцеговиной, эти явления тем более очевидны: по ряду культурно-языковых признаков выделяется так называемый центральный южнославянский ареал (включающий восточную Герцеговину, северную Боснию, северную Черногорию). На этом фоне народная культура Республики Сербской закономерно вписывается в рассматриваемое сербское лингвистическое пространство. На сербско-венгерском пограничье наблюдаются отдельные унаризмы как в языке, так и в системе народной мифологии.

Характеристика основных МП¹. Обитающие в природе. Наиболее характерным для балканской системы МП, обитающих вне дома (в лесу, на горе, в поле,

¹ В данной работе рассматриваются наиболее значимые для сербского культурно-диалектного пространства персонажи, ряд важных МП остается вне обзора либо по причине их широкого у славян распространения, например, дьявол (*ђаво*), привидения (*прикази*, *привиди*), либо из-за редких фиксаций у сербов (например, водные чудовища – живущие в озерах змеи-драконы, водяные быки и т.п., см. об этом [7]), либо по исключительно локальному бытованию МП (например, сезонные демоны: с.-вост.

у водного источника и т.д.) можно считать женский мифологический персонаж, называемый на бóльшей территории Сербии *вила*, а на юге и юго-востоке также *самовила* (иногда – *самовилка*, Власотинац, с. Равна Гора, соб. зап., 1998 г.), *самовилска вила*, *вила-самовила* (Лесковацкий край, Пиротский край, Пчиня [2. С. 614–620]). Там же можно встретить и такие их названия, как *самовилске сестре* (Пчиня, Лесковацкий край [9. С. 334–335]), *андре*, *андришта* (Пчиня [10. С. 104–106]), *самовил-девојћа* (Тимок [11. С. 251]). Излюбленное занятие персонажей – танцевать в хороводе на лесных полянах, после чего на этом месте остается круг вытоптанной (примятой/выжженной/почерневшей/пожелтевшей) травы, называемый *вилско* (*вилино*, редко – *виљо*) *коло*, *самовилско коло/оро*, *колиште*, *игриште*, в.-серб. *оро-игриште*, см. карту и комментарий [2. С. 626–630]. Место танца МП можно также распознать по кругу грибов, выросших за одну ночь; оно считается опасным для людей, прошедших по нему: человек заболевает и даже умирает (ср. в.-серб. *нагазио на вилино оро* (наступил на круг вил), т.е. ‘тяжело заболел’). В восточной Сербии известны и представления о трапезе вил под деревьями: человека, наступившего на их невидимую трапезу, они лишают зрения, ума и т.д. (Хомолье [12. С. 295]; Хум в р-не Ниша, [13. С. 84]; с. Равна Гора в Лесковацком Поморавье, соб. зап., 1998 г.). Название этого места может быть связано с внутренней формой ‘стол вил’, например: *вилинска совра* – место трапезы вил под деревом, нередко плоский камень; попавший под такое дерево человек заболевает (окрестности Парачина [14. С. 71]). Следы пребывания МП считаются и необычные деревья, кустарники с плоской верхушкой: *самовилска круша* «груша самовил» – дерево «без верха» (с. Еловица, Горни Висок, окрестности Пирота, соб. зап., 1998 г.); таким же плоским сверху деревом или кустом (похожим на «стол»), где обитают рассматриваемые персонажи, может оказаться и шиповник, боярышник, слива и пр.: *столовата круша* «груша, как стол», *столоват глог* «боярышник, как стол» (Горни Висок [15. С. 53]). Местами их пребывания считались также деревья со спутанными в виде большого гнезда ветками: *самовилско дрво* «дерево самовил» (южная и юго-восточная Сербия), *самовилска слива* «слива самовил», *авава слива* «дерево, где живут самовилке, ветер, нечистая сила» (с. Равна Гора, соб. зап., 1998 г.). Идентификация вилы с ветром и вихрем (в котором она живет, кружится и т.д.) характерна для восточных и юго-восточных регионов Сербии, что имеет большое распространение в соседних болгарской и македонской традициях.

В западной Сербии часто фиксируются представления о необыкновенном человеке, называемом *вилењак*, которого «взрастила» вила или который вступил с ней в сексуальные отношения, после чего получил чудесные способности лечить людей, не подвергаться сглазу и т.д. [16. С. 99]. У мусульман на юго-западе Сербии до сих пор можно записать архаические рассказы о мужчинах, к которым приходят вилы для любовных утех. Такого человека называют *виловит* (окружающие не должны знать о его встречах с вилой, иначе она его погубит), а ребенка, рожденного от него вилой – *вилче*, т.е. «маленький вилёнок»: когда он вырастает, то «всё знает и всё умеет, такой бывает один – на тысячи» (с. Ка-лафати, окрестности Прибоя, соб. зап. 2014 г.).² Представление о ребенке вилы,

тодори, *тодорци* ‘всадники или кони, топчущие людей’ в первую субботу Великого Поста (*Тодорову суботу*), подробнее см. [8] или святочные МП «караконджулы», известные в восточной и южной Сербии [3. С. 500]; в.-серб. *о(п)сенье (осоње)*, ю.-морав. *омаје* ‘ночные МП, способные превращаться в животных и сбивающие людей с пути’, подробнее см. [9. С. 136–139] и некоторые другие.

² Этнолингвистическая экспедиция автора в регион Полимья – к мусульманам, проживающим в окрестностях Прибоя и Приеполья, стала возможна благодаря директору Музея в Приеполе – историку С. Пушице (проект «Мультидисциплинарные исторические исследования Полимья»).

необыкновенных людях, бывших в контакте с вилой или рожденных от связи с обычным человеком, известно и далее на западе Южной Славии — в восточноевропейских, черногорских, хорватских далматинских областях.

В сербских селах Боснии и Герцеговины распространены поверья о вилах, заплетающих по ночам гриву коням (окрестности Приедора, соб. зап. 2017 г.;³ центральная Босния, соб. зап., 2011 г.). Считается, что человек не должен трогать эти косички руками (в любом случае он не сможет с ними справиться); вилы на следующую ночь придут и расплетут свое творение сами: *Оне другу вечер дођу и расплету* (Они на другой вечер придут и расплетут) (с. Горня Драготина, 2017 г.).

Важное место в сербской народной традиции занимают также представления об обитающем в воздухе (главным образом, в облаках или на высоких горах) мифическом существе, называемом *змај* (в.-серб. *змеј*), как правило, защищающем уголья с урожаем «своего» села от града и непогоды. В балканославянской традиции (в восточной, южной и юго-восточной Сербии, как и в граничащих с ними областях Болгарии и Македонии) ему противостоит змееподобный противник, для обозначения которого используются соответственно либо славизм *(х)ала*⁴, либо турцизм *аждаја*⁵, либо грецизм *ламя*, — дракон (как правило, в женской ипостаси), ведущий за собой град и таким образом «пожиратель» урожаев. Образ змея в сербской народной традиции, с одной стороны, имеет черты, присущие общеславянскому змею-дракону, способному якобы вступать в сексуальные отношения с реальной женщиной в селе (откуда многочисленные былички на эту тему и представления о способах защиты обычной женщины от любовных притязания змея-дракона), с другой стороны, типично балканской можно считать его особенность вступать в борьбу «за урожай» с воздушным противником. Разумеется, змею здесь приписываются такие характеристики, как сила, мощь, воинственность. В тех же областях Сербии существуют и поверья о человеке-змее (*змајевит човек*, в.-серб. *змејави човек*), душа которого во время сна покидает тело и вступает в борьбу с небесным противником.

Мотив воздушной битвы демона-защитника места имеет аналогии со способностями сверхъестественного персонажа *здухач* (*здухаћ*, *стухач*, *здува*, *стуха*), представления о котором бытуют в западной Сербии (Валевский край [21], южные склоны Златибора, Санджак [22. С. 238–247]), а также пограничных с ней регионах Восточной Герцеговины и соседней Черногории [2. С. 658–663]. Отличие последнего от змея-человека состоит, в частности, в том, что он может быть не только обычным человеком в селе, но и домашним животным (например волком, быком), птицей (например орлом), души которых во время сна устремляются в битву с опасным противником. В западной Сербии человек со

³ Полевая работа в Республике Сербской (Босния и Герцеговина) в окрестностях г. Приедор (20–30.03.2017) велась в рамках проекта ученых из Университета в г. Баня Лука «Проучавање и заштита нематеријалног културног наслеђа Републике Српске» («Изучение и защита нематериального культурного наследия Республики Сербской»), координатор проекта проф. Еленка Пандуревич. Сбор сведений по народной культуре этого сербского региона по программе этнолингвистического изучения балканославянских зон [17] позволил заполнить значительные лакуны на этнолингвистических картах в области северо-западной Боснии (карты «Вампир», «Ведьма», «Вила» и др. [2. С. 614–718]).

⁴ В начале нынешнего столетия была представлена этимология, связывающая лексику *(х)ала* с праслав. **xala* в значении «стихия; размах стихии» откуда: «демон, воплощающий стихию» см. [18. S. 17], см. также [19. С. 97].

⁵ В персидском: «огромное чудовище, пожирающее людей и животных», откуда турецкое «змея, мифологическое существо змееподобного облика с ногами, крыльями и с одной или несколькими головами» [20. S. 108].

сверхъестественными способностями, отправляющийся во время сна на битву с мифическим противником (в том числе с персонифицированной тучей, градом), именуется также *ветрењак* (Шабачкий край [21]), *вјетрогоња* (Валевский край [21]), *вјетровњак* и *здухаћ* (Ужицкий край [22. С. 344–345]), *времењак* (окрестности Косьерича, соб. зап., 2016 г.)⁶ от серб. *време* ‘погода’, *градобранитељ* (Поцерье, окрестности Шабача [24. С. 289–290]), а севернее – *облачар* (Срем [25. С. 136]). Былички о нем имеют сходные мотивы: внезапно засыпает перед приближением непогоды, затем пробуждается изможденный и измученный, сохраняя угрюмое молчание или, наоборот, рассказывая о сломанных за время воздушной битвы соседских деревьях, с помощью которых он боролся с невидимым врагом.

В сербских селах окрестностей Бача на территории Воеводины известен унгаризм *шаркањ* – змей, ведущий градоносные тучи; на севере Сербии встречается также и карпатский сюжет о том, что верхом на змее летит управляющий им чернокнижник, при этом, если *шаркањ* махнет хвостом, то разорит всё вокруг себя [21], подробнее о славонских аналогиях в соседней Хорватии см. [9. С. 53–54].

В восточной и южной Сербии антагонистом борца с непогодой – змеем выступает прожорливый дракон в женской ипостаси: (*х*)*ала* или *аждаја* (ю.-серб. *ламя*, *ламња*). Иногда вредоносная (*х*)*ала* и змей-защитник отождествляются: *змајевит човек* и *аловит човек* в некоторых регионах восточной Сербии обозначают человека, который способен во время сна бороться с бурей и непогодой, защищая свое село.

Как уже было упомянуто, для восточной Сербии также характерны представления о змее (в.-серб. *змеј*, *змај*), приходящем к красивым девушкам в облике молодого мужчины. Девушка постепенно слабеет, поэтому известны обереги: перед входом в дом ставят чан с кипящей водой, чтобы змей туда попал (с. Добруевац в Болевацком крае, соб. зап. 2005 г.)⁷, одевают девушку в старые наряды цыганки, чтобы змей не захотел навещать ее как «инородцу» (с. Равна в Княжевацком крае, соб. зап. 1997 г.), и т.д. По поверьям из окрестностей Болеваца, *змај* прилетает к окну понравившейся ему девушке и уносит ее куда-то, откуда она возвращается, не помня, где и как провела время, поэтому загулявшую допоздна девушку укоряют: «Змеи тебя (где-то) носили» (с. Мирово, соб. зап. 2005 г.).

Обитающие в доме / селе. Змея-защитница дома – персонаж, известный всем сербам. Наиболее частое наименование – *змија-чуваркућа* ‘змея, охраняющая дом’, *кућна змија* ‘домовая змея’, иногда *чуварица* ‘охранница’ и под. По поверьям, живет или в стене дома, или под порогом, или под очагом, в фундаменте, а когда выползает к людям, ее нельзя убивать, иначе в доме будут происходить несчастья: болезни людей и скота, упадок хозяйства, смерть самого хозяина (см. например, [26. С. 142–145]). В окрестностях Приедора (Республика Сербская) считается, что змею, случайно или намеренно убитую в доме, следует похоронить, «как человека»: для этого недалеко от дома выкапывают

⁶ Синонимом в этом регионе может выступать термин *виловит (човек)* в значении ‘человек, способный бороться с непогодой’, т.е. человек, наделенный вилами сверхъестественными способностями (окрестности Косьерича, соб. зап., 2016 г.). У сербов в северо-западной Боснии (Республика Сербская) фиксируется образование от корня *вил-*: *вилењак* в значении ‘ветренный человек; человек со странностями’ [23. С. 45], что свидетельствует о стертости первоначального значения мифонима.

⁷ Полевые этнолингвистические исследования автора в Болевацком крае состоялись в составе экспедиции Института балканистики под руководством Б. Сикимич в июне-июле 2005 г.

длинную ямку, как будто *рака* (могила), заворачивают змею в тряпку и кладут, вытянув в длину. Засыпав землей, на холмике в изголовье затыкают крестик: *Каже, кад убијеш, каже, треба сахранити као инсана пошто је то кућна змија* (Говорит, когда убьешь, нужно похоронить, как человека, потому что это «домашняя змея») (с. Доня Бистрица, соб. зап. 2017 г.). Подобное отношение к домовой змее фиксировалось и в других сербских регионах (например, в селах западной Сербии ее накрывали белым полотном и закапывали под терновником [27. С. 127–128]). Свидетельства об особом почитании домовой змеи (запрет убивать, символические похороны) указывают на связь МП – домашнего покровителя в змеиной ипостаси – с образом предка дома, ср. выводы этнолингвистов и этнографов [28. С. 310; 26. С. 143].

Помимо поверий о домашней змее, у балканских славян распространены представления о защитнике любого места, в том числе – источника воды, виноградников, сельских угодий, а также и любой постройки (моста, церкви). Последнее связано с балканскими верованиями в существование демона-защитника здания, который происходит от жертвы (человеческой или животной) или ее аналога (тени, следа), замурованных в фундамент либо стену строения (дома, церкви, моста, каменного колодца и под.). Основные источники сведений о подобных поверьях происходят с территории юго-восточной Сербии (торлакская диалектная группа), соседствующей с Болгарией и Македонией, где такие представления широко развиты. В сербских диалектах наименования данного МП – хранителя места – обозначаются турцизмом *сајбија* ‘хозяин’, грецизмом *таласом* (*таласон*)⁸, славизмом *сенћа* ‘тень’. Так, в Лесковацком Поморавье мифический хозяин места называется *сајбија* ‘хозяин’: если ошибиться при выборе места для строительства дома, то он будет причинять вред – умерщвлять людей и скот [29. С. 83]. В связи с типично балканским характером этого МП наиболее плотный сербский регион распространения поверья – восточная Сербия вдоль границы с Болгарией, т.е. тимокско-лужничкие говоры. Так, в регионе Горни-Висок (Пиротский край) *таласџн* (*таласџм*), *сџнћа* – дух, который стережет здание и происходит от жертвы при строительстве (села Еловица, Дойкинцы, Брлог, Висока Ржана, соб. зап., 1998 г., ср. также [15. С. 56–57]). В Княжевацком крае *сџнћа* – привидение, дух существа, тень которого была замурована при строительстве здания (человек или животное при этом погибают), после чего постоянно показывается возле него ночью в своем прижизненном облике случайным прохожим (с. Доня Каменица, МДАБЯ⁹, соб. зап. 1997 г.).

Приходящие в дом невидимые предсказатели / предсказательницы судьбы ребенка. На большей территории Сербии названия МП, предсказывающих судьбу новорожденного, образованы от **sud-*: *суђенице*, *судбенице*, *суђаје*, *судије*, *усуде*, что связано с их основной функцией – определять, «присуждать» судьбу человека, ср. соответствующие выражения в селах: ю.-серб. *суђеница суди* («судженица» судит), т.е. «судженица» определяет дальнейшую судьбу человека (Пчиня, соб. зап. 1998 г.), в.-серб. *тако му суђенице судиле* (так ему «судженицы» присудили), т.е. такова его судьба (с. Руиште, Болевацкий край, соб. зап. 2005 г.). Как правило, эти существа женского пола появляются втроем,

⁸ Не исключено турецкое посредство (через *telsem* ‘магическая вещь, талисман’), см. также подробно об этом: [5. С. 120, 126].

⁹ МДАБЯ – здесь и далее «Малый диалектологический атлас балканских языков», лексические и этнолингвистические материалы для которого собирались автором в с. Доня Каменица в восточной Сербии в 1997 г.

например, одна определяет судьбу новорожденного как счастливую, другая предсказывает ему несчастья, а третья снова возвращается к позитивному пре-допределению, при этом слово последней становится решающим (Пчина, соб. зап. 1998 г.). По всей Сербии известны способы встречи-ожидания данных МП с целью их задабривания или отпугивания на третью (седьмую) ночь: в первом случае оставляют сладости рядом с ребенком, одевая его в красивые пеленки и освобождая ручки, во втором – используют обереги, например, чеснок, спички и пр. кладут под голову младенца. Вместе с тем, на западе Сербии эти МП чаще представляются как существа мужского пола (ср. известную сказку «Усуд», записанную В. Караджичем в его родных местах в западной Сербии), например, в некоторых селах окрестностей Пожеги, Косьерича, Ужице встречается предсказание судьбы ребенка со стороны мужских персонажей, называемых *усуди*, или двух ангелов и одного «усуда» [22. С. 346], одного персонажа, называемого *усуд*, откуда выражение *усуд му усудио* («усуд» ему определил) о судьбе человека (с. Скакавци в окрестностях Косьерича, соб. зап. 2016 г.).

В северной части восточной Сербии (включая Пиротский край) по сербско-болгарскому пограничью распространены термины от другого корня, более известного в соседней Болгарии – от ⁺(о/у)*рис* по типу образований из греческого языка в северной части Болгарии: *ориснице*, *уриснице*, *одуриснице* (Заечарский край), *удуриснице* (окрестности Княжеваца), *удуришњаци*, *удоришњаци*, *(Богови) дуришњаци*, *уришњаци*, *урошњаци* (с. Доня Каменица, МДАБЯ, соб. зап. 1997 г.), подробные карты наименований с комментариями см. [2. С. 694–711]. Следует отметить и уникальные для сербской культурно-языковой территории наименования *уродушће* (*урудушће*), *урудушњаци* от корня **rod-*, зафиксированные Д. Златковичем в р-не Пирота [30. С. 194]. Образования от **rod-* в значении ‘мифические существа, определяющие судьбу ребенка, отмечаются на противоположной периферии южнославянского лингвистического пространства – в Словении и на западе Хорватии (тип *rojnice*), что свидетельствует о богатой архаической составляющей прежде всего самого Пиротского края в Сербии.

По функциям и способам «приема» (задабривание, защита) все МП, определяющие судьбу ребенка у сербов, следует признать приблизительно сходными. Пожалуй, эксклюзивным можно считать отмеченную подготовку к приему демонов *суђаје* у сербов Призрена на Косове: там на место ребенка перед предполагаемым приходом МП клали куклу, сделанную из тряпок, чтобы всё плохое они предсказали кукле, которую на следующий день предписывалось выбросить [31. С. 222]. Выделяются на общем южнославянском фоне и поверья сербов в Хорватии: например, в Бании считали, что судьбу человека определяют два мифологических существа мужского пола, называемые *рис* и *урис* – первый отмеряет длину жизни, второй – определяет, как сложится жизнь; на Кордуне был известен *урис*, якобы ходивший по домам в облике нищего и предрекавший судьбу новорожденным: «Каково мне сегодня вечером, так пусть будет ему всю жизнь» [32. С. 74–75]. Эти верования во многом аналогичны западно-сербским, где фигурирует мужское мифическое существо, называемое от более частой у сербов основы **sud-*: *усуд* (область Шабаца [33. С. 55] и др.)¹⁰.

¹⁰ При полевой работе у сербов северо-западной Боснии (окрестности Приедора) МП, определяющие судьбу человека, не были зафиксированы, однако мотив «присуждения» доли при рождении многократно отмечался, о чем свидетельствуют фразы информантов: «свако дијете добије судбинску нит» (каждый ребенок получает нить судьбы); «мени је било суђено» (мне было суждено (при рассказе о своей биографии)); «како је коме било суђено» (как кому было суждено) и под. (соб. зап., 2017 г.).

Умершие некрещеными младенцы, которые, как полагают, затем превращаются в МП в разных обликах, известны на всей территории Сербии. В центральной и западной ее частях регулярно встречаются названия, мотивированные звуковой характеристикой персонажа: *дрекавац*, *дрекало*, *дрeko*, *дрек* от серб. *дречати* ‘пронзительно кричать’ (Шумадия, Косьерич, Пожега, Ужице, Драгачево, Голия¹¹ в юго-западной Сербии), подробнее см. [2. С. 240, 686–690]. Продолжения находим в северной Боснии (Маглай, Дубица и др.), а также и в Поткозарье на северо-западе Боснии в Республике Сербской [23. С. 70]¹². В настоящее время, как и в прошлом веке, когда делались записи этнологов, фольклористов и диалектологов об этом МП, его внешний облик и функции оказывались достаточно стертыми и даже далекими от первоначального – происходящего от умершего некрещеным ребенка. Поэтому редкие фиксации схожести МП с младенцем особенно ценны для подтверждения его генезиса. Так, в Груже он представлялся в облике взъерошенного младенца с вытянутым телом и большой головой; по поверьям, происходит от умершего некрещеного или недоношенного ребенка; появляется ночью, перепрыгивая с берега на берег реки, мучаясь и оглашая окрестности невыносимым криком, чаще всего весной, с пением первых петухов исчезает [35. С. 341]. В окрестностях г. Кралево фиксируются и иные его характеристики, связанные с детскими шалостями: *дрекавац* – лохматое существо, появляющееся ночью со страшным криком, похожим на смех, и кидающееся в человека сливами [36. С. 87]. В окрестностях Ягодины *дрекавац* представляется как маленький ребенок, обитающий в реке и пронзительно кричащий (с. Стара Деоница, соб. зап. 2007 г.)¹³. Во многих других случаях МП описывается как ночное привидение, которого все боятся, поскольку своим криком оно предвещает смерть и несчастья. По нашим полевым записям из окрестностей Приедора (Республика Сербская), *дрекавац* – это животное (например, похожее на лисицу) или птица, которых редко можно увидеть, но их крик предвещает смерть кого-либо в семье (села Доня Драготиня, Прусци, Цикоти, Орловци, Веричи); в единичных случаях – лесное привидение, кричащее, как ребенок (с. Горни Орловци). В окрестностях Бая-Луки *дрекавац* – привидение, которое орет по ночам [37. С. 16].

Звуковая характеристика данного типа МП характерна и для его наименований в юго-восточной Сербии – в Лесковацком и Враньском Поморавье, где его называют *свирац* (*свирьц*) от серб. *свирати* ‘свистеть’. В регионе Власотинцы *свирци* – демонические существа, происходящие от умерших некрещеными детей: «они летят по небу и плачут, свистят» (с. Равна Гора, соб. зап. 1998 г.). В других селах Лесковацкого Поморавья отмечается, что *свирци*, чье происхождение также связывается с умершими некрещеными детьми, – это небольшие птицы, которые свистят в облаках; они пьют кровь овец [29. С. 563]. Южнее, в окрестностях Враня, *свирьц* описывается как демон, происходящий от умершего некрещеным младенца, которого нельзя увидеть, но можно слышать его свист. Более широкие функции МП как вредоносного демона приводит

¹¹ Автор выражает благодарность проф. Л. Раденковичу (в настоящее время – академик САНУ), замечательному знатоку сербской народной демонологии, за организационную и научную поддержку полевых исследований в с. Рудно на Голии летом 2002 г.

¹² Аналогичный тип номинации – по звуковой характеристике персонажа – отмечен у сербов в восточной Герцеговине: *плакавац* (от серб. *плакати* ‘плакать’), *јаукавац* (от серб. *јаукати* ‘плакать, причитать’) [34. С. 155–156].

¹³ За предоставленную возможность этнолингвистической экспедиции в окрестности Ягодины благодарю научного сотрудника Сербской академии наук и искусств Смиляну Джорджевич и членов ее семьи, любезно организовавших мою полевую работу.

С. Зечевич из села в окрестностях Враня: появляется ночью в облике птицы и сосет роженицу, его свист вызывает выкидыш у беременной женщины и болезнь у детей [38. С. 123].

На южном сербском пограничье с Болгарией распространен иной тип названия данного МП — от **nav-* с характерным семантическим полем смерти: в.-серб. *на̀вјак*, *на̀вка* (часто в собирательном значении: *на̀вје* (*на̀ве*), *на̀вја̀ци*, *манавје*, *на̀воју*) (Пиротский край, Враньский край) [15. С. 50–52; 39. С. 161]¹⁴. Любопытно, что в ряде случаев звуковая характеристика демона и в этом случае может отмечаться в названиях: в.-серб. *кукумавка*, о которой говорят, что она кричит: «Куку-мау, куку-мау» и пьет кровь ребенка в пасмурную погоду (регион Горни Висок, сс. Дойкинцы, Брлог, соб. зап., 1998 г.). Важно отметить, что в области Горни Висок (Стара Планина на сербско-болгарском пограничье) персонаж считается особенно вредоносным для новорожденных и рожениц (пьет кровь у некрещеных младенцев и молоко у рожениц), и по этой функции составляет ареальное дополнение к более северному термину *бабице*, обозначающим демона болезни новорожденных и роженицы, подробнее см. [9. С. 40–50]. *Бабице* известны на достаточно широкой территории Сербии: в Хомолье, на Ресаве, Болевацком крае, окрестностях Княжеваца. В селах Хомоля *бабице* представлялись в облике женщин с длинными волосами в черном (зачастую они были невидимы), они, по поверьям, ночью нападали на роженицу и новорожденного [12. С. 95]. Рассказы о них до сих пор сохраняются в селах Болевацкого края, но их предполагаемый внешний облик никак не описывается: пожилые женщины вспоминают, как они сами сразу после рождения ребенка надевали «бусы» из чеснока, чтобы на них «не налетели бабицы» или «не наплевали бабицы» (с. Мирово, соб. зап. 2005 г.), как клали под голову ребенка базилик, иначе его «схватят бабицы», т.е. он заболеет (с. Руиште, соб. зап. 2005 г.). Роженице в течение 40 дней после родов возбраняется выходить ночью из дома, спать с мужем, поскольку считается, что иначе «ее убьют бабицы»: она будет вялой и сонливой (с. Добруевац, соб. зап. 2005 г.). В ряде сел Пиротского края *бабице* считаются не только душами умерших рожениц в первые 40 дней после родов, но и душами умерших некрещеными детей [15. С. 45].

Вампиры/ходячие покойники. Ситуация с распределением диалектных наименований данных МП у сербов еще раз с очевидностью показывает необходимость выходить за территориальные границы государства с целью показать районирование народной духовной культуры какого-либо этноса. Примером того может служить дихотомия наименований *вампир/вукодлак* в южнославянском культурно-лингвистическом пространстве. В окрестностях Приедора повсеместно распространено наименование вампира (ходячего покойника) *вукодлак*, характерное для западной части Южной Славии в целом (см. [2. С. 634–645, 712]), т.е. для Боснии, Хорватии и отчасти Словении, но ни разу при этом до сих пор не зафиксированное ни в Сербии, ни в Черногории, где преимущественно фигурирует *вампир* и occasionally, в восточной Сербии, — *тенац* (*тенџи*) (Сврлиг [40. С. 248], Лужница [41. С. 77], р-н Княжеваца, Буджака и Пирота, соб. зап. 1997–1998 гг.)¹⁵. Полевые исследования традиции сербских сел окрестностей Приедора на северо-западе Боснии (Республика Сербская) показали, что именно «западное» наименование служит здесь

¹⁴ Об изолексах и изодоксах термина на территории Македонии и Болгарии см. [2. С. 686–693; 8. С. 45–49].

¹⁵ Данное наименование вампира / ходячего покойника известно и в некоторых других периферийных зонах Южной Славии — Загараче в Черногории, на островах и побережье Адриатического моря в Хорватии, подробнее см. [2. С. 634–640].

обозначением данного персонажа: «То се каже човек *повукодлачи*. Обичан човек умре и повукодлачи се. И онда се увек неђе привиђе. Каже: повукодлачио се. ...То је каже нечасна душа. Који је свашта радио: који је убио, који је палио, који је клао. Најзад повукодлачи, њега Бог не прима себи. Иде у *вукодлаке*» (Об этом говорят: превращается в ходячего покойника. Обычный человек умрет и сделается вампиром. И тогда всегда где-нибудь показывается. Говорят: становится вампиром. Это грешная душа. Который всё учинял: который убил, который поджигал, который резал. В конце концов становится ходячим покойником, его Бог к себе не принимает. Идет в вампиры) (с. Горня Драготиња, соб. зап. 2017 г.). В настоящее время термин *вукодлак* в этих селах чаще используется как обозначение драчуна, вора или неряшливого человека (иногда — косматого зверя, который может съесть человека), что свидетельствует о постепенной потере народных представлений об МП.

В восточной и южной Сербии распространены поверья о том, что *вампир* (в.-серб. *тенџи*) невидим в первые 40 дней, при этом происхождение демона связывают с неправильными действиями на похоронах: через покойного перепрыгнула кошка, его не укололи иглой, не надрезали железным предметом. В первые 40 дней его присутствие можно распознать по лаю собак, которые чувят его и сопровождают от забора дома до окна (с. Добруевац в Болевацком крае, соб. зап. 2005 г.). Полагают, что если до 40 дней вампир не исчезнет, то получает некий облик человека или животного (*укости се* 'окостеневает', ср. также в.-серб., ю.-серб. *костеник*), тогда с ним гораздо тяжелее совладать. Для избавления от вампира оставшиеся части его одежды бросают в глубокий омут, водоворот, пускают вниз по течению реки, предполагая, что он последует за ними и утонит (ср. Руиште, Добруевац, Болевацкий край, соб. зап. 2005 г.); вешают флягу с вином на другом берегу реки, бросают специально испеченные для него булочки в реку, чтобы он за ними прыгнул в воду, при этом запрещается переходить реку самому изгоняющему: вампир сможет переправиться на другой берег, вскочив на спину человека (Пчиня, соб. зап. 1998 г.). Все эти способы изгнания вампира из пространства дома обнаруживают аналогии в соседних балканославянских областях, особенно — в македонских.

Люди с демоническими свойствами. Ведьма (серб. *в(ј)ештица*) — наиболее часто встречаемый персонаж, как и у всех славянских народов. Вместе с тем у южных славян, в том числе сербов, этому МП часто присущи черты кровожадности (обладание функцией «пить кровь» людей и особенно младенцев), что соотносится и с верованиями в ведьму у других балканских народов, см. [1; 2. С. 218]. Так, в западной Сербии считается, что *вештица* — обычная женщина в селе, душа которой ночью покидает тело¹⁶ в виде бабочки или птицы с черными крыльями, на которых видны красные точки. В таком облике она посещает младенцев, потому что у них «сладкая кровь». Птицу или бабочку следует накрыть банкой, тогда утром придет сама ведьма, умоляя выпустить птицу наружу [22. С. 348]. Известны и многочисленные обереги младенца от приходящей сосать его кровь ведьмы: оставляли рядом с ребенком острую бритву, втыкали нож, клали под подушку чеснок и др. По всей Сербии известны традиционные для ведьмы функции: магическими действиями отбирать молоко у домашнего скота (через уздечку, веревку; обегая поля верхом на навое в голом виде или собирая росу рано утром подойником и пр.); наводить порчу на соседей, особенно — молодоженов, навлекать на людей болезнь и пр.

¹⁶ Ср. схожие проявления демонических свойств человека во время сна, описанные в статье выше: раздел о людях, способных во время сна бороться с непогодой.

Предметы порчи, вредоносные действия по их созданию (колдовство) имеют название *чини* (от *чинити* ‘создавать, делать’), соответствующее з.-серб. название ведьмы – *чинилица* (Драгачево, соб. зап. 1997 г., район Косьерича, соб. зап. 2016 г.), *чиньарица* (Драгачево, соб. зап. 1997 г., Голия в юго-западной Сербии, соб. зап. 2002 г.) и подобные наряду с *вештица*. Следует отметить, что по левобережью Южной Моравы, т.е. на большой территории юго-восточной Сербии (Пиротский, Лесковацкий, Враньский края), в зоне призренско-тимокских говоров, преобладает название ведьмы от греч. $\mu\acute{\sigma}\upsilon\alpha$: в.-серб. *маџијарка* (окрестности Княжеваца, соб. зап. 1997 г.), ю.-серб. *мађијушница* (район Власотинцев, соб. зап. 1998 г.), *мађешница*, *мађосница* и т.п. (область Пчини, соб. зап. 1998 г.). Отметим также, что зафиксированное в XX в. название *чинилица* у сербов Боснии (Боснийское Посавье, Боснийская Краина) в недавнем этнолингвистическом обследовании окрестностей Приедора нам не встретилось, в отличие от распространенного здесь *вјештица* – ведьма, которой приписываются те же вредоносные функции, что и в других частях Сербии, в том числе – сосать грудь ребенка. Если у младенца набухают за ночь грудные соски, то говорят, что его «сосет ведьма» (*вјештица ссе*), в этом случае грудь натирают два-три раза чесноком (с. Горня Бистрица, соб. зап. 2017 г.).

Персонаж «мора» – серб. (*ноћна мора* / *тмора* – широко известен на территории сербских сел и обладает разными чертами МП по генезису и функциям. «Мора» часто описывается как девушка, не достигшая возраста ведьмы, а потому вредящая по ночам молодым мужчинам (наваливается, душит), особенно тем, которые ее отвергли [16. С. 310]. По другим представлениям, это сосущее грудь младенцев ночное чудовище, сродни ведьме: например, в окрестностях Приедора (Республика Сербская) *тмора*¹⁷ может умертвить ребенка или удушить взрослого человека ночью (с. Цикоте, соб. зап. 2017 г.) или высосать грудь у младенца, после чего его тельце становится на груди красным – во избежание прихода «тморы» (синонимом выступает также *ноћна мора*) ребенка мажут чесноком, а у двери затыкают нож (с. Горня Драготиня, соб. зап. 2017 г.). В южносербских регионах *мора* нередко отождествляется с вампиром, который нападает на людей, ночующих по соседству с умершим: тогда следует перекреститься и состояние удушения во сне пропадает (с. Ябланица на Пчине, соб. зап. 1998 г.). В восточной Сербии бытуют рассказы о персонаже *мора*, который ходит от села к селу наподобие олицетворяемых эпидемических болезней (*чума* «чума», *куга* «холера»), от такого МП защищаются опаживанием села двумя волами-близнецами (с. Стубица вблизи Парачина [14. С. 73]).

Заключение. Распределение типов МП и их диалектных наименований в сербской народной традиции свидетельствует об основном противопоставлении культурных ареалов – западного и восточного, при этом юго-восточный сербский регион находится на культурном пограничье трех традиций – сербской, болгарской и македонской, тогда как западносербская часть (включая мусульманский юго-запад Сербии) составляет, как правило, единое целое с черногорской, восточногерцеговинской, северобоснийской народной культурой. Сербская мифологическая система Республики Сербской вписывается в этот центральный южнославянский ареал, т.е. имеет сходные черты с западносербскими мифологическими поверьями и практически общий корпус де-монологической лексики.

¹⁷ Инициальное *t* в данном случае, возможно, – результат контаминации *мора* от о.-слав. *мор-с тмуран* ‘мрачный, темный; насупившийся’, ср. значения *тмуран* в диалектном словаре говора Поткозарья [23. С. 301].

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ И ИСТОЧНИКОВ

1. *Плотникова А.А.* Южнославянская народная демонология в балканском контексте // *Studia mythologica Slavica*. № 1. Ljubljana, 1998.
2. *Плотникова А.А.* Этнолингвистическая география Южной Славии. М., 2004.
3. *Седакова И.А.* К проблеме заимствований в балканославянских языковых и этнокультурных системах // *Славянская языковая и этноязыковая системы в контакте с неславянским окружением*. М., 2002.
4. *Плотникова А.А.* LAMIA в балканских традициях этнографического настоящего // *Балканские чтения 4. ELLAS Древняя, средняя, новая Греция. Тезисы и материалы*. М., 1997.
5. *Климова К.А.* *Стихио* – дух-покровитель места в новогреческой мифологии и некоторые славянские параллели // *Исследования по славянской диалектологии*. М., 2006. Вып. 12. Ареальные аспекты изучения славянской лексики.
6. *Ивич П.* Сербский народ и его язык. М., 2017.
7. *Раденковић Љ.* Водени дух – водењак: словенске паралеле // *Aquatica* / Уред. М. Детелић, Л. Делић. Београд, 2013.
8. *Плотникова А.А.* Демонологизация календарного времени на Балканах: «Тодорова неделя» и сезонные демоны «тодорцы» // *Этнолингвистичка проучавања српског и других словенских језика. У част акад. Светлане Толстој* / Уред. П. Пипер, Љ. Раденковић и др. Београд, 2008.
9. *Плотникова А.А.* Южные славяне в балканском и общеславянском контексте: Этнолингвистические очерки. М., 2013.
10. *Филиповић М., Томић П.* Горња Пчиња // *Српски етнографски зборник*. Књ. 68. Београд, 1955.
11. *Динић Ј.* Речник тимочког говора // *Српски дијалектолошки зборник*. Београд, 1988. Књ. 34.
12. *Милосављевић С.* Српски народни обичаји из среза Хомољског. Београд, 1913. Књ. 19.
13. *Степановић В.* Казивања о митолошким бићима у селу Хум код Ниша // *Расковник*. Београд, 1998. Год XXIV. Бр. 93–94.
14. *Вучковић Р.* Казивања о митолошким бићима у селу Стубица код Параћина // *Расковник*. Београд, 1999. Год XXV. Бр. 95–98.
15. *Златковић Д.* Душе умрлих као митолошка бића у Горњем Високу // *Расковник*. Београд, 1998. Год XXIV. Бр. 93–94.
16. *Кулишић Ш., Петровић П., Пантелић Н.* Српски митолошки речник. Друго допуњено издање. Београд, 1999.
17. *Плотникова А.А.* Материјали за етнолингвистичког изучења балканославјанског ареала. М., 1996. Переизд.: М., 2009.
18. *Бјелетић М.* Духовна култура Словена у светлу етимологије: јсл. *(x)ала* // *Dzieje Słowian w świetle leksyki. Pamięci profesora Franciszka Sławskiego*. Kraków, 2002.
19. *Етимолошки речник српског језика*. Београд, 2003. Св. 1 (А–АШ).
20. *Škaljić A.* Turcizmi u srpskohrvatskom jeziku. Sarajevo, 1979.
21. *Etnološki atlas Jugoslavije*. Arhivska građa. Filozofski fakultet u Zagrebu.
22. *Зечевић С.* Из народне митологије ужичког краја // *Гласник Етнографског музеја у Београду*. Београд, 1984. Књ. 48.
23. *Далмација С.* Рјечник говора Поткозарја. Бања Лука, 2004.
24. *Јефтић М.* Одбрана од града у Поцерини // *Гласник Етнографског музеја у Београду*. Београд, 1958. Књ. 21.
25. *Шкарић М.* Живот и обичаји «Планинаца» под Фрушком Гором // *Српски етнографски зборник*. 1939. Књ. 54.
26. *Zečević S.* Poreklo naših verovanja o kućnoj zmiji // *Народно стваралаштво*. Београд, 1970. Год. 9. Бр. 35–36.
27. *Борђевић Тих. Р.* Природа у веровању и предању нашега народа. Београд, 1958. Књ. 2. (Српски етнографски зборник. Београд, 1958. Књ. 72).
28. *Гура А.В.* Символика животних у славјанских народних веровањима. М., 1997.
29. *Борђевић Д.* Живот и обичаји народни у Лесковачкој Морави // *Српски етнографски зборник*. Београд, 1958. Књ. 70.
30. *Златковић Д.* Фразеологија страха и наде у Пиротском говору // *Српски дијалектолошки зборник*. Београд, 1989. Књ. 34.
31. *Vukanović T.* Srbi na Kosovu. Vranje, 1986. Т. 2.

32. *Ножинић Д.* Митолошка бића која одређују судбину детета // Расковник. Београд, 1998. Год. XXIV. Бр. 93–94.
33. *Милићевић М.* Живот Срба сељака. Београд, 1984.
34. *Ђорђевић 1953 – Ђорђевић Тих. Р.* Вампир и друга бића у нашем народном веровању и предању // Српски етнографски зборник. 1953. Књ. 66.
35. *Петровић П.Ж.* Живот и обичаји у Грузи // Српски етнографски зборник. 1948. Књ. 58.
36. *Раденковић Р.* Казивања о нечастивим силама. Ниш, 1991.
37. *Савић Д.* Из лексике духовне културе у говору Великог Блашког (код Бања-Луке). Дипломски рад. Нови Сад, 1997.
38. *Зечевић С.* Митска бића српских предања. Београд, 1981.
39. *Ђорђевић Т.* Деца у веровањима и обичајима нашега народа. Београд; Ниш, 1990.
40. Етно-културолошки зборник. Сврљиг, 1995. Књ. 1.
41. *Форски Д.М.* Лужнички речник. Бабушница, 1997.



ВОСТОЧНОСЛАВЯНСКИЕ ЗАГОВОРЫ
В МАТЕРИАЛАХ НАУЧНОГО АРХИВА
РУССКОГО ГЕОГРАФИЧЕСКОГО ОБЩЕСТВА:
ИЗДАНИЯ И НЕОПУБЛИКОВАННЫЕ МАТЕРИАЛЫ

© 2020 г. Т.А. Агапкина

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

agapi-t@yandex.ru

Статья написана при финансовой поддержке Российского фонда фундаментальных исследований (проект № 20–012–00117).

В статье рассматривается корпус восточнославянских заговоров, хранящихся в составе коллекций Научного архива Русского географического общества (СПб). Особое значение этих текстов обусловлено тем, что большинство заговоров было зафиксировано в середине – второй половине XIX в., когда фольклорно-магическая традиция еще сохраняла свою актуальность. До сих пор заговоры из архива РГО были описаны и опубликованы только частично. В результате просмотра рукописей Научного архива РГО, проработки описания архива, подготовленного Д.К. Зелениным, и изучения других изданий РГО удалось не только установить состав рукописей, включающих заговорно-магические тексты, но и выявить материалы, которые не получили отражения в описании Д.К. Зеленина. Критическая оценка рукописей РГО позволяет ввести в научный оборот множество неизвестных ранее фольклорных текстов и представляет собой необходимый этап на пути к последующей публикации этих материалов.

The article discusses the East Slavic charms corpus stored in the collections of the Scientific Archive of the Russian Geographical Society (St. Petersburg). Special meaning of these texts is determined by the fact that most of the charms were recorded in the middle or the second half of the 19th century when the folk-magic tradition still retained its relevance. Until now, the charms from the archives of the RGS has been described and published only in part. As a result of viewing the manuscripts of the RGO Scientific Archive, working out the Archive description prepared by D.K. Zelenin and studying other RGO publications the article managed not only to establish the composition of the manuscripts that include magical texts, but also to reveal materials that were not reflected in D.K. Zelenin's description. The critical evaluation of the RGO's manuscripts allows to introduce many previously unknown folklore texts into scientific circulation and represents a necessary stage on the way to the subsequent publication of these materials.

Ключевые слова: Русское географическое общество, научный архив, рукопись, публикация, заговоры.

Keywords: Russian Geographical Society, scientific archive, manuscript, publication, charms.

DOI: 10.31857/S0869544X0012094-6

Научный архив Русского географического общества (далее – РГО) хранит огромное количество этнографических и фольклорных материалов. Эти материалы поступали в РГО в качестве ответов на программы РГО, прежде всего составленную отделением этнографии РГО программу для сбора этнографических описаний из разных уголков Российской империи (1848), позже неоднократно перерабатываемую, а также программу, посвященную народным суевериям и поверьям Южной России (1866).

За годы существования РГО не раз предпринимались попытки составить описание имеющихся в Архиве этнографических рукописей (об истории Архива и опытах его описания см. [1]). Наиболее подробным стало описание Д.К. Зеленина, который подготовил описи материалов из губерний Европейской России и успел опубликовать трехтомное «Описание рукописей Ученого архива Императорского Русского Географического общества», в которое вошли материалы по 36 губерниям – от Архангельской до Саратовской губ. [2. Т. 1–3].

В Архиве РГО имеются также материалы, которые не получили отражения в описании Зеленина: это, во-первых, материалы, которые поступили в Архив после 1916 г., во-вторых, материалы, по разным причинам оставшиеся недоступными для Зеленина, и, в-третьих, относящиеся к губерниям за пределами европейской части России (например, Акмолинской и Амурской)¹.

Имеются в архиве и материалы из разных мест, иногда недостаточно атрибутированные; они, в частности, собраны в разряде XLVIII (Смесь), а также материалы из других регионов Российской империи за пределами европейской части.

Зеленин подготовил также четвертый выпуск описания Архива РГО, однако этот выпуск был опубликован только в 2019 г. В него «вошли описания 350 рукописей из 11 губерний: Симбирской, Смоленской, Таврической, Тамбовской, Тверской, Тульской, Уфимской, Харьковской, Херсонской, Черниговской, Ярославской (Разделы 37–47). Издание 2019 г. подготовлено по рукописным материалам Д.К. Зеленина, сохранившимся в разрозненном виде в личном фонде ученого в Санкт-Петербургском филиале Архива Российской академии наук (СПбФ АРАН. Ф. 849. Оп. 1. № 90–93), и корректурам Симбирской, Смоленской, Таврической и Тамбовской губерний, отложившимся в Архиве РГО» [4. С. IV]. Большую ценность изданию придают указатели – географический, именной и предметно-тематический, – охватывающие все четыре выпуска.

Надо сказать, что при всей тщательности составленных описаний архивных дел Зеленин последовательно акцентировал внимание на отдельных, особенно близких и интересных ему как ученому-этнографу темах, таких как семейные и календарные обряды, апотропеические ритуалы, мифологические представления о деревьях и многое другое.

К таким темам, которые были явно небезразличны Зеленину, принадлежат и восточнославянские заговоры: Зеленин не просто упоминал о них в описании, но также характеризовал функциональный состав заговоров в той или иной рукописи и даже включал в описание отдельные детали заговорных текстов, которые, по его мнению, могли быть интересны исследователям.

¹ См. единственный опубликованный выпуск дополнительных материалов, продолжающих описание Зеленина [3].

Составленные Зелениным описания значительно облегчают нашу задачу, которая состоит в том, чтобы, во-первых, охарактеризовать состав коллекции восточнославянских заговоров с преимущественным вниманием к наиболее обширным, интересным, а также не попавшим в описание Зеленина собраниям, во-вторых, выявить, по возможности, публикации заговоров из Архива РГО и, в-третьих, как результат — отобрать дела, подходящие для будущей публикации.

Публикации заговоров из архива РГО. Немногим позже основания РГО присылаемые в Общество материалы начали публиковаться (в «Этнографическом сборнике», в «Записках РГО», «Вестнике РГО», с 1889 г. в журнале «Живая старина»), причем часто корреспонденты РГО сами выступали в качестве публикаторов своих материалов; впрочем, возможны были и ситуации, когда вслед за публикацией материалов авторы присылали в архив дополнения к ним. Не претендуя, разумеется, на то, чтобы выявить все существующие на данный момент публикации заговоров из архива РГО, попытаюсь кратко охарактеризовать те, которые удалось установить на настоящий момент.

В 1856 г. в РГО поступила рукопись «Этнографические сведения о быте государственных крестьян Тульской губернии» [5. Р. 42. № 48]², составленная Г. Соколовым, заговоры из которой были позже опубликованы ее автором в «Тульских губернских ведомостях» (см. [6. С. 73–75]), и лишь малая их часть была републикована Л.Н. Майковым [7. № 119, 126, 151, 174, 189, 219]. Эта коллекция из 22 интереснейших и оригинальных текстов, которые, к сожалению, остаются практически неизвестными.

Среди наиболее ранних публикаций назовем также статью К. Масловского [8] с 14 заговорами, в которой среди прочих использованы материалы из присланного в РГО дела «Этнографическое описание села Чиуш Каменки Керенского уезда» (Пензенская губ.; 1857) [5. Р. 28. № 11; 2. Т. 2. С. 974–975³; 9⁴. Т. 3. С. 465–466].

Рукопись, составленная И. Верещагиным в 1863 г. в Валдайском у. Новгородской губ., — «Собрание народных лечебных стихов, с пояснениями их употребления» [5. Р. 24, № 34; 2. Т. 2. С. 883–884]; (о нем см. [9. Т. 1. С. 591]) — включала 23 заговора, которые затем издавались самим составителем рукописи [10; 11], и позже почти все они были републикованы Л.Н. Майковым [7. № 48, 50, 52, 58, 92, 95, 96, 101, 121, 125, 184–186, 218, 222, 231, 234, 246–249].

Аналогичная судьба у заговоров из коллекции симбирского собирателя, публикатора и общественного деятеля В.П. Юрлова (о нем см. подробнее [12]), представившего в 1866–1867 гг. в РГО обширную, в семь тетрадей, рукопись «Материалы для этнографии Симбирской губернии» [5. Р. 37. № 16; 2. Т. 4. С. 1294–1300]. В них сосредоточено около 30 заговоров, которые параллельно были опубликованы автором в «Симбирских губернских ведомостях» [13–15]. Значительная часть этой коллекции была перепечатана и у Майкова [7. № 15, 32, 152, 179, 220, 245, 252, 258–260, 262–268, 317, 342, 360, 370].

² Все упоминаемые в статье дела из Научного архива РГО относятся к оп. 1, ссылка на которую в конкретных ссылках опускается, указывается лишь разряд (р.), соответствующий описываемой губернии, и номер дела (№).

³ При ссылке на Зеленина имеется в виду присутствующее в его издании описание конкретной рукописи.

⁴ Указанием на словарь «Русские фольклористы» автор отсылает читателя к информации о составителе конкретной рукописи.

Вышедшие в 1869 г. в Записках РГО «Великорусские заклинания» Л.Н. Майкова — первое крупное собрание русских заговоров — ввели в научный оборот большое количество прежде не публиковавшихся текстов заговоров, как рукописных, так и устных, а также, как мы показали выше, и немало уже опубликованных. Из более чем 370 заговоров, вошедших в это собрание, порядка трети было заимствовано из архива РГО.

Кроме крупных собраний Майков активно использовал и совсем небольшие подборки заговоров из следующих дел: Н. Васильковский. Словарь, заговоры и предания, зап. в г. Астрахани (1856) [5. Р. 2. № 65; 2. Т. 1. С. 88] — из семи заговоров у Майкова опубликовано два [7. № 330–331]); Е. Кичин. Разные заметки в этнографическом отношении по Кадниковскому уезду (Вологодская губ., 1847) [5. Р. 7. № 15; 2. Т. 1. С. 201–205] — опубликованы все семь заговоров и приговоров [7. № 55, 257, 270, 271, 280, 356, 364]); М. Спасский. О жителях Тороповского прихода, пограничных с вологодскими (Вятская губ., 1850) [5. Р. 10. № 28; 2. Т. 1. С. 409–413] (опубл. [7. № 51, 216, 289]); А. Шубин. Этнографические материалы из села Аджима Малмыжского у. (Вятская губ., 1847) [5. Р. 10. № 47; 2. Т. 1. С. 422] (опубл. [7. № 181]); Н. Чернышев. Очерк Череповецкого уезда Новгородской губернии (1850) [5. Р. 24. № 15; 2. Т. 2. С. 861–862] (опубл. [7. № 5, 11, 12, 43–45а, 161, 228, 237, 291, 340]); В. Аманацкий. Миясский завод и золотые промыслы в его округе (Оренбургская губ., 1856) [5. Р. 26, № 26; 2. Т. 2. С. 946–949] (опубл. [7. № 17, 361]); А. Розов. Собрание кратких сведений о жителях села Гнилой Плоты Малоархангельского уезда (Орловская губ., 1850) [5. Р. 27. № 7; 2. Т. 2. С. 959–960] (опубл. [7. № 153, 180]); С. Венков. Метеорологические замечания, предрасудочные лекарства и полезное открытие (Тамбовская губ., 1851) [5. Р. 40. № 20; 2. Т. 4. С. 1367–1368] (опубл. [7. № 106]); Видиниус. Этнографические материалы, собранные по однодворческим селениям Тульской губ. (1856 или 1858) [5. Р. 42. № 43; 2. Т. 4. С. 1519–1520] (опубл. [7. № 176, 183]).

Майков публиковал также русские заговоры из архива РГО, записанные в Сибири, — материалы А. Виноградова [7. № 99, 147, 190, 232, 272, 274, 332, 335, 354] и В. Адрианова [7. № 194, 239], Н. Абрамова [7. № 102] по Тобольской губ., а также П.Ф. Лепехина (1846) [5. Р. 61. № 17] (опубл. [7. № 300, 304–309]), которые не вошли в четырехтомное описание Зеленина; описанием заговоров из сибирских дел и выявлением соответствующих публикаций еще только предстоит заняться.

В комментариях к публикуемым заговорам Майков ссылался на некоторых составителей, дела которых я не смогла до сих пор обнаружить в архиве РГО, как и не смогла до сих пор выяснить причину отсутствия этих рукописей в РГО. Это Ф. Крыков (Архангельская губ., Пинежский у. [7. № 244]); Н. Бодров [7. № 98, 188, 233, 273] — в архиве имеются сведения о двух делах этого автора: «Песни, сказки, побасенки, загадки, пословицы, демонология, гадания, календарь, приметы, приговорки и игры в Переславском у.» (Владимирская губ. [5. Р. 6, № 25]; по сведениям Зеленина, дело в архиве отсутствует [2. Т. 1. С. 164]) и «Крестьянский быт в Переславском уезде» ([5. Р. 6, № 72], в этом деле заговоров не обнаружено); Дм. Беренисов (Владимирская губ., Юрьевский у.; опубл. [7. № 18, 68, 142, 201]); А. Махвич-Мацкевич (Воронежская губ.; опубл. [7. № 192, 193, 205]; в архиве имеется одно дело этого автора, но оно касается Виленской губернии и в нем нет заговоров, см. [5. Р. 4. № 8; 9. Т. 3. С. 471–472]); Никольский (Курская губ.; опубл. [7. № 175, 182]); А. Луканин (Пермская губ., Оханский у.; опубл. [7. № 209, 211, 225, 311, 315, 316,

318–320]; в архиве имеется два дела этого составителя [5. Р. 29. № 28 и № 40], но ни в одном из них нет заговоров).

Рукописные собрания заговоров продолжали поступать в Архив РГО и после публикации «Великорусских заклинаний» Л.Н. Майкова. Большая коллекция заговоров и сведений по народной медицине – «Этнографические материалы из Череповецкого уезда» – была представлена в РГО в 1894 г. новгородским краеведом и собирателем М.К. Герасимовым. В 6-й тетради этой большой рукописи, озаглавленной «Молитвы и заговоры, записанные в Череповецком уезде», содержится 20 текстов [5. Р. 24. № 37; 2. Т. 2. С. 885–891; 9. Т. 1. С. 769–771], которые через несколько лет были опубликованы составителем рукописи [16; 17].

В 1882 г. Н.А. Иваницкий передал в РГО 16 заговоров в составе рукописи «Песни, сказки, пословицы, заклинания и загадки Вологодской губернии» [5. Р. 7. № 51; 2. Т. 1. С. 240–241; 9. Т. 2. С. 338–344]. В 1890-е годы они были не только опубликованы, но и значительно дополнены собирателем, и в итоге собранная им коллекция заговоров достигла почти 40 текстов [18. С. 130–147; 19. С. 182–185].

А вот у материалов вологодского собирателя А.А. Шустикова судьба сложилась совершенно иначе. В представленной в 1890-е годы в РГО рукописи «Этнографические материалы из Тавреньги Вельского уезда» [5. Р. 7. № 78; 2. Т. 1. С. 264–265] содержится 30 заговоров, 24 из которых были опубликованы еще до их присылки в РГО (см. [20; 21]).

Из других представляющих интерес собраний заговоров назовем рукопись архангельского священника В.А. Ивановского «Молитвы, заговоры и духовные стихи, записанные в гор. Онеге» (1885) [5. Р. 1, № 40; 2. Т. 1. С. 20; 9. Т. 2. С. 368–369], включающую около 30 заговоров и рукописных молитв. Первая часть представляет собой набор устных заговоров, вторая – выписку из некоего рукописного сборника, о котором, к сожалению, ничего не сообщается: в ней «статьи» общеапотропеические («от призора»), охотничьи и некоторые другие, в том числе уникальные (например, заговор для аппетита), а также духовные стихи. Как удалось выяснить, тексты из этой рукописи (без атрибуции и отсылки к рукописи В.А. Ивановского) были включены в собрание Н. Виноградова [22. Т. 3. С. 12–20], правда, у Виноградова рукопись представлена полнее, чем в архивном деле. Факт публикации этой рукописи Виноградовым не отмечен ни в описании Зеленина, ни в статье о Н. Виноградове в словаре «Русские фольклористы» [9. Т. 2]. В книгу Виноградова вошли и другие материалы РГО по Архангельской губернии, в частности К.И. Боголепова «Разные сведения, заимствованные из местного быта жителей, населяющих Шахановскую волость Архангельской губ. в Шенкурском уезде» (1887) [5. Р. 1. № 57; 2. Т. 1. С. 37–40; 22. Т. 3. С. 3–6; 9. Т. 1. С. 389–391], а также С. Пругавина «О способе лечения лихорадки простым народом, о происхождении и разделении ее по его понятиям» (1853) [5. Р. 1. № 51; 2. Т. 1. С. 33; 22. Т. 3. С. 6–12; 9. Т. 4. С. 361–363].

В советское время издания заговоров практически не осуществлялись. Из редких исключений отметим публикацию в 1965 г. двух заговоров из дела 1860-х годов «Три заговора, записанных в Андомской волости Вытегорского уезда», Олонецкая губ. [5. Р. 25. № 20; 2. Т. 2. С. 913] в книге [23. С. 210]; в этом же издании были републикованы некоторые заговоры из собрания А.А. Шустикова (см. выше).

В последние десятилетия издания архивных материалов предпринимались довольно активно (ср. [24; 25; 26]), но это, как правило, не касалось заговоров из коллекции РГО. В 2007 г. В.Л. Козлова и Е.Н. Коновалова опубликовали рукописные охотничьи заговоры из дела тобольского собирателя П.Ф. Лепехина «Приговоры, употребляемые при ловле птиц» [27], которые ранее были напечатаны в собрании Майкова (см. выше); к сожалению, в статье о Лепехине в [9. Т. 3. С. 207–209] об опубликовании всех семи заговоров из этого дела Майковым не упомянуто. Не так давно воронежские фольклористы издали фольклорно-этнографические материалы из архива РГО, относящиеся к Воронежской губернии (см. [28. С. 70, 152, 215–217]); опубликованные здесь заговоры взяты в основном из дела М.А. Веневитинова «Этнографические материалы из Воронежской губ.» (1880-е) [5. Р. 9. № 11; 2. Т. 1. С. 345; 9. Т. 1. С. 572–575]). Наконец, в 2019 г. мною [29] были опубликованы и прокомментированы выдержки из дела 1890-х годов, относящегося преимущественно к Волынской губ. и составленного М.Ф. Кривошапкиным «О Волыни и Минском Полесье» ([5. Р. 8. № 12; 2. Т. 1. С. 291–300; 9. Т. 3. С. 27–29], в словаре «Русские фольклористы», к сожалению, украинские материалы Кривошапкина не описаны). В публикации [29] более 50 заговоров и свидетельств из народномедицинской практики, частью оригинальных, частью заимствованных, в основном из собрания П.П. Чубинского [30].

Неопубликованные собрания заговоров. Заговоры входят в состав более чем 60 неопубликованных дел, относящихся преимущественно к русским, значительно реже к украинским и белорусским губерниям. Информация об источниках заговоров (будь то рукописные или устные), информантах, времени и месте записи, а также о действиях, составляющих ритуал заговаривания и сопутствующих чтению заговора, — все эти сведения присутствуют в рукописях крайне нерегулярно: они могут быть весьма обстоятельными или же, напротив, полностью отсутствовать. Столь же разительно отличаются друг от друга рукописи и по их состоянию, разборчивости почерка, аккуратности и степени грамотности, а также оригинальности самих заговоров. Как правило, в делах заговоры составляют лишь малую часть собрания и исчисляются несколькими текстами, и лишь совсем небольшое количество дел — это собственно коллекции заговоров и молитв (а также некоторых других фольклорных текстов). С них и начну.

В целом таких дел не более полутора — двух десятков. Среди них имеются как обширные собрания, так и небольшие подборки, встречаются коллекции устных заговоров, как и рукописные книжки заговоров и молитв (оригиналы или копии), а также собрания, в которых соплагаются выписки из рукописных книжек и устные заговоры. Охарактеризую самые, на мой взгляд, значительные рукописи.

К числу наиболее объемных принадлежит рукопись вологодского врача и краеведа Н.Е. Ордина «Заговоры, собранные в Сольвычегодском уезде» 1887 г. [5. Р. 7. № 44; 2. Т. 1. С. 230–231; 9. Т. 3. С. 823–825]⁵, включающая более 100 текстов. В ее составе имеются пространные рукописные заговоры и даже небольшие сборнички (состоящие из повторения одних и тех же фрагментов — таковы заговоры от всех болезней [5. Р. 7. № 44. Л. 69–76] и от худого глаза [5. Р. 7. № 44. Л. 39об.—46об.]). Хотя Зеленин и называл материалы Ордина «безграмотными», тем не менее и масштаб собрания, и функциональное

⁵ В целом Н.Е. Ордин прислал в РГО более десятка рукописей, разнообразных по содержанию. Его материалы были проанализированы в специальной публикации [31].

разнообразии приведенных Ординым заговоров и народных молитв ставят эту рукопись в один ряд с самыми известными русскими региональными коллекциями заговоров XIX в. В собрании преобладают апотропеические заговоры и молитвы «от худого глаза», социальные заговоры, направленные на любовь и милость окружающих, в том числе «властных людей», а также приворотные и, наконец, скотоводческие; остальные представлены небольшим количеством примеров, что в целом соответствует традиционному составу севернорусских рукописных собраний, в которых наряду с лечебными заметное место занимают другие группы заговоров. Характерными для Русского Севера являются и некоторые редкие в функциональном отношении заговоры, в частности «чтобы ехали женихи к девушке и шла о ней хорошая слава» [5. Р. 7. № 44. Л. 57] или «от ушиба деревом», с перечислением большого количества местных пород деревьев [5. Р. 7. № 44. Л. 52]. Коллекция Ордина – это почти исключительно тексты заговоров и молитв, без каких-либо комментариев, касающихся контекста их чтения или хранения.

Вторая по количеству включенных в нее заговоров – рукопись священника А.И. Розанова «Простонародная медицина в Саратовском уезде», полученная РГО в 1889 г., но составленная, видимо, в середине XIX в. [5. Р. 36. № 48; 2. Т. 3. С. 1243–1256; 9. Т. 4. С. 519–520]⁶. В рукописи около 70 вербальных формул, заговоров и народных молитв. Она разительно отличается от собрания Н.Е. Ордина: это грамотная, систематически собиравшаяся и прекрасно организованная коллекция заговоров. Большую ее часть, как следует из названия, составляют лечебные заговоры, сгруппированные по их функциям, которые обозначены подзаголовками внутри рукописи: более всего в ней заговоров и магических формул от лихорадки (порядка 15), от зубной боли и еще от 20 болезней и недугов; в коллекции около 10 текстов «Сна Богородицы», читаемого в качестве общеапотропеической молитвы «от всех несчастий и болезней». Особую ценность собранию Розанова придает два момента. Во-первых, тот факт, что эти заговоры записаны на юге европейской России, заговорная традиция которого известна значительно хуже, нежели севернорусская. Другая причина в том, что лечебные формулы и заговоры (если речь не идет о иностранных рукописных текстах) подаются именно как часть целительского ритуала, описываемого достаточно кратко, но при этом точно и внятно.

Еще одно дело, включающее около 20 заговоров, – собрание вологодского краеведа, участника экспедиции в Кадниковский у. и автора ряда диалектологических и этнографических публикаций П. Шайтанова «Заговоры, записанные в Кадниковском уезде» (1892) [5. Р. 7. № 70; 2. Т. 1. С. 254–255]. Это черновая рукопись заговоров, со множеством помет, комментариев и поправок. В конце рукописи упоминается вторая тетрадь, в архиве отсутствующая. Состав рукописи типичен для севернорусских собраний: при небольшом количестве лечебных заговоров (от кровотечения, грыжи, детской бессонницы и лихорадки) в ней присутствуют обереги от сглаза и порчи, охотничьи, пастушеские, скотоводческие и социальные заговоры. Обращает на себя внимание свидетельство Шайтанова о роли священнослужителей не только в собирании, но и в распространении заговоров: он сообщает, что тетрадь, с которой он списывал заговоры, была написана дьяконом местной церкви, умершим за несколько лет до того, дьякон этот якобы «занимался перепиской подобных тетрадей и чрез продажу их добывал себе средства для существования»; тем же

⁶ Из саратовских материалов отметим также раннюю рукопись П. Меликова «Народные предания и памятники» из Балашовского у. Саратовской губ. (1855) [5. Р. 36. № 5; 2. Т. 3. С. 1259].

занимался и старый псаломщик [5. Р. 7. № 70. Л. 19]. Среди самих заговоров особый интерес представляет так называемый черный заговор «на здоровье человека, когда хотят извести его» (такие заговоры встречаются крайне редко), а также пространная, на несколько листов, Сисиниева молитва с некоторыми довольно редкими именами трясовиц (*Пучья, Раткуша, Коркотья* и др.).

Рукопись «Заговоры и молитвы», состоящая из 16 текстов, записанных в Костромской губ., к сожалению, не содержит никаких указаний на время записи, равно как и на ее автора. Записи грамотные, тексты полноценные, явно оригинальные, включающие большое количество диалектной лексики. Рукопись вызывает интерес прежде всего потому, что костромских собраний заговоров, за исключением рукописной традиции, представленной в публикации Н. Виноградова 1907–1909 гг. [22], почти нет. Тексты из этой рукописи многими деталями указывают на заговорную традицию северо-востока европейской России (вятско-костромскую, отчасти пермскую). Наибольший интерес представляют оригинальные и неизвестные в других регионах заговорные записки, находящие параллели лишь в костромских материалах Виноградова из Кологривского у. (что, возможно, указывает на место, откуда происходит рукопись): «Мало-мало мѡлода мѡсяца, булатного мѡча, острого ножа. Замок в море, а ключи изо рта не вынимати, так и моей молитве отныне и дѡ веку не испочивати», «Будь, моя молитва, крепка и липка, хитряе хитраго хитреца, мудрее мудраго мудрыя и щучья зуба!»

Отдельную тетрадь в рукописи А.А. Александрова «Из области ангарских суеверий» (Енисейский окр., с. Рыбное) (1896) [5. Р. 23. № 148; 9. Т. 1. С. 48–49] составляют 18 апокрифических молитв и устных заговоров, полный перечень которых приводит Зеленин [2. Т. 2. С. 840]. Собрание обращает на себя внимание прежде всего яркой образностью и языковой игрой устных заговоров, см.: «[...] на острове на Буяне [...] стоят три ворона черных, пьют руду [кровь] из живых и из мертвых; запекалась руда от солнечнова луча» [5. Р. 23. № 148. Л. 23–23об.]; «Пойди, моя скотина, по чистому полю, под красное солнце, под светлый месяц, под златяя звезды, от синева моря, от *окаяннова* человека, от *Каина* человека» [5. Р. 23. № 148. Л. 25об.].

Заслуживает внимания также рукопись нижегородского дьякона А.А. Харитонов «Из религиозного невежества и суеверий» (1891) [5. Р. 23. № 159; 2. Т. 2. С. 849–850], тщательно описанная Зелениным и включающая восемь апокрифических молитв и восемь рукописных заговоров.

Некоторые дела в архиве РГО представляют собой записи одного или нескольких заговоров и молитв⁷, в частности молитв от лихорадки⁸, традиция переписывания которых имела давнюю историю и сохранялась до самого последнего времени.

Встречаются также рукописные сборники (оригиналы и копии), состоящие из нескольких апокрифических и народных молитв и заговоров. Таков, например, новгородский сборник последней трети XIX – начала XX в. ([5. Р. 24. № 74]; у Зеленина отсутствует), переписанный и присланный из Кирилловского у. неким иеромонахом Антонием; он включает в себя пастушеский обход, Сон Пресвятой Богородицы, Слово Климента папы Римского о 12 пятницах,

⁷ См., например, Попов Н.М. Молитва для привораживания и заговор от крови (Никольский у. Вологодской губ.; 1912 [5. Р. 7. № 89], у Зеленина отсутствует); Монюшко В.И. Заговор от зубной боли, записанный от крестьянки Гдовской вол. Петроградской губ. ([5. Р. 35. № 26], у Зеленина отсутствует).

⁸ См., например, Заговор-молитва от лихорадки (Кирсановский у. Тамбовской губ.; 1897 [5. Р. 33. № 26]).

Слово святых мучеников Кирика и матери его Улиты, Слово о сквернословии, Молитву Михаилу Архангелу грозному воеводе небесных сил и Сказание о 12 пятницах. Или рукопись, переданная в РГО саратовским священником Г. Кассандровым (1891) [5. Р. 36. № 53; 2. Т. 3. С. 1257–1258], которая представляет собой оригинальный сборник на церковнославянском, в который вошло несколько текстов Сна Богородицы, Слово о муках, пчеловодческие молитвы, сказание от 12 трясовицах и другие тексты.

Среди цельных рукописных сборников заговоров и вербальной магии выделяется рукопись, представленная в РГО костромским пчеловодом и автором нескольких брошюр о пчеловодстве Г.А. Кузьминым, «Сборник пчеловодных заговоров и предрассудков. Книга пчельной охоты» (1897; [5. Р. 48 (Смесь). № 146]; у Зеленина отсутствует). Рукопись грамотная, разборчиво написанная. Она представлена собой сделанную Кузьминым копию с копии, снятой со старинной рукописи, составленной якобы в 1775 г. «скитским старцем Гевласием, сыном Парфениевым, прозвищем Серкин, в веси Вятской». Хозяин подлинника некогда проживал в Макарьевском у. Костромской губ.; рукопись принес туда его отец из какой-то неизвестной местности. Поскольку в описываемой в рукописи пчеловодческой магии часто встречаются рябина и можжевельник, что характерно для северной части европейской России, можно предположить, что рукопись происходит с Русского Севера или северо-востока европейской России. В рукописи порядка 30 рекомендаций, почти каждая из которых сопровождается заговором или магической формулой, оригинальными по своему содержанию; рекомендации, как обычно и бывает в пчеловодческих рукописях, касаются разных этапов пчеловодческого цикла — от покупки нового роя и выпуска пчел весной до гибели роя и закрытия ульев на зиму.

Из украинских материалов назовем рукопись киевского археолога и антиквара Т.В. Кибальчича «Сборник наук, заговоров и заклинаний южнорусского народа» [5. Р. 46. № 22; 2. Т. 4. С. 1641]. Собранные в Черниговской, Полтавской и Киевской губерниях в 1872–1880 гг. материалы касаются преимущественно сферы женских интересов. Несмотря на свое название, в рукописи практически отсутствуют собственно заговоры; она включает 70 с лишним коротких магических формул: это формулы, сопровождающие девичьи гадания о замужестве и магические действия, направленные на ускорение замужества; формулы и магические приемы, нацеленные на благополучную семейную жизнь женщины (чтобы муж любил, не бил, не пьянствовал, чтобы властвовать над мужем и т.д.) и на то, чтобы дети были здоровы (от испуга, бессонницы, крика и других детских болезней).

Обращает на себя внимание также рукопись известного харьковского этнографа П.В. Иванова [5. Р. 44. № 22; 2. Т. 4. С. 1577], продолжающая его же публикацию 1885 г. «Знахарство, шептанье и заговоры» [32; 33] и включающая порядка 120 заговоров и вербальных формул. Учитывая, что мною выявлена еще одна рукопись П.В. Иванова под сходным названием [34], необходима дальнейшая работа по сопоставлению текстов обеих рукописей, а также их сравнение с опубликованными материалами.

Из белорусских материалов отмечу две маленькие подборки лечебных заговоров — в рукописи А. Петропавловского «Заговоры, пословицы и поверья, зап. в Могилевском у. Могилевской губ.» (1902; [5. Р. 21. № 8]; у Зеленина отсутствует) и рукопись, не атрибутированная по месту, времени и собирателю [5. Р. 48 (Смесь). № 193]; у Зеленина отсутствует).

Немало заговоров хранится также в составе больших сводных дел, посвященных этнографическому описанию той или иной местности. Назову самые заметные, на мой взгляд.

Среди ранних материалов следует обратить внимание на высоко оцененную Д.К. Зелениным рукопись владимирского собирателя Д. Бережкова «Село Шельбово Юрьевского уезда в этнографическом отношении» (1850-е) [5. Р. 6. № 22; 2. Т. 1. С. 161–162; 9. Т. 1. С. 314–315], автора часто цитируемого описания троицкого обряда «водить колосок» [35]. В рукописи имеется 10 устных лечебных заговоров (в том числе редкий «контрацептивный» заговор «чтоб девица не могла родить»), а также две пространные рукописные молитвы для предохранения от вражеского оружия. Примечательно отношение к описываемому материалу местного собирателя, который явно разделял с крестьянством веру в заговоры и их целебную силу: «Все крестьяне уверены в силе заговоров и в случае нужды прибегают к заговорщикам. Если не бывает пользы от заговоров, то причиною тому или незнание заговора как следует, или опущение какого-либо обстоятельства в действиях при этом. Если же выполнено всё что нужно: слова верны, обряды соблюдены, то польза от заговора удивительна! Заговаривают от червей в ранах, от боли зубов, от кровотечения, и что же? Червей как не бывало, зубы не болят, кровь останавливается» [5. Р. 6. № 22. Л. 37об.–38об.].

Заслуживает упоминания и рукопись вятского священника и краеведа Н.Г. Кибардина «Народные сказки, песни, предания и прибаутки. Вятская губ., Слободской у.» (1850-е) [5. Р. 10. № 54; 2. Т. 1. С. 428–429; 9. Т. 2. С. 582–584]. Ценная и объемная коллекция этнографических и фольклорных материалов, насчитывающая 120 стр., была в значительной своей части напечатана [36], однако публикация не коснулась заговоров. В рукописи всего семь пространных и оригинальных заговоров. Особый интерес представляет молитва от *кумохи*: в ней называются неизвестные нам до сих пор имена трясовиц *Стихия*, *Хихия*, *Листория*, *Виктория*, а также упоминается дуб *Лаврентьев* – деталь, которая обнаруживает единственную параллель в костромских материалах Н. Виноградова [22. Т. 1. № 101], что вновь указывает на специфику северо-востока европейской России.

Еще одна рукопись, о которой стоит упомянуть, составлена крестьянином Кижской волости, известным былинным сказителем и собирателем олонецкого фольклора И.А. Касьяновым (по его собственному написанию *Кастьяновым*), – «Былины. Этнографические материалы Олонецкой губернии (Петрозав. у.)» (1872) [5. Р. 25. № 12; 2. Т. 2. С. 907–908; 9. Т. 2. С. 539–541], от которого записывал былины А.Ф. Гильфердинг. В рукописи шесть тетрадей, причем в 5-й содержится лечебник с пятью заговорами (от мокрой грыжи, об излечении скота, от жабы, от кровотечения и падучей), а в 6-й – шесть заговоров от разных болезней. И хотя Зеленин не оценил рукопись, сочтя ее «безграмотной» и, добавлю, крайне небрежной, тем не менее сами по себе содержащиеся в ней заговоры небезынтересны. Из оригинальных особенностей этих заговоров отмечу, к примеру, нумерование порядковыми числительными 12 грыж («1-я красная, 2-я лютая, 3-я белая...»), что является, скорее всего, внутренней отсылкой к трясовичным молитвам и обычно не встречается в заговорах, а также использование сюжета апокрифической Молитвы апостола Павла от змеи в качестве основы заговора от тоски.

Назову также несколько рукописей из тех регионов Европейской России, заговорная традиция которых недостаточно представлена в опубликованных источниках.

К таковым принадлежит, в частности, рукопись орловского крестьянина А.П. Чеснокова «Фольклорные материалы, записанные в окрестностях г. Малоархангельска Орловской губернии (песни, былины, заговоры, легенды)» (1901; [5. Р. 27. № 23]; у Зеленина отсутствует) — пространное собрание интересных текстов (особенно заговоров и легенд). По своему функциональному составу (от укуса змей, от мышей, волков, червей, а также выписки из знахарской пчеловодческой тетради) и сюжетике эти заговоры характерны именно для южнорусской традиции, что и придает им особую ценность. Среди материалов — описание ритуала излечения от укуса ядовитой змеи, в предисловии к которому Чесноков с большим воодушевлением описывает поведение знахаря, «повелевающего» змеями: «Года два назад в дер. Вавилонове Малоархангельской волости умер старик Василий Лавров, который пользовался большой популярностью по заговорам от укушения змей скота и людей. В последнее время Лавров ослеп, но и слепого его водили по Малоархангельскому уезду для заговаривания. Я лично знал этого старика, это действительно оригинал своего рода. Мне неоднократно самому приходилось видеть его манипуляции, проделываемые им над ужами, змеями, медяницами и гадюками. При толпе народа В. Лавров брал ядовитых змей, наперед вызывая их из нор каким-то шепотом, и, взяв в руки, свертывал змей кольцом и клал на лысину — на голову (он был плешивый), где змея спокойно лежала, пока старик не снимал ее, а также обвивал змей около шеи кольцом. По приказанию его змеи моментально уходили и выходили из нор. Что же касается ужей, тот их старик сажал за пазуху к голому телу. Этот знахарь пользовался большой популярностью. Действительно ли был действующим его заговор, я не могу сказать, но я видел, что к нему приводили совершенно раздувшихся, а после его заговора опухоль пропадала» [5. Р. 27. № 23. Л. 31].

Обратим внимание на небольшую рукопись К.А. Красноперова «Песни и заговоры, записанные в Рославльском уезде» из Смоленской губ. (1894) [5. Р. 38. № 21; 2. Т. 4. С. 1341; 9. Т. 3. С. 14–15]. Рукопись состоит из отдельных тетрадных листочков разного размера и их обрывков, не нумерованных, не сшитых в тетрадь и написанных разными почерками. В ней всего 11 лечебных заговоров, семь из которых — это заговоры от укуса змеи и ужа, что в целом соответствует тенденции, заметной уже в собрании В.Н. Добровольского [37. С. 166–215]. Как и все смоленские материалы, заговоры Красноперова явно испытали белорусское влияние, проявляющееся в языке, составе текстов и их сюжетике.

Основное место в рукописи священника М. Островидова «Об исследованиях домашних лекарственных снадобьев и других способов лечения, находящихся в употреблении между простолюдинами» из Николаевского у. Самарской губ. (1853) [5. Р. 34. № 20; 2. Т. 3. С. 1196–1197; 9. Т. 3. С. 843] занимает травник. Помещенные же в этом собрании заговоры интересны прежде всего потому, что относятся к самарской традиции, которая в публикациях практически не представлена. В предисловии к заговорам составитель рукописи приводит любопытное свидетельство об отношении местного знахаря к возможности передачи своих знаний посторонним: «Заговорщик открыть свой секрет не может потому, что с открытием тайны потеряется польза от заговора. Так, один заговорщик, открывая мне свой секрет, сказал: “Когда я, батюшка,

никому не открывал своего заговора, будучи научен от своего покойного деда, то бывало хожу одну только зорю (обряд) за больным. Но с того времени, как начал открывать вашей милости, то уже три зари едва-едва могут мне пособить — мне и покойный дедушка наказывал, чтобы я никому своих заговоров не открывал, но как не откроешь вашей милости»» [5. Р. 34. № 20. Л. 1–1об.].

Сошлюсь также на рукопись учителя П. Синодского «Заговоры Меленковского уезда» (Владимирская губ.; 1891; [5. Р. 6. № 68, 2. Т. 1. С. 188; 9. Т. 4. С. 728]), в которой 10 заговоров.

* * *

В итоге в настоящий момент в научном архиве РГО мною выявлено немногим более 30 рукописей разного объема, которые включают в свой состав восточнославянские (преимущественно русские) заговоры, оставшиеся неопубликованными и представляющие интерес для исследователей вербальной магии благодаря своей новизне и оригинальности. Особое значение этих собраний обусловлено тем, что входящие в них заговоры были зафиксированы в середине — второй половине XIX в., когда фольклорно-магическая традиция еще сохраняла свою актуальность.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ И ИСТОЧНИКОВ

1. *Васкул А.И.* Из истории Архива Русского географического общества // *Зеленин Д.К.* Описание рукописей Ученого архива Императорского Русского географического общества. Вып. 4 / Подгот. текста и вступ. ст. А.И. Васкул. СПб., 2019.
2. *Зеленин Д.К.* Описание рукописей Ученого архива Императорского Русского географического общества. Вып. 1–3; Пг., 1914–1916; Вып. 4 / Подгот. текста и вступ. ст. А.И. Васкул. СПб., 2019.
3. Описание коллекции рукописей Научного архива Географического общества СССР. Л., 1973. Вып. 1.
4. *Васкул А.И.* От составителя // *Зеленин Д.К.* Описание рукописей Ученого архива Императорского Русского географического общества. Вып. 4 / Подгот. текста и вступ. ст. А.И. Васкул. СПб., 2019.
5. Научный архив Русского географического общества. СПб. Оп. 1.
6. *Соколов Гл.* Этнографические сведения о государственных крестьянах Тульской губернии // Тульские губ. вед. Ч. неоф. 1861. № 10. С. 67. № 11.
7. *Майков Л.Н.* Великорусские заклинания // Зап. РГО по Отд-нию этнографии. СПб., 1869. Т. 2. С. 417–580. Дополнения. С. 747–748. Переиздание: Великорусские заклинания: Сборник Л.Н. Майкова / Послесл., прим. и подг. текста А.К. Байбурина. СПб.; Париж, 1992.
8. *Масловский К.* Быт, обряды и поверья мешеряков Пензенской губернии // Вестник РГО. 1859. Ч. 27. Отд. II.
9. Русские фольклористы: Библиографический словарь XVIII–XIX вв. В 5 т. / Под ред. Т.Г. Ивановой. СПб., 2016. Т. 1; 2017. Т. 2; 2018. Т. 3; 2019. Т. 4.
10. *Верещагин И.* По части этнографии // Новгородские губ. вед. Ч. неоф. 1866. № 4.
11. *Верещагин И.* Обращения народных суеверий // Совр. листок. 1868. № 42.
12. *Матлин М.Г.* В.П. Юрлов — симбирский собиратель русского фольклора // Традиционная культура. 2012. № 1.
13. *Юрлов В.* Заклинательные молитвы при отыскании кладов // Симбирские губ. вед. Ч. неоф. 1865. № 71.
14. *Юрлов В.П.* Материалы для этнографии Симбирского края // Симбирские губ. вед. Ч. неоф. 1867. № 52.
15. *Юрлов В.П.* Несколько слов о простонародных заговорах и молитвах // Симбирские губ. вед. Ч. неоф. 1867. № 86.
16. *Герасимов М.К.* Молитвы, заговоры и заклинания, зап. в Череповецком уезде // Новгородские губ. вед. Ч. неоф. 1896. № 69.

17. *Герасимов М.К.* Материалы по народной медицине и акушерству в Череповецком у. Новгородской губ. // Живая старина. 1898. Вып. 2.
18. *Иваницкий Н.А.* Материалы по этнографии Вологодской губернии // Изв. Общества любителей естествознания, антропологии и этнографии. Т. 69. Труды этнографического отдела. М., 1890. Т. 11. Вып. 1.
19. *Иваницкий Н.А.* К народной медицине Вологодской губернии // Этнографическое обозрение. 1892. Вып. 1.
20. *Шустиков А.А.* Троищина Кадниковского уезда. Бытовой очерк // Вологодские губ. вед. Ч. неоф. 1883. № 11–13.
21. *Шустиков А.* Предания, обычаи, заговоры, суеверия и ворожба в среде населения Кадниковского у. // Вологодские губ. вед. Ч. неоф. 1886. № 26.
22. *Виноградов Н.* Заговоры, обереги, спасительные молитвы и проч. (По старинным рукописям и современным записям) // Живая старина, 1907. Вып. 1; 1908. Вып. 2; 1909. Вып. 3.
23. Сказки. Песни. Частушки / Под ред. В.В. Гуры. Вологда, 1965.
24. Отреченное чтение в России XVII–XVIII веков / Отв. ред. А.Л. Топорков, А.А. Турилов. М., 2002.
25. Русские крестьяне. Жизнь. Быт. Нравы. Материалы «Этнографического бюро» князя В.Н. Тенишева. СПб., 2004–2009. Т. 1–7.
26. Русские заговоры из рукописных источников XVII – первой половины XIX в. / Сост., подг. текстов, статьи и коммент. А.Л. Топоркова. М., 2010.
27. *Лепехин П.Ф.* Приговоры, употребляемые при ловле птиц в Тобольской губернии // Коркина слобода. Ишим, 2007. Вып. 9.
28. Фольклорно-этнографические материалы из архива РГО XIX века по Воронежской губернии // Афанасьевский сб.: Материалы и исследования. Воронеж, 2012. Вып. 11.
29. Народная медицина, заговоры и бытовая магия Волынской губернии (по материалам М.Ф. Кривошапкина из архива РГО) / Публикация и комментарии Т.А. Агапкиной // Славянские архаические ритуалы в пространстве Европы. М., 2019.
30. *Чубинский П.П.* Труды этнографическо-статистической экспедиции в Юго-западный край. Материалы и исследования. СПб., 1872. Т. 1. Вып. 1.
31. *Савваитов П.И., Майков Л.Н.* Об этнографических материалах, собранных Н.Г. Ординым в Сольвычегодском уезде Вологодской губернии // Изв. имп. географического общества. СПб., 1879. Т. 15. № 1.
32. *Иванов П.* Знахарство, шептанье и заговоры // Киевская старина. 1885. № 12.
33. *П.В.* Несколько заговоров из Старобельского уезда // Вестник Харьков. ист.-филол. общества. 1913. Т. 4.
34. *Иванов П.В.* Знахарство. Шептания и заговоры. (Материалы для характеристики мирозерцания крестьянского населения Купянского уезда Харьковской губернии) // Архив Института этнологии и антропологии РАН. Фонд ИОЛЕАЭ. № 169.
35. *Бережков Д.* Обычай праздновать Троицын день в селе Шельбове Юрьевского уезда // Владимирские губ. вед. Ч. неоф. 1853. № 29.
36. *Кибардин Н.Г.* Извлечения из материалов, собранных для Рус. геогр. общества по уезду Слободскому // Вятские губ. вед. Ч. неоф. 1848. № 10, 11, 13–18.
37. *Добровольский В.Н.* Смоленский этнографический сборник. СПб., 1891. Ч. 1.



ВОСТОЧНОСЛАВЯНСКИЙ ФОЛЬКЛОР В ЕВРАЗИЙСКОМ КОНТЕКСТЕ

© 2020 г. Ю.Е. Березкин

*Д-р ист. наук, заведующий отделом Музея антропологии
и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН*

berezkin1@gmail.com

*Статья подготовлена в рамках работы по гранту РФФ № 18-18-00361.
Значительная часть использованных данных собрана и проанализирована
участником гранта Е.Н. Дувакиным.*

В статье проанализированы данные о распределении фольклорно-мифологических мотивов в Евразии. Восточнославянские наборы образов, отражающих представления о мире, близки центральноевропейским и балканским. Для северных русских значим уральский субстрат (адстрат). Источники инноваций в европейских сказках – тюрко-монгольский мир и Передняя Азия, но не Индия. Богатство славянских традиций связано с разнообразием внешних влияний.

The article describes results of computer processing of the mass data on folklore and mythology of Eurasia. Ideas related to the worldview are shared by Eastern Slavs with the Central European and Balkan traditions. The Northern Russian traditions demonstrate the Uralic influence. The Turkic-Mongolian world and the Near East are major sources of episodes in European tales of magic and animal tales. The extraordinary wealth of Slavic folklore is a result of diverse outer influences.

Ключевые слова: точные методы в гуманитарных науках, фольклор, мифология, межрегиональные культурные связи, Восточная Европа.

Keywords: statistics in human sciences, folklore, mythology, interregional cultural links, Eastern Europe.

DOI: 10.31857/S0869544X0012105-8

Поступки людей обусловлены множеством обстоятельств. Если деятельность исторических личностей документально описана, суждения о причинах принятия ими решений могут опираться на факты. Но гораздо чаще историки всего лишь сопоставляют различные процессы в природе, экономике и социальной жизни, стремясь обнаружить между ними функциональную зависимость. Однако данные письменных источников и археологии сплошь и рядом не совпадают, а большинство предположений касательно причинно-следственных связей впоследствии опровергается. О конкретных побудительных

мотивах, определявших действия масс, не имея прямых свидетельств судить невозможно.

Люди не принимают решений самостоятельно, а ориентируются на мнения и поведенческие практики, преобладающие в их референтных группах. Если общества изолированы друг от друга, у их членов формируются разные мнения и представления. Это заставляет по-разному реагировать на обстоятельства и в дальней перспективе ведет к расхождению путей эволюции. И наоборот: обмен информацией способствует увеличению культурной однородности и сближению траекторий развития. В отсутствие знаний о направлении и интенсивности такого обмена гипотезы, объясняющие особенности исторического развития, заведомо односторонни.

Результаты анализа ареального распределения фольклорно-мифологических мотивов не являются критически важными для историка. Однако эта информация помогает определить «круг общения» обществ. Это существенно, если стремиться понять, почему определенные исторические процессы захватывают одни территории и слабо проявляются в пределах других.

Традиции и мотивы

Каждый из опубликованных фольклорных текстов отражает высказывание информанта так, как его зафиксировал собиратель. Любой текст в определенных отношениях уникален. Вместе с тем сравнение текстов позволяет выделить в них сходные элементы. Эти элементы – аналитические единицы, «идеальные типы» [1. С. 389; 2]. Идеальный тип – это не исходная форма исследуемых явлений, а шаблон, с которым те сравниваются. Насколько оправдан выбор шаблона, определяется практикой. По мере поступления новых данных шаблоны меняются. Спор о терминах на основании чисто логических соображений не имеет смысла.

После работ С. Томпсона признанными идеальными типами в фольклористике надолго остались сюжеты и элементарные мотивы [3; 4; 5]. Поскольку Томпсон был далек от исторической проблематики и делил мир на *Western civilization* и *Primitive people* (что даже для 1930-х годов являлось анахронизмом), обе предложенные им аналитические единицы не пригодны для наших целей. Конкретные доводы в пользу такой позиции были приведены в [6. С. 154–159; 7. С. 10–11; 8. С. 5–6; 9. С. 35–36; 10. С. 19–28; 11. Р. 2; 12. Р. 219].

Задача данной работы – определить внешние связи европейских и в том числе восточно-славянских фольклорно-мифологических традиций путем анализа массового материала – десятков тысяч текстов нескольких жанров. Главные аналитические единицы – мотив и традиция. Мотив есть эпизод или образ, выделенный в двух (в норме – во многих) традициях. Традиция есть совокупность текстов, зафиксированных в пределах определенной этно-языковой общности или территории.

Степень дробности выделения традиций зависит от обилия или скудости доступных фольклорных данных. Чем более дробной сеткой традиций мы обладаем, тем детальнее реконструкция тенденций распределения мотивов относительно территории, культуры и языка. Однако дробить традиции нельзя беспредельно, иначе они станут несопоставимы из-за неодинаковой степени изученности.

В использованную в работе выборку включены традиции основной части Старого Света – всей Евразии (без ее островной индо-тихоокеанской окраины,

но с Северной Африкой). Обильные восточнославянские материалы разделены пока на десять традиций. Это Терский берег; Архангельская и Олонецкая губернии, Карелия; Вологодская губерния/область (включая Белозерский, Кирилловский и Череповецкий уезды бывш. Новгородской губернии); Псковская и Новгородская губернии/области (учтено не все); юг и центр русской этнической территории на 1500 г.; ранняя русская письменная традиция (учтено далеко не все); белорусы; западные украинцы (Закарпатье, Бойковщина, Галиция, Гуцульщина, Покутье, Буковина, Подолия, украинцы Польши, Словакии, Венгрии, Сербии, Румынии и Молдавии); восточные украинцы (Киевская, Херсонская, Екатеринославская, Полтавская, Харьковская, Курская, Воронежская губернии); северные украинцы (Полесье, Гродненская, Волынская, Черниговская губернии; учтено, вероятно, не все). Данные по русским вне традиционной этнической территории из рассмотрения исключены.

Раз целью является выявление ареальных тенденций распределения мотивов, любые особенности текстов, которые не распространены хаотично или повсеместно, но встречаются в границах определенных территорий, заслуживают выделения и фиксации. Остальные особенности не представляют для нас интереса. Наш «мотив» не имеет отношения к элементарным мотивам С. Томпсона. Речь идет о повествовательных эпизодах и мифопоэтических образах любой сложности. Важно лишь, чтобы их распространение было не повсеместным и не хаотичным

Все тенденции, о которых пойдет речь, нетрудно проиллюстрировать данными о распространении конкретных эпизодов и образов, но поскольку таковые исчисляются многими сотнями, сделать это в статье практически невозможно. Анализу встречаемости отдельных мотивов могут быть посвящены другие исследования, а сейчас речь пойдет только об усредненных тенденциях¹.

Мотивы можно разбить по тематическим группам. По каким именно, зависит от результатов статистической обработки материала. Если мотивы разных тематических групп демонстрируют разное ареальное распределение, то обрабатывать их в совокупности ошибочно. При сходном распределении группы лучше объединять, увеличив выборку и тем сделав выявленные тенденции распределения надежнее.

В нашем случае потенциально релевантны четыре тематические группы. Это образы и эпизоды, отражающие представления о мире (группа А); приключенческие эпизоды, в основном содержащиеся в волшебной сказке (Б1); трикстерские эпизоды с зооморфными актерами (сказка о животных; Б2); приключенческие и трикстерские эпизоды бытового характера с антропоморфными актерами (бытовая сказка и анекдоты; Б3). Последнюю группу мы пока не рассматриваем ввиду ограниченного объема статьи.

Приблизительно и условно приключенческие и трикстерские эпизоды можно назвать сказочными мотивами, а образы, отражающие представления о мире – мифологическими мотивами. Мифы ориентированы на достоверность содержания и связаны с этническими традициями, а сказки не предполагают достоверности и легко преодолевают этно-языковые границы. Мифы тоже могут заимствоваться, но сказки заимствуются легче. Поэтому в Старом Свете мотивы группы А всегда демонстрируют иные тенденции распределения, нежели мотивы групп Б1 – Б3. Тенденции распределения мотивов,

¹ Резюме примерно 60 000 текстов нашего каталога доступны в интернете (<http://www.ruthenia.ru/folklore/berezkin>). Карты распространения мотивов онлайн см. на сайте <http://mapsofmyths.com>, о режиме доступа просьба обращаться к автору.

отражающих представления о мире, скорее всего, отражают более раннюю ситуацию, нежели тенденции распределения сказочных эпизодов.

Методы статистической обработки данных

Для обработки данных использован факторный анализ. Он подходит для материала, в котором общности формируются не только филогенетически (от предка к потомкам с последовательным делением ветвей), но и путем обмена элементами между неродственными совокупностями. Параллели между традициями образуют сеть разнонаправленных связей. Факторный анализ позволяет заметить в этой сложной картине основные тенденции — главные компоненты (ГК). Значимы несколько первых, на которые при обработке материалов фольклора приходится 20–25% информации (дисперсии). Остальное — информационный шум. Чем больше выбранных для обработки традиций и чем они разнороднее, тем дисперсия ниже.

Традиции сильно различаются числом зафиксированных мотивов. Плохо изученные традиции программа воспринимает как объективно отличные от богатых и противопоставляет одни другим. Подобная оппозиция интереса не представляет. Чаще всего для любой комбинации традиций и мотивов программа фиксирует три сильные тенденции: одну практически бесполезную (1ГК, иногда 2ГК) и две значимые (2ГК или редко 1ГК и 3ГК). Подробнее см. в [13].

Территориальные совокупности мотивов есть проекции на современность всего того, что распространялось от палеолита до недавнего времени и затем воспроизводилось и смешивалось. Необходимо стратифицировать этот массив. Для каждой выборки программа очерчивает две группы традиций, которые составом мотивов различаются больше всего, и наделяет их цифровым индексом со знаком «+» либо «-». Чем полнее традиция отражает определенную тенденцию, тем абсолютная величина индекса выше. Об ареальных тенденциях распределения мотивов надо судить по самым богатым традициям. При уменьшении числа зарегистрированных мотивов абсолютная величина индекса традиции понижается, хотя характерный для соответствующей группы традиций знак («+» или «-») сохраняется. Однако если материалов совсем мало, резко возрастает возможность случайной ошибки. При обработке каждого набора данных можно примерно определить критический минимум мотивов. Если в традиции мотивов меньше этого минимума, ее нет смысла учитывать.

Группа традиций с индексами одного знака соответствует общности, интенсивность обмена информацией внутри которой была выше, чем интенсивность такого обмена с другими общностями. О каких именно общностях и эпохах должна идти речь, по материалам самих фольклора и мифологии судить невозможно. Для этого полученные результаты надо рассматривать на фоне данных письменной истории, археологии, генетики и лингвистики.

На основе одной исходной корреляционной таблицы, в которой отражена встречаемость мотивов в традициях, можно выделить два-три десятка самостоятельных тенденций. При отдельной обработке мотивов, относящихся всего лишь к трем тематическим группам, и наличию значимых ареальных тенденций распределения, отраженных двумя ГК, получаем шесть карт. На каждой из них будут локализованы две группы традиций, набор мотивов в которых наиболее различен. Тенденции, которые отражают разные ГК и разные тематические группы мотивов, независимы. Они бывают разнонаправленными, и нельзя сказать, какая важнее. Если под важностью понимать долю дисперсии, приходящуюся на соответствующую ГК, то такие оценки возможны,

но они касаются состояния традиций на момент фиксации, а не исторической ценности выявленных тенденций.

Две общности, представленные на каждой из созданных карт (одна из традиций со знаком «+», а другая со знаком «-»), не обязательно относятся к одному историческому периоду. Они могли формироваться в разные эпохи. Периоды, о которых идет речь, — это не хронологические срезы, которые удается датировать с точностью до века или тысячелетия. Мотивы, ответственные за соответствующие тенденции, могли распространяться постепенно на протяжении длительного времени. Однако такая размытая совокупность все же должна иметь эпохальную привязку типа Средневековья, Античности, среднего голоцена, финального палеолита и т.п. На это указывают разные паттерны распределения, которые хорошо совместимы с данными по одним историческим периодам и плохо соответствуют данным по другим.

В Евразии выделяется много региональных комплексов мотивов с высокими величинами условных математических индексов. Как сказано выше, абсолютная величина индексов отражает выраженность соответствующей тенденции в распределении мотивов по традициям. Чем больше одинаковых мотивов систематически сочетается в определенной группе традиций, тем индексы отдельных традиций, образующих данную группу, выше. Чтобы более сильные тенденции не затемняли более слабые, мы будем рассматривать распределение мотивов не только совокупно в масштабах Евразии, но и в разных ареальных комбинациях.

Образы и эпизоды, отражающие представления о мире

В пределах основной части Старого Света выделяются две зоны распространения космологических и этиологических мотивов — восточная и западная (2ГК). На западе такие мотивы наиболее обильны и разнообразны в пределах большей части Европы, Кавказа и Малой Азии (рис. 1). Максимальные индексы зафиксированы у болгар, французов, поляков, немцев, украинцев (особенно

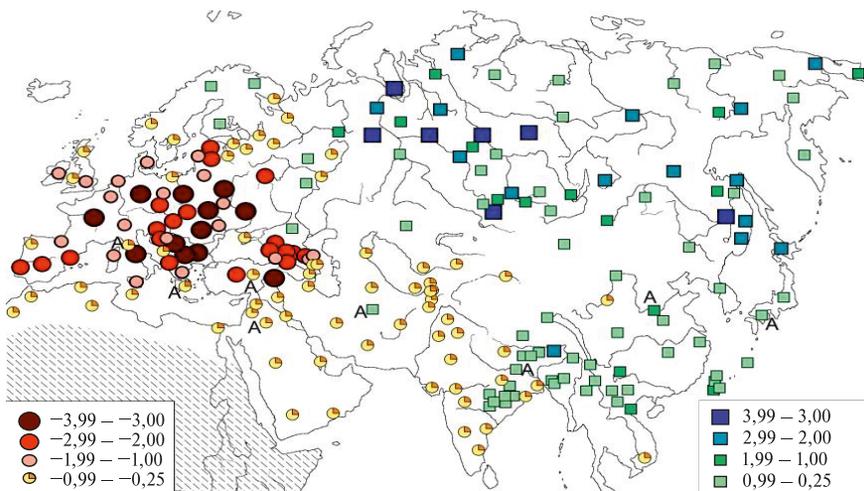


Рис. 1. Результаты обработки данных о встречаемости 777 мотивов группы А (космогония, космология, этиология) в 326 традициях. 2ГК, дисперсия 3,82%. Традиции с числом мотивов <10 и с индексами от 0,14 до -0,24 не на схеме. Здесь и далее литерой А отмечены ранние письменные традиции.

западных), итальянцев континентальной Италии, румын, македонцев, армян, белорусов. На Пиренеях, в Прибалтике и в юго-центральной части русской этнической территории индексы немного ниже, а в северных русских традициях — значительно ниже. Периферия этого комплекса с невысокими индексами того же порядка, что и у северных русских, охватывает Северную Африку, Переднюю Азию, Иран, а в Южной Азии включает традиции индо-арийских и крупных дравидских народов, но не «племенные» традиции средней и северо-восточной Индии. В Среднем Поволжье, Синьцзяне и в верховья Хуанхэ европейско-кавказский комплекс мотивов может быть, по крайней мере, частично связан с распространением ислама. Он заметен у волжских татар и дунган, но отсутствует у мордвы, марийцев и монголов Ордоса, равно как и у казахов. Башкирская традиция занимает нейтральное положение и на схеме не обозначена.

Древние мифологии Передней Азии и Средиземноморья тоже демонстрируют мотивы западного комплекса, однако имеют невысокие индексы — в частности или в основном потому, что большинство сохранилось отрывочно. В древнегреческой традиции число зарегистрированных мотивов достаточно велико, но в ней немало индо-тихоокеанских параллелей, которые нейтрализуют мотивы европейско-кавказского комплекса. Подобные параллели могут указывать на архаичность восточного комплекса и былом распространении характерных для него мотивов по всей Евразии. Европейско-кавказский комплекс следует тогда расценивать как новообразование. Наличие в нем поздних мотивов, распространявшихся в связи с мировыми религиями (хотя не обязательно проникших в фольклор из письменных текстов), сомнений не вызывает. Вместе с тем восточные мотивы в древнегреческой мифологии могли появиться и вследствие контактов между определенными регионами Азии и югом Балкан [14. С. 171–182; 15. С. 629–630].

На западе Евразии нет типичных индо-тихоокеанских мотивов (есть отдельные параллели с Новым Светом, но это отдельная тема). Поэтому надежнее все-таки полагать, что местные наборы мифологических мотивов издавна отличались от распространенных восточнее. Наличие множества аналогий с Америкой, время заселения которой примерно известно, позволяет связать распространение отдельных мотивов, характерных для Сибири, Китая и неарийской Индии, с весьма удаленными и разными эпохами в диапазоне от 7 до 17 тыс. лет назад. Однако для Западной Евразии подобного репера нет и ничего древнее мифологии ранних индоевропейцев здесь реконструировать невозможно.

Авестийская мифология («Бундахишн») имеет очевидные аналогии в индо-тихоокеанском мире [14. С. 171], объяснить которые пока также не удастся.

Противоположный европейско-кавказскому восточный комплекс мотивов охватывает Северную, Восточную и Юго-Восточную Азию. В ослабленном виде он заметен у европейских финно-угров (коми, мордва, марийцы, финны, восточные и западные саамы). Пониженный «европейский» индекс у северных русских наверняка связан с влиянием уральского субстрата и адстрата. Максимальные индексы характерны для Сибири, в частности для манси, восточных ханты, кетов, западных эвенков, тундровых ненцев, нганасан, нанайцев. Типичные сибирские традиции сконцентрированы на западе региона, хотя индексы для наиболее полно описанных традиций в других частях Сибири и Дальнего Востока тоже достаточно высоки. На юге Азии самый высокий индекс у апатани и их соседей в Аруначал-Прадеше. Это своего рода полюс относительной недоступности на границе Индии, Китая и Бирмы, где

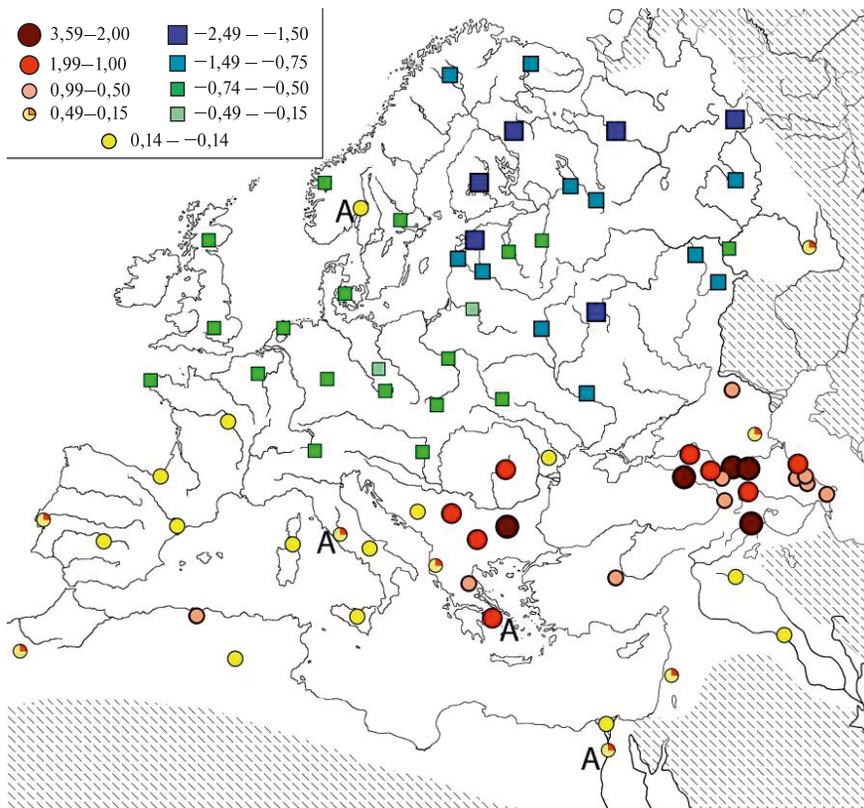


Рис. 2. Результаты обработки данных о встречаемости 459 мотивов группы А в 102 традициях. 2ГК, дисперсия 5,27%. Традиции с числом мотивов < 20 и с индексами от 0,14 до -0,14 не на схеме.

зафиксированы богатые наборы мифологических мотивов. Индекс для древнекитайской традиции тоже высокий.

ЗГК делит восточную зону на юг и север с границей по Южной Сибири. Мифологии Аруначал-Прадеша и Древнего Китая, а также мьяо снова имеют самые высокие индексы в своем регионе, причем ЗГК выделяет специфику именно индо-китайского (или скорее индо-китайско-монгольского), а не сибирского (в смысле северосибирского) комплекса. Оба эти комплекса демонстрируют параллели в Северной Америке – сибирский на северо-западе континента, индо-китайско-монгольский южнее (Равнины, Большой Бассейн, Юго-Запад, Мезоамерика). Это значит, что в эпоху заселения Нового Света не самыми первыми потоками мигрантов (10–14 тыс. лет назад?) в Старом Свете соответствующие наборы мифологических мотивов уже существовали.

Поменяем масштаб и рассмотрим славянские наборы мотивов группы А на фоне данных только по Европе, Кавказу, Северной Африке и Передней Азии (рис. 2). 2ГК показывает, что Северная и Восточная Европа противостоят циркумпонтийскому региону. Центральная Европа и Британия представляют собой периферию северного, а Южная Европа и Передняя Азия – периферию циркумпонтийского комплекса. Восточнославянские традиции снова сходны с финно-угорскими, причем

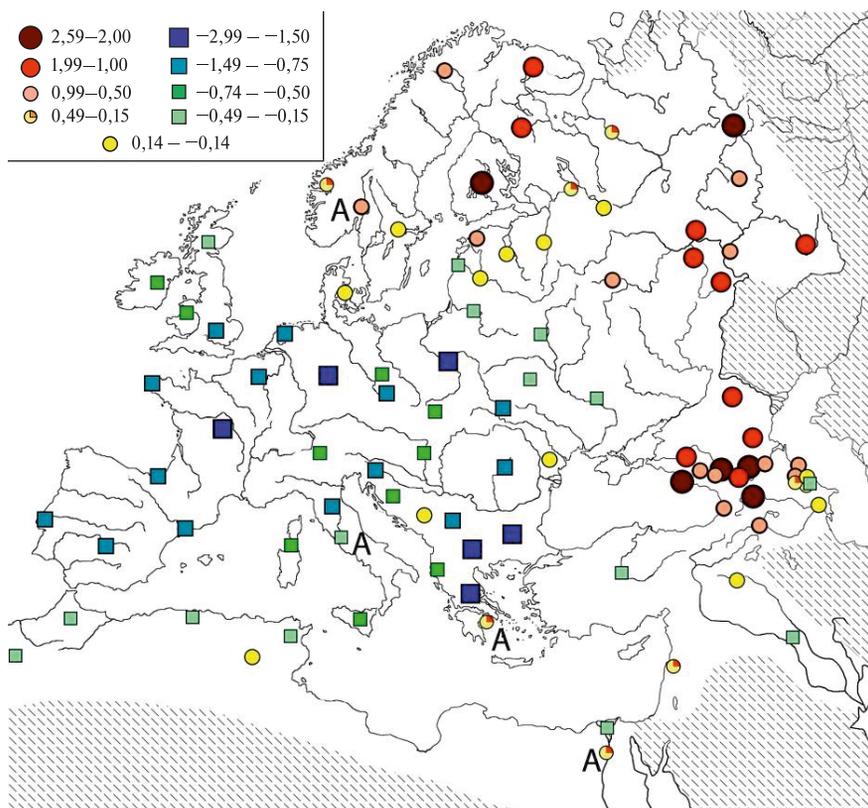


Рис. 3. Результаты обработки данных о встречаемости 459 мотивов группы А в 102 традициях. ЗГК, дисперсия 4,43%. Традиции с числом мотивов < 20 и с индексами от 0,14 до -0,14 не на схеме.

украинские меньше, чем русские и белорусская, а южнославянские — с древнегреческой и кавказскими. Для новогреческой традиции индекс ниже, чем для древнегреческой, так что речь определенно идет о древнем наследии.

Данные ЗГК для той же выборки высвечивают параллели между Кавказом и севером Европы (рис. 3). На Балканах некоторые аналогии есть в древне-, но не в новогреческом фольклоре, т.е. речь идет о достаточно раннем периоде. Самые обильные кавказские параллели на севере — у финнов и коми, хотя они есть и в древнескандинавской мифологии. Центр распространения подобного комплекса мог находиться в степях, где позже многие связанные с ним мотивы исчезли, успев проникнуть как на Кавказ, так и в Фенноскандию.

Область распространения противоположного комплекса (основная часть Европы) мало соответствует культурной ситуации Римского времени или Средневековья. Если же этот комплекс более древний, то он связан скорее с кельтами (галыштат и латен), чем с германцами.

Если исключить Восточную Европу и Кавказ и сравнивать Балтоскандию с Западной Европой, Средиземноморьем и семитскими традициями Передней Азии (2ГК), то окажется, что древнегреческая хотя и занимает почти нейтральное положение, но все же чуть ближе к прибалтийско-финским и скандинавским, в то время как новогреческая похожа на современные североафриканские и переднеазиатские. Среди конкретных сходжений между Древней Грецией

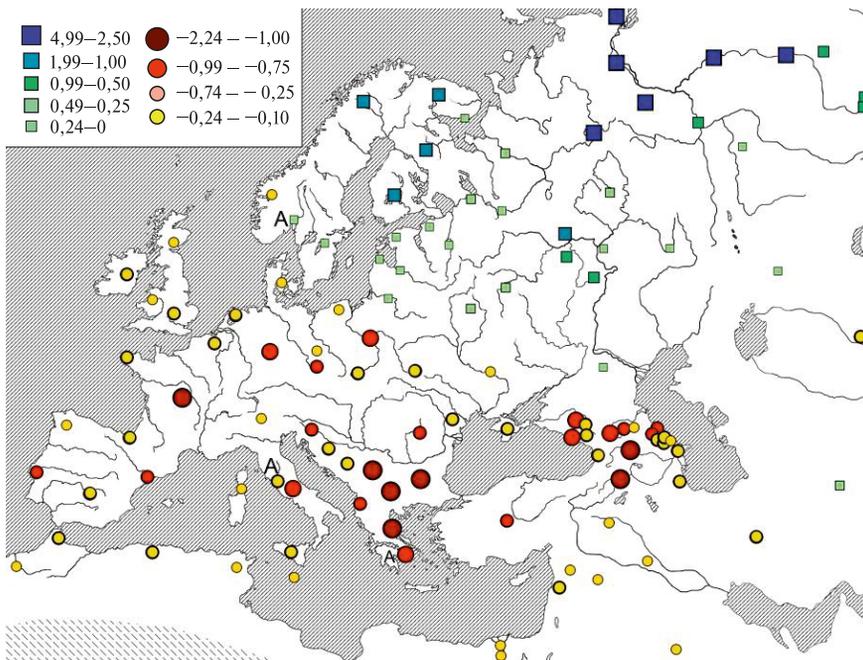


Рис. 4. Результаты обработки данных о встречаемости 536 мотивов группы А в 129 традициях. 2ГК, дисперсия 5,42%. Традиции с индексами от 0 до $-0,09$ не на схеме.

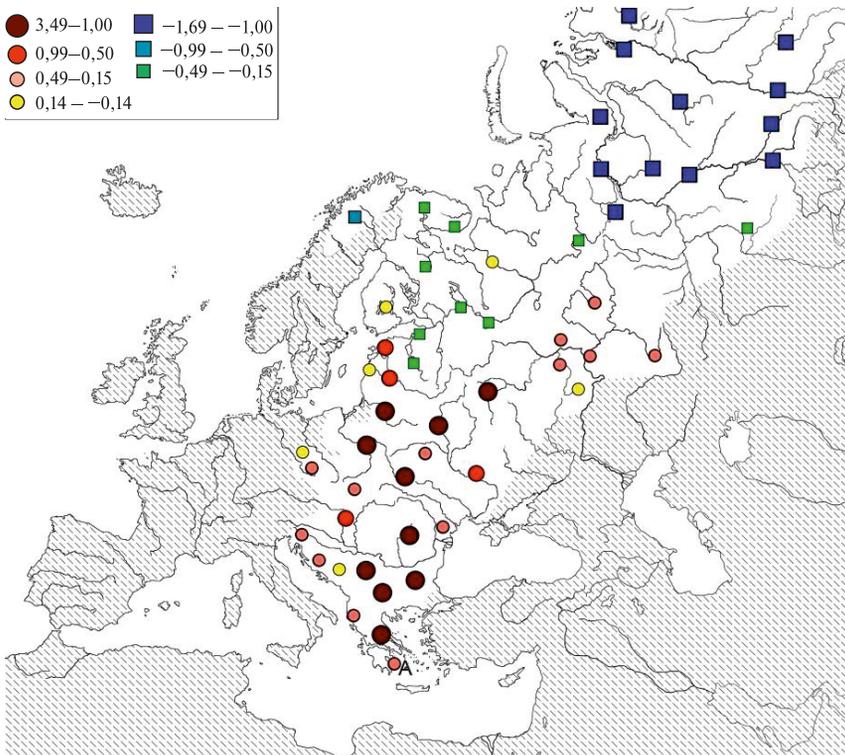


Рис. 5. Результаты обработки данных о встречаемости 467 мотивов группы А в 60 традициях. 1ГК, дисперсия 10,47%. Традиции с числом мотивов <20 не на схеме.

и Балтоскандией — образ выкованного медного неба, встречающийся как у Гомера (а также в Древнем Египте, у народов Кавказа, казанских татар и коми), так и в «Калевале» и, возможно, в Младшей Эдде («Видение Гюльви»).

Расширив выборку на восток и включив в нее Западную Сибирь и частично Среднюю Азию и Иран (2ГК), снова увидим, что североευропейская специфика вызвана связями с Сибирью и касается прежде всего финно-угров (рис. 4). Специфика Балкан и Кавказа — местная и влиянием Передней и Средней Азии и Ирана, равно как и Туркестана, не обусловлена. По контрасту с обильными сибирскими материалами проявилась связь западно- и центральноевропейских традиций с циркумпонтийскими. Если же выборку снова сузить и просчитать встречаемость мотивов группы А в полосе от юга Балкан до Кольского полуострова и Западной Сибири (2ГК), то связь северных русских традиций с финно-угорскими и принадлежность остальных славянских к тому же комплексу, что и древнегреческая, никаких сомнений не вызывает (рис. 5).

Если включить в выборку всю Сибирь, а также Монголию (но не Туркестан), то большинство европейских традиций окажется противопоставлено сибирским, но сибирский компонент ярче проявится у коми и у саамов, особенно восточных. В древнескандинавской мифологии он тоже немного заметен.

Эпизоды волшебной сказки и сказки о животных

Рассмотрим эпизоды, характерные для волшебной сказки и для сказки о животных (группы Б1 и Б2). Разница в тенденциях их распределения в данном случае невелика, поэтому объединим обе группы ради увеличения выборки.

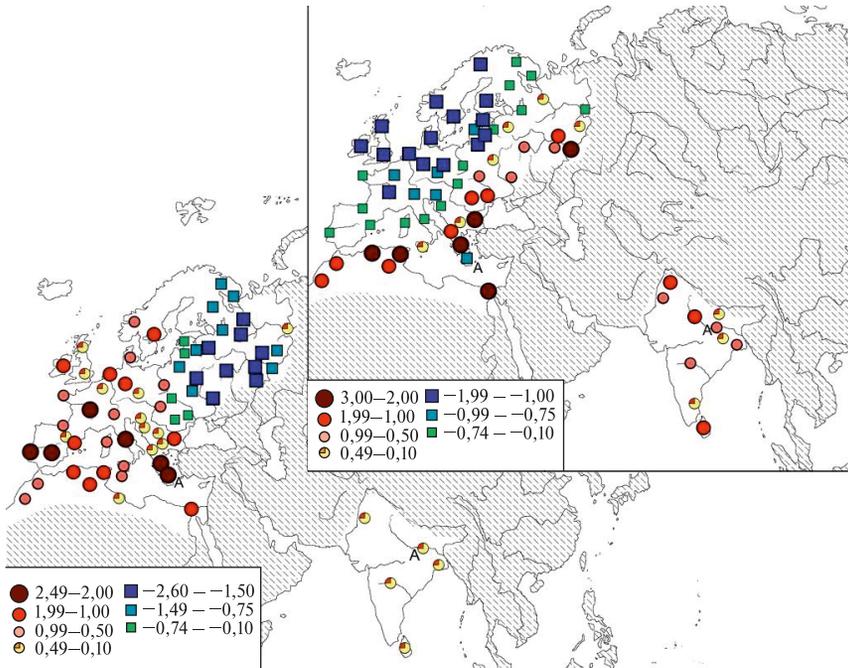


Рис. 6. Результаты обработки данных о встречаемости 945 мотивов групп Б1 и Б2 (эпизоды волшебной сказки и сказки о животных) в 494 традициях. Традиции с индексами от 0,09 до –0,09 и с числом мотивов <80 не на схеме. Внизу слева – 2ГК, дисперсия 4,94%, вверху справа – 3ГК, дисперсия 3,57%.

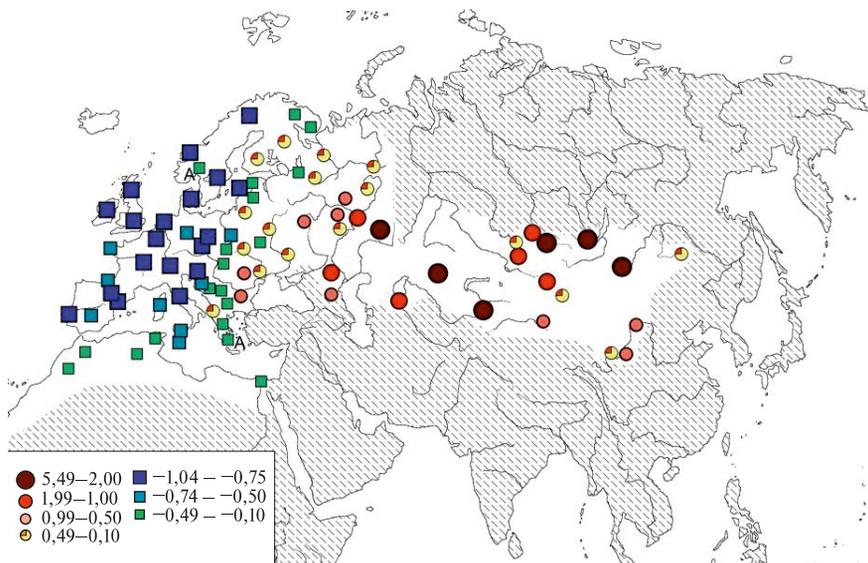


Рис. 7. Результаты обработки данных о встречаемости 908 мотивов групп Б1 и Б2 в 147 традициях. 2ГК, дисперсия 5,87%. Традиции с индексами от 0,09 до -0,09 и с числом мотивов < 80 не на схеме.

После Т. Бенфея Индия долго считалась «родиной сказок» [16; 17]. Эта теория утратила актуальность не потому, что была опровергнута, а по мере вытеснения из фольклористики исторической проблематики как таковой. Сейчас к данной теме можно вернуться, основываясь не на распространении избранных сюжетов, а на статистических данных о всей совокупности фольклорного материала.

Чтобы упростить картину и высветить связи между Европой и Южной Азией, исключим из рассмотрения промежуточные области: Малую и Среднюю Азию, Кавказ и Иран (рис. 6). Распространение соответствующих эпизодов показывает, что меньше всего общих мотивов содержится в традициях Северной Европы и Средиземноморья (2ГК). Что же до индийских параллелей (3ГК), то они есть на Балканах, в Северной Африке и в Среднем Поволжье, но южноазиатские традиции беднее европейских и североафриканских. Древнегреческая (3ГК) относится не к тому же комплексу, что новогреческая и индийские, а к противоположному (параллели в Северной Европе). Можно заключить, что хотя перенос сказочных эпизодов из Индии в Европу после конца Античности происходить мог, для формирования европейского фольклора существенного значения он не имел. К тому же некоторые из мотивов, общих для Европы и Индии, могли проникнуть в оба региона из Передней, Средней или Центральной Азии.

Совершенно иная ситуация с европейско-центральноазиатскими параллелями (рис. 7). Восточная Европа выглядит периферией тюрко-монгольского мира. Мотивы, распространенные в Западной Европе, представляют противоположный комплекс. Данные 3ГК дополняют картину. На этот раз (не на рисунке) больше всего азиатских параллелей демонстрируют традиции Средиземноморья, однако в основном лишь с казахами. В более восточных центральноазиатских и особенно в южносибирских традициях эпизодов, которые бы встречались в Европе и Северной Африке, мало. Центр распространения данного комплекса находится, скорее всего, в Передней

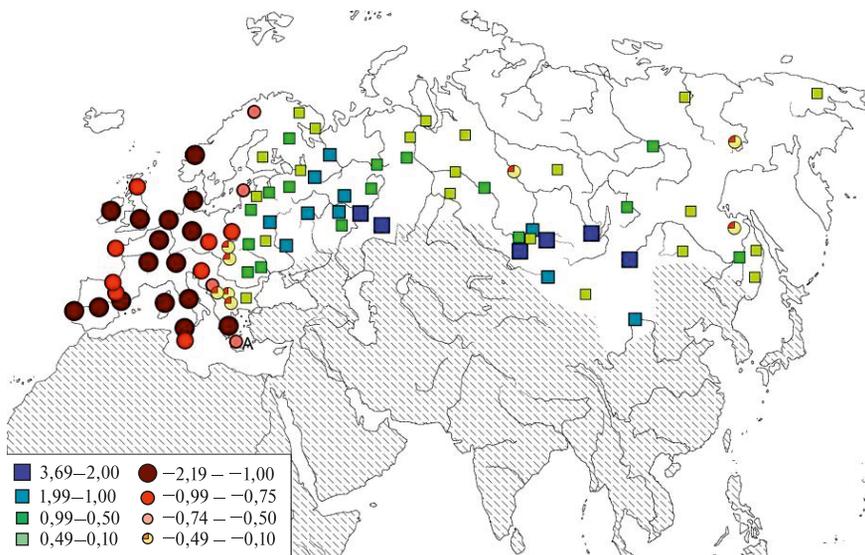


Рис. 8. Результаты обработки данных о встречаемости 969 мотивов групп Б1 и Б2 в 133 традициях. 2ГК, дисперсия 4,48%. Традиции с индексами от 0,09 до $-0,09$ и с числом мотивов < 90 не на схеме.

Азии и Иране. Хотя влияния разных центров наверняка перекрывают друг друга, на востоке Европы преобладают центральноазиатские связи, а на юге и западе — переднеазиатские.

Исключив Туркестан, добавив Сибирь и сохранив монгольские традиции (2ГК), получаем ту же картину, что и при сравнении Европы с Монголией через Казахстан (рис. 8). Таежная и тундровая зона Сибири центром распространения сказочных эпизодов не является, этот центр расположен в степи и лесостепи. Контраст по сравнению с картиной распространения мотивов группы А («мифы») разителен. Для мотивов, отражающих представления о мире,

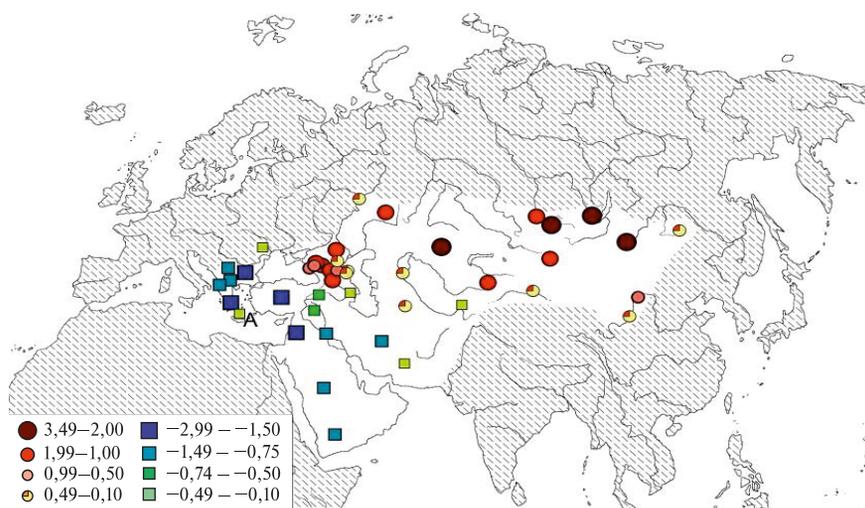


Рис. 9. Результаты обработки данных о встречаемости 839 мотивов групп Б1 и Б2 в 96 традициях. 2ГК, дисперсия 5,63%. Традиции с индексами от 0,09 до $-0,09$ и с числом мотивов < 80 не на схеме.

именно лесная и тундровая зона Сибири выглядит источником влияния на север Восточной Европы (рис. 1, 4, 5).

Закончим обзор сравнением Балкан, Кавказа, Передней, Средней и Центральной Азии без Восточной Европы (2ГК). Тюрко-монгольские традиции юга Сибири и Центральной Азии здесь максимально отличны от переднеазиатских. Балканы связаны с Передней Азией, Кавказ — с Монголией и Казахстаном. Вторая по значимости тенденция (3ГК, не на рисунке) показывает специфику Кавказа и наличие центральноазиатских параллелей также и на Балканах.

Выводы

Чтобы понять тенденции распределения фольклорно-мифологических мотивов в Восточной Европе и в частности в славянских традициях, необходимо учитывать связи этого региона с соседними. В Северной Сибири находится один из главных в Евразии центров обилия и разнообразия образов, отражающих представления о мире (мотивы группы А). Этот центр значительно повлиял на традиции севера Восточной Европы и Фенноскандии, в том числе на северные русские. Вполне вероятно, что до славянской колонизации северо-восток Европы в отношении фольклора и мифологии являлся прямым продолжением Сибири [18; 19. С. 96—105]. В более южных и западных славянских традициях заметнее связи с Центральной Европой и Восточным Средиземноморьем, в том числе с древнегреческой мифологией.

Что касается мотивов-эпизодов (группы Б1 и Б2), то древнегреческая традиция известна достаточно хорошо, чтобы в этом отношении ее можно было сравнивать с поздним фольклором Европы. При использовании факторного анализа древне- и новогреческий наборы приключенческих и трикстерских мотивов чаще всего располагаются по разные стороны от условного нуля, т.е. относятся к комплексам, которые друг от друга наиболее отличны. Это значит, что после конца античной эпохи набор повествовательных эпизодов в устных традициях Эгеиды значительно изменился. Новогреческий набор демонстрирует ближайшие параллели не в Скандинавии или Бретани, а в соседних балканских, североафриканских и переднеазиатских традициях, чаще всего мусульманских. Поэтому маловероятно, что после конца Античности источником новых мотивов для Эгеиды являлась Северная и Центральная Европа, первые сведения о фольклоре и мифологии которой относятся в лучшем случае ко второй половине I тыс. н.э.

Сравнение европейских наборов сказочных эпизодов с азиатскими в разных региональных комбинациях указывает на тюрко-монгольские традиции Центральной Азии и юга Сибири как на главный источник инноваций для Европы. Они повлияли на всю Европу, однако в Восточной Европе и в том числе у восточных славян степных параллелей больше, а по мере движения на запад их число сокращается.

Следующим по значению источником фольклорных инноваций для Европы, особенно Южной, могла явиться Передняя Азия, где мотивы, унаследованные от Античности, смешаны с распространившимися позже.

Почти во всех сочетаниях тематических групп мотивов с теми ареальными выборками, в которые включен Кавказ, этот регион выступает как важный центр фольклорного разнообразия. Вместе с тем его влияние на другие не выглядит существенным. Сепаратные связи между кавказскими и северными русскими традициями, скорее всего, вызваны тем, что одни и те же мотивы,

которые (в середине I тыс. н.э.?) были распространены в степной зоне, проникли оттуда на юг и на север и сохранились в относительно изолированных районах.

Южная Азия серьезного влияния на фольклор Европы не оказала. Даже те мотивы, которые зафиксированы как в Индии, так и к западу от нее, в Европу, скорее всего, проникли через переднеазиатское посредство. Учитывая их географическое положение, как Индия, так и атлантический фронт Европы вряд ли вообще могли быть значительными донорами культурных инноваций. Источники инноваций и области максимального разнообразия в сфере фольклора ожидаемы на пересечении разнообразных влияний и миграционных потоков. Вся территория от Монголии до Балкан и Центральной Европы отвечает этому требованию.

На западноевразийском фоне славянский фольклор выделяется богатством и разнообразием. Это, безусловно, касается восточнославянских традиций, а также болгар, но надо учесть, что данные по другим славянским группам в нашей базе данных представлены менее полно. Богатство славянских традиций не кажущееся, не вызванное их хорошей изученностью. После проработки основных собраний текстов по любой традиции вероятность обнаружить что-то принципиально новое в других публикациях быстро снижается и на статистику дополнительный материал мало влияет. Архангельский или западноукраинский фольклор проанализированы нами примерно столь же подробно или поверхностно (оценка зависит от того, что именно ищет в текстах исследователь), как французский или эстонский (хотя лучше, чем словенский или галисийский). Богатство фольклорных традиций есть следствие их положения на перекрестке внешних влияний и возможности заимствовать эпизоды и образы из разных источников. Откуда эти образы и эпизоды в конечном итоге берутся, где и когда они возникают впервые — на эти вопросы ответа нет и не может быть. Наш анализ лишь позволяет наметить пути их распространения. Для восточных славян четыре источника фольклорных заимствований выглядят основными. Это степной тюрко-монгольский мир; Кавказ; балкано-карпатская область; северный уральский субстрат и адстрат. Возможно, сюда следует добавить и Центральную Европу. Переднеазиатские влияния могли передаваться как через Кавказ, так и через Балканы.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ И ИСТОЧНИКОВ

1. Вебер М. «Объективность» социально-научного и социально-политического познания // Вебер М. Избранные произведения. М. 1990.
2. Зарубина Н.Н. 1998. Социокультурные факторы хозяйственного развития: М. Вебер и современные теории модернизации. СПб., 1998.
3. Aarne A., Thompson S. The Types of the Folklore: A Classification and Bibliography. Helsinki, 1961.
4. Thompson S. The Folklore. New York, 1946.
5. Thompson S. Motif-index of Folk-Literature. Bloomington, 1955–1958. Vol. I–VI.
6. Березкин Ю.Е. Распространение фольклорных мотивов как обмен информацией, или Где запад граничит с востоком // Антропологический Форум. 2015. № 26.
7. Березкин Ю.Е. Восточнославянский фольклор в европейском и евразийском контексте (результаты статистической обработки данных) // Антропологический Форум. 1916. № 31.
8. Березкин Ю.Е. Результаты обработки данных о распределении фольклорно-мифологических мотивов в Северной Азии (южноазиатские и американские связи) // Языки и фольклор коренных народов Сибири. 2016. № 2 (31).
9. Березкин Ю.Е. Сибирь и Центральная Азия как инновационный регион (материалы фольклора) // Антропологический Форум. 2018. № 39.

10. *Березкин Ю.Е.* Возраст мотива и способы его определения // Фольклор: структура, типология, семиотика. 2019. № 1(3).
11. *Berezkin Yu.* Spread of folklore motifs as a proxy for information exchange: contact zones and borderlines in Eurasia // *Trames. Journal of Humanities and Social Sciences*. 2015. Vol. 19 (1).
12. *Berezkin Yu.* Stratigraphy of cultural interaction in Eurasia based on computing of folklore motifs // *Trames. Journal of Humanities and Social Sciences*. 2016. Vol. 20 (3).
13. *Berezkin Yu.* Peopling of the New World in light of the data on distribution of folklore motifs // *Maths Meets Myths: Quantitative Approaches to Ancient Narratives (Understanding Complex Systems)* / Ralph Kenna, Máirín Mac Carron, and Pádraig Mac Carron eds. Springer Verlag, 2016.
14. *Березкин Ю.Е.* Ареальные связи древней японской мифологии // *Этнографическое обозрение*. 2020. № 1.
15. *Berezkin Yu.* Some motifs of Bulgarian folk beliefs in Eurasian context // *Изкуство & идеология / Art & Ideology* / Ed. by Kostadin Rabadjiev. София, 2012.
16. *Benfey T.* *Pantschatantra*. Leipzig, 1859.
17. *Ольденбург С.Ф.* 1924. Странствование сказки // *Восток. Журнал литературы, науки и искусства*. 1924. Кн. 4.
18. *Березкин Ю.Е.* Плеяды-отверстия, Млечный Путь как Дорога Птиц, девочка на луне: североевразийские этнокультурные связи в зеркале космониимии // *Археология, этнография и антропология Евразии*. 2009. № 4 (44).
19. *Березкин Ю.Е.* «Сказка о царе Салтане» (сюжет ATU 707) и евразийско-американские параллели // *Антропологический Форум*. 2019. № 43.



ЛУЖИЦКАЯ НАРОДНАЯ ДЕМОНОЛОГИЯ

© 2020 г. А.В. Гура

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

avgura@mail.ru

*Публикация подготовлена в рамках проекта РФФИ № 20-012-00300 А
«Низшая мифология славян: новые методы и подходы к исследованию»*

Статья представляет собой очерк верхне- и нижнелужицкой народной демонологической традиции и содержит описание демонов природы и природных стихий, домовых духов, персонифицированные образы болезни и смерти, демонов-покойников и персонажей, сочетающих в себе черты реального человека и демона. Подобная сводка лужицкого материала по данной теме публикуется на русском языке впервые.

The article is an outline of the Upper and Lower Sorbian folk demonological tradition and contains a description of the demons of nature and natural elements, house spirits, personified images of illness and death, demonic dead (undead creatures) and characters that combine the features of a real person and a demon. This is the first time such summary of Sorbian material is published in Russian.

Ключевые слова: лужицкая народная традиция, демонология, мифологические персонажи.

Keywords: Sorbian folk tradition, demonology, mythological characters.

DOI: 10.31857/S0869544X0012096-8

1. Введение

Современная Лужица как историческая область расположена на территории восточногерманских земель Саксония и Бранденбург и юго-западной Польши (Нижнесилезское воеводство). Нижняя Лужица (с главным городом Котбус/Хосебуз) находится на севере этого региона, в земле Бранденбург, а Верхняя Лужица (с центром в Баутцене/Будишине) – южнее, в Саксонии, ближе к границе с Чехией. Между верхнелужицким и нижнелужицким языками проходит пограничная полоса переходных говоров. Особо выделяется в этноязыковом отношении восточнолужицкая область распространения мужаковского диалекта (в районе верхнелужицкого города Мускау/Мужаков). Некоторые специфические черты характеризуют также верхнелужицких католиков (между городами Баутцен, Каменц и Хойерсверда/Войерецы).

Первые немецкие публикации народных рассказов о лужицких мифологических персонажах (далее — МП) относятся к XVIII в. Они нередко появлялись, например, на страницах журнала «*Lausitzisches Magazin*», издававшегося с 1786 г. С началом серболужицкого национального возрождения и особенно после создания в 1847 г. Яном Смолером и другими деятелями этого движения научного и культурно-просветительского общества «*Матица серболужицкая*» число таких этнографических изданий, в том числе больших сборников, быстро растет. Обобщающий труд по лужицкой демонологии «*Мифологические существа лужицких сербов*» принадлежит чешскому сорабисту Адольфу Черни [1], который в основном мы и используем при написании данного очерка.

2. Мифологические персонажи

Демоны природы и природных стихий

Поверья о лесной деве известны лишь у верхних лужичан. Она молодая и красивая, у нее черные волосы и золотой веночек на голове. В описании И. Срезневского [2. С. 60]) у нее великолепное господское одеяние. Основное место ее пребывания — темные еловые леса. Лесная природа подчиняется ей: деревья расступаются на ее пути, болота и топи высыхают под ее ногами, а горки и низины выравниваются. Лесная дева охотится на лесных животных и птиц, стреляя в них из ружья или поражая стрелами (что сближает ее с самодивой). Появляется со сворой гончих псов. Если увидит в полдень человека в лесу, может его убить или он сам умирает на третий день. Может появляться также в полночь [2. С. 60].

Лесные (дикие) люди (*šierawy*) встречаются в поверьях нижних лужичан в районах Люббенау, Калау и Дребкау. Тело лесных людей поросло шерстью. Они образуют пары по полу: *šyrom* (или *šyrow*) и *šyrene* (или *šyrawa*). И постоянно окликают друг друга, кричат: «šyrene!» и «šyrom!». Дикие люди приходят из лесу и просят у хозяйки чего-нибудь поесть, общаются с пастухами, греясь с ними у костра. Они обладают большой силой. Людям не вредят, но могут отомстить за причиненный вред, например разорвать коня пополам. На южной окраине Верхней Лужицы (там же, где известна *dźiwica*) изредка встречаются поверья о лесной (дикой) женщине (*dźiwja žona*). Рассказывают, что она кричит: «Вечно голодна!». Раз она попросила пастушку спрятать ей паклю с условием ничего не оставлять себе. В благодарность насыпала ей целый фартук сухих листьев, которые обиженная пастушка высыпала на землю, а дома обнаружила у себя за лифом золото. Когда пастушка вернулась на место, где высыпала листья, там их уже не было. Сходный рассказ известен у онемеченных лужичан близ Райхенбаха: лесная женщина в награду за исполненную просьбу расчесывать ей волосы или гладить по голове дает девушке кучу сухих листьев, которые та выбрасывает, а они оказываются золотыми.

У восточных лужичан в окрестностях Мускау существовали поверья о мужских лесных духах грабах (мужаков. *graby*, *draby*, *grawy*, *grabse*, *grabsy*). Это сильные, внешне привлекательные парни, но с конскими ногами, которые под одеждой и обувью трудно распознать. Согласно поверью из Шлейфе/Слепо, грабы покрыты шерстью, как звери. Часто они очень голодны, крадут у людей коней и могут съесть коня целиком. Лесные грабы нанимаются батраками к людям, приходят в деревню на вечеринки и танцы по одиночке или вдвенадцатером, иногда в компании с водяным, а уйти спешат перед полуночью, до восхода солнца или в 10 часов утра. Грабы ухаживают за деревенскими

девушками и пытаются взять их себе в жены, скрывая свои конские ноги. Иногда, слушая под окном пение девушек на вечеринке, распахивают окно и пугают их, просовывая внутрь свои конские копыта.

В лесах и на возвышенностях живут женские духи *wurlawy (worawy)*, известные лишь на пограничье Верхней и Нижней Лужицы (около Шварцкольма и Лауты). Вурлявы (в о р а в ы) днем прячутся, а вечером приходят на поле, в деревню. Пашут на деревенской площади, производя ужасный шум (возможно, от *worać* 'пахать' происходит и название *worawy*). Вурлявы следят, чтобы пряжи не пряхи после 10 часов вечера. В дом они не заходят, а дают непослушным пряхам на улице или через окно ночвы, наполненные веретенами, и велят за час их напрясть. Не справившихся с заданием убивают. Умные пряхи прибегают к хитрости: прядут на каждое веретено только один слой ниток, чтобы закрыть деревянную часть веретена. Победенные, вурлявы исчезают со словами: «Черт тебя надоумил!»

К женским полевым МП относится полудница (в.-луж. *pr̃ipòłdnica*, *pr̃ipòłnica*, *pr̃ipòłnica*, н.-луж. *pr̃ezpòłdnica*, *p̃sezpòłdnica*, *pòdpòłdnica* и т.п.; н.-луж. *serpownica*, *serpowina*, *serpjelbaba*, *serpja baba*, *serpowa baba*, *serpašuja*, *serpyšuja*, *serpjelšuja*, *serpowa šuja*, *serpjel*, *prišerpańc*, *serp*). Полудницу обычно представляли как старую седую женщину высокого роста, худую, с грозным взглядом. Но иногда, как и ее вариант — «белую женщину» (*běła žona*), описывали как красивую девушку или женщину в белом одеянии [2. С. 59]. У нижнелужицкой «белой женщины» венки из соломы, людям она ничего плохого не делает, лишь молча проходит мимо. Наряду с полудницами высокого роста, сообщалось иногда и о маленьких полудницах. У полудницы и серповницы имеются редкие нижнелужицкие мужские соответствия: полудники-карлики, старички (*pr̃ezpòłnicer*), обычно появляющиеся группой, и серповник (*prišerpańc*, *pòserpańc*). Согласно редким свидетельствам, у серповницы (н.-луж. *serpašija*) нет головы. Иногда полудниц бывает две — предполудница и послеполудница (*dopòłnica* и *wotpòłnica*, *Pschespolnjitsa* и *Doppolnjica*). Полудница появляется в поле летом или только во время жатвы, у верхних лужичан — в солнечную, безветренную погоду. У нижних лужичан серповница (*serpownica*, *serpašuja* и т.п.) может появляться в поле не только в полдень, но и в любое время. По поверьям некоторых нижних лужичан, серповница (*Serp*) в полдень прогоняла людей с поля домой, а сопротивляющихся резала серпом, пока не загонит в дом. Полудницы являлись в поле чаще всего женщинам и детям, молодым женщинам, у которых дома маленькие дети, беременным женщинам, работавшим в поле, а также людям с нечистой совестью и злыми умыслами. Иногда сообщалось, что полудница приходит из рощи или из-за реки, на берегу с печальным пением расчесывает свои волосы, а в полдень направляется в поле [2. С. 59]. Красиво поет также нижнелужицкая «белая женщина». Она тоже появляется в полдень, особенно в Иванов день и между Рождеством и Тремя королями. Кроме того, обе они носят свиток льна в руке или на спине. Верхнелужицкая полудница, нижнелужицкая серповница и «белая женщина» (в районе Фечау) носят серп в руке, под мышкой, в корзинке или на длинной палке через плечо. У серповницы есть также мешок, в который она складывает отрезанные серпом головы детей, — так обычно пугали детей, чтобы они не ходили в поле топтать горох. Основная функция полудницы — наказывать людей за нарушение запрета работать в полдень в поле, заставляя их отвечать на ее вопросы. Она без остановки задает человеку вопросы о выращивании хлеба, льна, о прядении и тканье полотна. Этими вопросами она насмерть замучивает человека, убивает его ударом в грудь, пожирает, оставляя лишь одежду, обращает

в камень, а также душит, отрывает, сворачивает или отсекает ему серпом голову. Спасением служит непрерывное говорение в ее присутствии в течение часа или двух, пока полудница не потеряет свою силу и не исчезнет. Изредка указывалось, что полудницей становятся в результате заклятия. Поэтому, побежденная часовым разговором, она произносит: «Теперь ты взяла мою силу, я свободна и ты тоже», что означало снятие с нее заклятия. Оберегом от полудницы служат некоторые растения (например лебеда, чабрец) и молитва «Отче наш», прочитанная без запинки задом наперед. Серповницу изгоняют тем, что бьют ее зубьями граблей. У восточных лужичан в окрестностях Мускау полудница иногда подменяла ребенка женщины, работающей в поле, своим ребенком. Мать, поняв, что ребенок подменен, оставляла подмешьша плакать, пока полудница не возвращала человеческого ребенка обратно.

К МП, сходным с полудницей, можно отнести с меркаву (*směrka*), известную лишь в Верхней Лужице. Она приходит к работающим в сумерки на улице и не дает им закончить работу или заставляет вечером в поле целый час рассказывать ей о той работе, за которой она их застала, или проникает в дом в сумерки, когда люди допоздна задерживались на работе в поле. Смеркава не имеет определенного облика, она только слышна: это нечто издающее звуки в печи, говорит, ходит. Вываливаясь из печи, она говорит: «Вили вали, как же я из этой вашей печи вниз валилась». Встреча ребенка со смеркавой вызывала у него конвульсии, от которых ребенку давали ложку соли с водой и луговой василек.

Еще один МП, названный по акустическим признакам, — это б р у н ч а д л о (*brunčadlo*), от в.-луж. *brunčec* ‘жужжать’, ‘бормотать’. Брунчадло ходило вечером после захода солнца, как и верхнелужицкая смеркава. Ни пол, ни облик, ни функции его неизвестны.

Один из самых популярных МП лужичан — в о д я н о й, а также водяная и их дети: в.-луж. *wódny muž*, *wódny mužik*; *wódna žona*, *wódna baba* (редко); *wódne džeći*; н.-луж. и вост.-луж. *nykus*, *nyks* (нем. *Nix*), н.-луж. *nyksowka*; вост.-луж. *hodrnys*, *wodrnys*. Места обитания водяного — водоемы, особенно глубокие места возле водяных мельниц, подводные пещеры и колодцы. В его подводном доме находятся корыта, полные денег, а на лавке под печью много горшков без дна — это утопленные люди. Водяной старый, босой, маленького роста, иногда предстает в виде голого ребенка на ольхе или плачущего ребенка на мосту. По представлениям нижних лужичан, он появлялся на вербе перед тем, как кто-нибудь утонет. Человек вызывал водяного из воды, выкликая его по имени, например *Chilkrok*, *Ertom-Tertom-Parny-Telman*, *Jakub*. Одежда его мокрая, особенно концы одежды и мокрые по колено штаны. Водяной может принимать облик старого или бесхвостого карпа, огромной щуки с телячьими глазами, которая прыгает на спину рыбаку, а потом исчезает в виде черного облака или улетает уткой, облик белого селезня, белого гуся, черного кота, хромого зайца, вола, теленка или овцы, а водяная обычно обращается в жабу. Водяные бьются друг с другом за свои владения, когда один из них крадет или ловит рыбу в водах другого. Говорит водяной иначе, чем люди, но все можно понять, или обращается к человеку по-немецки. Питается рыбой и раками, печет себе хлеб, лепешки, имеет у себя масло, пиво, вино. Получает силу от воды: во время борьбы с человеком ударяет босой пяткой о землю, чтобы добыть из нее немного влаги, так как побеждать он может только там, где мокро. Водяной расчесывает себе волосы гребнем, ищет у себя вшей. Полощет и сушит на берегу свою одежду. Водяные муж и жена могут образовывать пару: *wódny muž*

и *wódna żona*, *nyks* и *nyksowka*. Но водяная может выступать и самостоятельно, как женский вариант водяного.

Водяными становятся утонувшие, утопленники-самоубийцы и убитые. Согласно другим представлениям, водяные происходят из низвергнутых с небес ангелов, упавших в воду. Водяной (*wodna żona*) становится девушка, во время купания похищенная водяным, взятая им себе в жены. Всегда в полдень водяная расчесывает свои черные волосы. Белит и сушит на берегу одежду, плотно, иногда прядет. Одета в одежду наизнанку, в юбку с мокрым подолом и красные чулки. Существует рассказ о том, как водяной просит повитуху принять роды у его жены, в благодарность угощает ее лепешкой. Водяной всей семьей приходит в деревню на пиво, игру в карты и развлечения, а его дети ходят на танцы и посиделки, где выбирают себе девушек в жены. Наибольшую силу водяной имеет в полдень. Появляется в воскресенье во время службы в церкви, иногда на Зеленые святки, а в Иванов день топит купающихся. Каждый год он должен утопить хотя бы одного человека, иначе он не успокоится. Того, кому суждено утонуть, водяной ударяет веточкой. Часто топит молодых и детей. Топит также коров и собак.

Водяной бессилен причинить вред человеку, который имеет при себе чабрец, который дважды в этот день ел хлеб или который ударит водяного лишь один раз¹. Водяного можно поймать в мешок, сшитый стежками «от себя», или зажать его в расщепленной доске.

Водяной мстителен и обидчив. Может украсть ребенка или в отместку людям не пускает воду на луга. Рассердившись на людей, переставших кормить его лепешками, может наслать проливной дождь. Но, если не тревожить его покой, он не причиняет зла. Нередко помогает людям, ходит к ним в гости, нищим дает денег или зерна для посева, бедным продавцам рыбы обеспечивает хороший улов и т.п. Приходит на ярмарку торговать зерном, а его жена — маслом, у мясника меняет рыбу на мясо. Имеет контакты с мельниками и рыбаками, пьяного ночью отводит за деньги домой. Водяной не остается в деревне дольше полуночи. После захода солнца он часто мешает работе мельника, например застопоривает мельничное колесо. Чтобы избавиться от вредоносных действий водяного, ему бросают в воду буханку хлеба или что-нибудь живое черной масти: кота, собаку, свинью, курицу и т.п. Каждый год молнией во время грозы убивает одного водяного. В этом видят причину того, почему водяные повывелись.

В представлениях о водяных девах (*wodne jungfry*, нем. *Seejungfern*) народные поверья смешиваются с мотивами книжного происхождения. Рассказывали, что, когда в полдень в облике обычных девушек водяные девы поют и танцуют на берегу, это всегда предвещает непогоду. Обычный же их облик — полудева-полурыба. Известна верхнелужицкая быличка о выловленной в пруду где-то за Хойерсвердой водяной деве с когтями на обеих руках (аналогичные былички известны о водяной русалке). Она была огромная, весила три центнера, и голова у нее была, «как пятка». Водяные девы, подобно морским sirenam, плавают в море за кораблями, а люди, чтобы избавиться от них, бросают им в воду кошек и других животных.

¹ Имеется в виду мотив «МП просит ударившего его человека нанести второй удар», который будет для него спасительным, а для человека смертельным (см. подробнее об этом мотиве и его инославянских параллелях в: [3]).

К водяным МП принадлежит и выдра (н.-луж. *hudra*), поверье о которой записано в нижнелужицком Зилове/Жилове (ныне входящем в городскую черту Котбуса). Она необыкновенно привлекательна и коварна. Выходя ночью из воды, обольщает и уводит молодого парня, который приблизится к ней, вступает с ним в брак, но потом губит или бросает после первой же супружеской ночи, после чего он становится несчастливым на всю жизнь. Видели также, как она залила водой молодого парня, с которым ехала в лодке.

У лужичан отмечены отголоски поверий о духах погоды — планетниках, якобы живущих в тучах. Лужичане-католики при виде тучи не говорят: «Вот черная туча», потому что однажды после этих слов из тучи раздался голос: «Не чернее твоей души». Считается, что погоду можно заговорить. В Нижней Лужице (в сегодняшней польской ее части) однажды кто-то заговорил тучу, и из нее выпал планетник — *čeladnik kowalski* (кузнечный подмастерье). Рассказы о планетнике, выпавшем из тучи, известны у поляков Малопольши.

Вихрь олицетворяет у лужичан специальный МП — *wichor*. Он крутит вихрь в облике черного человека, большого худого кота или кошки, крутящихся на задних лапах. Увидеть их можно сквозь дырку от выпавшего сучка в гробовой доске, через отверстие для оси в ступице колеса, сквозь рукав рубахи. Опасно ступить первым на место, откуда вихрь выходит из земли, опасно плевать в него и бросать в него ножом. У человека, попавшего в вихрь, случается «вихревая болезнь» (паралич), от которой помогает то, что покручено вихрем (сено, солома и т.п.) и «вихревая трава» (германский дрок). Вихрь бросается на человека, одетого в новую рубаху, оставляя на ней след — крестик, который невозможно отстирать. При встрече с вихрем кричали ему бранные слова: «Вихрь, вихрь, свиное говно!», ложились лицом вниз, плевали три раза, бросали что-нибудь в него левой рукой, использовали освященную землю, предметы красного цвета, шумели и т.д. Известна быличка о вихре-оборотне: муж в поле днем, удалившись от жены в кусты, обращается в вихрь, хватая жену за юбку, чтобы сбросить ее со стога сена. Жена обороняется и крепко держится за жердь в стоге сена. Когда муж возвращается к ней в своем обычном облике, она замечает застрявший у него в зубах вырванный из ее юбки клоч материи [4. S. 75] (ср. с аналогичным сюжетом о муже-волколаке).

Со средневековым немецким мифом о дикой охоте связаны у лужичан поверья о диком охотнике: н.-луж. *nócnu hajnik*, *nócnu jagař*, в.-луж. *Dyterbjernat*, *Dyterbienada*, *Dyterbiarnat*, *Dykebiernak*, *Dykebiandat*, *Dykbiernak*, *Dietrich Biernat*, *Dyki Biarnad*, *Ban-Dietrich*, *Pan-Dietrich*, у немецкоязычных верхних лужичан *Pan Dietrich*, *Heidut*. Дикий охотник появляется с сильным ветром, в вихре. Это предвестие войны, мора, неурожая. Нижнелужицкий *nócnu hajnik*, *nócnu jagař* показывается только ночью или только в полночь. Верхнелужицкий *Dyterbjernat* после захода солнца, ночью высоко в небе мчится со стрельбой верхом на коне или в упряжке. У него нет головы, так же как у всех участников его свиты: всадников, коней, псов. У нижних лужичан он может быть невидим, и тогда слышно только ржание коней, лай собак и вой вихря. Дикий охотник происходит от умерших грешников: *Dyterbjernat* смеялся в церкви, насыпал крошки хлеба себе в обувь и ходил, топча дар божий; *Pan Dietrich*, *Heidut* устраивал дикие охоты, охотился в праздники, наносил ущерб крестьянским полям, скоту и самим людям. Дикий охотник появляется на меже или на границах сел. Если кто-то заснет на меже, дикий охотник отбросит его в сторону. При появлении дикого охотника нужно держаться спокойно, не кричать, не окликать, не высмеивать его, а лечь лицом вниз, схватиться за дерево,

прочитать «Отче наш». Тогда он не тронет человека. Но если человек будет дразнить его, он бросает ему кусок падали, от которого невозможно избавиться, подкидывает в дом олень бедро, вывешивает в дверях человеческую ногу, давит конскими копытами человеку пальцы на ногах, насылает на него своего большого черного пса, не дает попасть домой.

На северной окраине Нижней Лужицы известен близкий к дикому охотнику персонаж — н о ч н о й и з в о з ч и к (*furman nocny*). В темные ночи он с грохотом мчит по воздуху на своей бричке, причем всегда, как и дикий охотник, ездит строго определенным путем.

Мотив блуждания и признак свечения объединяет разные мифические существа — от блуждающих огней до человечка блуда, которые известны у лужичан под следующими названиями: н.-луж. *blud*, *swěšaty blud*, *bludnik*, *bludnišćo*; в.-луж. *bludnik* или *bludźiś* (пограничные районы), *bludnički*, *bludne swěčki*; вост.-луж. (мужаковские говоры) *bludnik*, *bludźiśk*. По одним представлениям, блуждающие огни происходят от падших ангелов, по другим — это души некрещеных, незаконнорожденных или убитых детей или вообще души умерших. Блуждающие огоньки видны на могилах некрещеных детей. Нижние лужичане указывали и на другие места пребывания этого МП: блуд (*bludnišćo*) живет в лесах и в горах [2. С. 60], блуждающие огни (*bludnik*) обитают в большой старой, трухлявой вербе. Блуждающие огоньки появляются ночью, в темные ночи перед Рождеством, чаще всего весной или осенью, особенно во время тумана. Имеют свою силу только до полуночи. Блуд охраняет клады и за вознаграждение может показать человеку это место. Чтобы завладеть кладом, нужно бросить на место появления светящихся огоньков немного хлебных крошек, кусок железа, топор, нож или что-либо из одежды. А если просто попытаться схватить блуд, в руке окажется лишь горсть волос или блуд обратится в светящуюся изнутри конскую голову. Увидеть блуда можно, имея при себе сталь. Блуд имеет вид мужичка с фонарем; детей в голубых шапочках и с источником света на груди или светильником в руке; ребенка, зажимающего руками глаза и пышущего огнем изо рта; маленьких мужичков с горящей метлой в руке. Его представляют себе также в виде свечи, искрящихся глаз, скачущего по воздуху фонаря и т.п.

Блуд мстителен и обидчив. Людям, пообещавшим ему подарок и не выполнившим обещания, ругающим и высмеивающим его, он поджигает окно, стог соломы на дворе, бросает их невидимой рукой через ворота в лужу, обжигает пятки пьяным, выманивает человека из дома и заводит в болото, но может и отвести человека домой, если тот пообещает ему вознаграждение. Если нужно вызвать блуда, говорили: «Ну ты, дерьмо свиное, где ты?» — и он тотчас являлся. А чтобы избавиться от него, клали ему несколько монет, хлеб с сыром и т.п. на пороге, на внешнем углу дома или выставляли их наружу через окно. Считалось, что в дом блуд зайти не может. В качестве оберега от него использовали формулы приветствий, например говорили: «Дай бог мне и тебе добрый вечер!». Когда шли по дороге, ступали одной ногой в колею от телеги, тогда у блуда не было власти над человеком. Ложились лицом вниз или выворачивали из земли камень и читали «Отче наш». Или вспоминали то место из Евангелия, которое читалось во время последней воскресной службы. У немецких лужичан для избавления от блуда люди бросали на светящиеся огоньки горсть освященной кладбищенской земли, тогда блуд избавлял людей от ночного блуждания и успокаивался, потому что блуд — это блуждающие души умерших [5. S. 167].

С огненной стихией связан еще один МП – огненный человек в поверьях верхних лужичан (нижним лужичанам он неизвестен): в.-луж. *wóhnjowu muž* (редко), *fajerman*, *fajermuž* (из нем. *Feuermann*); у немецкоязычных лужичан *Feuerputz*, *der grosse Leuchter*, *Feuerhusar*. Он выглядит как мужчина, у которого верхняя часть туловища горит огнем, а нижняя – черная, как уголь. Или имеет облик всадника с сильно порубанным лицом, сидящего на коне задом наперед и пылающего огнем. Иногда появляется в виде огненного снопа или шара. Происхождение его связывали с умершими грешниками. Так, *fajerman* – это душа солдата по фамилии *Feuermann*, который во время наполеоновских войн сжег церковь, а потом был убит. *Fajermuž* – душа солдата из России, который во время войны с Наполеоном спрятал в кустах казенные деньги, но был убит и уже не смог исповедаться и покаяться в своем грехе. Огненный человек ходит по земле или невысоко над землей, иногда облетает верхушки деревьев. Появляется летом и осенью или же только в пост, в ночное время, особенно в полночь. Не причиняет зла людям, которые его не трогают. Часто даже специально является людям, чтобы осветить им дорогу и проводить домой. Появляется сразу же, стоит лишь вспомнить о нем, например, сказать: «Файер-муж всегда тут бывает, а сегодня ни на минуту не покажется, чтобы нам посветить». Иногда огненный человек в поверьях лужичан сближается с огненным змеем, который влетает в дома и обитает там за печью. В лужицких представлениях об этом МП видны следы сильного немецкого влияния (нем. *Feuermann*, *Feuerputz*, *Brünnling*, *Glühender*, *Züsler*).

К подземным МП относятся карлики, подобные польским краснолюдкам, словацким луткам (словац. *lútky*), западноевропейским гномам: в.-луж. *palčiki*, реже *lutki* (*ludki*); н.-луж. *lutki*, редко *lužki*, *paljački*, *nóčne žědky*. Карлики обитают в горах под землей, в норах, ямах, в земле под кустами, под большим дубом. Они охраняют зарытые в земле клады. Некоторые карлики обитают под домами людей. Живут также подле дороги на кладбище и появляются на месте, где произошло убийство. Это маленькие человечки величиной с маленького ребенка, а иногда с палец. Однажды такой карлик сидел в конском ухе и свистел, отчего конь пахал без пахаря. У карликов черные бороды, большие шляпы на голове, часто они носят красные курточки и красные шапочки. Но иногда они надевают шапку-невидимку, и тогда слышен только их шелест. У карликов есть семьи. Детей они крестят. В купальскую ночь справляют свадьбу, танцуют и играют на ней, а под утро возвращаются в землю; случайно оказавшихся при этом людей приглашают на танец и одаривают подарками, которые приносят счастье в дом. Рассказывали о женщине, имевшей крестника – мальчика-лутка. Согласно одним представлениям, карлики, как и блуждающие огоньки, происходят от низвергнутых с небес ангелов, по другим, карлики – это души предков, язычников, первоначальных обитателей края, которые с принятием христианства переселились в подземные убежища. Они не выносят звона церковных колоколов и даже овечьих колокольчиков и, заслышав их, прячутся под землю.

Карлики сеют вместо жита траву: мышиный, или ложный, ячмень, при жатве срезают только колоски и пекут хлеб (часто с песком и пеплом), а также сбивают себе масло. Днем спят, а по ночам навещают «своих» людей, с которыми дружат, и там готовят себе еду, едят, пьют, веселятся, танцуют на печи, поют, играют на цимбалах. Иногда карлики приходят к людям и в полдень. Речь карликов состоит из утвердительных по смыслу утверждений-отрицаний («дайте нам дежку недежку, мы хотим испечь себе калач некалач») либо только отрицаний («мы не хотим не вашу недежку»). Иногда считалось, что они

не умеют говорить по-лужицки и только показывают, чего они хотят, или же говорят, но плохо, одно слово скажут с начала, а другое с конца, говорят неполно или вставляют непонятные слова (например, «wagi wigi», собаку вместо «psyk» называют «wušcerack» и т.д.). Иногда карлики приходят к людям попросить что-нибудь из еды: «Мы хотим вашей нелепешки, не хлеба»; одалживают у людей лопаты, вилы, совки и т.п., в благодарность за это помогают людям в работе или платят золотом, серебром и драгоценными камнями. За одолженную хлебную утварь и посуду приносят людям пахту или лепешки собственного изготовления, а пахарям пиво в поле. Карлики отличаются добротой и дружелюбием. Они любят музыку и танцы, устраивают в домах людей праздники с трапезой, посещают деревенские забавы в качестве музыкантов. Когда люди спят, они доделывают за них домашнюю работу, помогают крестьянам пахать, а пастухам — пасти овец, любят играть с ягнятами и т.д. Своих умерших карлики сжигают и пепел с костями закапывают в землю. На похоронах плачут, собирая слезы в специальные сосуды — «слезницы», которые потом ставят в могилу возле большой урны с прахом. Изредка они мстят людям за причиненный им вред или насмешки: бьют им посуду, вырывают посаженные растения, вредят скоту; у матери, смеявшейся над маленьким ростом карликов, дочь перестала расти; девку, которая поздно вечером пасла корову на горе, где жили карлики, они отхлестали плетью. Исчезновение карликов объясняли тем, что они попытались принести огромный камень, чтобы разбить церковный колокол, но надорвались и оттого вымерли.

Домовые духи

У лужичан, особенно у нижних, как и у других славян, существуют поверья о домово́й змее. Она живет в каждом доме на чердаке и приносит в дом счастье и здоровье. Ее не кормят, она сама сосет молоко у коровы, а если ее убить, корова будет реветь по ней, как по теленку. В Нижней Лужице верили, что в каждом доме парой, как хозяин и хозяйка, живут две домовые змеи, отождествляемые с душами предков. Их может увидеть лишь тот из хозяев, кому суждено вскоре умереть [6. S. 140]. Нижние лужичане называли одну змею *góspodař*, а другую *góspozá*; первая умирает со смертью хозяина, а вторая — со смертью хозяйки [4. S. 50]. В быличках домовая змея пьет молоко из одной миски с ребенком, когда его оставляют одного дома. В лужицких поверьях с домово́й змеей иногда сблизилась королева змей. Так, в быличке из-под Котбуса молоко или кашу из одной миски с ребенком ест большая змея с короной на голове.

По поверью лужичан, дом от несчастий оберегает также лягушка, живущая под порогом дома [7. S. 474]. Лужичане стремились иметь в хлеву живую ласку, считая, что она отвлекает на себя девять разных болезней, а если это не удавалось, вешали в хлеву шкурку убитой ласки. Функцию домашнего покровителя отчасти можно видеть и у ласточки: ее гнездо под крышей обеспечивает дому счастье и благополучие и оберегает дом от молнии и пожара, а вред, причиненный ей, влечет за собой ущерб скоту [7. S. 473].

В качестве домашнего покровителя у лужичан выступает особый МП — бо́же седлешко: в.-луж. *bože sedleško* (*serleško*, *sadleško*, *stadleško*), *bože selco*; н.-луж. *bóža łośc* (*božałośc*, *bóžałośc*), *boža wosc* (*božô wosc*), *boža włośc*, *boža głośc*, *bóžagłot*, *bóžałot*; мужаков. *božy głot*. По мнению специалистов, верхнелужицкое наименование — деминутив от *sydło*, *sedło* ‘местопребывание, местожительство’. Нижнелужицкое *bóža łośc* восходит к **volstb* ‘сила, власть’, а остальные формы, связанные с божьим владением, голосом и т.д., результат народной

этимологии [8. S. 76]. У верхних лужичан боже седлешко может иметь вид голубого огонька пламени на гаснущих углях, иногда облик ребенка в белой рубашке, реже — женщины или белой наседки. Однако по большей части боже седлешко видеть невозможно, можно только слышать его плач и жалобы. Верили также, что лишь особые, «видящие» люди могут видеть боже седлешко, например дети, которые еще не были на исповеди, дети, родившиеся в воскресенье, в полночь или в последнюю ночь лета. Где показывалось боже седлешко или где было его слышно, там вскоре происходило несчастье — чья-то смерть, эпидемия, наводнение, пожар или убийство. Лужичане считают его добрым духом, который предостерегает о близком несчастье. Он не является причиной несчастья, а только печалится, оплакивает предстоящую беду. Можно спросить его, что случится, и иногда услышать ответ, но он будет неясным, загадочным. Поскольку этот домашний покровитель невидим, люди в Верхней Лужице при снятии с огня горячего молока или выливании горячей воды говорили: «Боже седлешко, смотри, как бы я тебя не ошпарила». А если видели у кого-нибудь волдырь, считали, что его ошпарило боже седлешко. Тогда мазали маслом край печного устья со словами: «Боже седлешко, я тебя мажу; пусть у меня заживет ожог, ты меня ошпарила». Потом снимали накипь из стоящего на огне горшка и мазали ею пострадавшего от ожога. Следили, чтобы брызги от готовящегося супа не попали в огонь и не загасили его. Иначе боже седлешко может ошпарить ребенка. Все это указывает на то, что боже седлешко как домовый дух обитает в печи или очаге. В Нижней Лужице и пограничных районах Верхней Лужицы аналогичный МП — *boža łośc* тоже может иметь облик маленького ребенка с длинными белыми волосами, но чаще представляется в виде маленькой женщины или вообще чего-то маленького, например белого голубка. Еще чаще ее не видят, а слышат только ее плач и жалобы, которые предвещают скорое несчастье. Плачет она вечером или ночью, обычно под окном, а также на месте погребения жертвы преступления, например убийства ребенка. Считалось, что печь, любимое место этого домашнего духа, нельзя топить древесиной бузины, которая, по народным поверьям, считается нечистым деревом.

К домовым духам относят также кобольдов: в.-луж. *kobołtk, kółtk, kobołćik, kubołćik (kubošćik, kubušćik)*, н.-луж. *kobołt, kobod, kobud, koblik, kobołsik*, мужаков. *špilitus*. Лужицкие кобольды похожи на немецких — домовых и горных духов—хранителей подземных богатств. По предположению А. Черни, в прошлом кобольд выступал семейным покровителем, но со временем превратился в домового духа-обогапителя. По своему внешнему виду, росту и отчасти местопребыванию кобольды напоминают карликов и нередко смешиваются с ними. Кобольд выглядит как маленький человечек с длинной бородой. Любит красную одежду. Обитает в доме, особенно за печкой, в хлеву и в других местах крестьянской усадьбы. При этом сообща кобольды живут в горах и в лесах, в ямах и скалах, что сближает их не только с карликами, но и с немецкими кобольдами. Согласно лужицким поверьям, кобольд может иметь облик мокрого цыпленка, каплуна, теленка, ласки, стрижа, козодоя, змеи, серой бабочки, майского жука и т.д. Кобольд помогает возницам в работе, задает корм лошадям, чистит их. Хозяйкам помогает готовить. У девиц, имеющих кобольда, всегда прибрано в доме, вымыта посуда и спорится работа, иногда он помогает им прясть. Все работы он совершает ночью и при этом любит посвистывать. Не терпит во время работы присутствия посторонних, кроме хозяина и хозяйки. Своему хозяину он приносит краденое: сено для коней, жито и т.п. Бывают также особые денежные кобольды, которые приносят хозяину деньги,

и кобольды, которые носят хозяину конский навоз. Те и другие напоминают летающего змея, в которого кобельд часто обращается. За свою службу кобельд требует хорошего питания, любит пшеничную кашу с молоком или пивной суп. Если ему не дадут есть, он шумит по ночам, шиплет спящих, сбрасывает их с постели. Человек, причинивший ему вред, лишается счастья, всего имущества и даже жизни. Со временем кобельд из доброго духа превратился в нечистую силу, поэтому каждый, кто имеет кобельда, скрывает это. Приобретают его магическим способом. Для этого носят под мышкой яйцо от курицы, которая неслась в первый раз, пока из яйца не вылупится демоническое существо, дающее человеку все, что он ни пожелает, или заключают договор с главой кобельдов, который выделяет для службы людям тех или иных кобельдов.

У верхних лужичан известен еще один близкий к кобельду домовый дух — *н е с п е х* (*njespěch*), воплощение медлительности, неторопливости. Он мешает в работе, особенно во время тканья, поэтому его изгоняют, прежде чем начать работу. Согласно описанию из Блуно, изгнание производилось таким образом: жена сидит впереди и держит на полотне пряжу. Другие позади нее — отец, дети и т.д. — крутят веретено. Когда сидящие сзади увидят, что вся пряжа уже навита, немедленно убегают во двор или на гумно. Жена гонится за ними, чтобы ударить их полотном. В народе это называлось «выбегать и неспеха выгонять». Таким же образом происходило изгнание неспеха в описании из Шварцкольма: как только пряжа навьется на веретено, человек, державший пряжу на полотне, бьет полотном тех, кто помогал ему навивать, и вообще всех, кто находится в доме. Чем сильнее он их бьет, тем лучше ткется полотно.

Большое сходство с кобельдом имеет л е т а ю щ и й з м е й (в.-луж. *zmij*, н.-луж. *plon*), который нередко и является ипостасью кобельда. Как и кобельд, змей приносит своему хозяину деньги, жито, молоко и т.д., т.е. умножает его богатство, а также помогает хозяйке готовить пищу, а девушке, купившей его, может сосватать мужа. В зависимости от того, что приносит змей своему хозяину, он получает название денежного, житного, молочного или творожного. Змей может иметь облик огненной крылатой змеи. Иногда — даже семиглавого дракона (Шлейфе, [9. S. 49]). Часто является в виде животного, например белого петуха или курицы [7. S. 492], теленка или мокрого цыпленка, но никогда, в отличие от кобельда, не показывается в человеческом облике. Иногда имеет форму огненного шара со светлым хвостом или длинной огненной полосой. Хвост денежного змея красен, житного — голубой. По рассказам, жители нижнелужицкого Бурга видели в воздухе искрящегося змея со светлым хвостом; искры, разлетавшиеся от него, были золотыми монетами. Змей, как кобельды и карлики, стережет клады, сокрытые в горах. В таких местах люди видели огоньки или искры, выскакивавшие из земли. Вещи, приносимые змеем, обычно плохого качества (например, жито годится лишь в корм скоту) и к тому же они краденые. Если кто-то заметит змея, летящего с краденным, и захочет, чтобы он сбросил ему свою ношу, нужно крикнуть ему «стой!», бросить ему вслед железо или показать голый зад. Но при этом, чтобы не подвергнуть себя опасности, нужно находиться под крышей, а не под открытым небом. Змей попадает в дом через печную трубу и таким же путем вылетает из дома. Хозяин прячет змея в бочке на чердаке. Или же змей обитает в доме за печкой. Его кормят молоком, пшенной кашей на молоке, мясом и творогом, причем регулярно, иначе он улетит, разрушит благополучие и счастье и может даже поджечь дом. Человек, лишившийся своего денежного змея, становится нищим. Появляется змей у людей случайно, он сам приходит к дверям дома в виде мокрой курицы или цыпленка, из которого, когда он отряхивался,

сыпалась пшеница. Избавиться от него можно, отнеся его на то место, где он был найден, или прогнав к соседу. Денежный змей приходит к человеку через найденную на дороге монетку. На другой день из нее получится уже две монеты. Каждый день сумма будет удваиваться и когда дойдет до определенного уровня, змей уже не покинет хозяина. Змея можно также купить у того, кто желает от него освободиться, или получить от карликов, стерегущих подземные клады. Избавиться от змея можно, отдав его какому-нибудь своему тезке или дав ему задание, с которым змей не сможет справиться. Таким образом, летающий змей имеет целый ряд общих черт с кобальдом (одинаковый корм, местопребывание за печкой, сходные функции, частичная общность обликов и некоторые магические способы их получения) и с домовою змеей (змеиная природа и название *zmij*).

С домашним пространством отчасти связана лужицкая злая женщина (*zła żona*). Это безобразная маленькая старушонка, худая, костлявая, горбатая, седая, с клюкой, у нее всегда мокрые, слезящиеся глаза. Как только злая женщина приходит в деревню, она влезает во все углы, в погреб, гумно, хлев, огород, может поселиться на скотном дворе, откуда невозможно бывает ее изгнать. Если она посмотрит на ребенка до года, он заболевает и может даже умереть. Она насылает порчу на садовые деревья. Может сглазить полотно, которое сгниет или его погрызут мыши. Везде, где селится злая женщина, коровы и козы не дают молока или доятся кровью, масло не взбивается, сыр портится, молоко пригорает, у овец появляется короста, собаки паршивеют, зерно поедают насекомые. Она может даже убить своим взглядом. Если людям удавалось изгнать ее из деревни, она исчезала с пронзительным смехом и насылала на них болезнь. Из соответствий злой женщине можно назвать белорусских и украинских злыдней. С другой стороны, она близка демонам болезней.

Сходство со злой женщиной имеет также *маравы, мырлява* или *мырлята* (*marawa, myrlawa* или *myrlata*). У нее тоже злой нрав. Она уродлива и отвратительна, всегда грязная. Показывалась редко, никто не знал, откуда она приходила и как жила. В Мюльрозе на севере Верхней Лужицы женщине, которая долго возится с работой, говорили: «Ты старая марава» [9. S. 67].

Персонафикация болезни и смерти

Моровое поветрие, мор, эпидемию у лужичан олицетворяет *мор* (в.-луж. *mór*, н.-луж. *mrětwa*). У верхних лужичан и у восточных, в районе Мускау/Мужакова, мор имеет облик женщины или белой туманной фигуры. По верхне-лужицким представлениям, мор появляется из-за реки со стороны горы в виде плотного белого тумана, который принимает облик огромной женщины. Женщина-мор вскакивает на спину встречному крестьянину и просит отнести его в село. Крестьянин относит ее к той горе, откуда она появилась, почувствовав, что там его тяжелая ноша стала намного легче. Гора раскрылась, мор скрылся в ней, ушел в землю и больше никогда не появлялся, а гора получила название «смертельной». Однажды женщина-мор попросилась сесть на телегу к крестьянину, ехавшему с мельницы домой. Он подвез ее в деревню, после чего там случился падеж скота. По рассказам восточных лужичан, мор в виде тумана или туманного облачка появляется со стороны реки Нейсе и ближайшей горы. Белое туманное облачко приобретает очертание человеческой фигуры. Однажды крестьянин носил на своих плечах мор в таком облике всю ночь до рассвета. В другой раз человек отнес мор к берегу Нейсе, и там мор в виде белого облачка тумана исчез в горе, а это место над рекой близ Мускау с тех пор называется «злым берегом». В районе Баутцена верили, что мор

может прилететь в виде огромного шара. Однажды такой «моровой шар» прилетел в болото. В яму, куда он упал, бросили каменный крест, который придавил этот шар, — так деревня навсегда избавилась от эпидемии, а каменный крест назвали «крестом заразы». Мор морит людей и насылает болезни на скот с ветром. Поэтому во избежание падежа скота, как только поднимется сильный ветер, надо заткнуть всей скотине уши, влезть на крышу с лопатой в руке и держать ее поднятой вверх, пока дует ветер. Мор может появляться в деревне в виде белой гусыни или в виде большого быка, который ревет на всю деревню. Чтобы уберечь скот от падежа, хозяева гремят цепями, чтобы скотина не слышала его рева, или стучат цепью о бочку, чтобы скот не слышал звуков трубы, в которую трубит женщина-мор.

С м е р т ь (в.-луж. *smjerc*, *smjertnica*, н.-луж. *smjers*) обычно невидима для людей. Способностью ее видеть обладают лишь конь и собака: кони при виде ее полошатся, а собаки воют и рычат. Смерть может иметь антропоморфный облик: она белая или в белом, изредка в сером одеянии, с бледным лицом, имеет при себе косу или изображается как скелет с косой. В редких случаях у верхних лужичан смерть выступает в виде мужчины с косой. Косой смерть отсекает голову человеку. Несколько иной образ имеет смерть в сказках: у нее невысокий рост, большие зубы и большие глаза, благодаря которым она помогает девушке спрясть за ночь полный воз кудели и целый воз тонкой пряжи, а также толстые пальцы, которыми она начесала девушке целый воз пачесов. По представлениям немецкоязычных верхних лужичан, смерть может иметь облик белых животных — собаки, кошки, рыбы, птицы, а в процессии дикого охотника она мчится верхом на сове. По поверьям нижних лужичан, смерть появляется в деревне верхом на коне. Место ее постоянного пребывания — ад, откуда она приходит в дом к умирающим. Смерть и ангел-хранитель борются между собой у постели больного, и от того, кто победит, зависит жизнь или смерть человека. В сказке человек умирает, когда смерть встает у него в головах. Известен сказочный сюжет о приглашении смерти кумой на крестины. Смерть как сказочный персонаж обитает в большом жилище со множеством свечек — людских жизней. Или живет со своим мужем в избушке, ворота которой подперты человеческой ногой, а дверь — человеческой рукой. Муж ее имеет вид конской ноги, которая сбивает масло, а дочери ее — мыши. Смерти прислуживают четыре собаки с косами и четыре кошки с граблями или же только мыши — большие с косами, а маленькие с граблями.

Черт

В народных рассказах и сказках лужичан черт называется: в.-луж. *čert*, его жена *čertowka*, н.-луж. *cart*. Помимо этого, особенно в языковых выражениях, известны следующие его наименования: в.-луж. *djaboł*, н.-луж. *diboł*, *dejbeł* (под влиянием нем. *Teufel*), *dejboł*, сокращенно в.-луж. и н.-луж. *djas*. Часто используются также эвфемизмы: в.-луж. *zły duch* или просто *zły*, *čornu*, н.-луж. *carnu*, в.-луж. *čornu Jurij*, н.-луж. *Hans Mjerten*, в.-луж. *dunder*, *dundyr* (из нем. *Donner* 'гром'). Внешний вид черта мало чем отличается от известного у других славян и прочих европейских народов: длинный кривой нос, длинные, как у осла, уши, рога, хвост, конские ноги (одна или обе), толстые, как нога у человека, пальцы со звериными когтями на них. Но в таком образе он редко показывается, обычно является в человеческом облике: как нарядно одетый чужеземец или путешественник, как охотник или всадник в зеленом или сером одеянии. Может быть кузнецом, мельником, игроком. Нередко носит одежду красного цвета. Появляется также в женском облике. Часто бывает хромым.

Черт принимает облик различных животных: зайца, особенно хромого, трехногого [9. S. 151, 304; 7. S. 303–304], черного пса, черной кошки, змеи или вороны. Может превратиться в шуку. Исчезая, оставляет за собой зловоние. Бывает также невидимым, а увидеть его можно лишь сквозь отверстие от выпавшего сучка в гробовой доске, которую выкопали из могилы. Местом обитания черта является ад, пекло. Любимые его места на земле – горы, скалы, глухие места в лесах и в полях, пруды, речки, заброшенные дома, особенно мельницы, разрушенные церкви и т.д. Происхождение чертей связывают в народе с падшими ангелами, свергнутыми с небес. Это событие приурочивают к дню 1 апреля, когда родился Иуда, к 1 августа или к дню св. Михаила, после которого люди не занимаются севом. Известны лужицкие дуалистические легенды о сотворении мира Богом и чертом. Бог создал обычных людей, а черт – горбатых, потому что люди, слепленные чертом из глины, убежали от него, а он бросал им вслед глину, которая попадала им в спину. Из животных черт создал обезьяну и жабу. Он хотел создать птицу – ласточку или жаворонка, но она не хотела летать. Тогда черт сказал ей: «Лети же ты, жаба!». Она шлепнулась на землю, и вместо птицы возникла жаба. Черт также пахал волами, участвуя в прокладке русла рек, например реки Шпрее. Жизнь черта в преисподней подобна человеческой: у него есть мать, жена и дети; черти пьют и едят, как люди.

Черт заменил собой разнообразных языческих демонов: он летает в вихре, лепит из глины ребенка, которого потом подкладывает на место человеческого, и даже выступает в роли водяного, часто смешивается с кобальдом и летающим змеем. Власть черта над человеком проявляется в полдень и ночью до первого петушиного пения. Черт любит черный цвет: пашет черными волами; приходит и дает денег тому, кто с черным котом в мешке постучится в полночь в церковные двери. Многие особенности черта объясняются христианскими представлениями: он враг Бога, мешает строительству церквей, пытается их разрушить огромным камнем, не терпит колокольного звона. Желающие получить помощь черта, должны были ему присягнуть, что больше никогда не будут молиться и ходить в церковь. Черт соблазняет человека разными способами, вводит его во грех и нередко доводит до самоубийства. Стремясь завладеть душой человека, он забирает себе души клятвopеступников и тех, кто клянется его именем, колдунов, ведьм и всех, кто подписался ему собственной кровью. Каждого желающего обеспечить себе услуги черта и дать такую расписку, ждут страшные муки в аду. Оберегом от черта служит подкова над дверью или на пороге, липовое лыко, которым можно связать черта, и пахучий сельдерей. В сказках черт часто фигурирует как комический персонаж, которого легко провести и одолеть.

Демоны-покойники

Поверья и рассказы о в а м п и р е, который встает из гроба и сосет у людей кровь, довольно скудны и в основном встречаются у нижних лужичан из районов Котбуса и Дребкау. Согласно верхнелужицкому поверью, если у покойника красное лицо, он потянет за собой на тот свет всех родственников одного за другим. Даже краешком одежды или ленточкой нельзя коснуться рта умершего, иначе он будет кусать их и вся семья вымрет. По этой же причине нижние лужичане закалывали иглами концы одежды и платков, чтобы не коснуться ими рта покойника. Нижние лужичане близ Дребкау считали, что нельзя хоронить умершего в старой рубашке, иначе его душа не будет иметь упокоения. Это напоминает польское поверье о том, что человек, погребенный в старой рубашке, становится упырем, вампиром. Ряд нижнелужицких поверий и рассказов

о вампире записан Э. Феккеншtedтом и опубликован в его сборнике. Согласно одному из таких рассказов, возле Кикебуша (входящего сейчас в городскую черту Котбуса) нашли убитым одного крестьянина и похоронили его. Вскоре распространился слух, что убитый ходит по ночам, стучится в двери, задувает свет в домах и высасывает кровь у встречаемых. Чтобы избавиться от него, люди раскопали его могилу, забили ему в голову освященный гвоздь и кол в сердце, но это не помогло — убитый являлся каждую ночь. Тогда погребенные останки выкопали еще раз, сожгли их и развеяли пепел по ветру. Лишь после этого жители деревни обрели покой [7. S. 354–355]. По другому рассказу, крестьянин из Ауруса (пригорода Дребкау) попал под экипаж и сломал себе шею. Ночью после его погребения он вышел из могилы, вернулся к своему сыну и «вытянул» из него кровь, отчего тот вскоре умер [7. S. 354]. Жители Ауруса представляли вампиров в виде кошек, лягушек, жаб, мух, пауков или летучих мышей. У них также существовало поверье о вампирах «голах» (нем. *Golen*), которые в облике ласок высасывают у людей кровь, а также разрывают по ночам свежие могилы и пожирают тела покойников [7. S. 354].

Полудемоны

К персонажам, сочетающим в себе черты реального человека и демона, относятся прежде всего *ведьма* и *колдун*. Названия ведьмы и колдуна в Нижней Лужице и в восточном, мужаковском, диалекте — *chódota*, *chydota* и *chódot*, *chódotnik*. Ходотой нижние лужичане называют также мору, или змору (см. ниже), душащую спящих, которую часто смешивают с ведьмой. Верхне-лужицкие названия ведьмы — *chodojta*, *chodojca*, *chodolta*, а колдуна — *chodot* или *chodotnik*, и лишь в южной части Верхней Лужицы представлены другие их названия: *kuzłarniča* (*kuzłarnča*), *kozłarnica*, *kuzłarka* и *kuzłar*, *kuzłarnik*. На крайнем юго-востоке Верхней Лужицы (между Баутценом, Лёбау/Любием и Вайсенбергом/Воспорком) проходит граница между двумя названиями ведьмы: *chodojta* — это только мора (змора), а ведьма называется *kuzłerniča*. Ведьмы описываются как старые безобразные женщины с красными или же блестящими, огненными глазами, наводящими страх на людей и скот. Основное занятие ведьмы — отбирание молока у чужих коров, после которого они доятся кровью или сывороткой. Ведьма делает это или сама, или ее душа в человеческом облике, в то время как ее тело лежит дома и спит. Согласно другому распространенному поверью, у ведьмы имеется красный заяц, которого они ночью посылают в чужие коровники доить коров. Чтобы «перетянуть» удоинность с чужих коров на своих, ведьмы в Вальпургиеву ночь (ночь на 1 мая) до восхода солнца стараются украсть из чужих коровников пучок соломы, кусок навоза, щепку с порога коровника. Таким же символическим средством является кормление своих коров украденным в этот день чужим сеном. В Вальпургиеву ночь ведьмы косят или рвут траву на девяти чужих межах, при этом считают межи, начиная с девятой, а дойдя до первой, называют ее «никакой». Дома мелко режут траву, варят и дают своим коровам. В Нижней Лужице верили, что в эту ночь ведьмы используют при сборе чужой травы конскую постромку, собирая ею росу с травы и получая таким образом доступ к молоку чужих коров. По поверью, из такой постромки ведьмы потом могут выдаивать их молоко. Ведьмы не только отбирают у коров молоко, но и делают так, чтобы другим хозяйкам не удавалось сбить масло, а у них самих его было в достатке. Они также насылают порчу на чужую скотину, подбрасывая в коровник горшок с костями, перевязанными женскими волосами, закапывая там скорлупу, гусиные ноги, волосы, куски шкуры и т.д. Душа ведьмы может выходить из тела в виде мыши или змеи. Ведьма может обратиться в серую бабочку (ночных бабочек так и называют: *chodojity*), черную кошку, старого

хромого или трехногого зайца, лягушку, гуся, а также в сороку, козу, сову, ласку, летучую мышшь, собаку, коосулю, насекомое подёнку, куропатку, листок или вязанку соломы. В облике кошки, жабы, гусыни ведьма может проникать в хлев. Один хозяин, заметив во время дойки кошку, ранил вилами ей горло, а на следующий день у соседки оказалась повреждена шея. Другой хозяин сломал крыло гусыне, вертевшейся возле его скотного двора, а утром услышал, как чьи-то дети плакали: «Наша мама лежит со сломанной рукой».

Колдуны, в отличие от ведьм, принимают облик осла. Одного такого осла хозяин проколол вилами, и тот закричал: «Мартин, Мартин! Это же я!» У лужичан сохранялись отголоски поверий о колдунах и ведьмах, способных разгонять тучи и вызывать засуху. Рассказывали, как однажды во время непрекращающихся дождей старая баба, повернувшись голым задом к надвигающейся дождевой туче, кричала: «Упади дождем в мою задницу, но не на мое полотно!». Ведьмы и колдуны особенно опасны в Вальпургиеву ночь и в полдень 1 мая, в день св. Люции (13.XII) и в канун годовых праздников: в Рождественский сочельник, в пасхальную ночь и в ночь на Зеленые святки, а также накануне Иванова дня (24.VI). В Вальпургиеву ночь, намазавшись лягушечьим салом, ведьмы на метлах, кочергах, ухватах, на черенках кос, на черных козлах (чертях), на сороках и верхом друг на друге слетаются на свое собрание. Вечером в последний день апреля люди сжигали на полях и лугах старые метлы, чтобы ведьмы не могли воспользоваться ими для полета. Место, куда слетаются ведьмы, это чаще всего гора, некий призрачный замок, старые грушевые деревья или перепутья. Там они устраивают пиршество из жаб, танцуют, поклоняются вместо Бога некоему горшку на горе, новые ведьмы подписывают кровью договор с чертом. Оберегами от ведьм и колдунов служили метла, топор и другие металлические предметы, которые клали на порог; пахучий сельдерей, который давали съесть коровам; папоротник, который в Нижней Лужице в Иванов день затыкали в воротах; песок, пепел, просо или мак, которым посыпали порог. Березовые ветки, которых ведьмы особенно боятся, затыкали в воротах усадьбы, в двери и окна, втыкали в навозную кучу, хранили несколько веток в коровнике. Умирают ведьмы мучительно и испускают дух, только когда их вынесут на навоз. Перед смертью ведьм поднимается сильный вихрь и показывается черный пес, не отходящий от ведьмы, пока та не умрет.

С представлениями о ведьме у лужичан тесно связаны поверья о море, или з м о р е, т.е. о людях, у которых душа во время сна покидает тело и ходит по ночам «морить», мучить, душить спящих. Нижнелужицкое название моря — *mórawa (myrawa)*, *torawa*, *murawa*, в передаче И. Срезневского также *murowa* [2. С. 58]; в северных немецкоязычных районах Нижней Лужицы (окрестности Губена и др.) — *Murraue* или *Mürawa*. У остальной части нижних лужичан мору часто объединяли с ведьмой и называли, как и ведьму, ходотой (*chódota*). По предположению А. Черни, изначально у нижних лужичан для ведьмы существовало особое название, но оно было утрачено, и для обеих МП осталось общее название *chódota*, которое распространилось также в пограничных районах (между Нижней и Верхней Лужицей) и в соседних районах Верхней Лужицы (название моря, как и ведьмы, в восточном, мужаковском, диалекте — *chódota*, в верхнелужицком — *chodojta*, *chodota*). Так или иначе лужицкая (главным образом, нижнелужицкая) ходота — это ведьма, функции которой иногда дополняются специальной функцией моравы — душить спящих людей [10. С. 548]. У верхних лужичан существовало еще название *zmór* в значениях ‘мрачный, угрюмый, недружелюбный человек’ и ‘ночной пролаза’, которое встречается в выражении «смотреть, как змор», т.е. хмуро, мрачно, грозно,

и связано, возможно, с представлением, известным также соседним чехам, что мора имеет сросшиеся брови [5. S. 58; 11. S. 66]. А Черни связывал *zmór* с архаической, мужской разновидностью моры (зморы) [1. S. 409–410].

В представлениях лужичан моры обычно девушки и лишь в очень редких случаях — мужчины. В Баруте/Барте северо-восточнее Баутцена глаза моры сравнивают с рыбьими глазами вьюна. И. Срезневский, описывая верхнелужицкую ходоту (ведьму-мору), характеризует ее глаза как вышедшие из орбит, быстро вращающиеся и страшно всматривающиеся в каждого [2. С. 58]. В некоторых лужицких источниках говорится, что лоб у моры, как грубое полотно, а язык длинный и шершавый. Морой становится грешник, который перед смертью не исповедался в своем преступлении. После смерти он должен как мора ходить к тем, кто знал о его грехе. Часто морой оказывается соседка, о которой говорят, что она ведьма. Мора чаще всего приходит к молодым людям. Иногда мучит всех членов семьи. Любит посещать рожениц и людей, спящих на спине, душит тех, кто сильно тоскует по кому-то или думает о ком-то, кому причинил зло. Может появляться в хлеву в виде кошки и мучить скот. Мора приходит к спящим в полночь, ложится на человека и давит так, что ему становится трудно дышать. Потом сдавливает ему горло или прижимает язык к горлу, так что он не может ни двинуться, ни крикнуть. Или просовывает в рот человеку свой длинный шершавый язык или косматый хвост. Проникает она к спящим через дверь, через окно или сквозь замочную скважину. Является в облике женщины, иногда в виде неясной тени, может обратиться в мышь, в кошку или в пеструю бабочку-ведьму (*chodojta*), а также иметь вид соломинки, пырея, яблока, печеной груши или другого печеного плода. В качестве оберега от моры клали под подушку метлу, ставили на пороге обувь носками к выходу. Чтобы лечь в постель, шли, пятясь к ней задом, а в постели скрещивали ноги. Старались дать явившейся море какое-нибудь задание, например вычерпать наперстком навозную жижу, после выполнения которого она больше не приходит. Можно, наконец, поймать мору и даже увидеть и опознать ее в ее настоящем облике, если спрятать в кувшин или в горшок то, что найдешь на себе, когда мора тебя мучит, например перышко, кость, мышь и т.д. Посуду, в которой спрячешь найденную вещь, нужно прикрыть своей рубахой, а при свете дня выпустить оттуда пойманную мору, тогда она больше не появится. Если этого не сделать в течение суток, она умрет или придет кто-то, кто попросит выпустить ее из горшка и спасти от смерти. Один молодой крестьянин, желая поймать мору, схватил соломинку и прибил ее на стену, а утром там висела мертвой его возлюбленная.

К людям, наделенным демоническими свойствами, относятся оборотни, способные на время менять свой облик, превращаясь в другое существо. У нижних лужичан и у верхних лужичан из района Хойерсверды сохранились редкие поверья и рассказы о волке-оборотне — в о л к о л а к е (н.-луж., в.-луж. *wjelkoraz*). Первая запись такого рассказа сделана в нижнелужицком Вербене/Вербно на юго-востоке земли Бранденбург: У одного хозяина в Вербно было двое работников. Один из них был волколаком. Второй об этом не знал. Однажды весной они оба работали в поле. Как только наступил полдень, один из них захотел идти домой, но другой уговаривал его остаться. Они еще немножко поработали, потом один перестал копать и пошел за межу, где пасся жеребенок. Второй осмотрелся и увидел, что его товарищ стал волком, растерзал жеребенка и съел. Ужас охватил его, он понял, что его товарищ волколак. Как только пробил час дня, тот как ни в чем не бывало вернулся. Его товарищ не сказал ни слова, но решил больше никогда не оставаться с этим волколаком в полдень.

Второй рассказ — из Карена/Кореня (ныне в городской черте Котбуса): Парень с девушкой в полдень, в 12 часов, сгребали мох в лесу. Парень сказал девушке, что если к ней придет волк, она должна будет от него защищаться. Парень отошел, а потом пришел волк. Он напал на девушку, но она защищалась граблями и так била волка по морде, что он убежал. После этого парень вернулся, и весь рот у него был рассечен.

Третий рассказ — из Шварцкольма/Чорного Холмца (ныне в составе г. Хойерсверды). Однажды муж с женой пошли разбрасывать навоз. Как только пробило полдень, муж говорит: «Разбрасывай ты, а я отойду недалеко», — и пошел в лесок. И тут из лесу явился дикий зверь и начал хватать ее за платье и раздирать его, а она защищалась граблями. Через час зверь убежал. Вернулся муж, и жена увидела у него в зубах красную тесемку от своей красной юбки. Она поняла, что зверь и был ее муж. Рассказы о волке-оборотне в других местах Нижней (и тем более Верхней) Лужицы не сохранились. В Бюлове (ныне район г. Шпремберга) считали, что *wjelkoraz* — это получеловек-полуволок (верхняя часть волчья, а нижняя человеческая), в Шмогрове — шенок от волка и суки. В нижнелужицком Мюшене записано поверье, что в давние времена там были дикие звери *wjelkorazy* или *wilkorazy*, которые приходили под окна и свистели, приложив к пасти палец передней лапы, как это делает человек [12. S. 32; 4. S. 75]. Кроме волколака, у нижних лужичан Кольквица известно представление о людях, способных обращаться в медведя [7. S. 284]. См. также выше рассказ о вихре-оборотне.

3. Заключение

Лужицкая мифологическая традиция в сравнении с другими западнославянскими отличается своей развитостью, что можно объяснить более поздней христианизацией лужичан. Ее периферийное положение в славянском мире способствовало сохранению в ней ряда архаических особенностей, к которым в сфере народной демонологии можно отнести, например, образы домового змея и летающего змея, волка-оборотня; способ отгона дождевой тучи голым задом; представление о вампире как о душе, вселяющейся в кошек, жаб, насекомых; дуалистические легенды о сотворении мира богом и чертом. Это подтверждается и некоторыми географически удаленными параллелями, в частности лужицко-севернорусскими или лужицко-полесскими: образ полудницы; определение по цвету летающего змея того, что он несет хозяину; использование ведьмами элементов конской упряжи для собирания росы и выдаивания из них молока от чужих коров. Особенно много сходных демонологических представлений у лужичан с другими западными славянами. К ним можно отнести карликов, диких людей, демона-обогапителя в виде мокрого цыпленка, оформление представлений о блуждающих огоньках как душах умерших в качестве особого МП и др. Общие черты лужицкие лесные женские МП (*dźiwja žona*, *dźiwica*) имеют с аналогичными персонажами у других западных славян (чеш. *divá ženka*, морав. *divoženka*, *divižena*, словац. *divá žienka*, пол. *dziwożona*), а также со словенскими вилами (*divja žena*, *divje dekle*, *divja devojka*) и болгарскими самодивами. Под немецким влиянием в мифологических представлениях лужичан появились кобольды, дикий охотник, спящие рыцари, огненный человек, различные МП без головы (блуд, дикий охотник, серповница, карлики) и т.д.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ И ИСТОЧНИКОВ

1. Černy A. Istoty mityczne Serbów Łużyckich / Z łużyckiego tłumaczył W. Grabowski. Warszawa, 1901.
2. Серболужицкие народные поверья. (Из бумаг И.И. Срезневского) // Живая старина. 1892. Вып. 2.
3. Виноградова Л.Н., Толстая С.М. Полесско-карпатские параллели в области мифологических представлений и фольклорных мотивов // Славяноведение. 2018. № 6.
4. Sieber F. Wendische Sagen. Jena, 1925.
5. Gräve H.G. Volkssagen und volkstümliche Denkmale der Lausitz. Bautzen, 1839.
6. Müller E. Das Wendentum in der Niederlausitz. Cottbus, 1894. 2. Aufl.: Cottbus, 1921.
7. Veckenstedt E. Wendische Sagen, Märchen und abergläubische Gebräuche. Graz, 1880.
8. Dźwigoł R. Polska ludowa terminologia mitologiczna – demony domowe // Annales Academiae Paedagogicae Cracoviensis. 2002. Folia 6: Studia Linguistica 1.
9. Schulenburg W. von. Wendisches Volksthum in Sage, Brauch und Sitte. Berlin, 1882.
10. Толстая С.М. Н.-луж. *chódota*: имя и персонаж // Толстая С.М. Мир человека в зеркале языка. Очерки по славянскому языкознанию и этнолингвистике. М., 2019.
11. Haupt K. Sagenbuch der Lausitz. Leipzig, 1862–1863. Т. 1, 2. Т. 1: Das Geisterreich.
12. Schulenburg W. von. Wendische Volkssagen und Gebräuche aus dem Spreewald. Leipzig, 1880.



ССЫЛЬНЫЙ ЕПИСКОП МЕФОДИЙ ФИЛИМОНОВИЧ: ИЗ ИСТОРИИ ПОСЛЕДНИХ ДЕСЯТИ ЛЕТ ЖИЗНИ В МОСКВЕ

© 2020 г. К.А. Кочегаров

Канд. ист. наук, старший научный сотрудник Института славяноведения РАН

kirill-kochegarow@yandex.ru

В сообщении анализируются известия о последнем десятилетии жизни в Москве епископа Мстиславского Мефодия (Филимоновича). В начале 1660-х гг. он был поставлен в епископы и назначен местоблюстителем престола Киевской митрополии, но затем в результате политических интриг был вызван в Москву и помещен под надзор в Новоспасский монастырь. Известные ранее и вновь выявленные архивные документы показывают, что положение Мефодия в 1680-х гг. в столице было вполне комфортным: он получал щедрое царское жалованье на церковные праздники, деньги на расходы, пользовался доходами от своих имений в районе Нежина.

The article deals with the last decade of life of Methodius (Filimonovich), the bishop of Mstislavl, spent in Moscow. He was consecrated as bishop and appointed the locum tenens of the Kiev Metropolitanate in the early 1660s, but soon was summoned to Moscow and imprisoned in Novospassky Monastery as a result of political intrigues. Both known and recently found sources demonstrate, that his life in Moscow in the 1680s was reasonably comfortable as he was given by allowances, received the tsar's gifts (zhalovanje) on holidays, and enjoyed the incomes from his estates near Nezhyin.

Ключевые слова: епископ Мстиславский Мефодий (Филимонович), Новоспасский монастырь, Москва, русско-украинские отношения второй половины XVII в.

Keywords: Methodius (Filimonovich), the bishop of Mstislavl, Novospassky Monastery, Moscow, Russian-Ukrainian relations in the second half of the 17th century.

DOI: 10.31857/S0869544X0012097-9

Мстиславский (Белорусский) епископ Мефодий (Максим Филимонович) — одна из наиболее своеобразных и трагических фигур истории Украины 1650—1660-х годов. Историк XIX в. Геннадий Карпов полагал, что он «открывает собою ряд тех ученых и талантливых церковно-государственных деятелей из малороссиян», которые оказали важные услуги государству и церкви, включая Стефана Яворского, Дмитрия Туптало, Феофана Прокоповича и Георгия Конисского [1. С. 200]¹.

¹ Г.Ф. Карпов лишь кратко касается судьбы Мефодия после 1668 г.

Общеизвестно, что протопоп Максим, будучи поставлен в Москве в 1661 г. в епископы мстиславские и оршанские, первоначально стал одним из наиболее деятельных «агентов интеграции» – сторонником русского правительства на Украине, однако затем, вследствие активного участия в разного рода политических интригах потерял поддержку центральных властей. После подавления восстания Брюховецкого 1668 г. Мефодий был отправлен в Москву, однако суд по обвинению его в измене закончился ничем: достаточных улик против епископа не обнаружилось. Решение по делу было отложено, и только в 1670 г. правительство окончательно определилось с тем, чтобы оставить Мефодия в Москве, поместив на жительство в Новоспасский монастырь. При этом за ним был сохранен епископский сан [2. Гл. 3–5]². В.Э. Эйнгорн, детально занимавшийся этим вопросом, не приводит изложения причин подобного решения. Как гласила позднейшая выписка об избраниях митрополитов, Мефодий был «под претекстом некоторого церковного исправления взят ис Киева в Москву; а в самом деле взят оной епископ в Москву для того, что во 175-м году к великому государю писал гетман Брюховецкий того епископа о противностях и о ево подущении к бунтом, и что переяславской бунт учинился от ево подущения, и полковника убили, и чтоб ево и вовсе на Украину с Москвы не отпускать» [4. Ф. 124. Оп. 1. 1654 г. Д. 32. Л. 2 об. – 3]. Речь, несомненно, шла о доносе Брюховецкого, который был прислан в Москву в октябре 1666 г. с гетманским канцеляристом Павлом Константиновым. В нем, среди прочего утверждалось, что «бунт» казаков в Переяславле произошел из-за «проповеди» Мефодия [2. С. 408–409]. В феврале 1667 г. Брюховецкий повторил в адрес епископа обвинения в подстрекательстве к мятежам, подчеркивая, что его отправка в Москву или в иное, далекое от Украины, место могла бы положить этому конец [5. С. 177].

Подобное объяснение вины Мефодия, содержащееся в позднейшем документе, тем более подчеркивает, что никаких серьезных обвинений против него выдвинуть не могли и потому воспользовались доносами покойного Брюховецкого (который к тому моменту в глазах царского правительства уже сам считался изменником), чтобы изолировать епископа от возвращения к активному участию в политической жизни Украины. В итоге, как свидетельствует уже цитировавшаяся выписка, «тот епископ держан был в Москве в монастыре Спаса Нового по смерть ево неисходно» (приписка на полях) [4. Ф. 124. Оп. 1. 1654 г. Д. 32. Л. 3. См. также: 2. С. 561–562; 6. С. 293. Прим. 2].

Новоспасский монастырь был одним из крупнейших и древнейших московских монастырей. Будучи родовой усыпальницей бояр Романовых, обитель пользовалась особым покровительством русских царей из этой династии в XVII в., архимандритом его некоторое время был Никон, будущий патриарх и реформатор Русской церкви. Одновременно именно в этой московской обители в специальных «затворах» содержались священнослужители, совершившие какие-то проступки или заподозренные в ереси. Так в 1618 г. в Новоспасский монастырь был помещен игумен Троице-Сергиевой лавры Дионисий (см., например [7. С. 14–20]), а в 1666 г., незадолго до епископа Мефодия, туда же отправили «под начал» осужденного Большим московским сбором 1666–1667 гг. Ефрема Потемкина, духовного писателя, деятеля раннего старообрядчества и при этом выходца из Великого княжества Литовского [8. С. 66]³. Мефодий Филимонович, таким образом

² См. также подробную современную биографию Мефодия: [3. С. 128–131].

³ В 1653 г. в Новоспасский монастырь также был сослан «под начало» противник патриарха Никона, протопоп Казанского собора Иван Неронов. Его, правда, в тот же день перевели «под крепкое начало» в Симонов монастырь [9. С. 77].

пополнил ряды «почетных» узников монастыря из видных представителей православного духовенства, которых центральное правительство желало держать под бдительным надзором в столице, в том числе, судя по всему — в ожидании дальнейшего разбирательства их дел. Возможно для опального епископа указанная обитель первоначально была временным убежищем, однако его ссылка в какой-то более отдаленный монастырь, равно как и освобождение за недостатком улик, не состоялись, и в итоге келья в Новоспасском монастыре стала для Мефодия последним прибежищем вплоть до самой смерти.

Выдающиеся исследователи истории малороссийской церкви Виталий Эйнгорн и Константин Харлампович привели в своих фундаментальных изданиях некоторые сведения о последующей жизни епископа Мефодия в Москве [2. С. 561–562, 566–567, 1080; 6. С. 292–293]⁴, однако более подробно к этому сюжету последующие историки не обращались. Между тем использование как указанных ими источников, так и новых архивных документов позволяет рассмотреть этот сюжет более подробно, добавив еще один штрих к истории функционирования украинской «колонии» в Москве и судьбам тех малороссиян, которых центральное правительство пыталось изолировать от политических процессов на их родине во второй половине XVII в.⁵

Исследователи отмечали, что и после опалы Мефодий сохранил за собой часть поместий в Нежинском полку, передав, в частности в ноябре 1679 г. Киевскому Братскому монастырю, монахом которого был его младший сын Кирилл (в миру Константин) принадлежавшие ему «грунты» в Ивангородище и Ивангородский лес [13. С. 210; 14. С. 297–298. Ср.: 2. С. 562]. Однако данное владение было явно не последним; более того, продукция епископских имений доставлялась в Нежин для продажи и, возможно, снабжения тамошнего русского гарнизона. В ноябре же 1679 г. епископ Мефодий подал в Малороссийский приказ челобитную, напоминая правительству, что в нынешнем году по царскому указу ему должны были заплатить из казны за мед, «что взят был и продан в Нежине на государево имя». 6 ноября последовал указ выдать мстиславскому владыке деньги из Приказа Малой России (см. приложение, док. № 1). Всего Мефодий получил 35 руб. с полтиной⁶.

Не чинило московское правительство и каких-либо особых препятствий для общения Мефодия с родственниками, в частности с сыновьями. В 1679 г., с известным посольством Иннокентия Монастырского (см. о нем [15. С. 42]) в русскую столицу прибыл Кирилл — «сын меншой» опального архиерея, который, как свидетельствовал выдавший ему рекомендательное письмо гетман Иван Самойлович (от 28 декабря 1678 г.), «бывши прежде в Киеве, потом мало пришед к возрасту, в полские страны для науки поехал было, где чрез несколько лет пребыв, ныне» едет в Москву «навещения ради отца своего». Гетман лично просил главу Посольского приказа думного дьяка Лариона Иванова «дабы ему волно было до отца своего доступит, должный сыновский поклон отдать и о здоровье его утешитис и дабы назад волно был отпущен» [4. Ф. 52. Оп. 1. 1679 г. Д. 1. Л. 48–49].

⁴ На основе данных работ писал о последних годах жизни Мефодия в своей научно-популярной работе его биограф А. Морозов [10. С. 118–119].

⁵ Подобное исследование недавно было проведено мной в отношении последних лет жизни гетмана П.Д. Дорошенко [11. С. 250–279; 12. С. 280–355].

⁶ Сохранилась собственноручная расписка Мефодия в получении денег: «Мефодий епископ великого государя жалованье за мед денег тридцат пять рублей с полтиною взял с Приказу Малыя Росии ис приему подьячого Ивана Бирина и руку приложил» [4. Ф. 229. Оп. 1. Д. 152. Л. 5].

Спустя десять лет, в феврале 1689 г. Кирилл Филимонович вновь появился в Москве, уже как иеромонах Киево-Печерского монастыря и посланец его настоятеля, архимандрита Варлаама Ясинского, для ведения ответственных переговоров о даровании лавре патриаршей ставропигии. Он привез с собой целый пакет оригинальных грамот константинопольских патриархов с подтверждением ставропигиальных прав Киево-Печерской обители, а также рекомендательные письма с просьбой поддержать просьбу отца Варлаама от гетмана И.С. Мазепы, адресованные царям, В.В. Голицыну и его сыну Алексею [4. Ф. 124. Оп. 1. 1688 г. Д. 22. Л. 1–144] (ср.: [6. С. 241–242])⁷. В ходе пребывания в Москве Кирилл Филимонович «служил Божественную литургию в церкви Живоносного Воскресения Христова, что у них великих государей в Верху, и поучение читал пространно», за что по указу В.В. Голицына 13 июня 1688 г. был пожалован десятью аршинами байберека «московского дела» [4. Оп. 1. 1688 г. Д. 22. Л. 41–42] (ср.: 6. С. 427)]. Хотя решение русского правительства о пожаловании лавре ставропигии было принято еще 13 февраля [4. Ф. 124. Оп. 1. 1688 г. Д. 22. Л. 1об.–2об.], Кирилл Филимонович провел в Москве почти пять месяцев, ожидая выдачи грамот для Варлаама Ясинского и киевского митрополита, которые были подготовлены лишь летом⁸. За это время он мог неоднократно видаться с отцом, что, впрочем, в известных документах отражения не получило.

Каково было материальное содержание Мефодия в Москве? Как свидетельствовал его слуга, старец Филимон, «которой великих государей за жалованьем от него, епископа, ходит» до 1685 г. Мефодий получал содержание из Приказа Большого Дворца. 11 марта 1685 г. последовал царский указ, по которому епископу следовало выдать из Посольского приказа «на платье и на иные келейные расходы денег 50 рублей» из «полоняничих денег, которые присланы с крымской розмены» в прошлом году. Таким порядком Мефодий получал выплаты в 1686–1689 гг. [4. Ф. 141. Оп. 7. 1690 г. Д. 35. Л. 2–3] (ср.: [6. С. 293]).

К регулярному жалованью добавлялись специальные выдачи царского стола в честь крупных церковных праздников. 15 января 1686 г. епископ подал в приказ челобитную с просьбой возобновить ему выдачу регулярного праздничного царского жалованья, которое он неизменно получал, начиная с 7187 (1678/79) г. на Пасху, Успение и Рождество в виде различных продуктов из Дворца. Посольский приказ направил запрос в ведомство Большого дворца кн. В.Ф. Одоевскому, и 21 января последовал ответ на имя В.В. Голицына. Подняв расходные книги, дворцовые дьяки выяснили, что с указанного года Мефодий получал на праздники «по две белуги, по два осетра, по пуду икры, по пятидесят пучков вязиги, по пуду масла коровья, по триста яиц, по три ведра вина простого, по два ведра вина двойного, по шеснатцати ведр пива, по пяти ведр меду, по ведру вина церковного, по полу ведра романей». Соответственно, на следующий день, Голицын выслушав доклад, «приказал о даче Мефодию епископу государева жалованья с дворцов против прежняго послать память» (послана 24 января) [4. Ф. 52. 1686 г. Д. 5. Л. 1–8; приложение, док. № 2]. Получал Мефодий и разовые пожалования с патриаршего двора. Известно, что в марте 1675 г. патриарх

⁷ Сохранились оригиналы проезжих грамот Варлаама Ясинского (от 20 января 1688 г.) и гетмана И.С. Мазепы Кириллу Филимоновичу и его спутнику иеродиакону Силе Журавскому [4. Ф. 229. Оп. 5. Д. 208. Л. 1–3].

⁸ Отпуск грамоты киевскому митрополиту Гедону датирован 20 июня 1688 г. [4. Ф. 124. Оп. 1. 1688 г. Д. 22. Л. 127–140]. Последняя выдача жалованья посланцам датирована также июнем [4. Ф. 124. Оп. 1. 1688 г. Д. 22. Л. 40].

Иоаким распорядился выдать Мефодию, живущему «в Спасове Нове монастыре под началом», 10 руб. [16. Стб. 844–845].

В конце жизни Мефодия выдача 50-рублевого жалованья ему была прекращена, что может быть объяснено преклонностью лет епископа. Так, в начале 1698 г. он не получил денег на текущий год (1 сентября 1689–1 сентября 1690 г.) и в декабре 1689 г. пытался опротестовать это решение, подав соответствующую челобитную (см. приложение, док. № 3), но безуспешно. Царский указ от 16 декабря посчитал достаточным то содержание (кельи и провизия), которые опальный архиерей получал в монастыре: «Мефодию епископу против челобитья ево отказать и впредь ему жалованья не давать, потому что в Спаском монастыре, что на Новом, келие ему даны и пища доволная указана, а и на одежду доволно ему и того, что на вышепомянутую на пять лет выдано ему из казны двести пятьдесят рублей» [4. Ф. 141. Оп. 7. 1690 г. Д. 35. Л. 3] (ср.: [6. С. 293. Прим. 6]).

Несмотря на то, что неизвестны даже примеры жалованья Мефодию в первое десятилетие его жизни в Москве, кроме того, что оно выдавалось из Большого дворца, можно осторожно предположить, что, начиная с конца 1670-х гг. его содержание улучшилось. Помимо отдельного содержания в монастыре, оно включало в себя праздничное жалованье, с 1685 г. — ежегодные выдачи 50 руб. на расходы. К этому добавлялась возможность пользоваться доходами от своих нежинских имений, в том числе продавая в царскую казну мед. Это свидетельствовало, по-видимому, об общем смягчении отношения московского правительства к опальному иерарху. К власти пришло новое поколение русских политиков, для которых весь запутанный клубок малороссийских интриг 1660-х годов, в которые активно был вовлечен Мефодий, уже стал достоянием истории.

Стоит отметить, что помимо Новоспасского монастыря с именем Мефодия в Москве связана и еще одна местность. До опалы епископ имел в Москве свой двор, который располагался в нынешнем Староваганьковском пер., в месте, занятым сейчас корпусами Российской государственной библиотеки. На самом дворе помещались две просторные горницы на подклетах, в переулок выходили подсобные строения: изба, поварня, сарай, конюшня с сушилом. Сохранились и давно опубликованы и отдельный план двора Мефодия, и его обозначение на более общих планах [17. С. 22, 26–33]. Двор, видимо, изначально предназначался для детей епископа, старший из которых — Лука жил в Москве с 1659 г., а младший, Константин, с 1663 г. (оба потом вернулись на Украину). Сам Мефодий должен был останавливаться на нем во время поездок в столицу [2. С. 124, 248]. Однако после ссылки епископа в Новоспасский монастырь, домовладение, по всей вероятности, было конфисковано и пользоваться им опальный владыка не мог. Об этом свидетельствуют подписи на имеющихся позднейших планах, где оно фигурирует как двор «что был еписко[по]вых детей», на другом, составленном после 1674 г., — как «двор, что прежде был епископа Мефодия» [17. С. 26, 32]⁹.

Как уже отмечалось в литературе [2. С. 566; 6. С. 293], умер Мефодий где-то в начале 1690 г., возможно в феврале или даже начале марта, поскольку в конце

⁹ Бывший двор Мефодия, хотя и «ветх» (на нем «ссыпали хлебные припасы»), был известен и в нижнем городе Киева еще в 1680-х гг. [18. С. 49]. А в расписном списке Киева 1695 г. фигурируют «бывшего киевского епископа Мефодия на дворе 4 анбара порожных непокрыты ветки, в том числе один анбар покрыт» [19. С. 151].

марта его сын, Кирилл Филимонович прибыл в Москву для розыска «пожитков» отца. К сожалению, от посвященного этому приезду столбца Малороссийского приказа сохранился лишь начальный лист: «198-го марта в 28 день в Приказе Малыя Росии явился Новопечерского свинского монастыря иеромонах Кирил Филимонов, а сказал, к Москве он приехал сего марта 28-го числа для того, чтоб ему отыскать отца своего пожитки после отца своего, потому что отец его, епископ Мефодий, будучи на Москве, в Спаском монастыре, что именуется на Новом, Божию волею умре» [4. Ф. 124. Оп. 1. 1690 г. Д. 21. Л. 1]¹⁰.

Исследователи XIX в. не могли найти могилу Мефодия в Новоспаском монастыре. В.О. Эйнгорн предполагал, что она находилась под безымянным памятником рядом с гробницей умершего в 1681 г. архимандрита Макария [1 С. 200; 2. С. 566–567. Прим. 794]. Даже если это так, проверить данную гипотезу невозможно — в советские времена монастырское кладбище было подвергнуто разгрому, а все могилы настоятелей уничтожены. Место захоронения Мефодия можно, таким образом, считать утраченным.

В приложении публикуются оригинальные челобитные епископа Мефодия (Филимоновича). Издание осуществлено по «Правилам издания исторических документов в СССР» (М., 1990).

Приложение

№ 1

1679 г. ноября 6. Челобитная епископа Мефодия с просьбой о выдаче ему денег за проданный в Нежине мед из его имений.

(Л. 4) Царю, государю и великому князю Феодору Алексеевичю, всеа Великия и Малыя, и Белья Росии самодержцу бьет челом богомолец твой, Мефодей епископ. В нынешнем, государь, во 188-м году по твоему, великого государя указу и по помете на выписке думного дьяка Лариона Иванова велено мне, богомолцу твоему, выдати с твоей великого государя казны за мой мед, что взят был и продан на вас, великого государя в Нежине, а из которого, государь, приказу те денги мне выдать, того не помечено. Милосердый государь, царь и великий князь Феодор Алексеевичь, всеа Великия и Малыя, и Белья Росии самодержец, пожалуй меня, богомолца своего, вели, государь, те денги выдать мне ис Приказу Малыя Росии. Царь, государь, смилуйся.

Ф. 229. Оп. 1. Д. 152. Л. 4. На л. 4 об. помета: *188 году ноября в 6 день по указу великого государя велено ему за указной мед денги выдать из Приказу Малыя Росии.*

№ 2

1686 г. января 15. Челобитная епископа Мефодия с просьбой о выплате царского жалованья на церковные праздники.

(Л. 1) Царем государем и великим князем Иоанну Алексеевичю, Петру Алексеевичю, всеа Великия и Малыя, и Белья Росии самодержцем, бьет челом богомолец ваш, смиренный Мефодий епискуп. В прошлом, государи, во

¹⁰ К.В. Харлампович ошибочно отнес визит Кирилла Филимоновича в Москву к 1691 г. [6. С. 361].

187-м году, по указу блаженный памяти брата вашего государева, великого государя, царя и великого князя Феодора Алексеевича, всеа Великия и Малыя, и Белья Росии самодержца, давано мне, богомолцу вашему к праздником, к светлому Христову воскресению, к Рождеству Христову, к Успению пресвятыя Богородицы из ваших государских дворцов запаса: рыбы на праздник по две белуги да по два осетра, икры по пуду, по пятидесят пучков вязиги, масла коровья по пуду, по триста яиц, вина простова по три ведра, двойного по два ведра, пива по шеснатцати ведр, меду по пяти ведр, вина церковного по ведру, арманей по полу ведру. А к нынешнему празднику к Рождеству Христову мне, богомолцу вашему, не дано ничево против прошлых годов. Милосердые государи, цари и великие князи Иоанн Алексеевичь, Петр Алексеевичь, всеа Великия и Малыя, и Белья Росии самодержцы, пожалуйте меня, богомолца своего, ради моей великой скудости, велите государи мне, богомолцу своему, и впредь к праздником, к Рождеству Христову и к светлому Христову воскресению и к Успению пресвятыя Богородицы давать свое великих государей жалованье, запас и питье против прежнево и записать свой великих государей указ в записную книгу. Цари, государи, смилуйтесь, пожалуйте.

РГАДА. Ф. 52. Оп. 1. Д. 5. Л. 1. Помета на л. 1об.: *194 года генваря в 15 день послать во Дворец о справке того жалованья память, и буде ему давано в прошлых годех и на нынешней год дано, и буде не дано, для чего.*

№ 3

1689 г. декабря 12. Челобитная епископа Мефодия с просьбой о возобновлении выплаты ежегодного жалованья.

(Л. 1) Великим государем, царем и великим князем Иоанну Алексеевичю, Петру Алексеевичю, всеа Великия и Малыя, и Белья Росии самодержцем, бьет челом богомолец ваш, смиренный Мефодий епископ. Ваше великих государей жалованье даетца мне, богомолцу вашему по вся годы на год по пятидесят рублев, а на нынешней, государи, на 198-й год того вашего великих государей жалованья мне, богомолцу вашему не дано. Милосердые великие государи, цари и великие князи Иоанн Алексеевичь, Петр Алексеевичь, всеа Великия и Малыя, и Белья Росии самодержцы, пожалуйте меня, богомолца своего, велите государи свое великих государей жалованье на нынешней 198-й год против прежних годов из своей государевой казны мне, богомолцу своему выдати. Великие государи, смилуйтесь.

РГАДА. Ф. 141. Оп. 7. 1690 г. Д. 35. Л. 1. Помета на л. 1об.: *198-го декабря в 12 день выписать.*

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ И ИСТОЧНИКОВ

1. Карнов Г.Ф. Киевская митрополия и Московское правительство во время соединения Малороссии с Великою Россией. Статья третья. Мефодий Филимонович, епископ Мстиславский и Оршанский, блюститель Киевской митрополии 1661–1668 года. М., 1876.
2. Эйнгорн В.О. Очерки из истории Малороссии в XVII веке. О сношениях малороссийского духовенства с московским правительством в царствование Алексея Михайловича. М., 1899.
3. Флоря Б.Н. Мефодий // Православная энциклопедия. М., 2017. Т. 45.
4. Российский государственный архив древних актов.
5. Акты, относящиеся к истории Южной и Западной России, собранные и изданные Археологической комиссией. Т. 6. 1665–1668. СПб., 1869.

6. *Харлампович К.В.* Малороссийское влияние на великорусскую церковную жизнь. Казань, 1914. Т. 1.
7. *Дмитриев И.Д.* Московский первоклассный Новоспасский ставропигиальный монастырь в его прошлом и настоящем (историко-археологический очерк). М., 1909.
8. *Юхименко Е.М.* Ефрем // Православная энциклопедия. М., 2008. Т. 19.
9. *Макарий (Булгаков), митрополит Московский и Коломенский.* История Русской церкви. Кн. 7. Период самостоятельности Русской церкви (1589—1881). Патриаршество в России (1589—1720). Отд. 2. Патриаршество Московское и всея Великия, и Малыя, и Белья России — воссоединение Западнорусской Церкви с Восточнорусской (1654—1667). М., 1996.
10. *Морозов О.* Ніжинський протопоп Максим Філімонович. Ніжин, 2000.
11. *Кочегаров К.А.* Гетман Петр Дорошенко в России. 1677—1682 // Он же. Украина и Россия во второй половине XVII века: политика, дипломатия, культура. Очерки. М., 2019.
12. *Кочегаров К.А.* Гетман Петр Дорошенко как великороссийский помещик // *Кочегаров К.А.* Украина и Россия во второй половине XVII века: политика, дипломатия, культура. Очерки. М., 2019.
13. *Петров Н.* Описание рукописей Церковно-археологического музея при Киевской духовной академии. Киев, 1875. Вып. 1.
14. Памятники, изданные Временною комиссиею для разбора древних актов, высочайше учрежденною при киевском военном, подольском и волынском генерал-губернаторе. Киев, 1846. Т. 2.
15. *Флоря Б.Н., Кочегаров К.А., Чеснокова Н.П., Яфарова М.Р.* Киевская митрополия, Московский патриархат и Константинопольский патриархат в 1676—1686 годах // Воссоединение Киевской митрополии с Русской православной церковью 1676—1686 гг. Исследования и документы. М., 2019.
16. *Забелин И.Е.* Материалы для истории, археологии и статистики города Москвы, по определению Московской городской думы собранные и изданные руководством и трудами Ивана Забелина. М., 1884. Ч. 1.
17. Планы г. Москвы XVII века. М., 1898 г.
18. *Оглоблин Н.Н.* Обзорение историко-географических материалов XVII и начала XVIII в.в., заключающихся в книгах Разрядного приказа. М., 1884.
19. *Алферова Г.В., Харламов В.А.* Киев во второй половине XVII века. Историко-архитектурный очерк. Киев, 1982.



СЕМАНТИКА ПРАСЛАВЯНСКИХ СЛОВ *bedro И *stegno И ИХ КОНТИНУАНТОВ

© 2020 г. М.Н. Саенко

Канд. филол. наук, научный сотрудник Института славяноведения РАН

veraetatis@yandex.ru

Статья посвящена изучению семантики потомков праславянских слов *bedro и *stegno в славянских языках и диалектах. Производится попытка реконструировать праязыковое значение этих лексем. В результате изучения максимального объема доступных данных делается вывод о том, что *bedro обозначало боковую поверхность таза, а *stegno — часть ноги от коленного сустава до тазобедренного.

The article looks at the semantics of descendants of the Proto-Slavic words *bedro and *stegno in the Slavic languages and dialects. The author attempts to reconstruct the meaning of the lexemes in the proto-language and, having analysed the maximum of available data, comes to the conclusion that *bedro and *stegno meant 'hip' and 'thigh' respectively.

Ключевые слова: праславянский язык, семантика, соматическая лексика.

Keywords: Proto-Slavic language, semantics, somatic vocabulary.

DOI: 10.31857/S0869544X0012098-0

1.1. В качестве двух наиболее распространенных обозначений верхней части ноги в славянских языках служат континуанты *bedro и *stegno [1. С. 122–123]. При этом оба слова надежно реконструируются для праславянского состояния. В данной статье мы попытаемся максимально точно установить семантику двух этих праславянских лексем.

В этимологической литературе *bedro давали следующие определения:

а) «Этимологический словарь славянских языков» (ЭССЯ): «верхняя часть ноги от таза до колена, бедренная кость» [2. С. 179];

б) «Słownik prasłowiański» (SP): «okolica kości biodrowej (ilium), соха, lumbus, femur» («область подвздошной кости») [3. S. 199];

в) А. Баньковский: «о выпуклости ciała ludzkiego poniżej pasa, sporadycznie też о innych выпуклостях» («о выпуклости человеческого тела ниже пояса, sporadycznie также о других выпуклостях») [4. S. 52];

г) Р. Дерксен: «thigh» («бедро (часть ноги)») [5. P. 35];

д) А.Е. Аникин: «бедро, чресло» [6. С. 33].



Рис. 1. Ареалы континуантов *bedro и *stegno в значении «верхняя часть ноги» по данным Общеславянского лингвистического атласа (основная карта) и Словенского лингвистического атласа (вставка в правом нижнем углу).

два слова: одно обозначает часть ноги от коленного сустава до тазобедренного, а другое – боковую поверхность таза. Такое противопоставление мы находим в польском (*udo – biodro*), латыни (*femur – coxa*), французском (*cuisse – hanche*¹), английском (*thigh – hip*), немецком (*Oberschenkel – Hüfte*) и других языках. В деталях, конечно, возможны расхождения между отдельными языками, но основной принцип заключается в том, что одно слово обозначает часть ноги, а второе – часть туловища. Соответственно, когда мы по-русски говорим «у нее длинные бедра»² и «у нее широкие бедра», обычно мы подразумеваем разные вещи – в первом случае у женщины длинные бедренные кости, а во втором – широкий таз.

Таблица 1. Разница между *femur* и *coxa* в некоторых европейских языках

	«длинные бедра»	«широкие бедра»
польский	długie uda	szerokie biodra
французский	longues cuisses	hanches larges
итальянский	cosce lunghe	anche larghe
немецкий	lange Oberschenkel	breite Hüften
английский	long thighs	wide hips

¹ Отметим, что *cuisse* является потомком *coxa*, однако его семантика изменилась по сравнению с классической латынью. Франкское заимствование *hanche* сдвинуло *cuisse* вниз по ноге.

² Пример, конечно, в некоторой степени искусственен, поскольку редко когда говорящему нужно подчеркнуть длину именно бедер, а не всей ноги целиком, однако вполне представим.

Эти дефиниции противоречат друг другу, причем формулировки ЭССЯ и SP представляют собой перенесение на праславянскую почву семантики слов *bedro* и *biodro* в русском и польском языках соответственно.

Слово *stegno получило следующие определения:

а) Г. Шустер-Шевц: «Oberschenkel (länglicher Oberschenkelmuskel)» («бедро (продолговатая мышца бедра)») [7. S. 1272];

б) Р. Дерксен: «thigh» («бедро (часть ноги)») [5. P. 466].

Л. Кралик с опорой на этимологию осторожно предполагает, что изначально это слово обозначало бедренную кость [8. S. 554].

Отдельно отметим, что Р. Дерксен одинаково глоссирует как *bedro, так и *stegno.

1.2. Необходимо сказать, что русско-му «бедро» в ряде языков соответствуют

В некоторых языках существует отдельное слово для тазобедренного сустава — чешское *kužel* или словенское *kolk*³.

2. Далее мы рассмотрим семантику континуантов *bedro и *stegno в отдельных славянских языках. К сожалению, задача серьезно усложняется тем, что далеко не во всех исторических и диалектных словарях, а также лингвистических атласах, последовательно разграничиваются значения «соха» и «femur».

2.1. Старославянский и церковнославянский

В старославянских памятниках узкого канона слово ведрa (f.) фиксируется лишь единожды во фрагменте из Пс. 44:4, оно переводит греческое μηρός «бедро, тазобедренный сустав» [10. S. 70; 11. С. 70; 12. С. 49]:

прѣпоѡкши сѧ жрѣжъкмиъ твоимъ по ведрѣ твоѣи (Синайская псалтырь).

И стегно в памятниках узкого канона фигурирует лишь один раз, переводя греческое σκέλος «бедро; голень; нога» [13. S. 164; 11. С. 625; 14. С. 740]:

прѡврѣша жъзль между рѣкани и стегноу его (Супрасльская рукопись).

В памятниках широкого канона стегно встречается еще несколько раз, всегда как соответствие μηρός, в том числе как эвфемизм для обозначения половых органов [13. S. 164].

В церковнославянских списках Пятикнижия мы находим ту же картину: ведрa — это та часть тела, которую опоясывают, а стегно — часть ноги. В греческом им при этом соответствует одно слово — μηρός:

Θέσθε ἕκαστος τὴν ἑαυτοῦ ῥομφαίαν ἐπὶ τὸν μηρόν

пошашитеса ко^мдо своимъ мече^м к ведре (Исх. 32:27) [15. С. 240];

Θές τὴν χεῖρά σου ὑπὸ τὸν μηρόν μου

и положи рѣкою свою по^а стегномъ ми (Быт. 24:2) [16. С. 159];

καὶ ἦψατο τοῦ πλάτους τοῦ μηροῦ αὐτοῦ, καὶ ἐνάρκησεν τὸ πλάτος τοῦ μηροῦ Ἰακωβ ἐν τῷ παλαίειν αὐτὸν μετ’ αὐτοῦ

и прѣпаса въ стегна его и оутѣрпе прѣчеса стегна Ἰακωβ^а. егда корашеся съ ни^м (Быт. 32:25) [17. С. 271].

Пожалуй, наиболее показательным является следующий фрагмент из книги Исход (28:42), где ведрa переводит ὀσφύς «бедро; бок; тазобедренный сустав; поясница», а стегно — μηρός:

καὶ ποιήσεις αὐτοῖς περισκελῆ λινᾶ καλύψαι ἀσχημοσύνην χρωτὸς αὐτῶν· ἀπὸ ὀσφύος ἕως μηρῶν ἔσται.

и да сотвориши имъ надрагы полотнаны покрывати стыдѣния плоти ихъ, ѿ ведръ даже до стегнъ [15. С. 217].

³ Хотя «Словарь словенского литературного языка» определяет *kolk* как «stranski del medenice», т.е. «боковая часть таза» [9], имеется в виду таз только как кость. Словенское *kolk*, таким образом, не соответствует вышеупомянутому обозначением боковой поверхности таза вообще («соха»).

Следует, однако, оговориться, что в рукописных списках нет последних слов, они появляются лишь в Острожской библии, и, вероятно, это результат сверки с греческим оригиналом или чешским переводом Пражской библии (см. ниже). Тем не менее эта семантика совершенно не противоречит тому, что было описано выше, где *вѣдро* это скорее «соха», а *стигно* — «femur».

2.2. Болгарский и македонский

В современных болгарском и македонском континуанты *stegno не сохранились, что, возможно, отчасти связано с широким распространением в значении «femur» турцизмов *бут* и *беджак*, а также инновативного *кълка*. Континуанты *bedro имеют значение «femur» в части североболгарских говоров [1. С. 122–123], а также фигурируют в литературных болгарском и македонском языках, где обозначают как «соха», так и «femur».

Отметим зафиксированную «Общеславянским лингвистическим атласом» ситуацию в говоре села Ореховец (Сярско, Греция; пункт 850), где верхняя часть ноги обозначается словом *but*, а *bed'ro* сдвинулось вниз по ноге и приобрело значение «икра» [1. С. 122–125].

2.3. Сербохорватский

Сербохорватская картина довольно сложна. В значении «femur» могут выступать как *bedro, так и *stegno, в зависимости от диалекта [1. С. 122–123]. Это подтверждается также данными, зафиксированными в словарях [18. С. 378; 19. S. 223].

В то же время у форм *бѣдро* / *бѣдра* и производных от них более широко представлено значение «соха» [18. С. 376–378; 19. S. 222].

Ситуацию, когда континуанты *bedro и *stegno являются синонимами, по-видимому, можно найти в говоре черногорского племени кучей. Диалектный словарь этого говора характеризует *бѣдр'о* как «део ноге од колена до кука» («часть ноги от колена до бедренного сустава») [20. С. 51], а *стегн'о* как «бутина» («femur») [20. С. 384].

В говоре черногорского же племени загарачей *бѣдро* это «соха», а *стегно* — «femur». Словарь, к сожалению, предоставляет не очень много примеров, но два из них довольно показательны:

Каквѧ је онѧ мазгуљина од женѧ му, фѧла бѣгу, ѡмѧ јѡј з бѣдра нѧ бедро мѣтар («Его жена прямо бочка, прости господи, метр в бедрах») [21. С. 218];

Нѡј је јѣдно от стѣганѧ дѣбљѣ но дрѹгѧ ѡјѡјка окѡ пѧса («У нее одно бедро толще, чем иная девушка в поясе») [21. С. 463].

Третий вариант можно обнаружить в одном из чакавских говоров, где *бѣдра* / *bedrѧ* / *bedrѧca* значит «thigh» [22. P. 208], а *stegnѡ* — «hind-quarter» («задняя часть туши животного») [22. P. 358].

Важно отметить также вторичные значения континуантов *bedro. В первую очередь это «внутренности» или «почка» [19. S. 223], во вторую — «бок, боковая сторона» [18. С. 378; 19. S. 223].

2.4. Словенский

Слова *bѣdro* и *stѣgno* (в тональной записи) в первом значении глоссировались М. Плетершником одинаково: «Oberschenkel» [23. S. 16; 24. S. 572].

Соглашается с ним и современный «Словарь литературного словенского языка»: «noga nad kolonom» [9].

В настоящее время противопоставление лежит в диалектной плоскости. В большинстве говоров в значении «femur» используются континуанты *stegno, а *bedro в этом значении преобладает на востоке: во всей паннонской группе говоров, в восточной части штирийских и доленских говоров. Кроме того, оно сохранилось на крайнем западе: шесть пунктов «Словенского лингвистического атласа» в терском и надишком говорах (приморская группа). Точно также на севере, в каринтийских говорах [25. S. 154–155].

Тем не менее существуют говоры, в которых встречаются оба слова. В «Словенском лингвистическом атласе» имеется карта «kolk» («тазобедренный сустав»), однако под вопросом остается, всегда ли исследователи записали для этой карты именно обозначение тазобедренного сустава, а не «соха». На вторую возможность косвенно указывают попавшие на карту обозначения *hiften*, *hifte*, *hufa* (< нем. *Hüfte* «соха»⁴), *flank od noge* (< фриул. *flank* «бок»), *fjank* (< ит. *fianco* «бок») [25. S. 152–153]. Некоторые неточности в SLA известны. Например, для карты «туловище» вопрос был сформулирован как «truplo (život)», однако в литературном словенском «truplo» может означать как «туловище» (реже), так и «труп» (чаще). Так среди названий туловища собранных для карты оказались слова и коллокации *mrlič*, *mrtvak*, *mrtvec*, *mrtvo truplo*, *mrtvo telo* [26. S. 132].

Внесем в таблицу некоторые интересующие нас случаи.

Таблица 2. Обозначения тазобедренного сустава (?), бедра и икры в нескольких пунктах «Словенского лингвистического атласа» [25. S. 152–157].

номер пункта	название пункта	kolk	stegno	meča
009	Краньска Гора (информант 2)	bédər	stégno, bédər	měča
098	Трново	vedřica	stjēγno	debī ^o lo mesū ^o
196	Средня-Вас-в-Бохиню	bédro	stégno	měča
198	Згорне Горье	bédər	stégan	měča
200	Брег	bédər	stégan	měča
018	Чахорич	(stahnò)	stahnò	bádǎ
169	Идрья (информант 3)	kăuk, kùtk	stjēγnu, buđl	stjēγnu, buđl
250	Студенец (Любляна)	kòlk	stjégan	stégan

Несмотря на некоторую непоказательность данных атласа для наших целей, информация из таблицы показывает интересную картину. Если в одном и том же пункте зафиксированы как *stegno*, так и *bedro*, то *bedro* имеет значение «тазобедренный сустав» («соха»?), а *stegno* — «femur». Есть говоры, в которых *bedro* не сохранилось, а значение *stegno* расширилось — вверх (охватило также боковую поверхность таза) или вниз (распространилось также на икру).

2.5. Древнечешский

В древнечешских памятниках засвидетельствованы оба интересующих нас слова. Начнем анализ их семантики с распределения форм *bedro* и *stehno*

⁴ В комментариях к карте *Hüfte* глоссируется как «kolk» [26. S. 157], хотя, как мы указали выше, семантика этих слов различается.

в чешском переводе Библии первой редакции, сделанном в 50-е годы XIV в. *Bedro* является основным переводом латинского *femur*, а также несколько раз появляется в виде соответствия *lumbus* «поясница», чаще всего в контексте подпоясывания чем-то (четыре раза), один раз как эвфемизм для обозначения половых органов.

Таблица 3. Соответствия латинских слов *lumbus* и *femur* в тексте Оломоуцкой библии

	lumbus	femur
ledvie	28	6
ledviny	6	1
bedro	6	20
třiesla	1	1
lóno	0	3

В контексте подпоясывания могут выступать как *bedro*, так и *ledvie*, что доказывается множеством контекстов, но особенно ярко расхождением между Дрезденской и Оломоуцкой библиями (Мф. 3:4)⁵:

A paas kozieni na fwich ledwich (Дрезденская библия) [27. S. 44];

a pás kožený u svých bedr (Оломоуцкая библия) [27. S. 45].

Слово *stehno* появляется сравнительно редко: один раз как эквивалент *nates* «ягодицы»⁶ (Ис. 20:4), один – *crus* «голень»⁷ (Амос 3:12).

Интересен уже упоминавшийся выше контекст из книги Исход (28:42). В Вульгате он звучит следующим образом: *facies et feminalia linea ut operiant carnem turpitudinis suae a renibus usque ad femina*. Перевод Оломоуцкой библии укладывается в общую канву, по которой *renes* «почки; поясница» обычно переводится как *ledvie*, а *femina* – *bedra*: *A učiníš nábedrně lněnie, aby přikryly tělo ohavnosti své ot ledví až do bedr* [28. S. 144].

То же сохраняется и в тексте третьей редакции: *Učiníš y rušce lniené, aby přikryli tielo mrzkosti fwé od ledví až do bedr* [29]. Однако в Пражской библии (4-я редакция) в данный фрагмент была внесена корректура: *Nadielafs y koffil zpodnich lnienych aby przykrywali tielo hanby fwe od bedr až do stehen* [30].

Отметим, что, вероятно, на библейском тексте основывает некоторые свои решения автор популярных в Средневековье латинско-чешских глоссариев Кларет, выбирая, однако, далеко не самые распространенные соответствия: *grus* (вместо *crus*) – *stehno* (1298); *femur* – *ledvie* (1301); *clunes* (в другом глоссарии *nates*) – *bedri / bedry* (1295) [31. S. 152–153; 32. S. 238].

Значительно более показательны, чем библейский текст, контексты, которые нам удалось обнаружить в древнечешском переводе трактата Гульельмо да Саличето. Вот так описывается выравнивание бедренной кости при закрытом переломе перед наложением шины:

⁵ Текст Евангелий от Марка, Луки и Иоанна в Дрезденской и Оломоуцкой библиях отличается незначительно, однако Евангелие от Матфея в Оломоуцкой библии дается в более позднем переводе [27. S. 26].

⁶ Остальные три раза это слово переведено как *třiesla*, *ledvie* и *ožiedlé*.

⁷ Это слово четыре раза переводится как *hnát*, по разу – *noha*, *koleno* и *kost*.

Posaď vedlé nemocného a na straně kosti zlomené pacholka silného, ať drží díel **stehna** k klůbu **bedrniemu**; a v čas narovnání a rúchy ať drží druhý díel stehna od kolena, a třetí ať drží pevně u prostřed stehna vezpod, pro tiež a velikost údu.

«Посади возле больного со стороны сломанной кости сильного слугу, чтобы он прижимал часть **stehna** к суставу **bedrniemu**; а во время выравнивания и перебинтовывания пусть второй [слуга] держит часть бедра у колена, а третий пусть держит крепко посреди бедра снизу в связи с тяжестью и величиной этой части тела» (глава «О zlomení kosti stehenné s ranú neb bez rány, а obyčejí uléčenie» («О переломе бедренной кости с раной или без раны, и способы лечения»)) [33. S. 168].

Из этого описания очевидно, что *stehno* обозначает «femur». И в этом же значении оно употребляется и в других частях трактата. Что касается слова *bedro*, оно означает «соха», что показывает следующий фрагмент:

Potom uvěž ten úd obinadlem širokým na dlaň, počna od třésł, okolo **stehna** а kýty tak, aby toho obinadla jeden (díel) sáhl přes **bedro** uražené až do **bedra** zdravého, а druhý díel od třésła až přes pupek do **bedra** zdravého; а tu buďta oba kraje sšita pevnie, а každé obinutie s druhým, аť by se nepohnulo.

«Потом обвяжи эту часть тела бинтом шириной в ладонь, начиная от паха, вокруг **stehna** и ляжки так, чтобы этого бинта одна часть дотянулась через **bedro** поврежденное до **bedra** здорового, а вторая часть от паха через пупок до **bedra** здорового; и в этом месте пусть будут оба края каждой перевязки крепко сшиты со второй, чтобы ничего не двигалось» (глава «О vyvinutí bedrnieho klůbu neb kosti stehenné z klůbu toho» («О вывихе тазобедренного сустава, то есть бедренной кости из этого сустава»)) [33. S. 188].

Словосочетание *kost bedrní* обозначает подвздошную кость, *os ilium* [33. S. 237], а *klůb bedrní* – тазобедренный сустав.

Менее яркие контексты, однако подтверждающие тот факт, что переводчик трактата Саличето использовал слова *bedro* и *stehno* в полном соответствии с их наиболее распространенным древнечешским значением, можно найти в других текстах.

Так, в астрологической части трактата неизвестного францисканца, составленного на рубеже XIV и XV вв., описывается привязка знаков Зодиака к определенным частям тела. На наш взгляд, показательно объединение *bedr* с почками и мочевым пузырем, а *stehen* с бедренным суставом: *Váha panuje bedróm, ledvinám а měchýři. [...] Šířelec panuje stehnóm а klúbóm bedrným.* «Весы управляют бедрами, почками и мочевым пузырем» [...] (Стрелец управляет бедрами и тазобедренными суставами) [34. S. 316].

В одном древнечешском соннике, являющемся переводом с латыни (латинский текст, в свою очередь, был переведен с греческого, а тот с арабского), можно найти следующий пассаж:

Pakli tělo jeho oteče nežity, výklad toho bude po údech. Neb hlava na vládaře, ramena на ženimy, pleci а řebra на rodičky, ruce на opatrného sluhu, **bedra** на příbuzné, holeně, **stehna** а nohy на stav chudých slušie. («Если же тело его покроется чирьями, толкование будет зависеть от части тела. Поскольку голова государю, плечи проституткам, спина и ребра родственницам, руки бережливому слуге, **bedra** родственникам, голени, **stehna** и ноги беднякам пристали»). (Snář Vavřince z Březové, Моравская краевая библиотека, ок. 1450 г.) [35].

Как мы видим, части тела перечисляются сверху вниз, причем *stehna* объединяются с другими частями ноги.

Основываясь на описанных выше данных можно выдвинуть гипотезу, согласно которой, слово *bedro* в древнечешском обозначало «соха», а *stehno* — «femur», что лучше всего видно в медицинских трактатах, для которых анатомическая точность крайне важна. В связи с тем, что при подпоясывании пояс может лежать как на пояснице, так и на боковой поверхности таза, а меч при этом находится именно на боковой поверхности таза, чешские переводчики Библии могли передавать латинское *lumbi* и как *ledvie*, и как *bedra*. В качестве основного эквивалента *femur* ими было избрано *bedro*. Поскольку для многих контекстов различие между «соха» и «femur» не является принципиально важным, некоторое несоответствие значений не вызвало у переводчиков никаких подозрений. Калькируя латинский оригинал, переводчики часто используют слова *ledvie* и *bedra* в качестве эвфемизмов для обозначения половых органов.

2.6. Чешский

В современном литературном чешском сохранилось слово *bedra* (pl.t.), которое имеет следующие значения: «поясница; спина, плечи, бока (как правило, в контексте несения бремени, ответственности, обязанности и т.д.)» [36].

В диалектах *bedra* / *b'edra* (pl.t.) также обозначают спину или плечи в контексте ношения груза. Формы *bedro* / *b'edro* засвидетельствованы в значении «соха» (Баборув, Польша; вероятно, это значение появилось под польским влиянием), «живот» (экспр.) и «щипец дома» [37].

Слово *stehno* в литературном чешском означает «femur» [36].

2.7. Словацкий

В словацком литературном языке присутствуют как *bedro*, так и *stehno*. Шеститомный «Словарь словацкого языка» определяет первое слово как *kosť vučnievajúca z pravu na pravom i ľavom boku* («кость, выдающаяся из таза на правом и левом боках») [38. S. 78]. Однако даже приводимые в самом словаре примеры показывают, что костью семантика этого слова не ограничивается, и можно говорить, что оно примерно равно «соха»: «oprieť ruky o bedrá» («упереть руки в бока»); «Pritiahne opasok, aby dobre doľahol na bedrá» («Он затянет пояс, чтобы тот хорошо сидел на бедрах») [38. S. 78].

Как и в чешском, *stehno* означает «časť nohy medzi kolenom a bedrom» («часть ноги между коленом и тазобедренным суставом») [39. S. 241].

2.8. Лужицкие

В верхнелужицком языке *bjedro* означает «Hüfte, Lende» («соха, поясница») [40. S. 33], а *śehno* — «(Ober-)Schenkel, dickes Fleisch; Keule (vom Schlachtvieh); Hang, Böschung, Fuß (am Berg)» («femur; окорок; склон, подножье горы») [7. S. 1271–1272].

В нижнелужицком слово *bjedro* «Hüfte, Lende» является устаревшим, а *śogno* значит «Oberschenkel, Lende, Hüfte; Schinken» («femur, поясница, соха; ветчина») [7. S. 1271–1272].

2.9. Полабский

В полабском сохранился только континуант *stegno, в памятниках глоссированный как «Ars-Backe», «Lenden» и «Hüffte» («задница; поясница; соха») [41. S. 758].

2.10. Польский

В польском литературном, как уже было упомянуто выше, слово *biodro* означает «соха» (позицию «femur» при этом занимает *udo*). Оно зафиксировано уже в древнепольский период как *biodro / biodra* «biodro, łądzwie, górna część uda» («соха, поясница») [42. S. 93]. В диалектах оно представлено как *biodra* «staw łączący udo z tułowiem, a także cała przylegająca część uda i tułowia u człowieka, często też u zwierząt; łopatka; udo» («сустав, соединяющий бедро с туловищем, а также вся прилегающая часть бедра и туловища у человека, часто также у животных; лопатка; бедро») [43. S. 221–222] и *biodro* «staw łączący udo z tułowiem, a także cała przylegająca część uda i tułowia u człowieka, często też u zwierząt; dolna część klatki piersiowej; siano lub zboże wystające poza drabinę wozu» («сустав, соединяющий бедро с туловищем, а также вся прилегающая часть бедра и туловища у человека, часто также у животных; нижняя часть грудной клетки; сено или хлеб, высывающиеся за решетку телеги») [43. S. 222–223].

Континуант *stegno не отмечен в древнепольский период, а в XVI в. появляется только в словарях: *soxa*, *die Hüff*, *ścyegno* у Яна Мурмелиуса (1528 г.) и *soxa*, *scyegno* у Бартомея из Быдгоща (1532 г.) [44]⁸.

Под вопросом остается то, является ли польское *ścięgno* «сухожилие» потомком *stegno⁹. Часть исследователей отвечает на этот вопрос положительно [45. С. 751; 46. С. 405; 47. S. 601; 48. S. 877], однако для этого нужно постулировать вторичную назализацию и необычный дрейф значения. Согласно альтернативной точке зрения, *ścięgno* является дериватом от *ściągać* «стягивать», возникшим по образцу *ściegno* [49. S. 613]. Наконец, третья гипотеза предполагает, что форма *ściegno* в рамках народной этимологии сблизилась с глаголом *ściągać*, изменившись фонетически и приобретя новое значение («сухожилие»), а затем утратив значение старое [50. S. 66].

Именно последняя точка зрения кажется наиболее вероятной в силу ряда факторов:

а) в трактате Яна Урсинуса *De ossibus humanis tractatus tres* (1610 г.) старая форма *ścięgno* без назализации имеет уже новое значение, она характеризуется как сухожилие (*ligamentum*), связывающее бедренную и подвздошную кости [50. S. 66];

б) напротив, в переводе трактата Я.А. Коменского *Orbis Sensualium Pictus*, выполненном М. Добрацким (1667 г.), новая форма *ścięgno* с назализацией имеет старое значение, соответствуя латинскому «соха», французскому «hanche» и немецкому «Hüfte» [51. S. 88];

в) в медицинском словаре *Dykcjonarz powszechny medyki, czyli lekarz wiejski* (1788–1792 гг.) отмечено слово *ściągno* «сухожилие», которое представляет собой еще более сближенную с глаголом *ściągać* форму [50. S. 66];

г) формы *ściegna* и *ściegna* выступают в современных говорах в одном и том же значении «śnice wozu» («сницы (деревянные бруски, удерживающие дышло телеги)» [52].

Формы вида *stehno*, *šćehno* и *ściegno* «femur», засвидетельствованные в «Малом атласе польских говоров» [53. S. 45–49], являются заимствованиями из белорусского, украинского и чешского языков, на что помимо фонетики

⁸ Автор выражает благодарность К. Опалинскому за предоставленную возможность поработать с картотекой «Словаря польского языка XVI в.».

⁹ Автор благодарит Р. Шептынского за плодотворное обсуждение данного вопроса.

указывает также география: пункт 57 (Серпелице) находится недалеко от границы с Белоруссией, пункт 93 (Якубовице, Глубчицкий повет) рядом с чешской границей, пункты 94 (Тулигловы) и 98 (Ревушки) находятся на Украине.

2.11. Древнерусский

В древнерусских памятниках встречаются формы *вѣдро/вѣдра* и *стигно/стыгно*. Вот как их определяют основные словари древнерусского языка:

Таблица 4. Словарные определения слов *вѣдро/вѣдра* и *стигно/стыгно* [54. С. 47; 55. С. 584; 56. С. 108; 57. С. 686; 58. С. 89; 59. С. 42]

	<i>вѣдро/вѣдра</i>	<i>стигно/стыгно</i>
Срезневский	верхняя часть лядвеи	бедро, лядвея; чресла
Словарь древнерусского языка XI–XIV вв.	бедро, часть ноги от таза до коленного сустава; лоно, тазобедренные кости с окружающими их тканями	бедро, ляжка
Словарь русского языка XI–XVII вв.	бедро	верхняя часть ноги, бедро, ляжка; чресла, перен. род, колено

К сожалению, в значительном количестве случаев оба слова встречаются в памятниках религиозного характера, в которых их семантика является фактом истории скорее церковнославянского языка. Так, значения «лоно» или «чресла» фигурируют только в церковных памятниках и представляют собой кальку с греческого *μηρός*.

В ряде контекстов сложно определить, какая именно часть тела имеется в виду, однако, по всей вероятности, *вѣдро/вѣдра* выступало как в значении ‘соха’, так и в значении «*femur*». Оно дважды встречается в знаменитом контексте из «Почтения Владимира Мономаха»:

вепрь ми на вѣдрѣ мечь отпять, медвѣдь ми ꙗ колѣна подъклада ꙗкꙋсилъ, лютый звѣрь скочилъ ко мнѣ на вѣдры и конь со мною поверже (Лаврентьевская летопись).

И если первый случай (на *вѣдрѣ мечь*) не вполне показателен, то множественное число во втором случае заставляет думать, что «лютый зверь» запрыгнул на коня сзади, и под *вѣдры* подразумевается поясница князя, поскольку запрыгнуть одновременно на оба бедра человека, сидящего на коне, довольно проблематично.

В дальнейшем *бедра* фигурирует в контекстах ношения неких предметов [60]:

а с меня, господине, снял кафтан под крашениною, да сермягу белу, да калиту з бедры с татауром и с ножны (Правая грамота суда ярославских писцов Семена Александровича Плещеева и Василия Иванова сына Беречинского приказчику Сп.-Яр. монастыря с. Кормы Шестаку Артемьеву и монастырским крестьянам по тяжбе между ними и людьми кн. Ивана Федоровича Мстиславского (1543));

да з бедры сняли калиту (Правая грамота (с докладом ц. Ивану Васильевичу) суда нижегородского воеводы кн. Семена Ивановича Гундорова иг. Дудина монастыря Макарию по тяжбе между дудинскими старцами Елисеем, Серапионом, монастырскими крестьянами и нижегородскими детьми боярскими (1555));

да з бедры оторвали мошну (Явочная челобитная суздальских островщиков Семака Домашнего, Семейки Секиотова, Ивана Баранова и др. на суздальских посадских людей в бое и грабеже (1578));

И на томъ постанавили: пустили их со оружиемъ, яже точию при бедрах, новопришедших во град воинство их, а тутошних жителей со женами и з дѣтьми токмо, а богатество и стяжания во граде оставили. (Андрей Курбский. История о великом князе Московском (1564–1583));

щить же на бедру повѣшаютъ съ прочими орудіи нелѣпотнѣ (Иван Тимофеев. Временник (1610–1617)).

Значение «fetug» подтверждается следующим контекстом: и перебиша ногу и бедру его на полы (Повесть о Темир Аксаке (1402–1418)).

В то же время *стегно*, насколько позволяет судить проанализированный нами материал, в контекстах ношения каких-либо предметов, а также иных контекстах, характерных для «соха», не фигурирует, так что, вероятно, его семантика ограничивалась значением «fetug».

2.12. Старобелорусский

Согласно данным «Исторического словаря белорусского языка», в старобелорусских текстах присутствуют как *бядро* / *бедра*, так и *стегно*. Первое, если исходить из примеров в словарной статье, имеет значения «fetug» и «соха», а также используется в качестве эвфемизма для половых органов [61. С. 221]. Слово *стегно* означает «fetug» [62. С. 373].

Однако следует сказать, что большинство примеров происходит из текста Библии или цитирует этот текст, таким образом, эта семантика может не отражать живого употребления слов.

2.13. Белорусский

В современном литературном белорусском *бядро́* имеет значение «частка нагі ў чалавека або ў жывёліны ад таза да калена; знешні бок верхняй часткі нагі, таза», т.е. как «fetug», так и «соха». *Сцягно́* имеет следующие значения: «частка нагі жывёлы або чалавека ад таза да калена; бядровая частка тушы, кумпак», т.е. семантически эти два слова частично перекрываются. При этом в значении «соха» используется также слово *клуб* [63].

Что касается диалектов, то в значении «fetug» в них доминирует слово *сцягно* (с фонетическими и морфологическими вариантами), как показывают данные сразу трех атласов [1. С. 122–123; 64. С. 50–51; 65. С. 68–69]. Однако по поводу того, насколько часто в этом значении выступает *бядро*, данные расходятся. ОЛА отмечает его в трех пунктах Витебской области (Пялики (328), Козлы (329), Поташня (335)) и одном Могилевской (Стайки (370)). ЛАБНГ – только в двух пунктах: Техтин (73), Могилевская область, и Махновичи (135), Гомельская область. В обоих случаях форма *бядро́* записана наряду с другими обозначениями – *сцягно́*, *ляшка*, *галёнка*, *кульша*. Разница в информации, которую дают атласы, может иметь несколько объяснений, в том числе то, что вопрос ОЛА сформулирован менее конкретно – «верхняя часть ноги человека», а под это определение может попадать как «fetug», так и «соха».

О том, что пара *бядро* – *сцягно* может быть противопоставлена по принципу «соха» – «fetug», свидетельствуют «Материалы к словарю Гродненской области» Т. Штешкович, где *бядро́* глоссируется как «бядро, тазавае косць» [66. С. 66],

а *сцягну* как «частка нагі ад калена да клуба, ляжка» [66. С. 484]. К сожалению, проиллюстрировано это лишь одним-двумя примерами, однако эти данные, по нашему мнению, вполне можно считать релевантными.

2.14. Украинский

В староукраинских памятниках *бедро* начинает фигурировать с XVI века. «Словарь украинского языка XVI – первой половины XVII в.» глоссирует его следующим образом: «стегно, бедро, клуб; нога; рід, потомство» [67. С. 33].

В украинских говорах верхняя часть ноги чаще обозначается словом *стегно*, *бедро* в этом же значении появляется значительно реже [1. С. 122–123]. То же мы находим и в литературном языке, где *стегно* и *бедро* являются синонимами, однако *бедро* приводится с пометкой «рідко» [68. С. 118; 69. С. 679].

2.15. Русский

В современном литературном русском слово *стегно* утрачено, однако оно хорошо известно в говорах, преимущественно в значении «верхняя часть ноги» [1. С. 122–123], помимо этого также «окорок; четверть разделанной туши; кусок мяса или рыбы; ножка комара; голень, икра; лопатка весла» [70. С. 113–114], «ягодица» [71. С. 125].

Нам не удалось найти говора, в котором встречались бы оба слова. По всей вероятности, разница между ними лежит в сфере географии. В диалектных словарях можно найти много контекстов, в которых информанты указывают на то, что *бедро* – слово литературного языка, противопоставленное диалектному *стегну*: «По-культурному так: бедро, а у нас просто – стегно» [70. С. 113], «Бедрó рáньше и стегно́ называли» [71. С. 125], «Стегно бедром можно звать» [72. С. 58].

Отдельный интерес представляют данные «Общеславянского лингвистического атласа», относящиеся к деревне Лискино Ярославской области (пункт 664), где бедро обозначается словом *l'aška*, а *b'odro* получило значение «икра ноги» [1. С. 122–125].

3. Попробуем теперь свести основные значения континуантов *bedro и *stegno в тех случаях, когда они оба представлены в одном идиоме, в таблицу

Таблица 5. Основные значения континуантов *bedro и *stegno в тех идиомах, где они оба сохранились

	*bedro	*stegno
Старославянский	соха (?)	femur (?)
Сербохорватский (1)	femur	femur
Сербохорватский (2)	соха	femur
Сербохорватский (3)	femur	задняя часть туши животного
Словенский	тазобедренный сустав или соха (?)	femur
Древнечешский	соха	femur
Чешский	поясница	femur
Словацкий	соха	femur
Верхнелужицкий	соха; поясница	femur
Старопольский	соха	соха
Польский	соха	сухожилие
Древнерусский	соха / femur	femur
Старобелорусский	соха / femur	femur
Белорусский	соха / femur	femur

Теперь перечислим все вышеописанные соматические значения континуантов *bedro:

- боковая поверхность таза;
- часть ноги от коленного сустава до тазобедренного;
- икра ноги;
- половые органы (калька с греческого);
- поясница и далее также любое место ношения груза (спина, плечи, бока);
- живот;
- внутренности;
- почка;
- нижняя часть грудной клетки;
- лопатка.

В случае *stegno это:

- часть ноги от коленного сустава до тазобедренного;
- боковая поверхность таза;
- икра;
- голень;
- ягодицы;
- окорок (далее также задняя часть туши, четверть туши, кусок туши и ветчина);
- сухожилие.

Как мы видим, дрейф семантики *bedro идет преимущественно вверх по телу, в то время как значения *stegno по большей части держатся в рамках ноги.

На наш взгляд, все эти данные позволяют выдвинуть гипотезу, согласно которой в позднем праславянском слово *bedro имело значение «боковая поверхность таза» («соха»), в то время как *stegno означало «часть ноги от коленного сустава до тазобедренного» («femur»). Разумеется, это плохо согласуется с наиболее обоснованной этимологией этого слова, согласно которой *bedro образовано от *b^hed^h – «бить, колоть» [2. С. 179]¹⁰. Однако это не должно нас смущать: если придерживаться такой этимологии, *bedro изначально должно было обозначать некую часть ноги, а затем появление нового термина, *stegno, мотивация которого в некотором смысле параллельна (от *steg- «стегать», ср. также русское *ляжка*, образованное от *lęgati «лягать» [74. С. 66; 53–54]), заставило *bedro «сдвинуться» вверх по ноге. Ср. упомянутый выше сдвиг (правда, в противоположную сторону) в семантике французского *cuisse*, связанный с появлением инновации.

¹⁰ Существуют и альтернативные версии, см. обзор в [73. S. 58]. Сопоставление с латинским *femur* малореально, поскольку в латыни -d^hm- дало бы -mm-. Сравнение с армянским *port* «пупок, живот» предполагает sporadическую метатезу в армянском.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ И ИСТОЧНИКОВ

1. Общеславянский лингвистический атлас. Лексико-словообразовательная серия. Kraków, 2009. Вып. 9.
2. Этимологический словарь славянских языков. Праславянский лексический фонд. М., 1974. Вып. 1.
3. Słownik prasłowiański. Wrocław; Warszawa; Kraków; Gdańsk, 1974. T. I.
4. *Bałkowski A.* Etymologiczny słownik języka polskiego. Warszawa, 2000. T. I.
5. *Derksen R.* Etymological dictionary of the Slavic inherited lexicon. Leiden; Boston, 2008.
6. *Аникин А.Е.* Русский этимологический словарь. М., 2009. Вып. 3.
7. *Schuster-Šewc H.* Historisch-etymologisches Wörterbuch der ober- und niedersorbischen Sprache. Bautzen, 1986. Band. 17.
8. *Králik L.* Stručný etymologický slovník slovenčiny. Bratislava, 2015.
9. Slovar slovenskega knjižnega jezika. Druga izdaja. Режим доступа: <http://www.fran.si/133/sskj2-slovar-slovenskega-knjiznega-jezika-2>
10. Slovník jazyka staroslověnského. Praha, 1966. Díl 1.
11. Старославянский словарь. М., 1994.
12. Старобългарски речник. София, 1999. Т. I.
13. Slovník jazyka staroslověnského. Praha, 1997. Díl 4.
14. Старобългарски речник. София, 2009. Т. II.
15. *Вилкул Т.Л.* Книга Исход. Древнеславянский полный (четий) текст по спискам XIV–XVI веков. М., 2015.
16. *Михайлов А.В.* Книга Бытия пророка Моисея в древнеславянском переводе. Варшава, 1901. Вып. 2.
17. *Михайлов А.В.* Книга Бытия пророка Моисея в древнеславянском переводе. Варшава, 1903. Вып. 3.
18. Речник српскохрватског књижевног и народног језика. Београд, 1959. Књ. 1.
19. Rječnik hrvatskoga ili srpskoga jezika. Zagreb, 1880–1882. Кн. 1.
20. *Петровић Д., Белућ И., Капустина Ј.* Речник Куча // Српски дијалектолошки зборник. 2013. Т. 60.
21. *Ђунић Д., Ђунић Ж.* Речник говора Загараца. Београд, 1997.
22. *Houtzagers H.* The Čakavian dialect of Orlec and the islands of Cres. Amsterdam, 1985.
23. *Pleteršnik M.* Slovensko-nemški slovar. Ljubljana, 1894. Del 1.
24. *Pleteršnik M.* Slovensko-nemški slovar. Ljubljana, 1895. Del 2.
25. Slovenski lingvistični atlas. 1. Človek (telo, bolezni, družina). 1.1. Atlas. Ljubljana, 2011.
26. Slovenski lingvistični atlas. 1. Človek (telo, bolezni, družina). 1.2. Komentarji. Ljubljana, 2011.
27. *Kyas V.* Staročeská bible Drážďanská a Olomoucká. I. Evangelia. Praha, 1981.
28. *Kyas V.* Staročeská bible Drážďanská a Olomoucká. III. Genesis – Esdráš. Praha, 1988.
29. Bible kladrubská. Режим доступа: http://www.manuscriptorium.com/hub/browser/#/gallery?repo=mns&docid=AIPDIG-NKCR_XVII_A_29_1PSSGR5-cs
30. Bible pražská. Praha, 1488. Режим доступа: <http://www.digitalniknihovna.cz/cbvk/view/uuid:ed49f830-d293-11e3-816c-001b63bd97ba>.
31. *Flajšhans V.* Klaret a jeho družina. Praha, 1926. Sv. I.
32. *Flajšhans V.* Klaret a jeho družina. Praha, 1928. Sv. II.
33. *Erben K.* Saličetova Ranná lékařství. Praha, 1867.
34. *Černá A.* Staročeské knihy lékařské. Brno, 2006.
35. Staročeská textová banka. Режим доступа: <http://vokabular.ujc.cas.cz/banka.aspx?idz=STB>
36. Slovník spisovného jazyka českého. Режим доступа: <https://ssjc.ujc.cas.cz>
37. Slovník nářečí českého jazyka. Режим доступа: <https://snjc.ujc.cas.cz>
38. Slovník slovenského jazyka. Bratislava, 1971. Díl 1.
39. Slovník slovenského jazyka. Bratislava, 1984. Díl 4.
40. *Schuster-Šewc H.* Historisch-etymologisches Wörterbuch der ober- und niedersorbischen Sprache. Bautzen, 1978. Band. 1.
41. *Polański K.* Słownik etymologiczny języka drzewian połabskich. Warszawa, 1993. Zeszyt 5.
42. Słownik staropolski. Wrocław; Kraków; Warszawa, 1953. T. I.
43. Słownik gwar polskich. Wrocław; Warszawa; Kraków; Gdańsk; Łódź, 1983. Tom II. Zeszyt 2 (5).
44. Картотека Słownika polszczyzny XVI w.
45. *Фасмер М.* Этимологический словарь русского языка. М., 1987. Т. 3.
46. Етимологічний словник української мови. Київ, 2006. Т. 5.

47. *Rejzek J.* Český etymologický slovník. Brno, 2001.
48. Etymologický slovník jazyka staroslověnského. Brno, 2010. Sešit 15.
49. *Boryś W.* Słownik etymologiczny języka polskiego. Kraków, 2005.
50. *Wysocka F.* Polska terminologia lekarska do roku 1838. Kraków, 1994. T. II.
51. Joh. Amos Comenii Orbis Sensualium Pictus. Bregae Silesiorum, 1667.
52. Картотека Słownika gwar polskich.
53. Mały atlas gwar polskich. Wrocław; Warszawa; Kraków, 1966. T. IX. Cz. II.
54. *Срезневский И.И.* Материалы для словаря древнерусского языка по письменным памятникам. СПб., 1893. Т. I.
55. *Срезневский И.И.* Материалы для словаря древнерусского языка по письменным памятникам. СПб., 1912. Том III.
56. Словарь древнерусского языка (XI–XIV вв.). М., 1988. Т. I.
57. Словарь древнерусского языка (XI–XIV вв.). М., 2016. Т. XI.
58. Словарь русского языка XI–XVII вв. М., 1975. Вып. 1.
59. Словарь русского языка XI–XVII вв. М., 2008. Вып. 28.
60. Старорусский подкорпус Национального корпуса русского языка. Режим доступа: http://www.ruscorgo.ru/new/search-mid_rus.html
61. Гістарычны слоўнік беларускай мовы. Мінск, 1982. Вып. 1.
62. Гістарычны слоўнік беларускай мовы. Мінск, 2012. Вып. 32.
63. Тлумачальны слоўнік беларускай мовы. Режим доступа: <https://www.skarnik.by/tsbm>
64. Лексічны атлас беларускіх народных гаворак. Мінск, 1996. Т. 3.
65. Atlas gwar wschodniosłowiańskich Białoostoczczyzny. Warszawa, 1995. T.V. Leksyka 1.
66. *Сцяшковіч Т.Ф.* Матэрыялы да слоўніка Гродзенскай вобласці. Мінск, 1972.
67. Словник української мови XVI – першої половини XVII ст. Львів, 1994. Вип. 2.
68. Словник української мови. Київ, 1970. Т. I.
69. Словник української мови. Київ, 1978. Т. IX.
70. Словарь русских народных говоров. СПб., 2007. Вып. 41.
71. Словарь вологодских говоров. Вологда, 2005. Вып. 10.
72. Словарь русских говоров Среднего Урала. Свердловск, 1987. Т. VI.
73. Etymologický slovník jazyka staroslověnského. Praha, 1989. Sešit 1.
74. Этимологический словарь славянских языков. Праславянский лексический фонд. М., 1988. Вып. 15.



ИЗОГЛОССЫ ЛЕКСЕМ ПРАСЛАВЯНСКОГО ПРОИСХОЖДЕНИЯ В СЕРБСКОХОРВАТСКОМ АРЕАЛЕ

© 2020 г. Е.И. Якушкина

Канд. филол. наук, доцент МГУ

jkatia@yandex.ru

*Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ
в рамках научного проекта № 19-012-00471 «Ареальное членение и ареальные
связи сербскохорватских говоров в области лексики»*

В статье описывается география сербскохорватских междиалектных синонимов, извлеченных из вопросника «Сербскохорватского диалектного атласа» и являющихся продолжениями праславянских лексем. Большая часть лексических различий, предположительно восходящих к праславянской эпохе, противопоставляет западную и восточную части сербскохорватской территории (**kruhъ* — **xlěbъ* ‘хлеб’, **obtokъ* — **obstrovo* ‘остров’ и др.), причем обычно источником лексической дифференциации является инновация, распространявшаяся с запада. Другие типы ареальных противопоставлений праславянских лексем на сербскохорватской территории в основном сводятся к оппозиции штокавских говоров говорам других наречий. Праславянские лексические изоглоссы также разделяют чакавские и кайкавские говоры (иногда северночакавские объединяются с кайкавскими), основной массив штокавских и зетско-сеницкие говоры.

The article describes the geography of Serbian-Croatian dialect synonyms of Proto-Slavic origin which are excerpted from the Questionnaire of Serbo-Croatian dialectological atlas. Most of the lexical differences, probably actual for Proto-Slavic, differentiate the Western and Eastern parts of the Serbo-Croatian territory (**kruhъ* — **xlěbъ* ‘bread’, **obtokъ* — **obstrovo* ‘island’, etc.), and usually the source of lexical differentiation is an innovation that spread from the West. Other types of areal oppositions of Proto-Slavic lexemes on Serbo-Croatian territory are connected with the opposition of Shtokavian dialects to other dialects. The proto-Slavic lexical isoglosses also divide Chakavian and Kaykavian dialects (sometimes North Chakavian is combined with Kaykavian), the main part of Shtokavian dialects and South-Montenegro dialects.

Ключевые слова: славянская лексикология, диалектология, сербскохорватский язык, праславянский язык, синонимия, лингвогеография.

Keywords: Slavic lexicology, dialectology, Proto-Slavic language, Serbian-Croatian language, synonymy, linguogeography.

DOI: 10.31857/S0869544X0012099-1

Сербскохорватский диалектный континуум, образуемый кайкавским, чакавским и штокавским наречиями, отличается значительной неоднородностью на всех языковых уровнях. Различия между системами говоров, относящихся к разным наречиям, настолько велики, что могут препятствовать взаимному пониманию их носителей. Дифференциация между тремя наречиями восходит к праславянской эпохе (ср. различия в форме местоимения «что», различные рефлексy сочетаний *tj и*dj). В период распада праславянского единства дифференциация предположительно существовала и внутри штокавского наречия (ср. гипотезу Д. Брозовича о существовании западной и восточной штокавщины [1. С. 63]).

Одним из первых реконструкцией древнего членения сербскохорватского континуума на базе лексики занялся Н.И. Толстой в серии статей 1962–1976 гг. «Из географии славянских слов» [2. С. 122–222]. Н.И. Толстой опирался на исследование хорватского этнографа Б. Братанича о центральном и латеральном ареалах славянской территории Балканского полуострова, а также на некоторые наблюдения сербского лингвиста И. Поповича, ср. [3. С. 328–329]. В работах Толстого картографированы и рассмотрены ареалы распространения лексем *киша* и *дажд*, *десни* и *прави*, *зној* и *пот*, *цепаница* и *полено* и др., которые демонстрируют противопоставление центральной и латеральной южнославянских зон и, предположительно, могут быть следствием заселения Балканского полуострова двумя разными потоками (при этом важно, что лексика латерального пояса всегда имеет параллели в севернославянских языках). Изучению сербскохорватско-севернославянских лексических связей Н.И. Толстой придавал большое значение и собрал в этой области обширный лексический материал, поддерживая и дополняя гипотезу хорватского этнографа М. Гавацци о древней общности словенских, кайкавских, чакавских и западнославянских диалектов [2. С. 261–270].

Исследованию праславянских реликтов в хорватских говорах, прежде всего чакавских, а также сепаратным связям хорватских говоров с другими славянскими диалектами, посвящены работы С.В. Зайцевой [4], Г. Невекловского [5], В. Борыся [6]. Эта тема подробно разрабатывается в монографии Л.В. Куркиной, в которой описана специфическая западноюжнославянская лексика и выявлены изоглоссы, связывающие словенско-сербскохорватский ареал с западно- и восточнославянскими языками, с чешско-словацкими и болгаро-македонскими говорами [7]. Исследованием праславянских изоглосс на сербскохорватском материале также активно занимается сербская этимология. В ходе работы над «Этимологическим словарем сербскохорватского языка» исследователи стараются «как можно более точно установить ареал каждого сербскохорватского слова и его связи в широком славянском контексте с целью выяснения исторических отношений между славянскими диалектами» ([8], где см. примеры конкретных изоглосс).

О.Н. Трубачев отмечал, что лингвогеографическое изучение славянской лексики может раскрыть очень древние диалектные связи: «сохранение в отдельных славянских языках, наряду с огромным большинством общеславянской лексики, также небольших, но весьма характерных групп древней по виду лексики, не обнаруживающей общеславянского характера и вместе с тем исконной [...], говорит [...] о том, что лексическая дифференциация может отражать древние отношения» [9. С. 205]. Применительно к сербскохорватскому ареалу, О.Н. Трубачев указывал на важность выявления серболужицко-сербскохорватских изоглосс [9. С. 290] (ср. приводимые ученым в пример

изоглоссы *терати* и *трајати*) и словенско-сербскохорватско-украинско-белорусских [9. С. 289]. Н.И. Толстой также уделял особое внимание сепаратным связям между в настоящее время географически удаленными славянскими диалектами, видя в них указания на древние праславянские диалектные связи, причем прежде всего ученый занимался инвентаризацией чакавско-восточнославянских параллелей [2].

В сербской и хорватской диалектологии факты лексики в реконструкции древнего диалектного членения сербскохорватской территории систематически не привлекались, что, возможно, связано с тем, что сербский и хорватский диалектные атласы находятся еще на стадии подготовки. У классиков сербской диалектологии существуют лишь упоминания о некоторых лексических изоглоссах, разделяющих сербскохорватский континуум (см., например, [10. С. 39], где называются изоглоссы, дифференцирующие западные и восточные говоры: *хлеб: крух, огонь: ватра, крист: криж*, и [3. С. 328–329], где приводится список лексем, противопоставляющих большинство штокавских говоров прочим сербскохорватским: *играти – плесати, огледало – зрцало, гвожђе – железо* и др.). Традиционный приоритет использования фонетических и морфологических признаков в лингвогеографическом анализе был связан с недостатком лексических данных, во многом восполненным, как указывает Т.И. Вендина, в последние годы публикацией «Общеславянского лингвистического атласа», открывшего широкие возможности для изучения праславянских лексических изоглосс и привлечения лексических признаков к реконструкции праславянского диалектного состояния [11. С. 61–62].

Настоящее исследование продолжает разрабатывавшуюся в перечисленных работах проблематику и посвящено выделению и описанию изоглосс, образуемых в сербскохорватском ареале словами, имеющими праславянское происхождение (ср. близкое исследование, выполненное на словацком материале [12]). В основу исследования положен список дифференциальных лексем, содержащихся в вопроснике неизданного Сербскохорватского (Хорватского, Сербского) диалектного атласа. Из около пятисот противопоставленных синонимических пар и рядов, включенных в вопросник, около пятидесяти образовано континуантами праславянских лексем. Синонимические отношения между этими словами в ряде случаев являются праславянским наследием, а в некоторых случаях, как можно предположить, результатом семантической инновации и более позднего сближения (например, **svatъba – *pirъ* ‘свадьба’).

В обследованном материале представлены следующие дифференциальные лексические пары и ряды праславянского происхождения:

1) тематическая группа «Семья»:

**mati – *majъka* ‘мать’, **molditъjь – *momъkъ* ‘молодой мужчина, юноша’, **svatъba – *pirъ* ‘свадьба’, **modliti – *prositi* ‘просить’;

2) тематическая группа «Человек и части тела»:

**nosъbnica – *nozъdri* ‘ноздры’, **pъrsъ – *grъdъ – *nъdro* ‘грудь’, **volsi – *kosa* ‘волосы’, **čъrvo – *drobъ* ‘живот человека’, **baciti – *xъtiti* ‘бросить’;

3) тематическая группа «Дом и домашняя утварь»:

**kъtja – *xъža – *domъ* ‘дом’, **staja – *kotъсь* ‘хлев’, **kolъbъka – *zъbъka* ‘колыбель’, **gъrньсь – *lonъсь* ‘горшок’, **ručъnikъ – *ubrusъ* ‘полотенце’;

4) тематическая группа «Еда»:

**boršbno* – **moka* – **melivo* – **mel'a* – **mlivo* ‘мука’, **kruхъ* – **xlěbъ* ‘хлеб’, **goldnъ* – **olcъnъ* ‘голодный’, **guliti* – **luščiti/ ljuštiti* ‘очищать кожуру’, **rězati* – **križati* ‘резать’;

5) тематическая группа «Земледелие»: **klipъ* – **koсanъ* ‘початок’;

6) тематическая группа «Домашние животные»:

**pъrčъ* – **jarъsъ* ‘козел’; **pastuxъ* – **žerbъc* ‘жеребец’;

7) тематическая группа «Птицы»:

**kokotъ* – **pětybъ* ‘петух’, **mamiti* – **vabiti* ‘подзывать птицу’;

8) тематическая группа «Дикие животные»:

**guja* – **zъmja* ‘змея’;

9) тематическая группа «Деревья и фрукты»:

**koreнь* – **žila* ‘корень’, **loza* – **tъrsъ* ‘виноград’, **žirъ* – **želъdъ* ‘желудь’, **xvorstъ* – **dъbъ* ‘дуб’;

10) тематическая группа «Земля, вода, природные явления»:

**krajъ* – **konъsъ* ‘конец’, **gazъ* – **brodъ* ‘брод’, **obtokъ* – **obstrovo* ‘остров’, **měсъ* – **luna* ‘луна’, **cěsta* – **pъtъ* ‘дорога’, **neděl'a* – **tъjъdъnъ* ‘неделя’, **loky* – **bara* ‘лужа’, **šuma* – **gora* ‘лес’, **polnina* – **gora* ‘гора’, **bъrdo* – **bergъ* ‘гора’, **pol'e* – **niva* ‘поле’, **vъrěti* – **kurěti* ‘кипеть’, **godina* – **lěto* ‘лето’, **morkъ* – **тъma* ‘темнота’, **zorkъ* – **luča* ‘луч’;

11) тематическая группа «Общественная жизнь»:

**darъ* – **poklonъ* ‘подарок’, **porzъdъnikъ* – **svętъkъ* ‘праздник’.

Как видно из приведенного списка, сохранность праславянских синонимических пар наиболее велика в группе природных явлений. В группах «Одежда» и «Ремесла» пары разнодиалектных синонимов праславянского происхождения выявлены не были. Эти группы, по всей видимости, оказались наиболее подвержены инновациям.

С целью определения географического распространения континуантов приведенных выше праславянских лексем их наличие было проверено по сербским и хорватским диалектным словарям. Ряд лексем из приведенного списка представлен в опубликованных выпусках Общеславянского лингвистического атласа (**svatъba* – **pirъ* ‘свадьба’, **modliti* – **prositi* ‘просить’, **volsi* – **kosa* ‘волосы’, **bacati* – **xytiti* ‘бросить’, **boršbno* – **moka* – **melivo* – **mel'a* – **mlivo* ‘мука’, **pъrčъ* – **jarъsъ* ‘козел’, **pastuxъ* – **žerbъc* ‘жеребец’; **loza* – **tъrsъ* ‘виноград’, **xvorstъ* – **dъbъ* ‘дуб’), соответствующие карты также были привлечены к анализу.

Анализ показал, что противопоставленные ареалы на сербскохорватской территории демонстрируют лишь часть приведенных выше праславянских лексем. Рассмотрим типы этих ареалов, имея в виду, что предложенная классификация носит неизбежно обобщенный и упрощенный характер: границы распространения слов, во-первых, не совпадают с принятыми границами наречий (т.е. противопоставление, например, чакавского и штокавского не означает, что оно действительно для всех говоров одного и другого типа), во-вторых, часто наблюдаются обширные зоны интерференции разных наименований.

1. Противопоставляются основная масса штокавских говоров / кайкавские/ чакавские и часть зетско-сеницких говоров штокавского наречия (так называемый латеральный пояс).

Этот тип представлен изоглоссами **boršbno – *mel'a – *moka* 'мука' [13]. Наиболее древнее наименование **moka*, возникшее на основе признака разминания зерна [14. С. 135–136] и характерное для западно- и восточнославянских языков, а также для словенского, сохранилось в чакавских говорах и приморских зетско-сеницких говорах штокавского наречия. Для штокавских говоров, как и для болгарских и македонских, характерно название **boršbno* [15. С. 212], которое В.В. Мартынов характеризует как италийское заимствование в протобалтийский, «вступившее в конфликт с исконным словом **moka*» [16. С. 92]. В кайкавских говорах и пограничных с ними словенских употребляется слово **mel'a*, в котором мука концептуализируется как перемолотый продукт. Похожие наименования **melivo*, **mblivo* зафиксированы в трех штокавских боснийских пунктах.

2. Противопоставляются кайкавские и северночакавские говоры / штокавские и центрально- и южночакавские.

Данный тип представлен изоглоссами:

1) **kotja – *xuz'a* 'дом'.

Лексема **domъ* в значении 'здание в сербскохорватских говорах обычно не встречается (исключение составляют, например, хорватские переселенческие говоры на территории Словакии [17. S. 39]). На рассматриваемой территории для этой лексемы характерно более древнее значение 'родной дом, очаг, семья' (восходящее к и.-е. значению общественного института) [18. С. 73].

В кайкавских и северночакавских говорах для обозначения дома как здания используется лексема германского происхождения **xuz'a* [19. С. 165–166]. В большинстве славянских говоров это слово обозначает постройку худшего качества, чем дом: постройку для ночлега в горах, хижину, лачугу, загон для скота и пр. Нейтральное значение 'дом' свойственно словенским, хорватским, словацким и верхнелужицким говорам. В словенских, хорватских и словацких говорах слово также встречается в значении 'комната', ср. кайкавский материал: 'комната' [20. S. 147], 'большая комната' [21. S. 36], 'главная комната' [22. S. 173].

В большинстве чакавских и в штокавских говорах функционируют продолжения слова **kotja* [23. С. 76–79], исходно обозначавшего 'жилое помещение с печью в углу' и свойственного южнославянским и восточнославянским говорам (у западных славян слово не зафиксировано). Можно предположить, что нейтральное обозначение дома лексемой **xuz'a* является хорватско-словенско-словацко-верхнелужицкой инновацией.

В штокавских говорах, в которых сосуществуют слова **kotja* и **xuz'a*, они семантически дифференцированы, причем **xuz'a* в них употребляется в общеславянском значении «плохого дома»: *kuća* 'дом', 'семья', *iža* 'ветхий дом' *žividu u nekoj iži* [24. S. 349, 269], *kuća* 'домик', 'кухня', *hiža* 'убогий дом, хижина' (нейтральным обозначением дома служит слово *dom*) [17. С. 39, 54, 74].

2) **modliti – *prositi* 'просить'.

Континуанты общеслав. **prositi* в значении 'просить' представлены во всех севернославянских языках и в словенском. На сербскохорватской территории – в основном в кайкавских и северночакавских говорах (и две фиксации – на Косове и в Славонии). В номинации **modliti* 'просить' < 'молить (Бога)' можно

предположить южнославянскую инновацию, захватившую болгарские, македонские, штокавские и чакавские говоры. Широкое распространение этой инновации и вытеснение глагола **prositi* в значении ‘просить’, вероятно, позднее явление. Согласно словарю Дж. Даничиича, в древнесербском языке глагол *pro-cuti* ‘просить’ употреблялся достаточно широко и представлен целым рядом контекстов, но и обозначение *moliti* ‘просить’ в древнесербском также существовало [25. С. 461, 87]. О позднем характере распространения *moliti* ‘просить’ свидетельствует сохранность *prositi* ‘просить’ в говорах Градища, развившихся из переселенческих чакавских говоров XVI в. [26]. Таким образом, если сербскохорватские говоры в позднепраславянскую эпоху и различались по данному признаку, то граница этого явления, вероятно, проходила намного восточнее, чем она проходит в настоящее время.

3) **zmbja* – **guja*/**zmbja* ‘змея’.

Слово **zmbja* встречается на всей сербскохорватской территории. Слово **guja*, возможно, связанное с *goržb* [27. С. 168], далее с **vežati* [27. С. 94], т.е. исходно ‘скрученное, веревка’, встречается в болгарских, чешских и чакавских и штокавских говорах [27. С. 168; 28. С. 74; 29. С. 93; 30. С. 143; 31. С. 62; 32. С. 71; 33. С. 80; 34. С. 113; 35. С. 126; 36. С. 92; 37. С. 66], часто сосуществуя с продолжениями слова **zmbja*. В кайкавских и северночакавских говорах продолжений слова **guja* не обнаружено.

3. Противопоставляются «латеральный пояс» (чакавские и зетско-сеницкие говоры) / основной массив сербскохорватских говоров.

Данный тип представлен изоглоссами:

1) **dqbъ* – **xvorstъ* ‘дуб’.

На сербскохорватской территории номинация **dqbъ* ‘дуб’ сохранилась в чакавских говорах (с исключениями), в зетско-сеницких, а также в переходных от зетско-сеницких к штокавским и в Косове. Далее изоглосса **dqbъ* ‘дуб’ продолжается в македонских и болгарских говорах. Лексема также засвидетельствована в нескольких пунктах центрального штокавского ареала: в центральной Сербии (общ. Александровац), в Славонии и восточной Герцеговине [38]. Обозначение дуба с помощью лексемы **xvorstъ* распространено практически на всей западноюжнославянской территории, а также в части болгарских говоров [38; 19. С. 130]. По всей видимости, представляет собой западноюжнославянскую инновацию (более древнее значение этой лексемы, вероятно, ‘кустарник, хворост’, которое сохранили западно- и восточнославянские, а также некоторые южнославянские говоры, ср. стар. хорв. *hvrast* ‘хворост’) [19. С. 130]. В древнесербском языке были представлены оба слова [39. С. 316; 40. С. 428].

2) **žirъ* – **želqđъ* ‘желудь’.

Согласно [41], общеславянская номинация **želqđъ* ‘желудь’ на сербскохорватской территории представлена в чакавских и зетско-сеницких говорах, в одном кайкавском и восточносербском пункте. Для большинства сербскохорватских говоров характерно название **žirъ*. Данная инновация представляется достаточно древней, поскольку в древнесербских текстах **želqđъ* не фиксируется, а **žirъ* представлен [40. С. 339]. Кроме сербскохорватских, эта инновация захватила часть словенских и западноболгарских говоров. Если в качестве исходного значения **žirъ* принять ‘что-то употребляемое в пищу’ (ср. современные значения в словаре М. Фасмера), то **žirъ* ‘желудь’ является

специализацией более общего значения ‘корм’ (ср. семантический переход в хорватском говоре Истрии *žir* ‘sve ovojce skupaj’ [42]).

3) **měsęcь* — **luna* ‘луна’

Лексема **měsęcь* — наиболее частотное в славянских языках название луны, характеризующееся многозначностью ‘месяц’, ‘луна’ [43. С. 191–195], представлена в сербскохорватских говорах всех трех наречий [22. С. 260; 28. С. 159; 34. С. 318; 35. С. 209; 37. С. 120; 44. С. 485; 45; 46. С. 147]. В чакавских и западноштокавских говорах встречается слово **luna*, имеющее и.-е. параллели со значением ‘светить’ [47. С. 173; 48; 36. С. 141]; ср. также в значении ‘брачный период у животных’ [35. С. 197]).

Противопоставляется «латеральный пояс» и кайкавские говоры / основной массив штокавских говоров.

Данный тип представлен изоглоссами:

1) **kotъсь* — **staja* ‘хлев’.

Общеслав. лексема **kotъсь* ‘загон, загородка’ [49. С. 214–215] (иранское заимствование [49. С. 212]), как обозначение загона для скота характерна для чакавских, кайкавских говоров, хорватских штокавских говоров в Бачке, зетско-сеницких говоров [22. С. 218; 29. С. 191; 30. С. 212; 36. С. 123; 46. С. 125; 45; 50. С. 276]. Лексема **staja* ‘хлев’, производная от **stajati* [51. С. 329] распространена в штокавских говорах [28. С. 276; 30. С. 554; 31. С. 286; 52. С. 129].

2) **neděl’a* — **tъjъdънь* ‘неделя’

Лексема *tjedan*, представляющая собой сложение местоимения **tъ(jъ)* и слова *dънь*, характерна для словенских, западнославянских, украинских и белорусских говоров. На сербскохорватской территории — для кайкавских говоров [20. С. 460; 45; 22. С. 522; 53. С. 112; 54. С. 499; 55. С. 400; 50. С. 725; 56. С. 198; 57; 58. С. 466; 59. С. 136]. Штокавское и чакавское *nedělja* ‘неделя’ [24. С. 500; 28. С. 55; 29. С. 247; 36. С. 165; 60. С. 660; 61. С. 86; 62. С. 210; 63. С. 289; 64; 65; 66. С. 356; 67. С. 615; 68. С. 265; 69. С. 289; 70. С. 946; 71. С. 178], характерное также для македонских, русских и некоторых западнославянских говоров [72. С. 116], хотя и вторично по отношению к названию выходного дня, но в силу представленности в разных славянских языках, по всей вероятности, достаточно древнее (у православных славян, в том числе и в восточной штокавщине, употребляется слово *sedmica*, калька с греч. [73]). В чакавских говорах славянское наименование недели вытеснено романизмом *šetemo(a)na* [35; 46. С. 229; 60. С. 660]. Лексема **tъjъdънь* зафиксирована в косовских говорах (*maj-dan* ‘в любое время, всегда’ [34. С. 594]).

4. Противопоставляются кайкавские и чакавские говоры / основной массив штокавских говоров.

Данный тип представлен изоглоссами:

1) **kolěbъka* — **zъbъka* ‘колыбель’.

В чакавских, кайкавских и некоторых западных штокавских говорах распространено слово **zъbъka* ‘колыбель’ [20. С. 534; 22; 48. С. 1392; 59. С. 471; 74. С. 130–131; 75. С. 1070; 76; экспедиционные записи в с.Сиче в Славонии]. В штокавских говорах используется слово **kolěbъka* [29. С. 186; 36. С. 120; 68.

С. 177; 77. S. 281; 78. S. 181; 79; 80; 81. С. 271; 82], также оно употребляется в болгарских и западнославянских говорах [74. С. 130–131].

2) **nosъnica* – **nozdrî* ‘ноздря’.

Продолжения праслав. **nosъnica* в значении ‘ноздря’ зафиксированы в словенском, сербскохорватском и македонском, а в значении ‘отверстие в мельнице’ также в старочешском [83. С. 221]. На сербскохорватской территории эта лексема употребляется на севере хорватской территории, прилегающей к Словении: в кайкавских говорах [45; 55; 84. S. 524], а также в Славонии (видимо, через кайкавское посредство) [84. S. 524]. Для чакавских и штокавских говоров свойственны продолжения лексемы **nozdrî*, которые в словенских и сербскохорватских говорах часто выступают с расширением в форме *nozdrva* [37; 45. S. 674; 84. S. 525]. В силу более архаичной словообразовательной структуры лексемы *nozdrî* (**nos-sri* < **ser* ‘течь’), можно предположить, что **nosъnica* является инновацией, захватившей словенские, западные хорватские и македонские говоры (последние, вероятно, присоединяются к словенско-хорватскому ареалу, подобно тому, как с этим ареалом часто объединяется латеральный пояс).

5. Противопоставляются западные и восточные говоры сербскохорватского континуума.

Данный тип представлен изоглоссами:

1) **baciti* – **xytiti* ‘бросить’

Для обозначения броска на западе сербскохорватской территории используется глагол **xytiti*, исходно выражавший значение ‘схватить’ [19. С. 161]. В значении ‘бросать’ он также встречается в словенских и серболужицких говорах [26] и некоторых сербских [85; 86; полевые материалы из западной Боснии]. В сербских говорах, части чакавских и чешских в этом же значении употребляется глагол **bacati* [87. С. 118–119], а **xytiti* сохранился преимущественно в значении ‘спешить’. В некоторых чакавских и западноштокавских говорах употребляются оба глагола [30; 63; 60].

2) **gazъ* – **brodъ* ‘брод’.

Общеславянская лексема **brodъ*, производная от глагола **brestî* [88. С. 36–37], помимо значения ‘брод’ выражает также другие значения из области перехода и переправы: с.-х. ‘корабль’, словен. ‘пристань’, русск. ‘тропа’. Лексема **gazъ*, связанная с и.-е. **ga* ‘идти’ сохранилась в сербскохорватском, македонском, белорусском в значении ‘брод’, в словенском – ‘тропа в снегу’ [89. С. 113–114]. На сербскохорватской территории лексемы часто сосуществуют в одном говоре, как в одном значении мелкого места, по которому осуществляется переправа [90. С. 55, 267; 28], так и в разных значениях. В говорах западной части сербскохорватского ареала **brodъ* чаще встречается в значении ‘корабль’ [30. S. 58; 45; 46. S. 62; 37. S. 30; 90. С. 55; 91. С. 42], а **gazъ* в значении ‘брод’ [28; 30. S. 128; 31. С. 51; 36. S. 86; 50. S. 183; 45; 90. С. 267; 91. С. 69]. В восточной части ареала обычно встречается **brodъ* ‘брод’ [28. С. 49; 34. С. 56; 31. С. 36; 90. С. 55; 92. С. 46].

3) **obtokъ* – **obstrovo* ‘остров’.

Лексема **obstrovo*/ **obstrovo* – общеславянский термин для обозначения острова [93. С. 79]. У лексемы **obtoka*/**obtokъ* – очень пестрая семантика, и ‘остров’ – не основное ее значение. Согласно ЭССЯ, значение ‘остров’ присутствует в ю.-слав. и вост.-слав. говорах, но совместно с другими значениями,

главное из которых — ‘опухоль, отек’, оно же характерно и для зап.-слав. языков [93. С. 187—189]. Обозначение **obtokъ* ‘остров’ представлено в кайкавских, некоторых западноштокавских говорах [30. S. 376; 45], в чакавских для обозначения острова используется слово *škoj* [35; 37]; в Славонии **obtokъ* обозначает ‘отек’ [94], а лексема *ostrva* употребляется в значении ‘островок на болоте’ [94].

4) **volsi* — **kosa* ‘волосы’.

Исконное слав. **volsi* ‘волосы’ характерно для кайкавских, чакавских и западноштокавских говоров, тогда как вторичное **kosa* (более древнее значение **kosa* — ‘заплетенные волосы’ [49. С. 132]) распространено в части западноштокавских и восточноштокавских говоров (за пределами сербскохорватского ареала в болгарских, македонских, белорусских, украинских говорах часто в форме **kosy*). В настоящее время на востоке южной Славии лексема **kosa* ‘волосы’ практически вытеснила слово **volsi*, которым обычно обозначают волосы на севере Славии (болг. *влас* ‘волос’ — редкое слово). Граница употребления лексем **kosa* и **volsi* проходит по Боснии и по северо-западной Хорватии.

5) **godina* — **lěto* ‘год’.

Лексема **godina* — общеслав. обозначение времени [89. С. 187]. В значении ‘год’ встречается во всех трех наречиях сербскохорватского языка [34. С. 101; 32. С. 65; 30. S. 134; 37. S. 60; 50. S. 192; 90. С. 298], в некоторых кайкавских и чакавских говорах изменило значение, и год обозначается словом *godišće*. Продолжения **lěto* в значении ‘год’ фиксируются в кайкавских, северночакавских и западноштокавских говорах [30. S. 241; 31. С. 152; 44. С. 408; 45; 46. S. 134; 2. С. 240].

6) **gъrньсь* — **lоньсь* ‘горшок’.

Лексема **lоньсь* представляет собой южнославянское слово [47. С. 35—36], широко распространенное на сербскохорватской территории [22. S. 245; 28. С. 152; 30. S. 242; 31. С. 150; 32. С. 164; 33. С. 194; 34. С. 294; 35. S. 194; 37. S. 108; 44. С. 424; 45; 46. S. 136; 95. С. 67; 79]. Продолжения **gъrньсь* встречаются только в восточной части ареала, в сербских говорах [34. С. 110; 90. С. 324; 92. С. 117; 95. С. 29; 32; 33; 96. С. 62], причем могут противопоставляться слову **lоньсь* как глиняный горшок металлическому [34. С. 294].

7) **kruhъ* — **xlěbъ* ‘хлеб’.

Лексема **kruhъ*, по всей видимости, изначально выражала у славян значение ‘кусок, обломок’. Номинация **kruhъ* ‘хлеб’ характерна для кайкавских [20. S. 185; 22. S. 226; 45; 50. S. 289; 54. S. 199; 56. S. 220; 57. S. 49; 58. S. 79; 59. S. 149; 97. С. 137]; чакавских [24. S. 346; 35. S. 134; 37. S. 99; 46. S. 128; 60. S. 322; 61. S. 61; 75. S. 252; 76. S. 136; 98. S. 127; 99. S. 332; 100. S. 128; 101. S. 185; 102. S. 279; 103. S. 84; 104. S. 75; 105. S. 154; 106. S. 145; 107. S. 256; 108. S. 246; 109. S. 48], западноштокавских [30. S. 223, 224; 62. S. 149; 110. S. 71; 111. S. 179; 112. S. 153], в том числе западносербских говоров [113. С. 158; 114; 31]. Сейчас эта лексема активно употребляется старшим поколением в Боснийской Краине. Однако для Вука это было чужое слово, в Словаре он его снабжает пометой «в западных областях» [85]. Слово можно трактовать как словенско-хорватскую инновацию, распространившуюся на территории Боснии и Сербии.

В кайкавских и чакавских говорах лексема **xlěbъ* также сохранилась, но приобрела различные специализированные значения и стала обозначать вид хлеба или буханку [37; 45; 60]: ‘большой круглый кукурузный хлеб’ [54. S. 153],

‘буханка, кусок хлеба’ (*lib kruva*), ‘маленький пресный хлеб’ [21. S. 59], *hleb*’с ‘круглый пшеничный хлеб’ [59. S. 117], *hljeb* ‘хлеб круглой формы’ [98. S. 90].

8) **kokotъ* – **рѣтьль* ‘петух’

Звукоподражание **kokotъ* ‘петух’ связывает некоторые сербскохорватские говоры с западнославянским состоянием и противопоставляет их болгарскому и македонскому [74. С. 117]. На сербскохорватской территории лексема фиксируется в кайкавских говорах, южночакавских, зетско-сеницких, восточногерцеговинских [22. S. 211; 29. С. 185; 35. S. 175; 45; 85; 91. С. 278; 114]. Слово **рѣтьль* распространено на территории Сербии [32. С. 224; 34. С. 418; 81. С. 229; 92. С. 566; 96. С. 235; 82]. В северночакавских говорах представлена лексема *peteh* [46. S. 180]. Лексема **рѣтьль* является, очевидно, южнославянским образованием, но мотивационно вписывается в разнообразный круг славянских номинаций от **рѣти*.

6. Противопоставляются говоры Сербии и остальной массив сербскохорватских говоров.

1) **cěsta* – **рѣть* ‘дорога’

Сербскохорватские говоры противопоставляются по признаку наличия в говоре обеих лексем или только лексемы **рѣть*. Лексема **cěsta*, объединяющая сербскохорватские говоры с западнославянскими, характерна для кайкавских говоров [22. S. 94; 45; 53. S. 51; 56. S. 90; 58. S. 362; 59. S. 53], чакавских [24. S. 64; 35. S. 30; 37. S. 33; 60. S. 162; 75. S. 91; 99. S. 197; 100. S. 55; 101. S. 59; 115. S. 29], западноштокавских, черногорских, воеводинских и косовских [30. S. 64; 31. С. 331; 34. С. 662; 52. С. 364; 68. С. 485, 540; 113. С. 79; 116. С. 820]. Обычно лексема сосуществует в говоре с лексемой **рѣть*, обозначающая проезжую, в современных условиях – асфальтированную дорогу, тогда как **рѣть* обозначает любой путь или проселочную дорогу [22. S. 424]. В говорах, где употребляется только слово **рѣть*, оно обозначает любую дорогу.

В обследованном материале выделяется несколько западных лексем (инноваций), связывающих преимущественно хорватские (но не только) говоры с западно- или, шире, севернославянскими языками. Это такие слова, как **хуџа* ‘дом’, **kokotъ* ‘петух’, **тѣднь* ‘неделя’, **cěsta* ‘дорога’. Существуют и территориально более узкие инновации, преимущественно словенско-западнохорватские: **nosъnica* ‘ноздра’, **kruhъ* ‘хлеб’, **тѣрсъ* ‘виноград’, или словенско-общесербскохорватские, такие как **xvorstъ* ‘дуб’, и даже собственно сербскохорватские, такие как **џиръ* ‘желудь’. Болгаро-сербскохорватские лексем в обследованном материале численно уступают инновациям, шедшим с запада (**borъbno* ‘мука’, **kosa* ‘волосы’, **modliti* ‘просить’). Обращает на себя внимание тот факт, что говоры Черногории и Косова сохраняют лексем, в настоящее время свойственные западным сербскохорватским говорам. Большой интерес представляет выяснение относительной хронологии праславянских изоглосс, но исследования в этом направлении только предстоят.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ И ИСТОЧНИКОВ

1. Brozović D. Suvremeno štokavsko narječje kao plod konvergentnoga jezičnog razvoja // Hrvatski dijalektološki zbornik. Zagreb, 1985. Vol. 1. № 7.
2. Толстой Н.И. Избранные труды. М., 1997. Т.1. Славянская лексикология и семасиология.
3. Поповић И. Историја српскохрватског језика. Београд; Крагујевац; Лазаревац, 2007.

4. *Zajceva S.* Specifična slovenska leksika u savremenim čakavskim govorima // Prilozi proučavanju jezika. 1967. № 3.
5. *Neweklowsky G.* Lexikalische Übereinstimmungen im Nordwestlichen Südslawischen // Slavistična revija. 1987. Let. 35. Št. 1/2.
6. *Boryš W.* Čakavske leksičke studije. Zagreb, 2007.
7. *Куркина Л.В.* Диалектная структура праславянского языка по данным южнославянской лексики. Люблина, 1992.
8. *Bjeletić M.* Praslovenska leksika u etimološkom rečniku srpskohrvatskog jezika // Prasłowianszczyzna i jej rozpad. Warszawa, 1998.
9. *Трубачев О.Н.* Труды по этимологии. М., 2004. Т. 1.
10. *Ивић П.* Дијалектологија српскохрватског језика. Увод и штоквско наречје. Нови Сад, 1985.
11. *Вендина Т.И.* Праславянская лексика на перекрестках времени и пространства // Славянское языкознание. XVI Международный съезд славистов. М., 2018.
12. *Pikanec M.* Praslovanská lexika v nářečích slovenských kmeňov. Vrnò, 2008.
13. Общеславянский лингвистический атлас. Серия лексико-словообразовательная. М., 2007. Вып. 6. Домашнее хозяйство и приготовление пищи.
14. Этимологический словарь славянских языков. Праславянский лексический фонд / Под ред. О.Н. Трубачева. М., 1994. Вып. 20.
15. Этимологический словарь славянских языков. Праславянский лексический фонд / Под ред. О.Н. Трубачева. М., 1975. Вып. 2.
16. *Мартынов В.В.* Язык в пространстве и времени. К проблеме глоттогенеза славян. М., 2004.
17. *Takač F.* Rječnik sela Hrvatski Grob (horvatansko-hrvatsko-slovački rječnik). Zagreb, 2004.
18. Этимологический словарь славянских языков. Праславянский лексический фонд / Под ред. О.Н. Трубачева. М., 1978. Вып. 5.
19. Этимологический словарь славянских языков. Праславянский лексический фонд / Под ред. О.Н. Трубачева. М., 1981. Вып. 8.
20. *Blažeka Đ., Rob G.* Rječnik Murskog središća. Zagreb, 2014.
21. *Perušić M.* Rječnik čakavsko-kajkavskih govora karlovačko-dugoreškog kraja. Karlovac, 1993.
22. *Šatović F., Kalinski I.* Riečnik Cerja zagrebečkoga. Zagreb, 2012.
23. Этимологический словарь славянских языков. Праславянский лексический фонд / Под ред. О.Н. Трубачева. М., 1985. Вып. 12.
24. *Kranjčević M.* Ričnik gacke čakavščine. Otočac, 2004.
25. *Даничић Ђ.* Рјечник из књижевних старина српских. Београд, 1975. Т. 2.
26. Общеславянский лингвистический атлас. Серия лексико-словообразовательная. Кракów, 2009. Вып. 9. Человек.
27. Этимологический словарь славянских языков. Праславянский лексический фонд / Под ред. О.Н. Трубачева. М., 1980. Вып. 7.
28. *Петровић Д., Капустина Ј.* Из лексике Качера // Српски дијалектолошки зборник (далее – СДЗб). Београд, 2011. Књ. LVIII.
29. *Петровић Д., Гелић И., Капустина Ј.* Речник Куча // СДЗб. Београд, 2013. Књ. LX.
30. *Sekulić A.* Rječnik govora bačkih Hrvata. Zagreb, 2005.
31. *Далмација С.* Рјечник говора Поткозарја. Бања Лука, 2004.
32. *Лазић А.* Грађа за речник говора Мачве. Шабац, 2008.
33. *Цвијетић Р.* Речник ужичког говора. Ужице, 2014.
34. *Букумирић М.* Речник говора северне Метохије. Београд, 2012.
35. *Varbić A.* Rječnik Pitava i Zavale. Zagreb, 2011.
36. *Čuljat M.* Ričnik ličke ikavice. Gospić, 2004.
37. *Jurišić B.* Rječnik govora otoka Vrgade, I-II, Zagreb, 1966, 1973.
38. Общеславянский лингвистический атлас. Серия лексико-словообразовательная. Warszawa, 2000. Вып. 2. Животноводство.
39. *Даничић Ђ.* Рјечник из књижевних старина српских. Београд, 1975. Т. 1.
40. *Даничић Ђ.* Рјечник из књижевних старина српских. Београд, 1975. Т. 3.
41. Общеславянский лингвистический атлас. Серия фонетико-грамматическая. М., 2011. Вып. 6. Рефлексы *е.
42. Картотека ЭССЯ. Архив отдела этимологии Института русского языка им. В.В. Виноградова.
43. Этимологический словарь славянских языков. Праславянский лексический фонд / Под ред. О.Н. Трубачева. М., 1993. Вып. 18.
44. Речник српских говора Војводине. Нови Сад, 2019. Књ. 2.
45. *Lipljin T.* Rječnik varaždinskoga kajkavskog govora. Varaždin, 2007.

46. *Ivančić-Dusper Đ.* Crikveniški besedar. Crikvenica, 2003.
47. Этимологический словарь славянских языков. Праславянский лексический фонд / Под ред. О.Н. Трубачева. М., 1990. Вып. 16.
48. *Hraste M., Šimunović P., Olesch R.* Čakavisch-deutsches Lexikon I. Wien; Köln, 1979.
49. Этимологический словарь славянских языков. Праславянский лексический фонд / Под ред. О.Н. Трубачева. М., 1984. Вып. 11.
50. *Maresić J., Miholek V.* Opis i rječnik đurdevečkog govora. Đurđevac, 2011.
51. *Skok P.* Etimologijski rječnik hrvatskoga ili srpskoga jezika. Zagreb, 1973. Knj. 3.
52. Речник српских говора Војводине. Нови Сад, 2019. Књ. 4.
53. *Hrg F.* Ivanečki govor i rječnik. Ivanec, 1996.
54. *Belović S., Blažeka Đ.* Rječnik govora Svetog Đurđa. Zagreb, 2009.
55. *Večenaj I., Lončarić M.* Srednjopodravska kajkavština. Rječnik govora Gole. Zagreb, 1997.
56. *Hanzir Š., Horvat J., Jakolić B., Jozić Ž., Lončarić M.* Rječnik kajkavske donjosutlanske ikavice. Šenkovec; Zagreb, 2015.
57. *Žegarac Peharnik M.* Mali tematski rječnik šamoborskoga kajkavskog govora. Samobor, 2003.
58. *Malnar S.* Rječnik govora čabarskog kraja. Čabar, 2014.
59. *Pavešić M., Magaš B., Laloš Ž.* Rejč do riči – besejdnek dejuonškoga devoana / rječnik delničkoga govora. Rijeka, 2006.
60. *Vranić S., Oštarić I.* Rječnik govora Novalje na otoku Pagu. Novalja, 2016.
61. *Moguš M.* Senjski rječnik. Zagreb; Senj, 2002.
62. *Kraljević A.* Ričnik zapadnohercegovačkoga govora. Široki Brig; Zagreb, 2013.
63. *Babić I.* Studenački rječnik. Studenci, 2008.
64. *Вујичић М.* Рјечник говора Прошћена (код Мојковца). — Режим доступа: <http://raskovnik.org/>.
65. *Елезовић Г.* Речник косовско-метохишког дијалекта. — Режим доступа: <http://raskovnik.org/>.
66. *Жугић П.* Речник говора јаблиничког краја // СДЗБ. Београд, 2005. Књ. LI.
67. *Јовановић В.* Речник села Каменице код Ниша // СДЗБ. Београд, 2004. Књ. LI.
68. *Ђунић Д., Ђунић Ж.* Речник говора Загараца // Српски дијалектолошки зборник. Београд, 1997. Књ. 44.
69. *Марковић М.* Речник народног говора у Црној реци. Књ. 2 // СДЗБ. Београд, 1993. Књ. XXXIX.
70. *Стојановић П.* Црнотравски речник // СДЗБ. Београд, 2010. Књ. LVII.
71. *Томић М.* Говор Свиничана // СДЗБ. Београд 1984. Књ. XXX.
72. Этимологический словарь славянских языков. Праславянский лексический фонд / Под ред. О.Н. Трубачева. М., 1997. Вып. 24.
73. *Фасмер М.* Этимологический словарь русского языка. — Режим доступа: <https://lexicography.online/etymology/vasmer/>
74. Этимологический словарь славянских языков. Праславянский лексический фонд / Под ред. О.Н. Трубачева. М., 1983. Вып. 10.
75. *Šimunović P.* Rječnik bračkih čakavskih govora. Zagreb, 2009.
76. *Milevoj M.* Gonan po nase. Rječnik labinske čakavice. Labin, 2006.
77. *Mandić Ž.* Rječnik govora santovačkih Hrvata. Kōnyv, 2016.
78. *Piccoli A., Sammartino A., Hozjan S., Menac-Mihalić M.* Dizionario dell'idioma croato-molisano di Montemitro. Montemitro; Zagreb, 2000.
79. *Стојаковић А., Мандарућ Ј.* Рјечник личког говора. Београд, 2013.
80. *Караџић В.* Српски рјечник (1852). — Режим доступа: <http://raskovnik.org/>
81. Речник српских говора Војводине. Нови Сад, 2019. Књ. 3.
82. *Златановић М.* Речник говора Јужне Србије. — Режим доступа: <http://raskovnik.org/>
83. Этимологический словарь славянских языков. Праславянский лексический фонд / Под ред. О.Н. Трубачева. М., 1999. Вып. 25.
84. *Skok P.* Etimologijski rječnik hrvatskoga ili srpskoga jezika. Zagreb, 1972. Knj. 2.
85. *Караџић В.* Српски рјечник (1818). Београд, 1969.
86. *Томић М.* Речник радимског говора // СДЗБ. Београд, 1989. Књ. XXXV.
87. Этимологический словарь славянских языков. Праславянский лексический фонд / Под ред. О.Н. Трубачева. М., 1974. Вып. 1.
88. Этимологический словарь славянских языков. Праславянский лексический фонд / Под ред. О.Н. Трубачева. М., 1976. Вып. 3.
89. Этимологический словарь славянских языков. Праславянский лексический фонд / Под ред. О.Н. Трубачева. М., 1979. Вып. 6.
90. Речник српских говора Војводине. Нови Сад, 2019. Књ. 1.

91. *Stijewih P.* Речник Васојевића. Београд, 2014.
92. *Динић Ј.* Тимочки дијалекатски речник. Београд, 2008.
93. Этимологический словарь славянских языков. Праславянский лексический фонд / Под ред. О.Н. Трубочева. М., 2003. Вып. 30.
94. *Jakšić M.* Rječnik govora slavonskih, bačkih i srijemskih. Zagreb, 2015.
95. *Трошић Д.* Речник говора Трстеничког краја. Трстеник, 2014.
96. *Митровић Б.* Речник лесковачког говора. Лесковац, 1984.
97. *Blažeka Đ., Racz E.* Rječnik pomurskih Hrvata. Budapest, 2009.
98. *Mohorovičić-Maričin F.* Rječnik čakavskog govora Rukavca i bliže okolice. Rijeka; Opatija, 2001.
99. *Lukežić I., Zubčić S.* Grobnički govor XX. stoljeća. Rijeka, 2007.
100. *Gagić M.* Rječnik pazinskoga govora. Pazin; Zadar, 2017.
101. *Velčić N.* Besedar bejske Tramuntane. Rijeka, 2003.
102. *Houtzagers P.* The Kajkavian Dialect of Hidegséga and Fertőhomok. Amsterdam, 1999.
103. *Magner T., Jutronić D.* Rječnik splitskog govora, Zagreb; Dubrovnik, 2006.
104. *Radišić T.* Ričnik spliskog govora. Santa Barbara, 1993.
105. *Petrić Ž.* Splitski rječnik. Split, 2008.
106. *Baldić-Đugum R.* Beside kaštelanske. Kaštela, 2006.
107. *Benčić R.* Rječnik govora grada Hvara. Förske ríci i štöríje. Hvar, 2013.
108. *Roki-Fortunato A.* Libar viškiga jazika. Toronto, 1997.
109. *Panža M.* Rječnik govora Blata na Korčuli. Zagreb, 2015.
110. *Japunčić M.* Taslak. Zagreb, 1998.
111. *Šamija I.B., Ujević P.* Rječnik imotskoga govora. Zagreb, 2001.
112. *Znika M.* Rječnik podgajačkoga govora. Zagreb, 2017.
113. *Бојиновић М.* Речник гламочког говора // СЗДб. Београд, 2015. Књ. LXII.
114. *Бојанић М., Тривунац Р.* Рјечник дубровачког говора // СДЗб. Београд, 2002. Књ. XLIX.
115. *Uglešić N.* Čakavski harvatski slovník. Veli Rat, 2017.
116. *Зобеница С.* Из лексике источне Лике // СДЗб. Београд, 2016. Књ. LXIII.



К ИСТОРИИ ВОСПРИЯТИЯ ТВОРЧЕСТВА ЛЬВА ТОЛСТОГО В РУМЫНИИ (РОССИЙСКОЕ ДИПЛОМАТИЧЕСКОЕ ДОНЕСЕНИЕ ИЗ БУХАРЕСТА, 1902 ГОД)

© 2020 г. Ф. Соломон

*Д-р истории, старший научный сотрудник Института истории им. А.Д. Ксенопола
Румынской Академии наук (г. Яссы)*

flavius.solomon@xenopol.acadiasi.ro

В статье говорится об отношении королевы Румынии Елизаветы (литературный псевдоним Кармен Сильва) к творчеству и личности Льва Толстого, об их переписке, а также о дипломатических донесениях, касающихся ее литературной деятельности и связей в европейских культурных и светских кругах.

The article tells about the attitude of Elisabeth Queen of Romania (literary pseudonym Carmen Sylva) to the work and personality of Leo Tolstoy and their correspondence, and is based on the diplomatic dispatches related to her literary activities and connections with European cultural and high-society circles.

Ключевые слова: королева Елизавета, Кармен Сильва, Лев Толстой, дипломатические донесения.

Keywords: Queen Elisabeth, Carmen Sylva, Leo Tolstoy, diplomatic dispatches.

DOI: 10.31857/S0869544X0012100-3

Дипломатические документы представляют собой важные исторические источники не только при изучении истории международных отношений. Они нередко содержат богатую информацию по проблемам социальной, экономической истории, а также истории культуры. В этом смысле не представляют собой исключения и донесения дипломатических представителей Российской империи из Королевства Румынии в период 1877–1916 гг. В первом томе серии документальных публикаций «Дипломатические документы российских представителей в Румынии», инициированной в 2014 г. историками Румынии и России¹, были введены в научный оборот важные источники из области има-

¹ См. [1]. См. рецензии В.И. Косика в российском журнале «Славяноведение». 2017. № 1. С. 107–108; С. Сувейкэ (Svetlana Suveică) в германском ежегоднике «Jahrbücher für Geschichte Osteuropas». 2017. № 3. С. 23–24; О. Даскэла (Octavian Dascăl) в румынском периодическом издании «Revista Arhivelor». 2014. № 1–2. С. 144–153. Задержка с выпуском следующего тома серии объясняется тем, что Архив внешней политики Российской империи в Москве был в течение ряда лет закрыт на капитальный ремонт.

гологии², а также по истории идейно-политических движений (прежде всего германофильства и панславизма), модернизации в Румынии и соседних с ней балканских странах.

В настоящее время завершается подготовка следующего тома названного документального проекта, который включит в себя документы, относящиеся к периоду 1899–1905 гг. В отобранных для публикации в этом томе документах находят отражение самые разные аспекты международных отношений. В их числе позиция России и Румынии относительно кризиса в Македонии (и взгляд официальной России на разногласия в этой связи Румынии с Болгарией и Грецией), династического кризиса в Сербии, проблемы таможенных пошлин, взимаемых на Дунае в районе Железных Ворот, конституционного внутривосточного кризиса в Венгрии и положения румын в Трансильвании. В числе других затронутых в документах проблем — урегулирование спорных вопросов, касающихся российско-румынской границы по Пруту и Дунаю, бегство в Румынию экипажа восставшего броненосца «Потемкин» после поражения восстания и т.д. В то же время очень многие донесения из Румынии за подписью российских дипломатических представителей разного ранга (посланники Н.А. Фонтон и М.Н. Гирс, секретари миссии в Бухаресте, консулы в Яссах и Тулче) содержат наблюдения над политической, культурной и церковной элитой Румынии, положением королевского дома, в них находят отражение бытующие в общественных настроениях антисемитизм и германофильство, состояние «еврейского вопроса», положение Православной церкви и ведущаяся в обществе «католическая пропаганда», возникновение румынского национализма.

В одном из выявленных и отобранных для публикации в рамках нашего проекта архивных документов, относящихся к истории взаимоотношений культурных элит двух стран, перед читателем предстают такие исторические фигуры, как знаменитый русский писатель Лев Николаевич Толстой (1828–1910) и королева Румынии Елизавета (1843–1916), которая была известна также как писательница.

Елизавета, оставившая в истории литературы след как Кармен Сильва (Carmen Sylva; псевдоним, использовавшийся ею начиная с 1880 г.)³, была довольно видной фигурой не только светской, но и литературной жизни Европы конца XIX — начала XX в. Ее удивительная биография демонстрирует жизненный путь, совершенно необычный для принцессы из германской княжеской фамилии⁴, которая к своему полученному при рождении статусу добавила не только титул первой королевы Румынии⁵, но и международную известность в качестве писательницы, писавшей прежде всего на немецком языке, но также на румынском и французском языках (см. [2]). Ее громадное литературное наследие включало в себя около 1000 стихотворений, более сотни новелл и пьес, четыре романа и большое количество изданий румынских народных

² Речь идет об образах России в Румынии и, соответственно, образах Румынии в России, но также и об отношении румынских крестьян, политической и культурной элиты к Православной церкви, об идентичности румын Трансильвании и т.д.

³ При рождении она получила имя Елизавета Паулина Оттилия цу Вид (Elisabeth Pauline Ottilie Luise zu Wied).

⁴ Она была третьим ребенком в семье князя Вильгельма Карла Германа из рода Видов-Нойвидов и его супруги, Марии Нассау-Вейльбургской.

⁵ Выйдя в 1869 г. замуж за князя и будущего короля Румынии Кароля Гогенцоллерна-Зигмарингена. Современное румынское государство образовалось в 1859 г. вследствие объединения княжеств Молдовы и Валахии с избранием молдавского господаря Александру Иоана Кузы и на валахский господарский престол. В 1866 г., после свержения А.И. Кузы князем единой Румынии стал Кароль Гогенцоллерн-Зигмаринген. В 1881 г. он был коронован в качестве короля Румынии.

сказок. Очень многие из ее произведений в свое время переводились и публиковались на других языках, привлекая еще с ее самых молодых лет внимание литературной критики своего времени⁶.

Россия относилась к числу стран, с которыми Кармен Сильва была связана благодаря не только своим родственным узам, но и творческой деятельности. Свое имя при крещении она получила в честь великой княжны Елизаветы Михайловны Романовой⁷, которая в 1843 г. была невестой герцога Адольфа Нассауского. Ее мать Мария Нассау-Вейльбургская находилась в родстве с великой княгиней Еленой Павловной Романовой⁸, которая пригласила ее в Санкт-Петербург. В 1864 г., проведя многие месяцы в имперской столице, как и в Москве, принцесса из рода Видов-Нойвидов была представлена в высшем светском обществе императорской России. Великая княгиня Елена Павловна тогда даже подумывала поискать ей жениха именно в этих кругах [12. С. 271 и след.]. В российском обществе ходили даже слухи, что на Елизавету смотрели как на будущую жену цесаревича Александра, предполагаемая женитьба не состоялась только потому, что девушка пришлась не по вкусу будущему императору Александру III [13. С. 183].

Начиная с 1880-х годов сочинения Кармен Сильвы публиковались и в русских переводах, имя королевы-писательницы регулярно упоминалось в российской прессе в хронике литературной жизни. В 1898 г., когда король Кароль и наследный принц Фердинанд посетили Россию [1. С. 430–448], большой резонанс имело ее избрание почетным членом Императорской Санкт-Петербургской академии наук⁹.

Внимательно наблюдая за культурной жизнью современной Европы, Кармен Сильва на протяжении многих лет следила и за русской литературой. Начиная с 1880-х годов румынская королева интересовалась прежде всего творчеством Льва Толстого, к произведениям которого она относилась с особым восхищением и которому посылала в дар свои книги. Из обмена письмами между ними становится ясно, что симпатия была, по сути, взаимной. В послании, написанном на французском языке, которое она направила великому русскому писателю в середине июля 1901 г., королева Елизавета сумела найти слова, которые были бы способны передать всю глубину ее чувств: «Я не могу молчать, когда сердце мое клокочет. Я должна выразить все мое восхищение, мое глубокое уважение к Вашему гению и к Вашему христианству, чистому и глубокому, христианству Нагорной проповеди [...] Ваш земной путь был благословен, Вы даже стали на путь самопожертвования, приобретя тем самым большой авторитет. Многие люди последуют по тому светлomu пути, который Вы проложили, это люди, которые без Вашей помощи не имели бы смелости даже думать об этом! Ох, дорогой Маэстро, если б Вы знали, насколько благословенно и насколько восхищает людей само Ваше имя, известное всем, кто ищет и кто любит правду, оно превыше всего на свете и даже стоит за пределами всех миров [...]» [16].

⁶ Из работ, посвященных ее жизни и творческой деятельности, см. [3–11].

⁷ Родилась в 1826 г. в семье великого князя Михаила Павловича Романова и великой княгини Елены Павловны (см. ниже). Была племянницей императора Николая I и внучкой Павла I. В январе 1844 г. вышла замуж за герцога Адольфа Нассауского и годом позже умерла в Висбадене.

⁸ Урожденная Фридерика Шарлотта Мария, принцесса Вюртембергская, вышла замуж за великого князя Михаила Павловича Романова и приняла имя Елены Павловны с переходом в православие.

⁹ Наряду с королевой Елизаветой в 1889–1907 гг. этой чести удостоились только шесть женщин [14. Ч. 4. Гл. 4; 15. С. 41].

Толстой в скором времени ответил¹⁰, выразив признательность за ту милость, которую оказала ему Кармен Сильва, отправив столь искреннее письмо. В ответ он написал, что ему «очень дорога оценка людей, стоящих на двух крайних ступенях общественной лестницы, так как это более чем что-либо заставляет меня думать, что христианские идеи, толкователем которых я старался быть, истинны, раз они отвечают потребностям человеческой души, несмотря на все различия в положении людей» [18. С. 106–107].

Одним из самых заветных желаний для королевы Елизаветы было организовать путешествие Толстого в Румынию, страну, которая не была писателю совсем чужой¹¹ и где его произведения и особенно политико-философские идеи были известны и широко обсуждались¹². Кармен Сильва имела обыкновение приглашать в Синаю, летнюю резиденцию румынской королевской семьи, писателей и поэтов из других стран, а Толстой на протяжении многих лет был в числе тех, к кому постоянно были обращены ее мысли [23. Р. 103–104]. Роберт Шеффер, личный секретарь и библиотекарь королевы в 1886–1891 гг., позже вспоминал, как он сообщил ей в ходе одной их беседы, что имел случай встретиться в России с Львом Толстым, на что королева воскликнула: «Ah! si je pouvais l'inviter ici; je voudrais tant le connaître!... mais on ne me le permettra pas...» (Ах! Если бы я могла пригласить его сюда, мне бы очень хотелось познакомиться с ним! ... но они не позволят мне это сделать) [5. Р. 11; 23. Р. 103–104].

Публикуемый ниже документ представляет собой донесение от 7 августа 1902 г., которое русский дипломат в Бухаресте Александр Сергеевич Сомов направил в Санкт-Петербург министру иностранных дел Российской империи графу В.Н. Ламсдорфу по итогам своей беседы с королевой Елизаветой, состоявшейся в Синае. Выходец из старинного русского дворянского рода, сын Сергея Николаевича Сомова¹³ и Ольги Александровны Тургеневой¹⁴, А.С. Сомов был успешным карьерным дипломатом¹⁵, проведшим довольно долгое время

¹⁰ Письмо королевы пришло в Ясную Поляну 22 июля 1901 г. Этот факт отмечает в своем дневнике Софья Андреевна Толстая, жена писателя: «Сегодня премилое умное письмо от королевы Румынской Елизаветы. Посылает Л.Н. свою брошюру и пишет, что счастлива уже тем, что la main du maître (рука мастера – фр.) будет хоть минуту лежать на ее книжечке» [17. С. 472].

¹¹ Будучи офицером Дунайской армии, Толстой побывал в княжествах Молдавии и Валахии в 1854 г. Одно время он жил и в Бухаресте, где работал над рассказом «Рубка леса» и повестью «Отрочество» [19. С. 245–247]. Во время его короткого пребывания в княжествах у него сформировалось хорошее мнение о румынах [20. С. 11]; о румынском народе он сказал, что он «похож на русский, на хороший русский народ» [21. С. 480–481].

¹² Рассказ «Три смерти», который появился в 1885 г. в журнале «Contemporanul», стал одним из первых опубликованных в Румынии переводов произведений Льва Толстого. В конце XIX и начале XX в. в румынских газетах и журналах, в основном левого толка, регулярно появлялись отрывки из его сочинений. В то же время в переводе на румынский язык были полностью опубликованы такие рассказы и повести, как «Чем люди живы», «Кавказский пленник», «Бог правду видит...», «Три старца», «Два старика», «Три притчи», «Сорок лет», «Крестник» и «Крейцера соната». Романы «Война и мир» и «Анна Каренина» были переведены на румынский язык позже, но они читались на русском языке, или в переводных изданиях на французском и немецком языках [22. С. 297–306].

¹³ Родился в 1834 г. Служил офицером уланского полка и участвовал в Крымской войне. С 1883 г. был управляющим государственными имуществами Херсонской и Бессарабской губерний [24. С. 63]. О роде Сомовых см. также [25. С. 8–24].

¹⁴ Ее отец Александр Михайлович Тургенев получил образование в Геттингене, офицером участвовал в Бородинском сражении, в разные годы был тобольским, казанским, бессарабским губернатором.

¹⁵ Родился в 1859 г. Учился в Санкт-Петербургском университете. На службе в министерстве иностранных дел состоял с 1881 г. Был вторым секретарем миссий в Белграде, Бухаресте, а потом первым секретарем миссий в Вашингтоне, Токио, Бухаресте и Тегеране, генеральным консулом в Корее и политическим агентом в Бухаре. Имел чин действительного статского советника с 1905 г. Скончался в Одессе в 1928 г. [24. С. 75; 26. Сноска 27].

и в Румынии. Вначале, в 1892–1895 гг., он был вторым секретарем российской миссии в Бухаресте, а затем, в 1897–1903 гг., ее первым секретарем. В Архиве внешней политики Российской империи хранится большое количество важных донесений за его подписью, относящихся именно к этому второму периоду его бухарестской карьеры. Из депеш А.С. Сомова вышестоящие лица в Санкт-Петербурге не только получали информацию о текущих событиях в Румынии, его дипломатические донесения отличал довольно серьезный аналитический подход к политической, экономической и культурной жизни Румынии. Достаточно большое число донесений, подписанных Сомовым, объясняется тем фактом, что тогдашний глава русской дипломатической миссии чрезвычайный посланник и полномочный министр Николай Антонович Фонтон имел обыкновение довольно длительное время проводить в отпусках, но даже и тогда, когда находился в румынской столице, был склонен слишком много времени посвящать светской жизни¹⁶.

В отличие от большинства российских дипломатических донесений конца XIX – начала XX в. из Румынии, в которых королева Елизавета предстает прежде всего в контексте разных событий, касающихся румынского королевского дома (ее отношения с королем Каролом, проблема престолонаследия, а также состояние здоровья ее как монаршей особы), публикуемый ниже документ касается именно той стороны ее жизни, благодаря которой королева и стала в то время особенно известна – речь идет о ее литературной деятельности и о связях в европейских культурных и светских кругах. И в этом плане донесение А.С. Сомова можно поставить в один ряд с донесением от 22 июня 1889 г. тогдашнего российского посланника в Бухаресте Михаила Александровича Хитрово, в котором этот русский дипломат с озабоченностью писал о связях королевы с европейскими литературными кругами довольно левой ориентации¹⁷.

Начав свое донесение со слов о страстном отношении Кармен Сильвы к творчеству и деятельности Л.Н. Толстого, а потом информировав Санкт-Петербург и о слухах относительно приглашения посетить Румынию или даже поселиться в ней, которое королева могла направить Толстому¹⁸, Сомов описывает состоявшуюся между ним и его августейшей собеседницей настоящую идеологическую полемику о Толстом. Он прежде всего стал оспаривать мнение

¹⁶Фонтон заменил в должности посланника России в Бухаресте Михаил Николаевич Гирс. Ю.Я. Соловьев, который был первым секретарем русской миссии в Бухаресте с 1906 по 1908 г., пишет в своих воспоминаниях, что эта замена означала и повышение престижа русской дипломатии в Румынии: «В Бухаресте он [М.Н. Гирс] завоевал для себя и для всего состава миссии весьма хорошую репутацию, тем более что его предшественником там был Фонтон, живший в окружении двух франуженок, что даже для легкомысленного Бухареста было слишком» [13. С. 180].

¹⁷Речь шла о планах королевы попасть инкогнито на всемирную парижскую выставку, что было ее заветной мечтой. По мнению русского дипломата, сохранить инкогнито ей вряд ли удастся. Оказавшись под влиянием своей новой фрейлины поэтессы Вэкэреску, вместе с нею премированной Французской академией за томик стихов, «мечтательная королева» попадет в Париже в кружки литераторов, друзей Вэкэреску, которые «не преминут протрубить в журналах о сношениях своих с августейшей писательницей». «Уже и теперь, – продолжал Хитрово, – в газетах появились любопытные сентиментально-поэтические письма, которыми Кармен Сильва, не довольствуясь академическими лаврами, нашла нужным обмениваться с членами Общества провансальских поэтов, известных под именем фелибров». Российского дипломата более всего беспокоило, что большинство литераторов этого круга придерживались радикально-социалистических убеждений. Возможный приезд «нервно-мечтательной королевы» «вместе с ее таковой же фрейлиной под кровом инкогнито» в Париж, по мнению Хитрово, нашел бы незамедлительный отклик «во всевозможных парижских бульварных листках» (см. [1. Док. 19. С. 200–201]).

¹⁸Поездка Толстого в этот период едва ли могла состояться не столько вследствие отказа российских властей выдать ему заграничный паспорт, но прежде всего в силу его слабого здоровья [27. С. 225 и сл.].

королевы о том, что русский писатель и философ был «чист и безвреден», которое, по его словам, «далеко не разделяется всем румынским обществом». С точки зрения русского дипломата, доказательством в этом смысле могли бы служить некоторые статьи румынской прессы, в которых критиковались политические, философские и религиозные концепции Льва Толстого. Но донесение Сомова, как и подобало дипломату, изложившему королеве официальный взгляд российских властей на Льва Толстого, дает основание и для другого прочтения — в нем можно видеть завуалированную, но при этом довольно острую критику в адрес королевы Елизаветы. Однако суть дела, т.е. спора между дипломатом и королевой, легко объяснить, поскольку Кармен Сильва, в отличие от своего связанного официальными установками собеседника, не только чувствовала привязанность ко многим философским, религиозным и этическим принципам, продвигавшимся великим русским писателем, но и была склонна показывать это при каждом удобном случае.

Перевод с румынского А.С. Стыкалина

*

Синая, 7 августа 1902 г., № 29. Сомов — графу Ламсдорфу

Его Сиятельству графу В.Н. Ламсдорфу

Милостивый государь граф Владимир Николаевич,

Королева румынская не пропускает ни одного случая, чтобы не выразить глубокого восхищения своего деятельностью графа Льва Толстого.

Еще в минувшем году Ее Величество изволила спросить меня, почему высокая философия Толстого не понята в России, и заявила, что ей грустно даже подумать, что такой человек, как Толстой, может подвергаться нападкам в своем отечестве. Я тогда же позволил себе ответить Ее Величеству, что все в России ценят и уважают те литературные произведения Толстого, в которых он является христианином и человеком чисто русским, но что последующие философские сочинения его вовсе не непонятны, но просто отвергнуты русским народом, так как в них он дерзает посягать на все то, что священно и дорого каждому русскому, что легло в основание и прошло через всю славную историю — на православную веру¹⁹, на преданность царю и отечеству и на любовь к родине.

Я прибавил при этом, что граф Толстой осмеивает даже суд присяжных, который не только в России, но и повсеместно, считается лучшим и высшим завоеванием человечества, так как большей пока гарантии беспристрастия еще никем не было найдено. Между тем Толстому с громадным его талантом так бы легко было прийти на помощь молодежи, рассеять ее сомнения, направить на хороший путь; а он, к сожалению, как бы нарочно, задался целью прямо противоположную: он все разрушает, но ничего не дает.

В заключение я позволил себе спросить Ее Величество, чем бы стала Россия, если бы отнять у русского народа веру в бога, преданность царю, любовь к родине и сознание, что в суде найдет он защиту от несправедливости.

¹⁹ В феврале 1901 г. Святейший Синод Русской Православной церкви констатировал «отпадение» графа Толстого от церкви [28]. В своем «Ответе» от 4 апреля 1901 г. писатель назвал решение Синода незаконным и умышленно двусмысленным (см. [27. С. 215–225]).

Ее Величество изволила заметить, что не приходилось еще слышать нападок на Толстого с этой стороны, что следует хорошенько об этом подумать, но что, тем не менее, она горит нетерпением лично познакомиться с русским писателем.

Философия Толстого – неземная: он парит в высоте как орел, далеко от мелочей жизни, и поэтому чист и безвреден, закончила королева.

Я позволил возразить Ее Величеству, что, к сожалению, он сильно интересуется и почти всегда недоволен тем, что творится на земле, и особенно в России. Ее Величество рассмеялась, и, заявив, что я слишком строго отношусь к Толстому, прекратила разговор.

В румынских газетах появилось затем несколько выписок из переписки между королевой и графом Толстым, а в последнее время известие, что Толстой приглашен королевой в Синаю, куда и прибудет осенью. Вместе с тем сообщалось, что путешествие Толстого в Румынию встречает большие затруднения вследствие отказа наших властей выдать ему заграничный паспорт. Увлечение королевы Елизаветы Толстым далеко не разделяется всем румынским обществом. Правда, до сего времени здешние газеты защищали Толстого, не понятого в невежественной России, но лишь только появилось известие (вероятно ложное) о намерении его поселиться в Румынии, суждения о нем в печати резко изменились, и стали появляться статьи с пожеланиями, чтобы Толстой избавил Румынию от своего появления, которое может внести лишь смуту.

Подобную статью, появившуюся в газете «Румыния»²⁰, имею честь представить у сего в вырезке на благосклонное воззрение Вашего Сиятельства.

С глубочайшим уважением и неизменной преданностью имею честь быть, милостивый государь, Вашего Сиятельства, покорнейшим слугою, А. Сомов.

АВПРИ. Ф. 151 Политархив. Оп. 482. Д. 668. Л. 127–128об.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ И ИСТОЧНИКОВ

1. Rapoarte diplomatice ruse din România (1888–1898) / Ed. Flavius Solomon, Adrian-Bogdan Ceobanu, Andrei Cușco, Grigorii Șkundin. Дипломатические документы российских представителей в Румынии (1888–1898) / Сост. и комм. Ф. Соломон, А.-Б. Чеобану, А. Кушко, Г. Шкундин. Iași, 2014.
2. *Zimmermann Silvia I.* «Die Feder in der Hand bin ich eine ganz andere Person». Carmen Sylva (1843–1916). Leben und Werk, Stuttgart, 2019.
3. *Roosevelt Bl.* Elizabeth of Roumania. London, 1891.
4. *Diederich B.* Königin Elisabeth von Rumänien (Carmen Sylva). Ein Lebensbild. Leipzig, 1898.
5. *Scheffer R.* Orient royal. Cinq ans à la Cour de Roumanie. Paris, 1918.
6. *Wolbe E.* Carmen Sylva. Der Lebensweg einer einsamen Königin. Leipzig, 1933.
7. *Burgoyne E.* Carmen Sylvia. Queen and Woman. London, 1940.
8. *Merle R.* Carmen Sylva. L'extravagante Reine Elizabeth de Roumaine (1843–1916). Colombiers, 1999.
9. *Schmidt Hildegard E.* Elisabeth, Königin von Rumänien, Prinzessin zu Wied, «Carmen Sylva». Ihr Beitrag zur rumänischen Musikkultur von 1880 bis 1916 im Kulturaustausch zwischen Rumänien und Westeuropa, Dissertation Universität Bonn. Bonn, 1991.
10. *Zimmerman Silvia I.* Die dichtende Königin. Elisabeth, Prinzessin zu Wied, Königin von Rumänien, Carmen Sylva (1843–1916). Selbstmythisierung und prodynastische Öffentlichkeitsarbeit durch Literatur. Stuttgart, 2010.

²⁰ См. [29].

11. Ich werde noch vieles anbahnen. Carmen Sylva, die Schriftstellerin und erste Königin von Rumänien im Kontext ihrer Zeit / Hrsg. von Silvia Irina Zimmermann, Edda Binder-Iijima. Stuttgart, 2015.
12. *Гершен Т.* Кармен Сильва // Нева. 2004. № 12.
13. *Соловьев Ю.Я.* Воспоминания дипломата. 1893–1922. М., 1959.
14. *Валькова О.А.* Штурмуя цитадель науки. Женщины-ученые Российской империи. М., 2019.
15. *Валькова О.А.* За стенами мужской цитадели: первое поколение российских женщин в рядах Императорской Академии наук // Сила слабых: гендерные аспекты взаимопомощи и лидерства в прошлом и настоящем. Материалы Десятой международной научной конференции РАИЖИ и ИЭА РАН, 7–10 сентября 2017 г., Архангельск. Т. 2 / Отв. ред. Н.Л. Пушкарева, Т.И. Трошина. М., 2017.
16. *Mareş N.* Corespondență inedită – Lev Nicolaevici Tolstoi și Regina Elisabeta a României // România literară. 2020. № 15.
17. *Толстая С.А.* Дневники 1862–1910. М., 2017.
18. *Толстой Л.Н.* Полн. собр. соч. / Подготовка текста и комментарии В.А. Жданова. М., 1954. Сер. третья. Письма. Т. 73. Письма 1901–1902.
19. *Бирюков П.И.* Л.Н. Толстой. Биография. Берлин, 1921. Т. 1.
20. *Толстой Л.Н.* Полн. собр. соч. / Под общ. ред. В.Г. Черткова. М., 1937. Сер. вторая. Дневники. Т. 47.
21. *Гусев Н.Н.* Лев Николаевич Толстой. Материалы к биографии с 1828 по 1855 год. М., 1954.
22. *Николеску Т.* Толстой в Румынии (1885–1960) // Литературное наследство. М., 1965. Т. 75. Кн. 2.
23. *Peters K.* Carmen Sylva als lyrische Dichterin. Inaugural Dissertation zur Erlangung der Doktorwürde einer Hohen Philosophischen Fakultät der Universität Marburg. Marburg, 1925.
24. Дворянское сословие Тульской губернии. Т. VII (Гл. 6. Род дворян Сомовых), составил М.Т. Яблоков. Тула, 1904.
25. *Решетов С.* Потомки и родственники М.И. Голенищева-Кутузова и Наполеона Бонапарта в Одессе // «Дерибасовская-Ришельевская». Одесский Альманах. 2013. № 52.
26. Православие и корейцы. Сборник статей. Владивосток, 2017.
27. *Басинский Павел.* Лев Толстой. Свободный человек. М., 2017.
28. Определение Святейшего Синода от 20–22 февраля № 557 с посланием верным чадам Православной Греко-Российской Церкви о графе Льве Толстом // Церковные ведомости. 24 февраля 1901 г. № 8.
29. Tolstoï en Roumanie // La Roumanie. 7 aug. 1902.



КИРИЛЛО-МЕФОДИЕВСКИЕ ТРАДИЦИИ В БЕССАРАБИИ В XIX – НАЧАЛЕ XX ВЕКА

© 2020 г. И. И. Думиника

Д-р истории, старший научный сотрудник Института культурного наследия Министерства образования, культуры и исследований Республики Молдова

dumnicaivan@yandex.com

В статье рассказывается о том, как в Бессарабии царского периода сохранялась и популяризировалась память о Святых равноапостольных братьях Кирилле и Мефодии. В частности, описывается, как отмечался День памяти св. Кирилла и Мефодия (11 мая) в Кишиневе. Автор приходит к выводу, что в начале этот праздник имел характер строго церковного, затем постепенно приобрел черты церковно-школьного торжества. Среди бессарабских болгар этот день имел и политический оттенок, в их культурном центре – городе Болграде, звучали призывы к национальному освобождению Болгарии от османского ига. Также в статье рассказывается о публикациях в официальном органе Кишиневской и Хотинской епархии «Кишиневских епархиальных ведомостях», затрагивающих жизнь и деятельность Св. Кирилла и Мефодия.

The article tells how the memory of the Holy Equal-to-the-Apostles Brothers Cyril and Methodius was preserved and popularised in Tsarist Bessarabia. In particular, it describes how the Memorial Day of Sts. Cyril and Methodius (May 11) was celebrated in Chişinău. The author comes to the conclusion that initially the holiday had a strictly ecclesiastical character, and then gradually acquired features of a church-school celebration. Among the Bessarabian Bulgarians, this day also had a political connotation, in their cultural centre – the city of Bolgrad, there were calls for national liberation of Bulgaria from the Ottoman yoke. The article also considers about publications in the official paper of Chişinău and Khotyn Diocese – «Kishenevskie Eparkhial'nye Vedomosti», reflecting the life and work of Sts. Cyril and Methodius.

Ключевые слова: Бессарабия, Кишинев, Кирилл и Мефодий, болгары, Церковь, школы.

Keywords: Bessarabia, Chişinău, Cyril and Methodius, Bulgarians, Church, school.

DOI: 10.31857/S0869544X0012101-4

Почитание просветительской деятельности братьев Кирилла и Мефодия имеет давнюю традицию в Республике Молдова. Ее начало было положено в царский период истории этого края, когда территория Пруто-Днестровского междуречья входила с 1812 г. в состав Российской империи. В данном контексте следует отметить, что еще в 1863 г. Святейший Синод «в память совершения тысячелетия от первоначального освящения нашего отечественного

языка Евангелием и верою Христовою» постановил официально почитать память святых славянских просветителей Кирилла и Мефодия — 11 мая [1. С. 92]. В связи с этим предписывалось накануне праздника совершать всенощное бдение, а в день торжеств — литургию и молебное пение преподобным братьям. В Синоде также были изданы специальные инструкции («Служба Преподобному Кириллу и Мефодию»), подробно разъяснявшие порядок проведения в этот день церковных богослужений. Позже, в октябре 1870 г., Святейший Синод постановил, что если 11 мая придется на будний день, то празднование памяти равноапостольных братьев следовало перенести на ближайший воскресный день [2. С. 418]. Несмотря на официальное предписание, как указывают документы, в Кишиневе все же отмечали праздник Кирилла и Мефодия именно в тот день, на какой он приходился. Так, в 1883 г. торжества прошли в среду, а в 1884 и 1907 г. — в пятницу [3. С. 316; 4. С. 331; 5. С. 675].

Благодаря имеющимся источникам можно восстановить картину того, как проходили торжества в Кишиневе 11 мая. Так, например, в 1881 г. празднования прошли в воскресный день. Тогда был совершен молебен в Трехсвятительской церкви Кишиневской духовной семинарии. На торжествах, как правило, присутствовали члены Кишиневского комитета Православного миссионерского общества: губернатор Бессарабии генерал-майор Е.О. Янковский, вице-губернатор камергер С.Ф. Танский и другие официальные лица. Молебствие было совершено и.о. ректора семинарии В.М. Пархомовичем вместе с протоиереями Ф.И. Балтагой, П.Н. Краснопольским, И.С. Бутуком. Также в литургии приняли участие шесть священников местной епархии. Перед совершением молебна В.М. Пархомович произнес речь, в которой назвал Кирилла и Мефодия «святыми проповедниками веры Христовой» [6. С. 343]. Он же призвал молиться усерднее в память о равноапостольных братьях с тем, чтобы они помогали членам Миссионерского общества и в дальнейшем распространять православие среди народов. После окончания молебна было провозглашено многолетие императорскому дому, Святейшему Синоду, архипастырю и всем православным.

В следующем, 1882 г., торжества прошли в кишиневской Крестовой церкви Архиерейского дома. Молебен совершил архиепископ Кишиневский и Хотинский Павел (Лебедев). Присутствовали члены Православного миссионерского общества. 11 мая 1883 г. молебен в память равноапостольных братьев Кирилла и Мефодия был совершен во все той же Крестовой церкви епископом Аккерманским Августином (Гулницким) [7. С. 543; 8. С. 316].

Торжественно продолжали отмечать день памяти Кирилла и Мефодия и в начале XX в. Так, согласно источникам, в 1901 г. в Кишиневской духовной семинарии мероприятия начались со всенощного бдения в семинарской Сретенской церкви. На следующий день, 11 мая, здесь же богослужение и молебен возглавил ректор семинарии, протоиерей Александр Васильевич Янковский. Перед началом молебна ректор произнес речь о том, почему для русских дорога и священна память о св. Кирилле и Мефодии. В полдень мероприятия перешли в торжественный зал семинарии, где присутствовал Аркадий (Филонов), епископ Аккерманский. Преподаватель семинарии Иосиф Пархомович произнес речь о значении для России апостольских трудов славянских первоучителей. После чего воспитанники семинарии спели «хвалебную песнь св. Кириллу и Мефодию», автором которой является церковный композитор Д.Н. Соловьев. После этого семинаристы прочитали стихотворения, посвященные равноапостольным братьям, часть из которых была собственного

сочинения. Затем был исполнен «Гимн св. Кириллу и Мефодию», а в заключении в честь этих же святых — тропарь [9. С. 268]. В тот же день торжества прошли в Кишиневской второклассной школе. Мероприятие было совмещено с актом по случаю сдачи годовых экзаменов. Поэтому в конце ученикам были розданы Евангелия на церковнославянском языке. Тогда же заведующий этого учебного заведения рассказал о жизни святых первоучителей славянских [10. С. 269]. Торжества прошли и в других городах Бессарабии. Так, в Хотине в мероприятии участвовали учащиеся местных церковных школ. Они же в Кафедральном соборе присутствовали на всенощном бдении, церковном чтении и пении. По свидетельству современников, в день 11 мая «стройное и мелодичное пение хора восторгало дух всех присутствующих в храме, среди которых было немало местной интеллигенции» [11. С. 361]. После чего в здании второклассной церковно-приходской школы был организован вокально-литературный вечер, на котором присутствовали представители разных ведомств и городов. Вечер начался с исполнения хора гимна св. Кириллу и Мефодию (муз. А. Архангельского), затем заведующий школой прочитал присутствующим житие славянских первоучителей. После чего был спет гимн Российской империи «Боже, Царя храни!», состоялись духовные песнопения. Также местный хор исполнил и светско-патриотические песни, такие как «Многая лета», «Туманы разлетаются», «Лучинушка» и др. В перерывах между песнопениями учащиеся читали стихотворения и басни [11. С. 362].

В 1903 г. основные мероприятия, связанные с днем памяти св. Кирилла и Мефодия, прошли в Кишиневской духовной семинарии. Здесь, в актовом зале, состоялось официальное торжество. По словам современника, в этот день в семинарию прибыла в основном «местная русская интеллигенция» [12. С. 314]. Также среди почетных гостей значились епископ Кишиневский и Хотинский Иаков (Пятницкий) и епископ Аккерманский Аркадий (Филонов). Публике запомнилось выступление воспитанника 6-го класса Фряшвельда-Кайсына, рассказавшего о значении и заслугах св. Кирилла и Мефодия перед славянством. Также вызвал овацию присутствующих воспитанник 3-го класса В. Якимов, продекламировавший стихотворение собственного сочинения «Смерть св. Кирилла». Преподаватель семинарии Ю.В. Понамарев в духе времени считал свой реферат на тему «Образовательное и воспитательное значение истории в связи с отрицательными взглядами на нее Шопенгауэра и Ницше». Семинарский хор исполнил песню «Славяне, песнею высокой почтим апостолов славян», затем любительский оркестр воспитанников исполнил гимны «Коль славен», «Славься, Славься» и «Боже, Царя Храни!» [12. С. 315]¹.

Спустя несколько лет, в 1907 г., 11 мая отмечалось все в той же Кишиневской духовной семинарии. В богослужении в местной семинарской церкви участвовали объединенные в этот день архиерейский и семинарский хоры. В актовом зале по традиции провели литературно-вокальное мероприятие, на котором преподаватель В.Г. Курдиновский выступил с речью о чтении книг и отношении к ним читателей. Тогда же воспитанники 6-го класса семинарии прочитали стихи: П. Балаур — «В память св. Кирилла и Мефодия», а С. Гришков — на тему «Св. Кирилл и Мефодий на Западе и на Руси». После чего соединенный архиерейский и семинарский хор под руководством священника М.А. Березовского исполнил «Гимн св. братьям Кириллу и Мефодию» (муз.

¹ Стихотворение «Смерть св. Кирилла» В. Якимова и реферат преподавателя Ю.В. Понамарева были опубликованы в официальном печатном органе Кишиневской и Хотинской епархии «Кишиневские епархиальные ведомости» [13. С. 316–319; 14. С. 326–353].

Д. Соловьёва), «Камо утаются от греха» (муз. П. Чайковского) и «Хор паломников» (муз. А. Серова) [15. С. 675–676].

В следующем 1908 г. праздник застал епископа Аккерманского Никодима (Кротков) в Единецком духовном училище. Согласно источникам, в этот день Его Высокопреосвященство присутствовал на литургии в училищной церкви и отслужил молебен св. Кириллу и Мефодию. Перед молебном он произнес перед собравшимися в церкви учениками поучительное слово о жизни и деятельности славянских первоучителей [16. С. 889].

Особенно торжественно отметили 11 мая в Кишиневе в 1909 г. Это связано с первым годом служения во главе Кишиневской и Хотинской кафедры епископа Серафима (Чичагов). По случаю праздника епископом Аккерманским Никодимом были отслужены божественная литургия и молебен св. Кириллу и Мефодию в Кишиневском кафедральном соборе. Затем выступил священник Свято-Георгиевской церкви М. Чекан, который в своей проповеди перед молящимися рассказал о жизненном пути равноапостольных братьев. После церковной службы торжества были продолжены в Кишиневской духовной семинарии. На них присутствовали епископ Серафим и епископ Никодим, руководители мужского и женского духовных училищ, преподавательский состав семинарии, а также бывший инспектор этого учебного заведения А.М. Пархомович. В рамках торжества преподаватель семинарии О.Ф. Флоря произнес речь на тему «Б лагодочеловечество как идеал религии». Затем последовало исполнение хором тропаря св. Кириллу и Мефодию в музыкальном переложении священника М. Березовского, которое, по свидетельству современника, «отличалось серьезностью тона и старинным древнеболгарским колоритом» [17. С. 819]. После выступил хор паломников, исполнив «Во Иордан-реке мы от грехов омылись» на муз. А. Серова и хвалебную песнь в честь св. Кирилла и Мефодия (муз. Д. Соловьёва).

Уже 11 мая 1910 г. учащиеся всех церковно-приходских школ Кишинева со своими учителями присутствовали на торжественной божественной литургии в Кафедральном соборе. Во время акта в Кишиневской духовной семинарии преподаватель Н.Н. Колоколов прочел реферат «О причинах стремления славян к культурному и братскому единению в настоящее время». Затем оркестр семинарии сыграл арию «Жизнь за царя». Мероприятие закончилось раздачей наград самым успешным воспитанникам [18. С. 879–880].

В 1911 г. в день праздника епископ Кишиневский и Хотинский Серафим выбрал для посещения Хотинскую двухклассную церковно-приходскую школу, где ознакомился с учебно-воспитательным делом [19. С. 879].

С течением временем мероприятия, посвященные памяти Св. Кирилла и Мефодия, проходили все в более разнообразной форме. Так, 11 мая 1912 г. божественную литургию в митрополии и молебен в честь равноапостольных братьев совершил епископ Аккерманский Гавриил с участием соборного и монашеского духовенства. После чего в Серафимовском епархиальном доме в присутствии епископа Гавриила, учителей и учащихся церковно-приходских школ был организован «церковно-школьный праздник» [20. С. 722]. Согласно программе, первым выступил председатель Кишиневского отделения Епархиального училищного совета протоиерей Михаил Чакир, который рассказал о деятельности св. Кирилла и Мефодия, затем учащиеся декламировали стихотворения. Так как кирилло-мефодиевское торжество совпало с преддверием празднования 100-летия присоединения Бессарабии к России (15–17 мая 1912 г.), то в его конце всем учащимся

были розданы листки, изданные Христо-Рождественским братством, содержащие информацию о данном историческом событии.

Как мы видим, с течением времени из строго церковного праздника день 11 мая превратился в более широкий, став настоящим торжеством для учащихся. Во многом это стоит объяснить тем, что после богослужения в храмах мероприятия, как правило, продолжались в учебных заведениях, где ученики готовили постановки на основе литературных произведений. Кроме того, именно в конце мая заканчивались все учебные занятия.

Первая мировая война не помешала проводить и в дальнейшем торжества, связанные с 11 мая. Согласно источникам, в этот день в 1915 г. архиепископ Кишиневский и Хотинский Анастасий (Грибановский) совершил божественную литургию в Кафедральном соборе, после чего вместе с епископом Аккерманским Гавриилом (Чепур) — молебен в честь равноапостольных братьев св. Кирилла и Мефодия [21. С. 491]. В указанный день в соборе присутствовало высшее духовенство края. Вместе с архиерейским хором пел церковно-приходской хор. Во время причастия председатель уездного отделения Училищного комитета протоиерей М. Чакир произнес проповедь, кроме того, перед самим молебном архиепископ Анастасий приветствовал детей, которые присутствовали на богослужении. В тот же день в Серафимовском епархиальном доме по традиции состоялся школьный праздник. На нем кроме духовенства находились преподаватели и учащиеся кишиневских учебных заведений. Последние читали стихи, исполняли церковные песни. Протоиерей В. Базарянский произнес праздничную речь. В конце архиепископ Аркадий раздал детям Евангелия и различные религиозные книги.

Стоит отметить, что в преддверии праздника Святейший Синод нередко награждал представителей духовенства, преподавателей, попечителей, которые прилагали усилия к открытию и устройству церковно-приходских школ. Известно, например, что в 1901 и 1902 гг. за эти труды были удостоены получения Библии по 20 уроженцев Бессарабии, а в 1915 г. — 10, а в 1916 г. — два человека [22. С. 263–264; 23. С. 281–282; 24. С. 340; 25. С. 106].

Широко в Бессарабии, как и во всей Российской империи, отмечалось тысячелетие со дня кончины св. Мефодия (6 апреля 1885 г.). Торжества проходили по специально составленной Святейшим Синодом «Инструкции» от 25 апреля — 6 июня 1884 г. Согласно документу, в преддверии «особого церковного праздника» — 5 апреля вечером во всех церквях и монастырях должно было состояться всенощное бдение. Уже в день торжества проходила божественная литургия и по ее окончании — молебен первоучителям братьям Кириллу и Мефодию. В конце возглашались многие лета царскому дому, Святейшему Синоду, Правительствующему Сенату, всероссийскому воинству и всем православным христианам. Рекомендовалось священнослужителям по окончании богослужения произнести речи, в которых они должны были говорить о жизни, трудах и заслугах Кирилла и Мефодия. После службы прихожанам надлежало раздавать специально отпечатанные брошюры с жизнеописанием славянских первоучителей. В этот же день все учащиеся духовных заведений освобождались от учебы. После богослужения в учебных аудиториях устраивались торжественные заседания и чтения [26. С. 124]. 21–28 февраля 1885 г. Святейший Синод постановил во всех молитвах, в которых упоминаются имена всех святителей вселенских и Русской православной церкви, после имени святого Николая Чудотворца называть имена «иже во святых отец наших Мефодия и Кирилла учителей словенских» [27. С. 64–65]. Кроме

того, было постановлено, чтобы день кончины св. Мефодия был внесен в месяцеслов (церковная богослужебная книга с указанием дней памяти святых) под 6 апреля. Тогда же празднования памяти св. Кирилла и Мефодия (11 апреля) были отнесены к средним церковным праздникам. В месяцеслове этот день обозначался крестом в полукруге. В дни кончины Кирилла (14 февраля) и Мефодия (6 апреля) разрешалось в церквях отправлять полуелей. В день 6 апреля 1885 г. дозволялось совершать крестные ходы и вседневный колокольный звон [27. С. 65]. Получив соответствующие распоряжения из Петербурга, архиепископ Кишиневский и Хотинский Сергей (Ляпидевский) в середине марта 1885 г. предписал священнослужителям епархии заблаговременно в проповедях рассказать своей пастве о предстоящем чествовании тысячелетия со дня кончины св. Мефодия и о важности этого дня [28. С. 73].

В самый день торжества в бессарабских церквях и монастырях прошли божественные литургии, на которых священники произнесли поучения и прочли торжественное послание Святейшего Синода. В Кишиневе перед богослужением был совершен крестный ход с чудотворной иконой Гербовецкой Божьей Матери из Крестовой церкви в Кафедральный собор [29. С. 159]. В нем участвовали высшее и городское духовенство, представители светской власти, учителя и учащиеся учебных заведений и горожане. Божественную литургию и молебен в кафедральном соборе совершал архиепископ Кишиневский и Хотинский Сергей в сослужении епископа Аккерманского Августина и городского духовенства. Во время причастия с речью выступил законоучитель 1-й классической мужской гимназии М.А. Ганицкий, который рассказал о деятельности св. Кирилла и Мефодия и ее значении для славян. После литургии в учебных заведениях прошли торжественные собрания, в ходе которых раздавались брошюры о жизни Кирилла и Мефодия, а также их хромофотографические изображения. Мероприятия прошли и в семинарской церкви. Здесь после божественной литургии было устроено народное чтение. Преподаватель семинарии И.П. Пархомович рассказал собравшимся об апостольских подвигах св. Кирилла и Мефодия. После окончания рассказа семинарский хор спел тропарь, посвященный равноапостольным братьям [29. С. 162–163].

Прошли торжества и в Кишиневском епархиальном женском училище. Здесь в честь Кирилла и Мефодия был исполнен тропарь в стиле четвертого греческого распева. Учитель Д. Щелгов произнес речь, после чего училищный хор под аккомпанемент фортепьяно исполнил художественный гимн Кириллу и Мефодию композиции В.И. Главача «Слава вам, братья, славян просветители!» [30. С. 170]. Интересно, что ученицы этого училища исполняли указанный гимн и в другие дни, как например, на праздничных актах, организованных в конце учебного года после экзаменов.

Следует отметить, что дело славянских братьев популяризировалось в первую очередь среди бессарабского духовенства. Так, например, в июне 1867 г. обер-прокурор Святейшего Синода Александр Петрович Толстой направил в воскресную школу при Кишиневской духовной семинарии 107 экземпляров хромофотографированных изображений святых первоучителей славянских Кирилла и Мефодия. Предписывалось раздавать эти изображения в награду «отличнейшим по успеху и поведению ученикам здешней воскресной школы» [31. С. 240]. По свидетельству современника, гимн произвел такое впечатление на присутствующих, что он был исполнен несколько раз. Затем выступил преподаватель истории Д. Димитриев. По завершении воспитанницам было роздано 450 экземпляров брошюр о славянских первоучителях.

На священнослужителей ложилась обязанность просвещать мирян о деятельности Кирилла и Мефодия. Так, Евграф Понятовский, протоиерей Кишиневского кафедрального собора Рождества Христова и бывший инспектор Кишиневской духовной семинарии, в своей речи, сказанной перед паствой в мае 1868 г., назвал «благовременным и неоценимым даром» деятельность равноапостольных братьев по «составлению письменного языка славянского и уготовлением на нем Священной книги слова Божия для церквей славянских» [32. С. 544].

Следует отметить, что в память о равноапостольных братьях Кирилле и Мефодии по инициативе православного духовенства в бессарабских школах и церквях проводились религиозно-нравственные беседы. Так, например, священник и учитель Михаил Чакир 25 марта 1910 г. в Пушкинской аудитории провел беседу «о великом значении св. Кирилла и Мефодия для славянского русского народа» [33. С. 617].

Лекторы опирались в основном на изданную в 1869 г. в Киеве брошюру «Беседы к народу о св. Кирилле и Мефодии» [34. С. 65]. Также по распоряжению архиепископа Кишиневского и Хотинского Антония (Шокотова) в конце 60-х годов XIX в. по церквям епархии были разосланы 136 экземпляров книги, изданной членом Императорского экономического вольного общества Г. Ширяевым, где рассказывалось о миссии Кирилла и Мефодия [35. С. 261]. Кроме того, среди бессарабского духовенства были распространены книги И. Беляева «Жизнь святых Кирилла и Мефодия, учителей славянских» (М., 1869) и «Жизнь св. Кирилла и Мефодия» (М., 1876), А. Воронова «Кирилл и Мефодий. Важнейшие источники для истории св. Кирилла и Мефодия» (Киев, 1877) и «Житие святых Кирилла и Мефодия, славянских просветителей. В память 1000-летия (СПб., 1885)». В 1881 г. было издано распоряжение епархиального начальства, в котором был указан список книг, рекомендовавшихся для благочиннических и церковных библиотек. Среди этой литературы значится книга «Св. Кирилл и Мефодий, просветители славян» [36. С. 187]. В феврале 1887 г. Кишиневская духовная консистория обратилась к священникам своей епархии с просьбой о приобретении для церковно-приходских школ экземпляров, изданных в Санкт-Петербурге Славянским благотворительным обществом, жизнеописаний славянских первоучителей св. Кирилла и Мефодия. Подчеркивалось, что одна книга с изображением святых стоила 10 коп., а без изображения – 7 коп. [37. С. 86]. Также благодаря источникам узнаем, что в июле 1889 г. в книжном складе Кишиневского епархиального училищного совета имелись такие книги, как «Жития св. Кирилла и Мефодия», гимны для школ, посвященные св. Кириллу и Мефодию [38. С. 602–605]. Известно, что в том же году в селение Новгород Измаильского уезда, где проживали чехи, принявшие православие, по благословлению архиепископа Кишиневского и Хотинского Сергия было выслано несколько брошюр на чешском языке о первоучителях Кирилле и Мефодии [39. С. 11]. В данном контексте отметим, что присоединивший к православию (26 октября 1889 г.) здешних чехов священник Федор Златов в своем поучении перед ними поздравил их с «возвращением к истинной вере [...] предков, которую в IX в. св. равноапостольные просветители славян Кирилл и Мефодий распространяли в Чехии, Моравии и Паннонии» [40. С. 15]. Другой священник, Владимир Праницкий, в своем слове к новоприсоединенным к православию чехам призвал их привлекать к православию других своих соплеменников и уже вместе с ними продолжать восхвалять Господа «единым сердцем, едиными устами, на едином кирилло-мефодиевском языке» [41. С. 20].

В учебных заведениях Бессарабии учащимся также в рамках преподаваемых дисциплин рассказывалось о Кирилле и Мефодии. Более того, для поступления в подготовительный класс Кишиневского женского епархиального училища необходимо было, кроме всего прочего, знать наизусть тропарь св. Кириллу и Мефодию [42. С. 404].

Согласно общепринятому учебному плану, в пятом классе Кишиневского женского епархиального училища в ходе курса по гражданской истории ученицам преподавался урок «Св. Кирилл и Мефодий, первоучители славянские», тогда как в шестом классе — в рамках учебного предмета «Русская словесность» ученицы знакомились с деятельностью солунских братьев как основателей словесности и литературы у славян. В том же классе по программе «Закон Божий» изучались «Благовестнические труды св. равноапостольных Кирилла и Мефодия» [43. С. 333; 44. 369; 45. С. 15]. Известно, что среди учащихся учебных заведений Бессарабии был весьма популярен «Гимн св. Кириллу и Мефодию» Д.Н. Соловьева, особенно часто его исполняли в день торжественных актов по случаю окончания школьного обучения или педагогических курсов.

Имена равноапостольных братьев были увековечены и в названии одной из Бессарабских церквей, расположенной в с. Кошерница, Оргеевского уезда (современный Криулянский район). Храм был воздвигнут в 1893 г. на средства земельного собственника Николая Попова. Здание церкви было освещено 26 октября 1895 г. [46. Ф 208. Оп. 15. Д. 120. Л. 139].

На страницах «Кишиневских епархиальных ведомостей» также печаталась информация о Кирилле и Мефодии и о популяризации их дела в Российской империи и за ее пределами. Так, например, в преддверии чествования тысячелетия со дня кончины св. Мефодия был издан обширный материал, подготовленный Санкт-Петербургским Славянским Благотворительным Обществом под названием «Святые Кирилл и Мефодий, Апостолы славянские» [47]. Здесь же были опубликованы Поздравительное послание Святейшего Синода и речь священника Михаила Ганецкого по случаю торжества [48. С. 76–78; 49. С. 163–168]. Эти материалы содержат важную информацию о том, как бессарабское духовенство оценивало историческую миссию Кирилла и Мефодия. В данном контексте отметим и статью молодого преподавателя Кишиневской духовной семинарии Авксентия Стадницкого (будущего митрополита Арсения, одного из самых выдающихся деятелей Русской православной церкви начала XX в.), который охарактеризовал дело солунских братьев по переводу богослужебной литературы как «бессмертную заслугу» [50. С. 559]. Тот же автор в материале, посвященном румынским духовным лицам, получившим образование в Российской империи, отнесся критически к тезису, высказанному в одной из своих работ Геннадием Енэчану, епископом Рымнико-Новосеверинским. В частности, А. Стадницкий сообщает, что Г. Енэчану, затрагивая вопрос о времени принятия христианства румынами, считает, что Кирилл и Мефодий были румынами по происхождению. На это кишиневский преподаватель и священник (молдаванин по матери, прекрасно владевший румынским языком) отвечал следующим образом: «что ж, если греки присваивают Кирилла и Мефодия себе, славяне — себе, католики — себе, то почему же и румынам не присвоить их себе?...». Далее он продолжал: «нет сомнения, что Пресвященный Геннадий сгруппировал некоторые данные, намекающие на румынское происхождение первоучителей славянских. Но, чтобы на основании этого делать такое смелое заключение, нужна слишком большая ученая смелость» [51. С. 392–393]. Имеет значение и статья преподавателя Кишиневской

духовной семинарии Иосифа Пархомовича, изданная в КЕВ под названием «Значение апостольских трудов святых Кирилла и Мефодия для России» [52. С. 247–255]. Этот материал был написан на основе его речи, произнесенной на торжественном собрании 11 мая 1901 г. Представляет также интерес материал священника Владимира Введенского, озаглавленный «Святые покровители книжного учения» [53. С. 259–263]. В статье автор называет Кирилла и Мефодия покровителями церковно-приходских школ и указывает на то, что эти школы продолжают дело первоучителей славянских: «учат деток славянской грамоте, учат молитве, учат чаще читать св. Евангелие [...], учат чаще посещать храм Божий, читать там и петь» [53. С. 262].

Одним из первых, кто осветил роль и значение братьев Кирилла и Мефодия для славян и молдаван, был кишиневский священник и преподаватель протоиерей Михаил Чакир (гагауз по национальности), который в 1917 г. посвятил этому вопросу обширную статью [54. С. 389–394]. Автор выражает уверенность, что наряду со славянскими народами дело братьев Кирилла и Мефодия должно быть почитаемо и среди православных молдаван, которые также пользовались славянской письменностью: «Все молдаване, валахи и румыны для своей письменности и литературы много веков до середины 19 века пользовались исключительно славянскими письменами, и только с середины 19 столетия запрутские румыны славянский алфавит заменили латинским и стали подвергаться латинизации. Бессарабские же молдаване и по настоящее время пользуются исключительно славянским алфавитом» [54. С. 391].

На страницах КЕВ публиковались также статьи о том, как сохраняется и популяризируется в мире память о Кирилле и Мефодии. Так, в 1874 г. в рубрике «Вести с Востока и Запада» сообщалось о том, что в Загребе было создано общество св. Кирилла и Мефодия с целью просвещения и оказания материальной помощи католическому населению Боснии и Герцеговины [55. С. 675]. Также узнаем, что такое же общество было создано в Пскове при Кафедральном соборе, оно ставило своей задачей религиозно-нравственно просвещать Псковскую епархию в духе православной веры и ограждения верующих от влияния сектантства и раскольников [56. С. 625]. В опубликованном в КЕВ отчете «Отношение русской церкви к единоверным церквам и иноверным христианским обществам» обер-прокурора Святейшего Синода Дмитрия Толстого автором особо отмечено, что в 1872 г. именно в «великий для славянского мира день св. первоучителей славян Кирилла и Мефодия (11 мая)» была провозглашена независимость болгарской церкви [57. С. 99]. Также представляет интерес отчет «Комитета по сооружению Православного храма у подножия Балкан в Южной Болгарии, для вечного поминовения павших в войну 1877–1878 годов», согласно которому в 1885 г. неизвестными лицами были пожертвованы две брошюры под заглавием «Св. Равноапостольные Просветители славян Кирилл и Мефодий» и «Слово в день Св. Равноапостольных славянских Просветителей Кирилла и Мефодия, произнесенное 11 мая 1882 г. в Исаакиевском соборе протоиереем Иоанном Палисадовым» [58. С. 228].

Также КЕВ размещал и объявления о продаже литературы о Кирилле и Мефодии или икон с изображением равноапостольных братьев. Так, например, в 1885 г. бессарабский читатель мог прочитать объявление о возможности приобрести за 1 рубль икону св. Кирилла и Мефодия, изготовленную в Санкт-Петербурге академиком живописи М.О. Микешиним [59. С. 217].

Следует отметить, что бессарабские миряне также почитали равноапостольных братьев Кирилла и Мефодия. Так, например, прихожане села Кишла

Замжиева Хотинского уезда в 1891 г. подарили местной церкви две иконы, на одной из них были изображены солунские братья [60. С. 94]. Пожертвование было сделано в память чудесного спасения императора Александра III и членов его семьи при крушении поезда на участке Курско-Харьково-Азовской железной дороги (17 октября 1888 г.). В церковно-приходской школе селения Кубей Аккерманского уезда также на средства прихожан была приобретена икона св. Кирилла и Мефодия. Она размещалась на расположенном в одном из классов кивоте [61. С. 597].

Следует отметить, что дело Кирилла и Мефодия широко популяризировалось и среди их соплеменников в Бессарабии — болгар. Особенно в этом проявил себя культурный центр бессарабских болгар — Болград, где впервые праздник отметили 11 мая 1863 г. В этот день в местном Спасо-Преображенском соборе прошла божественная литургия².

Уже к следующему году к проведению торжества подключилось и Болградское центральное училище, духовными покровителями которого были славянские первоучители св. Кирилл и Мефодий. Именно это учебное заведение стало основным организатором и «спонсором» этих торжеств. Представляет интерес описание современником того, как уже в следующем году, 11 мая 1864 г. в Болграде отмечали память равноапостольных братьев св. Кирилла и Мефодия. Так, согласно газете «Болгарская пчела», в этот торжественный день в Болградском соборе собрались представители руководства города, местной интеллигенции, преподаватели и ученики. Учащиеся Центрального училища, держа школьное знамя в руках, располагались в центре храма. Вокруг них, держа зеленые веточки в руках, стояли ученики других болгарских школ. После божественной литургии торжества перешли в Центральное училище, где в актовом зале были установлены иконы св. Кирилла и Мефодия и портрет князя Александру Иоанна Куза, объединителя Дунайских княжеств. В официальной части выступили с речами учитель славянского языка Т. Икономов и ученик Д. Греков. Затем Попечительный совет училища пригласил гостей и учащихся на праздничный обед, организованный в городском парке. Здесь мероприятия продолжились на фоне болгарских народных песен и хороводов [62. С. 120–121]. В 1866 г. торжественное мероприятие запомнилось речью, произнесенной перед собравшимися директором Центрального училища д-ром Василием Бероном. Более того, его выступление было издано отдельной брошюрой в типографии того же училища [63]. Так как чествование Кирилла и Мефодия в 1867 г. совпало с празднованием восшествия на румынский престол Кароля I, то праздник провели на день ранее, 10 мая, совместив тем самым оба торжества. В 1870 г. уже традиционная программа мероприятий претерпела изменения в связи с тем, что в нее было включено выступление училищного театра. Таким образом, в торжественный день болгарчане получили возможность увидеть пьесу болгарского драматурга Добри Войникова «Крещение преславского двора» [64. С. 158].

Праздновали день 11 мая и в Измаиле. По сообщению русских дипломатических агентов, в 1869 г. в день праздника здесь перед собравшейся публикой были произнесены две речи на русском и болгарском языках.

² Отметим, что в период 1856–1878 гг. прудо-дунайская часть южной Бессарабии вместе с такими городами, как Болград, Кагул и Измаил входила в состав Объединенных княжеств Молдавии и Валахии.

Со временем этот поначалу церковно-школьный праздник для бессарабских болгар приобретает политический характер. В этот день в своих речах представители местной интеллигенции призывали болгар к национальному единению и к борьбе за освобождение Болгарии от османского ига. В бессарабско-болгарских колониях мероприятия проходили скромнее, ограничиваясь лишь божественной литургией и традиционной трапезой с печеным бараном [64. С. 159].

Таким образом, вышеизложенный материал показывает, что в Бессарабии царского периода (а также у болгар Южной Бессарабии под румынской властью в 1856–1878 гг.) память о славянских первоучителях не только сохранялась, но и популяризировалась среди населения. Как правило, инициаторами торжеств, связанных с 11 мая, были священнослужители, затем к его организации были привлечены учителя и учащиеся, что придало празднику характер церковно-школьного, а среди бессарабских болгар — политического. Важно, что кроме всего прочего в этот день говорилось не только о жизни и деятельности славянских первоучителей, но и поднимался вопрос о значимости их миссии для единения всего славянства.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ И ИСТОЧНИКИ

1. Высочайшие повеления и распоряжения Святейшего Синода // Херсонские епархиальные ведомости. 1863. № 8.
2. О праздновании памяти святых Кирилла и Мефодия в воскресный день // Кишиневские епархиальные ведомости (далее — КЕВ). 1871. № 12.
3. Объявление от Кишиневского комитета Православного миссионерского общества // КЕВ. 1883. № 8.
4. От Кишиневского комитета Православного миссионерского общества // КЕВ. 1884. № 8.
5. Праздник первоучителей славянских св. Кирилла и Мефодия в местной семинарии // КЕВ. 1907. № 20.
6. *Пархомович В.* Речь перед молебствием Святым Равноапостольным Кириллу и Мефодию, сказанная в Трехсвятительской семинарской церкви, в присутствии членов Миссионерского общества, 11 мая // КЕВ. 1881. № 10.
7. Епархиальная хроника // КЕВ. 1882. № 10.
8. Объявление от Кишиневского комитета Православного миссионерского общества // КЕВ. 1883. № 8.
9. Кирилло-Мефодиевский праздник в Кишиневской духовной семинарии // КЕВ. 1901. № 11.
10. 11-е мая в Кишиневской второклассной школе // КЕВ. 1901. № 11.
11. *С.В.Д.* 11-е мая в Хотинской второклассной церковной школе // КЕВ. 1901. № 14.
12. *Герасимов Н.* Акт в Кишиневской Д. Семинарии в день памяти первоучителей славянских, св. Кирилла и Мефодия // КЕВ. 1903. № 11.
13. *Якимов В.* Смерть св. Кирилла // КЕВ. 1903. № 11.
14. *Понамарев Ю.* Образовательное и воспитательное значение истории в связи с отрицательными взглядами на нее Шопенгауэра и Ницше // КЕВ. 1903. № 12.
15. Праздник первоучителей славянских св. Кирилла и Мефодия в местной семинарии // КЕВ. 1907. № 20.
16. Посещение Единецкого духовного училища Его Преосвященством Преосвященнейшим Никодимом, епископом Аккерманским // КЕВ. 1908. № 22–23.
17. Епархиальная хроника // КЕВ. 1909. № 20.
18. Акт в духовной Семинарии // КЕВ. 1910. № 10.
19. Епархиальная хроника // КЕВ. 1911. № 22.
20. Епархиальная хроника // КЕВ. 1912. № 21.
21. Епархиальная хроника // КЕВ. 1915. № 25.
22. Правительственные распоряжения // КЕВ. 1901. № 12.
23. Правительственные распоряжения // КЕВ. 1902. № 11.

24. От училищного совета при Святейшем Синоде // КЕВ. 1915. № 23–24.
25. Высочайший приказ // КЕВ. 1916. № 22–23.
26. Определения Святейшего Синода // КЕВ. 1884. № 14.
27. Определения Святейшего Синода // КЕВ. 1885. № 6.
28. Распоряжения Епархиального начальства // КЕВ. 1885. № 6.
29. *И.П.* Празднование в г. Кишиневе тысячелетия со дня блаженной кончины св. Мефодия, 6 апреля 1885 года // КЕВ. 1885. № 7.
30. *Дмитриев Д.* Празднование в Кишиневском епархиальном женском училище тысячелетия блаженной кончины св. Мефодия, просветителя славян // КЕВ. 1885. № 7.
31. *Пархомович А.* Заметка о воскресной школе при Кишиневской духовной семинарии // КЕВ. 1867. № 6.
32. *Понятовский Е.* Слово в день восшествия на Всероссийский престол государя императора Александра Николаевича // КЕВ, 1868. № 22.
33. Епархиальная хроника // КЕВ. 1910. № 15.
34. О продолжении издания журнала «Труды Киевской духовной академии» в 1869 году // КЕВ. 1869. № 5–6.
35. *Пархомович А.* Очерк пастырской деятельности Высокопреосвященнейшего Антония в Кишиневской епархии с 1858 по 1871 год // КЕВ. 1871. № 8.
36. Список книг и духовных журналов, рекомендуемых для благочиннических и церковных библиотек // КЕВ. 1881. № 10.
37. Объявления // КЕВ. 1887. № 3.
38. Список книг, имеющихся в книжном складе Кишиневского Епархиального Училищного Совета // КЕВ. 1889. № 14–15.
39. Присоединение к православию чехов и открытие церковно-приходской школы в селе Новгород Измаильского уезда // КЕВ. 1890. № 1.
40. *Златов Ф.* Поучение, произнесенное 26 октября 1889 года по случаю присоединения к православию чехов села Новгород Измаильского уезда // КЕВ. 1890. № 1.
41. *Праницкий В.* Слово к новоприсоединенным к православию чехам // КЕВ. 1890. № 1.
42. Совет Кишиневского Епархиального Женского Училища доводит до сведения о нижеследующем // КЕВ. 1910. № 44.
43. Программа по Закону Божию для епархиальных женских училищ // КЕВ. 1896. № 12.
44. Программа по русскому языку и церковно-славянским и словесности для епархиальных женских училищ // КЕВ. 1896. № 13.
45. Отчет о состоянии Кишиневского епархиального женского училища в учебно-воспитательном отношении за 1906/7 учебный год // КЕВ. 1908. № 7.
46. Национальный архив Республики Молдова.
47. Святые Кирилл и Мефодий, Апостолы славянские // КЕВ. 1885. № 6–8.
48. Послание Святейшего Всероссийского Синода, по случаю тысячелетия со дня кончины иже во святых Отца нашего Мефодия, архиепископа Моравии и Паннонии, учителя Словенских народов // КЕВ. 1885. № 7.
49. *Ганицкий М.* Слово в день тысячелетия блаженной кончины св. Мефодия, архиепископа Моравии и Паннонии, просветителя и первоучителя славянского, 6 апреля 1885 г. // КЕВ. 1885. № 7.
50. *Стадницкий А.* О заслугах святого Владимира для просвещения России (по поводу 900-летия крещения Руси) // КЕВ. 1888. № 12.
51. *Стадницкий А.* Румыны, получившие образование в русских духовно-учебных заведениях // КЕВ. 1891. № 11.
52. *И.П.* Значение апостольских трудов святых Кирилла и Мефодия для России // КЕВ. 1901. № 11.
53. *Введенский В.* Святые покровители книжного учения // КЕВ. 1903. № 10.
54. *Чакир М.* Значение свв. Кирилла и Мефодия для славян и молдаван, и к чему они нас призывают // КЕВ. 1917. № 21–22.
55. Вести с Востока и Запада // КЕВ. 1874. № 17.
56. Известия и заметки // КЕВ. 1895. № 18.
57. [*Толстой Д.*]. Отношение русской церкви к единоверным церквам и иноверным христианским обществам // КЕВ. 1874. № 3.
58. Отчет «Комитета по сооружению Православного храма у подножия Балкан в Южной Болгарии, для вечного поминовения павших в войну 1877–1878 годов // КЕВ. 1888. № 6.
59. Объявление // КЕВ. 1885. № 8.

60. Пожертвования // КЕВ. 1891. № 6.
61. Освящение нового здания для церковно-приходской школы в с. Кубей Аккерманского уезда // КЕВ. 1899. № 21.
62. *Челак Е.* Училищно дело и културно-просветният живот на българските преселници в Бессарабия (1856–1878). София, 1999.
63. Слово, произнесено в Централното в Болград училище 11-го мая 1866 г., в денът на празнуването на памятьта св. равноапостолов Кирила и Методия от д-ра Василя Х.С. Берон, директор на Центр. училище. Болград, 1866.
64. *Пушков И.* К истории празднования дня св. св. Кирилла и Мефодия Бессарабскими болгарями в XIX – начале XX ст. // Българите в Северното Причерноморие. Изследвания и материали. Велико Търново, 2006. Т. IX.



DOI: 10.31857/S0869544X0012102-5

A. MICHAŁEC, St. NIEBRZEGOWSKA-BARTMIŃSKA. „Jak chłop u diabła pieniądze pożyczał”: Polska demonologia ludowa w przekazach ustnych [Materiały etnolingwistyczne – 3]. Lublin, 2019. 316 s.

A. МИХАЛЕЦ, Ст. НЕБЖЕГОВСКАЯ-БАРТМИНЬСКАЯ. «Как мужик у черта деньги занимал»: Польская народная демонология в устной передаче [Этнолингвистические материалы – 3]

Польские этнолингвисты подготовили и издали в Люблине сборник аутентичных фольклорных текстов по народной демонологии, собранных в разных, преимущественно восточнопольских, районах за последние полвека (в период с 1960 до 2014 г.). Его составители – Анна Михалец и Станислава Небжеговская-Бартминьская – назвали том «Как мужик у черта деньги занимал», однако издание носит не просветительско-популярный, а научно-прикладной характер. Оно служит целям создания документальной базы для работы над очередными выпусками многотомного коллективного труда – «Словаря народных стереотипов и символов» [1]. В настоящее время опубликованы: четыре части тома «Космос» и две части тома «Растения». Ведется работа над тематическими томами: «Животные», «Человек», «Общество», «Религия и демонология», «Время, пространство, цвета и меры». Они использовали богатые фонды полевых фольклорно-этнографических записей, хранящихся в Кабинете этнолингвистического архива, работающего при Люблинском университете им. Марии Кюри-Складовской. Структура книги и принципы публикации архивных текстов определяются в этом томе уже сложившейся практикой издания аналогичных томов разной тематической направленности, выходящих под грифом «Этнолингвистические материалы». Подобные сборники содержат ранее не публиковавшийся архивный материал в виде жанрово дифференцированных текстов, которые в дальнейшем будут служить одним из источников для статей упомянутого нами выше «Словаря народных стереотипов и символов».

Таким образом, одной из особенностей рецензируемого издания является жанровообразное включение в него текстов,

т.е. опубликованные архивные записи демонологического содержания сгруппированы по жанровым разделам: сказки, предания и легенды, суеверные нарративы (былички), юмористические рассказы, сновидения, а также народные поверья, описания магических практик и заговора. Том содержит 380 текстов, зафиксированных в 124 населенных пунктах.

Жанровый принцип изложения материала, с одной стороны, позволяет раскрыть многогранность и разнопрофильность народных представлений о персонажах низшей мифологии, которые по-разному описываются в быличках, сказках, заговорах и т.п. А с другой стороны, этот издательский принцип создает ряд трудностей для составителей, так как границы между отдельными жанрами часто бывают трудно определяемыми. Это касается, например, быличек и сказок о глупом черте, или быличек и поверий о нечистой силе. Один и тот же текст может содержать признаки сюжетного повествования (бывальщина, случай из жизни) и одновременно краткого поверья, сообщения о внешнем виде демона, его вредоносных действиях, о правилах поведения человека при встрече с ним и т.п. Кроме того, вызывает ряд вопросов сам выбор именно этих, а не других жанров, представленных в книге: почему не были учтены, например, пословицы и поговорки, содержащие упоминание персонажей нечистой силы. Весьма перспективными источниками для изучения народной демонологии, с моей точки зрения, являются также формулы проклятий, построенные как отсылки к вредоносным демонам и духам болезней. То же можно сказать о жанре запретов, включающих стереотипные формулы запугивания детей («не ходи к реке, русалка утопит»). По-видимому, выбор включенных

в книгу жанровых разновидностей объясняется содержанием самого архивного материала, которым располагали составители.

Вместе с тем именно такая (жанрово дифференцированная) структура сборника позволяет исследователям проследить современные процессы освоения разными жанрами одних и тех же, типовых для низшей мифологии, сюжетов и мотивов. Это касается, например, чрезвычайно популярных у западных и восточных славян мифологических сюжетов типа «черт-любовник», «смерть-кума», или «запроданный черту ребенок» («продай то, чего дома не знаешь»). Последний из названных сюжетов, зафиксированный во множестве вариантов среди украинско-белорусских сказок и быличек [2. С. 205, сюжет № 811*], в польской прозе неожиданно выступает в форме народной легенды, поскольку избавление «запроданного» младенца в этом тексте достигается не хитростью людей, сумевших обмануть черта, а спасительным вмешательством Божьей Матери (с. 86–88 № 23). Общим для восточнопольской и восточнославянской мифологии оказывается сюжет «смерть-кума», который бытует в Белорусском и Украинском Полесье то в виде сказки, то в виде былички [2. С. 123–124, сюжет № 332], при этом в обеих традициях (польской и восточнославянской) устойчиво сохраняется мотив «крутящейся кровати» и характерная реплика, приписываемая персонафицированной Смерти: укр. «Круты нэ вэрты, а трэба вмэрты!» [3. С. 598, текст № 184] и пол. (в переводе на русский): «Не надо, кум, крутить-вертеть, а надо на тот свет лететь!» (с. 86–88 № 23).

Вполне закономерно, что большая часть опубликованных в сборнике текстов представлена двумя главными (характерными для демонологической прозы) жанрами: суеверные рассказы (191 текст) и мифологические поверья (156 текстов). А внутри этих разделов тексты сгруппированы вокруг конкретных персонажных типов (черт, змора, ведьма, планетник, ходячий покойник, привидения и т.п.) либо вокруг наиболее характерных тематических блоков: о блуждании в лесу, о насылании порчи, об избавлении от колтуна и т.п.

Особую проблему для составителей рецензируемого сборника представляет необходимость озаглавить каждый текст, который в практике естественного бытования не имеет заглавий. Как и в предыдущих тематических сборниках серии «Этнолингвистические материалы», посвященных растениям и животным, в настоящем, «демонологическом», томе принята концепция формулировать заголовки к текстам, во-первых, используя метаязык исследователей («Черт играет в карты», «Ведьма собирает росу», «Умершая мать приходит

к своему ребенку»), — и в этом случае заголовок при публикации текста обозначен прямым шрифтом. Либо, во-вторых, используется аутентичный язык оригинала, — и тогда заглавие выделяется курсивом («Смеется, как черт в сухой вербе», «Посмотрит, удивится, похвалит и слазит»). Либо, наконец, в-третьих, используются оба способа, — и тогда лишь народные слова и выражения обозначаются курсивом («Крутящийся в воздухе вихрь — это черт на обед идет»). Наличие заглавий — как в общем постраничном содержании тома, так и перед каждым текстом внутри сборника — существенно облегчает читателям нахождение нужной ему информации и позволяет быстро сориентироваться в тематическом многообразии опубликованных данных.

Какие же региональные особенности восточнопольской народной демонологии могут быть отмечены на основе материалов, опубликованных в указанном издании? Прежде всего, большой интерес для специалистов представляет тот факт, что мы имеем дело с текстами, отражающими современное состояние польской мифологической традиции. И с этой точки зрения очень ценными оказываются зафиксированные собирателями попутные реплики и комментарии информантов, раскрывающие их отношение к описываемым событиям. В этом смысле бросаются в глаза две прямо противоположные тенденции: с одной стороны, в текстах часто фиксируются утверения рассказчиков, что встреча с мифическим существом — «это никакие не байки, а чистая правда», а с другой стороны, что «это я вам рассказываю со слов моей бабушки, но мы в это не верим». Как известно, «формулы достоверности» — это один из основных жанровых признаков быличек, и само наличие в тексте таких формул может свидетельствовать о сохраняющейся актуальности в настоящее время некоторых демонологических верований; ср. следующие реплики: «Это то уж найправдивейшая правда!»; «Это никакие не шутки, а истинная правда!»; «Это аутентичный факт, а не бредни какие-нибудь!» и др. Вместе с тем нередки и заявления прямо противоположного характера, когда рассказчик сообщает, что он не верит ни в каких духов; либо он недоумевает, почему раньше встречи с нечистой силой происходили постоянно, а нынче вся эта нечисть исчезла. В этой связи особый интерес вызывают такие тексты (включенные в раздел суеверных рассказов), жанр которых можно определить как «псевдобыличка», ибо некое загадочное и пугающее событие трактуется в них с естественнонаучных позиций, опровергающих мистическую суть происходящего, так что рассказ из разряда «страшных» переходит в разряд «комических». Таких примеров в книге довольно много, и их целесообразно было бы

выделить в отдельную жанровую группу, так как они утратили признаки традиционного суеверного рассказа.

О своеобразии каждой региональной мифологической системы можно судить прежде всего по составу персонажей. Судя по включенным в рецензируемое издание текстам, восточнопольская низшая мифология представлена, во-первых, общеизвестными, характерными для западнославянской традиции образами: это разного рода черты, покойники, привидения-страхи, духи-«покутники» (души на покаянии), блуждающие огни, души умерших некрещеных детей, ведьма, чернокнижник, змора, полудница, топелец (тип водяного духа), хованец (тип домашнего духа), волколак (человек-оборотень), персонифицированная Смерть, а также ряд персонажей узкорегionalных поверий: блуд, вихрь, ночница (*nocula*), русалка, овчар (тип знахаря), планетник (человек, умеющий отводить градоносные тучи от села) и ряд др. Бросается в глаза отсутствие типичных для Южной и Центральной Польши образов «богинки», «ребенка-подмышья»; не отражены общепольские мотивы, связанные с духами, охраняющими подземные клады, с персонификациями повальных болезней. Вместе с тем чрезвычайно подробно оказывается разработанным в восточнопольской мифологии образ черта (в самых разных его персонажных воплощениях): примерно треть всех текстов, включенных в рецензируемый сборник, содержит упоминание о нем. Многочисленными и хорошо сохранившимися вариантами представлены поверья о ночных привидениях и оборотнях (*strachy*), о зморах, заплетающих гриву коням и душащих по ночам спящих людей, о ходячих покойниках, о душах на покаянии («покутниках»).

Второй важной характеристикой любой региональной демонологии является сам по себе список традиционных мифологических сюжетов и мотивов, независимо от того, за каким персонажем они закреплены. В этом отношении анализируемые нами восточнопольские тексты демонстрируют поразительно содержательное многообразие и большое количество вариантных форм. Часть из них имеет общепольское распространение, ср., например, сюжет о спящем в горах заклятом войске; о провалившейся под землю корчме; о полуднице, преследующей нарушителей запрета работать в поле в полдень; о кающейся душе «геометра», отбывающего посмертное наказание за несправедливое размежевание земли, и ряд др. Другая часть поверий обнаруживает значительные сюжетные схождения с восточнославянской мифологической традицией. И тут выделяется большой комплекс общеславянских сюжетных типов, относящихся к черту, ходячему

покойнику, ведьме и другим «знающим» людям, а также подробно разработанный круг представлений о порче и ее обезвреживании.

Говоря о тематическом богатстве и разнообразии демонологических мотивов, представленных в данном издании, нужно учитывать то обстоятельство, что это далеко не полный их список. Множество полевых записей о нечистой силе, хранящихся в том же самом Этнолингвистическом архиве при Люблинском университете, было уже опубликовано в двух ранее изданных выпусках «Этнолингвистических материалов», посвященных растениям и животным. Так, в том «Растения в устных народных рассказах» [4] включены тексты на сюжеты: о цветении папоротника и об охраняющей его нечистой силе; о том, под какие деревья любит прятаться черт от грома; какие травы считаются надежным апотропеем от злых духов и т.п. А в томе, посвященном животным [5], раздел суеверных рассказов почти сплошь состоит из текстов демонологической направленности, так как в них, во-первых, описываются зооморфные ипостаси мифологических персонажей, а во-вторых, отражаются поверья о том, как нечистая сила вредит домашним животным; ср., например, следующие заглавия опубликованных там сообщений: «Змора заплетает коню гриву», «Ведьма насылает порчу на чужих коров», «Коровы ведьмы дают много молока», «Черт в виде барана», «Черт в виде собаки», «Умершая мать приходит к ребенку в виде собаки» и много других. Сведения о таких мифологизированных животных, как змея, ласка, мышь, волк (которые наделяются в народной традиции множественными демонологическими признаками и функциями), содержатся именно в этом томе о животных, но являются продолжением корпуса текстов по низшей мифологии. Поэтому очень полезными и высоко востребованными являются предметные указатели, которыми снабжены два последних выпуска «Этнолингвистических материалов», т.е. том о животных и «демонологический» том. Вообще оба издания включают большой научный справочный аппарат, совершенно необходимый для специалистов. Имеются в виду: вступительный раздел, указатели места и года записи текста, данные об информантах, исчерпывающие сведения об архивном номере хранения магнитофонных записей, о собирателях информации, а также о тех, кто расшифровывал звуковые записи; предметный указатель к тому. Тексты публикуются в облегченной фонетической записи, легко читаются, отдельные, трудные для понимания, слова сопровождаются соответствующими комментариями и пояснениями в подстрочных сносках.

Что касается авторских толкований отдельных диалектных слов и выражений, я позволю

себе усомниться в одном конкретном случае толкования украинского термина *łaskotka*, переведенного составителями как 'ласка, ласочка' (s. 274 № 360, заглавие текста: «*Łaskotki łąpią dzieci*»). Хотя сама по себе лексема *łaskotka* в украинских диалектах вполне могла бы иметь значение 'ласка как зверек', однако в данном тексте, как мне кажется, речь идет о русалке, названной здесь «лоскотуха», а не о зверьке-ласке. Об этом свидетельствует, во-первых, указание на то, что этим существом запугивали детей, чтобы они не ходили в житное поле (что не характерно для поверий о ласке и очень типично для образа украинской русалки). А во-вторых, сама по себе функция «хватать детей в злаковом поле» — это, по восточнославянским данным, одно из самых типичных вредоносных действий русалки, но никак не ласки. Кроме того, последняя реплика информанта: «О, takie dziewczynki» относится, по-видимому, к «русалкам-ласкоткам», а не к детям, собиравшим цветы для веночков.

Можно предположить, что в дальнейшем еще будут публиковаться этим же научным коллективом очередные части архивных материалов, содержательно связанных с темами будущих томов «Словаря народных стереотипов и символов». И тогда наши знания о польской народной демонологии еще больше расширятся за счет новых публикаций сюжетных рассказов и поверий о ребенке-подмышке, о духах болезней, о персонажах, контролирурующих правильные сроки тканья/прядения и т.п.

Только что вышедшая из печати очень интересная подборка впервые публикуемых архивных материалов по восточнопольской мифологической традиции, безусловно, будет востребована широким кругом читателей и специалистов в области разных антропологических наук. Но особенно ценными представляются эти тексты

для фольклористов и этнолингвистов, занимающихся разработкой проблем изучения мифологии внутриславянских пограничных зон.

© 2020 г. Л.Н. Виноградова
lrv36@yandex.ru

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ И ИСТОЧНИКОВ

1. Słownik stereotypów i symboli ludowych / red. Jerzy Bartmiński, zastępca red. St. Niebrzegowska. Lublin, 1996–2017.
2. Сравнительный указатель сюжетов. Восточнославянская сказка / Сост. Л.Г. Барраг, И.П. Березовский, К.П. Кабашников, Н.В. Новиков. Л., 1979.
3. Народная демонология Полесья (Публикация текстов в записях 80–90-х годов XX века) / Сост. Л.Н. Виноградова, Е.Е. Левкиевская. М., 2016. Т. 3. Мифологизация природных явлений и человеческих состояний.
4. *Niebrzegowska St.* «Przestrach od przestachu»: Rośliny w ludowych przekazach ustnych. [Materiały etnolingwistyczne – 1]. Lublin, 2000.
5. *Bartmiński J., Kielak O., Niebrzegowska-Bartmińska St.* «Dlaczego wąż nie ma nóg?»: Zwierzęta w ludowych przekazach ustnych [Materiały etnolingwistyczne – 2]. Lublin, 2015.

Рецензия написана при поддержке гранта РФФИ № 20–012–00300 «Низшая мифология славян: Новые методы и подходы к исследованию».



XXIII круглый стол по славянской диалектологии

16–17 июня 2020 г. состоялся XXIII «круглый стол» по славянской диалектологии, организованный отделом славянского языкознания Института славяноведения РАН. Пандемия никого не оставила в стороне и, конечно же, внесла свои коррективы в жизнь и планы научного сообщества. Впервые заседание диалектологического «круглого стола» было перенесено из привычной обстановки конференц-зала в интернет-пространство. Для многих участие в онлайн-конференции было в новинку, однако именно такой формат встречи позволил выступить на конференции более широкому кругу исследователей, которые в силу различных обстоятельств не смогли бы присутствовать на очных заседаниях. Таким образом, с докладами имели возможность выступить слависты из Польши, Украины и России, как заслуженные ученые, так и исследователи, которые только начинают свой путь в науке.

Круг вопросов, обсуждавшихся в рамках «круглого стола», охватывал широкий спектр тем, затрагивающих фонетические процессы в славянских диалектах, их грамматический строй и лексическое своеобразие. В докладах была освещена проблематика контактирования славянских диалектов на межэтническом пограничье, а также их взаимодействие с литературным узусом.

В первый день заседания с приветственным словом к участникам и слушателям конференции обратилась *Л.Э. Калынь*, идейный вдохновитель, многолетний бессменный руководитель «круглых столов» всех предыдущих лет.

Программу первого дня конференции открыл доклад *П.Е. Гриценко* (Украина, Киев) «Из наблюдений над синтаксисом карпатоукраинских диалектов». В сообщении было заострено внимание на необходимости исследования синтаксических единиц отдельных частных диалектных систем, поскольку без этого не представляется возможным создание точного индивидуального портрета диалекта, а также затруднительна реконструкция его исторического развития. Это особенно актуально для такого архаического диалектного континуума, который сформировался в Карпатах и длительное время подвергался южнославянскому, южнороманскому и венгерскому языковому влиянию.

Следующей с докладом выступила *К. Кончевская* (Польша, Краков). Ее сообщение было посвящено языковым контактам на белорусско-польском пограничье. На материале собственных полевых исследований докладчица описала основные языковые черты белорусских и польских говоров, характерных для белорусско- и польскоязычных католических и православных деревень и польскоязычной шляхетской околицы.

В докладе *О.В. Трефиловой* (Москва) на материале лексики народной культуры был освещен вопрос о влиянии румынского языка на болгарские диалекты в Румынии в условиях румынско-болгарской языковой интерференции.

Д.Ю. Ващенко (Москва) выступила с докладом «Переключение кодов в речи градищанских хорватов Венгрии», в котором рассматриваются заимствования в лексике традиционной, народной и духовной культуры венгерских градищанских хорватов. В ходе исследования наибольшее число заимствований (из немецкого и венгерского языков) было выявлено в Южном Градище, тогда как в Среднем Градище их зафиксировано меньше всего (по сравнению с Южным и Северным Градищем).

С.А. Борисов (Москва) выступил с докладом «Метаязыковое комментирование в речи представителей чешского меньшинства в Боснии и Герцеговине». Актуальность темы была обоснована отсутствием современных исследований языка рассматриваемой чешской общины; ее население находится в процессе ассимиляции: носителей чешского языка как родного осталось не более полусотни, причем информанты, опрошенные в ходе экспедиции, осознают сильное влияние языка окружения на чешский язык, отмечая в разговоре свою некомпетентность и слабое знание языка. Докладчик продемонстрировал, как контактные и внутриязыковые

явления в чешской речи информантов подвергаются метаязыковому комментированию, выделив при этом шесть дискурсивных стратегий, которые используются говорящими.

Выступление *И.А. Кюришуновой* (Петрозаводск) было посвящено одному из этапов работы над текстовой базой данных, а именно лексической обработке диалектной речи (рукописных текстов и аудиозаписей), относящейся к Карельскому Поморью.

В докладе *Л.В. Рябец* (Украина, Киев) «Шаги к созданию полного диалектического словаря» были затронуты насущные проблемы, связанные с составлением диалектных словарей. На примере украинских диалектных словарей были описаны различные подходы к сбору и фиксации языкового материала, что свидетельствует об активном поиске диалектологами форм и методов представления диалектного материала.

Г.П. Пилипенко (Москва) представил доклад «Фонетика украинского говора в Боснии и Герцеговине». В качестве основы рассматриваемого говора выступает поднестровский диалект юго-западного наречия украинского языка. Докладчик отметил, что исследуемые говоры неоднородны, в речи носителей могут конкурировать несколько фонетических явлений. Многие из перечисленных Г.П. Пилипенко явлений присутствуют и в исходной зоне переселения, но не учитывать фактор контактного взаимодействия при их рассмотрении, по мнению автора, было бы неправомерным, поскольку билингвизм сейчас распространен повсеместно, а функционирование украинского языка ограничено бытовой и отчасти культурной сферами. Важным достижением исследования является то, что собранные сведения дополняют данные Атласа украинского языка, уточняют их и позволяют выявить несоответствия и неполноту более ранних исследований.

Далее с докладом «Изменения акцентуации у префиксных производных в украинских диалектах» выступила *Г.С. Кобирунка* (Украина, Киев). В сообщении говорилось об особенностях перемещения ударения при префиксальном словообразовании. Автор приходит к выводу, что в словообразовательных моделях отображаются не только определенные закономерности в использовании аффиксов для соответствующего морфологического класса слов, но и определенные устоявшиеся нормы акцентуации.

В докладе *Е.Р. Гусевой* (Петрозаводск) «Агглютинация как способ образования диалектных местоименных и служебных слов (на материале севернорусских говоров)» рассматриваются лексемы, образованные агглютинативным способом (при помощи клитик под действием закона Ваккернагеля), — так называемые 2-, 3-, 4-компонентные «партикулярные кластеры»: определяются их структурно-семантические характеристики и время их образования.

Р. Шептыньский (Польша, Краков) в докладе «Конвенциональная смена рода говорящего в славянских диалектах» представил итоги своих исследований в области смены рода в формах, относящихся к говорящему, т.е. в формах 1 л. ед.ч. в славянских диалектах.

М.В. Ермолова (Москва) в докладе «О некоторых особенностях функционирования глагольных форм в нарративе в западнорусских летописях (в сопоставлении с материалом русских говоров и западнославянских языков)» представила анализ западнорусских летописей на предмет функционирования в них форм перфективного настоящего времени, а также форм кратких страдательных причастий в предикативной функции. Исследование показало, что страдательные причастия употребляются и в двух типах контекстов, которые встречаются еще в древнерусских текстах (это и результативные, перфектные формы, и аористная функция), и в виде безличной формы на *—но/-то*, которая примерно с XV в. становится характерной чертой украинского и польского языков.

В докладе *М.Л. Кулешовой* (Москва) «Лексическое сходство костельского диалекта словенского языка и южночаковского диалекта хорватского языка (праславянский слой)» были выделены праславянские изоглоссы, проходящие через словенские и хорватские (чакавские) диалекты. Анализ языкового материала показал, что из 17,08% общего лексического фонда двух диалектов около 80% единиц относится к праславянскому слою.

Е.И. Якушкина (Москва) представила доклад, в котором описывается лексика сербского говора Бачки (Воеводина, Сербия) в сопоставлении с другими сербскими говорами. Исследование показало, что говоры южной Бачки очень близки к сербскому литературному языку, а большинство диалектизмов имеют широкое территориальное распространение и связывают говоры Бачки с различными (в том числе географически удаленными) сербскими говорами.

17 июня заседание «круглого стола» продолжилось. Первым прозвучал доклад *И.А. Букринской, О.Е. Кармаковой* (Москва), в котором на материале русских говоров была раскрыта проблематика изучения региональной лексики. Авторы выделяют критерии, по которым можно отграничить региолект от диалекта и регионально окрашенного варианта литературного языка.

Актуальной задачей исследователей является изучение и описание регионально маркированной лексики, а также составление словарей регионализмов.

В сообщении *А.А. Плотниковой* (Москва) были озвучены некоторые аспекты презентации диалектной лексики в этнолингвистическом словаре «Славянские древности», посвященном традиционной народной духовной культуре славян. На примере отдельных словарных статей было показано, что для установления возможной этимологии и путей развития значения диалектного слова необходимо обращаться к семантике заглавного слова в этнолингвистическом словаре.

О.Г. Ровнова (Москва) выступила с докладом «Освоение лексики русского литературного языка старообрядцами Южной Америки: выявление заимствований, их источники и адаптация в диалектной речи». Говор старообрядцев Южной Америки, оказавшись в иноязычном окружении, в течение многих десятилетий развивался под влиянием своих собственных законов. В настоящее же время проходит очень живой процесс освоения лексики литературного русского языка старообрядцами, и этот процесс нужно как можно скорее записывать и изучать. Прозвучавший доклад — опыт первичной систематизации новой литературной лексики, которая постепенно входит в обиход старообрядцев.

Н.Д. Матиш (Армянск, Крым) в докладе «Германизмы в говоре жителей центральной Бойковщины юго-западного наречия украинского языка» проанализировал особенности фонетической и словообразовательной адаптации заимствований в украинских бойковских говорах, а также отметил своеобразие изменения в их семантике относительно значений заимствованных лексем в языке-источнике.

В докладе «Детская лексика в словарях лемковских говоров» *М.М. Алексеева* (Москва) на базе словаря А. Гойсака «Словник лемківської говірки села Висова» проанализировала лексемы, относящиеся к регистру общения с детьми. Зафиксированные в словаре лексемы докладчица распределила по тематическим группам, охарактеризовав устойчивые черты, свойственные анализируемому лексическому пласту. Большая часть «детской лексики», представленной в словаре, имеет общеукраинское распространение, однако имеются и выраженные диалектные отличия, требующие дальнейшего изучения.

Один из докладов (авторы *О.В. Белова* и *М.В. Ясинская* (Москва)) был посвящен анализу антропонимов на надгробиях некрополей Подлясья в местах компактного проживания православно-восточнославянского населения. Основной акцент в сообщении был сделан на анализе особенностей графики кириллических эпитафий и на их орфографии при передаче имен, фамилий и отчеств на надгробиях. Такие эпитафии свидетельствуют не только об этноконфессиональных и этноязыковых контактах, но отражают и живое произношение, запечатленное в письменной форме. Авторы подчеркнули, что кириллические эпитафии и указание в них отчеств являются маркерами конфессиональной принадлежности и восточнославянской этнической идентичности.

С.В. Дьяченко (Москва) выступила с докладом «Система гласных архаического южно-русского говора», в котором было рассмотрено устройство гласных дифтонгов, возможных в ударной позиции, в одном архаическом южнорусском говоре села Роговатая Старооскольского района Белгородской области. В ходе анализа выявлено различие между «фонологическими» и «нефонологическими» дифтонгами, выраженное в общей длительности каждого из них, а также в длительности их частей.

Семантические сдвиги в славянских обозначениях времени проследил в своем докладе *М.М. Кондратенко* (Ярославль). Категория времени осознается в каком-то образе, который составляет о времени говорящий коллектив и реализует это в какой-то языковой единице. Согласно диалектным наименованиям, время для носителей говоров — понятие, кристаллизующее и синтезирующее в себе ощущения от самых разных сторон жизни человека, что проявляется в структуре многозначного слова с учетом дистрибуции его семантических вариантов.

Изучению семантики потомков праславянских слов *bedro и *stegno в славянских языках и диалектах посвящено выступление *М.Н. Саенко* (Москва). В докладе производится попытка реконструировать праязыковое значение этих лексем. В результате изучения максимального объема доступных данных делается вывод о том, что *bedro обозначало боковую поверхность таза, а *stegno — часть ноги от коленного сустава до тазобедренного.

Ж.Ж. Варбот (Москва) выступила с докладом «Русск. *сбагрить* и *багор* в славянском окружении», в котором была осуществлена попытка определения причин сходства русских лексем *сбагрить* и *багор* с болгарским *сба̀геря* «сделать, приготовить, устроить, упорядочить», *сба̀герям* «делать, устраивать». Докладчица пришла к выводу, что сходство этих лексем не является родством или заимствованием; их структурное соответствие может объясняться только как гетерогенная омонимия.

В докладе *Т.В. Шалаевой* (Москва) был затронут вопрос о семантике и дериватах праславянского корня **kopъrь*. Автор утверждает, что значение «укроп» у **kopъrь* является вторичным, но однозначного материала для определения мотивации такой семантики славянские языки пока не предоставляют. Однако постепенное накопление материала и наблюдения над ним дают возможность приблизиться к решению проблемы об этимологии лексемы.

Исследование *Н.Е. Ананьевой* (Москва) было посвящено фитонимам, возникшим в польском говоре окрестностей Видз под влиянием восточнославянских и литовского языков. Анализ языкового материала показал наличие большого числа номинаций, совпадающих с фитонимами белорусских говоров, находящихся в историческом и актуальном контакте с польским идиомом. Как правило, общими для них являются и генетические литуанизмы. В рассматриваемом лексическом пласте представлено также влияние русского языка. Н.Е. Ананьева отмечает, что нередко заимствованная лексема функционирует наряду с общепольской, вследствие чего усиливается проявление вариативности на лексическом уровне, свойственной северо-восточной разновидности польского периферийного диалекта.

Е.В. Колесникова (Москва) выступила с докладом, посвященным некоторым особенностям семантики общерусского прилагательного *синий* в русских говорах. Бытование слова *синий* в цветовом значении «средний между голубым и фиолетовым» отмечается в живом народном языке Древней Руси XI–XIII вв. В современных говорах эта лексема может использоваться гораздо шире: для обозначения сопредельных по цвету цветов спектра зеленого, голубого, фиолетового, а также ахроматических цветов: серого и черного. О восприятии синего цвета носителями диалекта было рассказано в докладе.

В докладе *Е.Л. Березович, О.Д. Суриковой* (Екатеринбург) «Демононимы в русских проклятиях: репертуар и лингвопрагматика» были рассмотрены разнообразные способы номинации зловредных мифологических существ (черт, леший, домашние (дворовые) духи, природные духи-хозяева). Авторы отмечают, что кроме «прямоговорения» (т.е. упоминания в проклятиях слов «черт, леший» и т.д.) гораздо чаще носителями диалектов используются многочисленные эвфемистические замены.

А.Ф. Журавлев (Москва) в докладе «Десемантизация корня в экспрессивном глагольном словообразовании (на материале русских говоров)» обратил внимание на отсутствие в специализированной литературе цельных описаний словообразовательных систем говоров. По мнению автора, начинать цельное описание словообразования нужно с морфемики, но в силу огромной варируемости материала синхронное отождествление морфем и выявление их состава нередко представляет собой неразрешимые трудности. Лабильность морфем, их взаимное наложение и прочие факторы мешают последовательно использовать диахронический анализ для синхронной идентификации аффиксов, и еще больше — корневых единиц. В этом существеннейшую роль играет такое явление, как «семантическая эрозия» — без учета этого фактора нельзя строить содержательное описание словообразовательной системы (как диалектной, так и кодифицированного идиома). Энтропия морфемной семантики прослеживается во всех частях речи, но в наибольшей мере она характерна для глаголов, анализ которых и послужил основой для доклада.

Подводя итоги двух дней заседаний, хотелось бы отметить, что конференция прошла в теплой, практически домашней, обстановке, чему способствовал не только интернет-формат мероприятия, но и общий благожелательный настрой ее участников. Прошедшая конференция подтвердила жизнеспособность онлайн-формата.

По материалам «круглого стола» планируется выпуск очередного издания «Исследований по славянской диалектологии». С программой «круглого стола» можно ознакомиться на сайте Института славяноведения (<https://inслав.ru/conference/16–17-iyunya-2020-g-kruglyy-stol-podialektologii-xxiii>). На канале Института в Youtube размещена запись выступлений докладчиков (<https://www.youtube.com/watch?v=epHoZru3q3I&list=PLPR0BMww2u8rBVijw40jsffqo51sXc7cl>).

© 2020 г. *Т.Н. Курохтина*
k_tania@mail.ru; kurokhtania@gmail.com

DOI: 10.31857/S0869544X0012104-7



К юбилею Мирослава Даниша

В августе 2020 г. отмечался юбилей известного словацкого историка, профессора университета им. Я.А. Коменского в Братиславе Мирослава Даниша. В кругу славистов он – признанный специалист в области истории межславянских и в первую очередь русско-словацких контактов.

Еще в студенческие годы он увлекся русской средневековой историей и защитил дипломную работу «Антицерковная оппозиция на Руси в середине XIV века». Его первым научным наставником был известный словацкий ученый-медиевист Э. Ставровский. С этого времени главной темой научных изысканий М. Даниша стали межславянские контакты в XVIII–XIX вв. В 1989 г. после обучения в аспирантуре университета им. Т. Шевченко в Киеве М. Даниш защитил кандидатскую диссертацию «Словацко-украинские связи в XVIII веке».

Вся его дальнейшая педагогическая и научная карьера тесно связана с университетом им. Я.А. Коменского, где он прошел путь от ассистента до профессора, а в 1994–2016 гг. занимал пост заведующего кафедрой всеобщей истории. В этот период он осуществил значительное число научных проектов в области истории славянства и словацко-русских связей; огромный вклад он внес в продвижение знаний по истории России и межславянских контактов среди словацкого студенчества. Помимо научной и преподавательской деятельности М. Даниш известен огромной работой в области популяризации истории славян. Долгие годы он является главным редактором и членом редсовета популярных и научных журналов Словакии: от регионального журнала «Kráľovské zvesti» до научного университетского издания «Acta Historica Posoniensia».

Главное направление научной работы М. Даниша всегда составляли архивные изыскания и проблемные исследования в области славистики. Среди наиболее известных монографических работ словацкого ученого – «Словакия, гусары и императрица» (Братислава, 1993), «Иван Франко: жизнь и творчество» (Прешов, 2009); «М.Ф. Раевский и словаки в XVIII веке» (Братислава, 2018). Прекрасное знание русского языка позволило М. Данишу в 2018 г. сделать высоко профессиональный перевод на словацкий язык летописи Нестора «Повесть временных лет», за который он был удостоен национальной премии «Лучшие книги и издательства 2018 года». Эта книга важна не только первым переводом древнейшей русской летописи на словацкий язык, но и очерками по истории Восточной Европы и Киевской Руси.

В 2011 г. указом президента Словакии И. Гашпаровича за заслуги в научной и преподавательской деятельности Мирославу Данишу было присвоено ученое звание профессора в области всеобщей истории. Его вклад в изучение истории славян был высоко оценен и в России. За научную деятельность в области изучения восточноевропейской истории в 2014 г. указом президента России он был награжден российской государственной наградой – медалью А.С. Пушкина.

М. Даниш давно поддерживает дружеские и научные контакты и плодотворно сотрудничает с российскими коллегами-славистами, ежегодно принимает участие в российско-словацких научных проектах и научных форумах. Он является членом международной Комиссии историков Словакии и России. От имени российской части Комиссии желаем Мирославу Данишу здоровья и дальнейших творческих успехов.

УКАЗАТЕЛЬ СТАТЕЙ И МАТЕРИАЛОВ, ОПУБЛИКОВАННЫХ В ЖУРНАЛЕ В 2020 ГОДУ

СТАТЬИ

<i>Аваков П.А.</i> Русско-турецкая война 1672–1681 годов в Северо-Восточном Приазовье. С. 14.....	№ 4
<i>Агапкина Т.А.</i> Восточнославянские заговоры в материалах Научного архива Русского географического общества: издания и неопубликованные материалы. С. 28.....	№ 6
<i>Ананьева Н.Е.</i> Кулинарная лексика как компонент фразеологизмов (на материале польского языка на фоне русского). С. 110.....	№ 2
<i>Анишаков Ю.П.</i> Российские эмиссары в Черногории во второй половине XVIII века. С. 3	№ 5
<i>Байдалова Е.В.</i> Владимир Кириллович Винниченко. Биография политика и писателя на фоне эпохи. С. 89.....	№ 5
<i>Белов М.В.</i> «Исторический ревизионизм» в критике постъюгославских историков. С. 43	№ 5
<i>Березкин Ю.Е.</i> Восточнославянский фольклор в евразийском контексте. С. 41.....	№ 6
<i>Борисенок Е.Ю.</i> О понятии «украинизация». С. 3.....	№ 1
<i>Виноградова Л.Н., Толстая С.М.</i> Полесско-карпатские параллели в области мифологических представлений и фольклорных мотивов. 3. Предметные, акциональные и вербальные обереги. С. 3.....	№ 6
<i>Гиппиус А.А.</i> Как тиун Яким белок считал (к интерпретации берестяной грамоты № 1021). С. 3.....	№ 2
<i>Глебова Д.</i> Пересказ как искусство историка: к вопросу о рукописной трансмиссии историописания в Древней Руси и Древней Скандинавии. С. 30.....	№ 4
<i>Грищенко А.И.</i> Археография и текстология Правленого славяно-русского Пятикнижия XV века: новые данные. С. 68.....	№ 4
<i>Гура А.В.</i> Лужицкая народная демонология. С. 56.....	№ 6
<i>Гусев Ю.П.</i> Символизм и авангард в венгерской литературе начала XX века. (В сопоставление с опытом русской литературы) С. 74.....	№ 5
<i>Джурджевич Б.</i> Первые попытки экспорта югославской системы самоуправления (1954–1956). С. 16.....	№ 1
<i>Ефимова В.С.</i> Номинации субстантивированными причастиями в старославянском языке. С. 88.....	№ 4
<i>Каганович Б.С.</i> К теме: С.Н. Валк и марксизм. (Заметки С.Н. Валка на полях книги Адама Шаффа «Марксизм и человеческая личность»). С. 57.....	№ 5
<i>Калугин В.В.</i> Геннадиевская редакция толковых пророчеств начала 90-х годов XV века (из истории Библии 1499 года). С. 76.....	№ 2
<i>Кирчанов М.В.</i> Политика «очищения» хорватского языка в Независимом государстве Хорватия в начале 1940-х годов: истоки, формы, результаты. С. 33.....	№ 3
<i>Кочегаров К.А.</i> Новые источники о казацком восстании 1625 года: речь полковника Олифера Голуба и неизвестный список Куруковского договора. С. 28.....	№ 2
<i>Кочегаров К.А.</i> Ссылный епископ Мефодий Филимонович: из истории последних десяти лет жизни в Москве. С. 75.....	№ 6
<i>Лебедева Н.С., Терехова Н.Г.</i> РКП(б) и польская политика Коминтерна. 1919–1925 годы. С. 13.....	№ 5
<i>Мельников Г.П., Петрухин В.Я.</i> Чешское «язычество» и «Славянские древности»: чешская средневековая традиция. С. 11.....	№ 2
<i>Михалев О.Ю.</i> Возникновение и начальный период деятельности социал-демократии Республики Польша (1989–1991 годы). С. 78.....	№ 3
<i>Новосельцев Б.С.</i> Начало переориентации Югославской внешней политики на запад в 1949 году (по материалам американских источников). С. 29.....	№ 5
<i>Носкова А.Ф.</i> К истории советско-польских переговоров осенью 1956 года: пролетарская солидарность и геополитическая обусловленность. С. 43.....	№ 3
<i>Пак Н.В.</i> О времени создания Пространной редакции Жития Никона Радонежского. С. 65.....	№ 2
<i>Пак Н.В.</i> Третья Пахомиевская редакция Жития Никона Радонежского. С. 50.....	№ 4

<i>Пилипенко Г.П.</i> Дискурсивные практики в речи украинцев Боснии и Герцеговины. С. 89.....	№ 3
<i>Плотникова А.А.</i> Сербская народная мифология в ареальном аспекте. С. 15.....	№ 6
<i>Савич А.А.</i> Белорусско-польские противоречия в коммунистическом движении Западной Белоруссии в 1920–1930-х годах: историография и перспективы исследования. С. 15.....	№ 3
<i>Саенко М.Н.</i> Семантика праславянских слов *bedro и *stegno и их континуантов. С. 83.....	№ 6
<i>Сазонова Л.И.</i> «Сказание о Страстях Христовых»: из литературного наследия Сильвестра Медведева. С. 94.....	№ 2
<i>Соколовская О.В.</i> Республиканское движение в государственном развитии Греческого королевства в XIX – начале XX века (взаимовлияние республиканских идей в России и Греции). С. 3.....	№ 3
<i>Станков Н.Н.</i> Советский представитель в Чехословакии П.Н. Мостовенко против эмиссаров Коминтерна (июнь 1921 года – февраль 1923 года). С. 24.....	№ 3
<i>Старикова Н.Н.</i> Роль литературной парадигмы в формировании словенской нации. С. 68.....	№ 5
<i>Степанов Д.Ю.</i> Этническое самосознание украинской элиты во второй половине XVII века. С. 50.....	№ 2
<i>Улуянн Ар.А.</i> Европейские члены СЭВ и «Третий мир»: экономическая помощь в оценках ЦРУ США (1965–1975 годы). С. 64.....	№ 3
<i>Флоря Б.Н.</i> Православные в Польском королевстве в эпоху Реформации и их отношения с католиками и протестантами (50–60-е годы XVI века). С. 18.....	№ 2
<i>Флоря Б.Н.</i> Иван Грозный – кандидат Польской шляхты. С. 3.....	№ 4
<i>Шахин Ю.В.</i> Национальная политика Югославии и словенское сопротивление культурной интеграции во второй половине 1950-х годов. С. 32.....	№ 1
<i>Энгельгардт Г.Н.</i> Послания сербского патриарха Павла патриарху Алексию II в октябре 1993 года. С. 42.....	№ 1
<i>Якушкина Е.И.</i> Изогlossen лексем праславянского происхождения в сербскохорватском ареале. С. 98.....	№ 6

КОНЦЕПТ ВОЛИ В СЛАВЯНСКИХ КУЛЬТУРАХ

<i>Злыднева Н.В.</i> Авангард в «оковах» воли: супрематизм Казимира Малевича и зенитизм Любомира Мищича. С. 64.....	№ 1
<i>Красовец А.Н.</i> Провозглашение диктатуры «ничевочества» в сборнике манифестов «Собачий ящик» (1922). С. 67.....	№ 1
<i>Куренная Н.М.</i> Национальная идентичность в поэзии Янки Купалы. С. 61.....	№ 1
<i>Семенова А.В.</i> Современная кашубская проповедь как директивный речевой акт. С. 71..	№ 1
<i>Филатова Н.М.</i> Польская историография о добровольном сотрудничестве с российской властью в «эпоху неволи». С. 49.....	№ 1
<i>Чепелевская Т.И.</i> Школьная программа Антона Мартина Сломшека и проблема конфессиональной и культурной идентификации словенцев в XIX веке. С. 57.....	№ 1
<i>Яблоков Е.А.</i> Формула «любви» И.С. Тургенева: воля и принуждение. С. 54.....	№ 1

СООБЩЕНИЯ

<i>Боровков Д.А.</i> От «империи Рюриковичей» к «раннефеодальной монархии»: ряд Ярослава I в контексте феодальной парадигмы советской историографии. С. 119.....	№ 2
<i>Валенцова М.М.</i> Словацкая демонология. Краткий обзор. С. 128.....	№ 4
<i>Грасько А.В.</i> «Меня очень тянет в Россию...»: «русский сюжет» в письмах Юлиуса Зейера к Алоизу Кашпару. С. 111.....	№ 3
<i>Думишка И.</i> Кирилло-Методиевские традиции в Бессарабии в XIX – начале XX веков. С. 119.....	№ 6
<i>Егорова К.Б.</i> Ярослав Гашек о собаках и козах, или партия умеренного прогресса в рамках закона за реабилитацию животных. С. 112.....	№ 5
<i>Ламм М.А.</i> Город и деревня в миниатюрах Сократа Яновича: развитие модели взаимопроникновения. С. 122.....	№ 5

<i>Матвеев О.В.</i> Кавказский период жизни и творчества белорусского просветителя И.Д. Горбачевского. С. 74	№ 1
<i>Парфирьев Д.С.</i> «В духе лояльности по отношению к России»: меморандум В.Я. Степанковского. С. 104	№ 3
<i>Перевоицков Д.В.</i> Из истории пребывания венгерских военнопленных в Удмуртии в 1943–1949 годах. С. 83	№ 1
<i>Пилютенко Г.П.</i> Лингвистическая экспедиция к славянским сообществам в Аргентину и Парагвай. С. 128	№ 5
<i>Соломон Ф.</i> К истории восприятия творчества Льва Толстого в Румынии (российское дипломатическое донесение из Бухареста, 1902 год). С. 111	№ 6
<i>Таранец С.В.</i> Полевая археология в Московском университете им. М.В. Ломоносова в области изучения старообрядчества в 60–90-е годы XX века. С. 89	№ 1
<i>Чибисова А.А.</i> Представления польского правительства о роли Константинопольского патриархата в православном мире в контексте переговоров с патриархом Мелетием IV (Метаксакисом) об автокефалии Польской Православной Церкви (1922–1923 годы). С. 99	№ 5
<i>Шатько Е.В.</i> Сюжетные мотивы в творчестве М. Павича (на примере романов «Внутренняя сторона ветра» и «Другое тело»). С. 118	№ 3

ИЗ ИСТОРИИ СЛАВИСТИКИ

<i>Аристова Л.Ю.</i> Фрагмент личной библиотеки О.М. Бодянского в библиотеке Санкт-Петербургского института истории РАН. С. 110	№ 1
<i>Колмакова М.В., Чернышенко Д.Ю.</i> Словенистика из личной библиотеки И.А. Бодуэна де Куртэнэ в Славянском фонде Библиотеки Российской Академии наук. С. 101	№ 1
<i>Матвеев Г.Ф., Семакина Т.Р.</i> Четыре письма галичан о I Международном съезде славянских филологов. С. 100	№ 4
<i>Робинсон М.А., Стыкалин А.С.</i> Отчет о командировке советских славистов на Международное совещание славистов в Белграде в 1955 году. С. 110	№ 4

РЕЦЕНЗИИ

<i>Амброзяк Т.</i> Россия и Польша: преодоление исторических стереотипов. XIV–XVIII вв. Пособие для учителей истории. С. 132	№ 3
<i>Виноградова Л.Н.</i> A. Michalec, St. Niebrzegowska-Bartmińska. „Jak chłop u diabła pieniądze pożył?”: Polska demonologia ludowa w przekazach ustnych [Materiały etnolingwistyczne – 3]. С. 132	№ 6
<i>Задорожнюк Э.Г.</i> А. Дубчек. Надежда умирает последней. С. 139	№ 5
<i>Лабаури Д.О.</i> Г.Н. Георгиев. Българо-албански политически отношения (1908–1915). С. 123	№ 1
<i>Матвеев Г.Ф., Матвеева Е.Ю.</i> Н.Н. Мезга. Советско-польские отношения 1921–1926 годов: новый этап противостояния. С. 129	№ 3
<i>Пахомова Л.Ю.</i> К.В. Мельчакова. Босния и Герцеговина в российской общественно-политической жизни в 1856–1875 гг. С. 125	№ 3
<i>Силкин А.А.</i> Я. Вишняков, А. Тимофеев, Г. Милорадович. На дальних рубежах. Россия и Сербия в годы Первой мировой войны. 1914–1917. С. 120	№ 1

НАУЧНАЯ ЖИЗНЬ

<i>Задорожнюк Э.Г.</i> Трансформационные революции: начало и итоги. С. 128	№ 1
<i>Каиштанова О.С.</i> Международная конференции «Между соглашательством и царевубийством. Пределы польско-российского политического компромисса в эпоху Царства Польского. К годовщине коронации 1829 года». С. 142	№ 5
<i>Копченова И.В.</i> Конференция «Концепт семьи в славянской и еврейской культурной традиции». С. 134	№ 3
<i>Красовец А.Н.</i> Научная конференция «Антропоморфные и зооморфные репрезентации наций и государств в славянском культурном дискурсе». С. 133	№ 2
<i>Курохтина Т.Н.</i> XXIII Круглый стол по славянской диалектологии. С. 136	№ 6

<i>Неменский О.Б.</i> Конференция «Славяне и их соседи в многоконфессиональном мире».	
С. 129	№ 2

ЮБИЛЕИ

К юбилею Григория Куприяновича Венедиктова. С. 133	№ 1
<i>Толстая С.М.</i> К 70-летию Александра Викторовича Гуры. С. 134.....	№ 1
<i>Боровков Д.А.</i> К юбилею Владимира Яковлевича Петрухина. С. 146.....	№ 4
<i>Рокина Г.В.</i> К юбилею Мирослава Даниша. С. 140.....	№ 6

НЕКРОЛОГИ

<i>Широкова Л.Ф.</i> Памяти Светланы Александровны Шерлаимовой (1927–2019). С. 136	№ 1
<i>Петрухин В.Я.</i> Памяти Валентина Лаврентьевича Янина (1929–2020). С. 138	№ 2
<i>Злыднева Н.В.</i> Памяти Инессы Ильиничны Свириды (1937–2019). С. 140	№ 2
<i>Сазонова Л.И.</i> Памяти Александры Алексеевны Гусевой (1945–2019). С. 141	№ 2

ARTICLES

<i>Vinogradova L.N., Tolstaya S.M.</i> (Moscow). Polesian-Carpathian parallels in the sphere of mythological concepts and folklore motives. Part 3. Subject, actional and verbal protective means.....	3
<i>Plotnikova A.A.</i> (Moscow). Serb folk mythology in its areal aspects.....	15
<i>Agapkina T.A.</i> (Moscow). East-Slavic charms in the materials of the Russian Geographic Society: publications and unpublished materials.....	28
<i>Berezkin Yu.E.</i> (Saint Petersburg). Eastern-European folklore in Eurasian context.....	41
<i>Gura A.V.</i> (Moscow). Sorbian folk demonology.....	56
<i>Kochegarov K.A.</i> (Moscow). Bishop Methodius Filimonovich in exile: to the history of the last decade of his life in Moscow.....	75
<i>Saenko M.N.</i> (Moscow). Semantics of the Proto-Slavic words *bedro and *stegno and their continuants.....	83
<i>Yakushkina E.I.</i> (Moscow). Isoglosses of lexemes of Proto-Slavic origin in the Serbian-Croatian areal.....	98

ESSAYS

<i>Solomon D.</i> (Iași). To the history of perception of the work of Leo Tolstoy in Romania (Russian diplomatic dispatches from Bucharest, 1902).....	111
<i>Duminica I.</i> (Chișinău). Cyril and Method traditions in Bessarabia in the nineteenth and early twentieth centuries.....	119

REVIEWS

<i>Vinogradova L.N.</i> A. Michalec, St. Niebrzegowska-Bartmińska. “Jak chłop u diabła pieniądze pożyczął”: Polska demonologia ludowa w przekazach ustnych [Materiały etnolingwistyczne – 3].....	132
---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	-----

SCHOLARLY LIFE

<i>Kurokhtina T.N.</i> The XXIII rd round table on the Slavic dialectology.....	136
--------------------------------------------------------------------------------------------	-----

JUBILEES

<i>Rokina G.V.</i> To the jubilee of Miroslav Daniš.....	140
----------------------------------------------------------	-----

INDEX

ИСТОРИЧЕСКИЙ ФАКУЛЬТЕТ ГАУГН

НА БАЗЕ ИНСТИТУТА ВСЕОБЩЕЙ ИСТОРИИ РАН



БАКАЛАВРИАТ

История
Культурология
Археология



МАГИСТРАТУРА

Модели всемирной истории
Культура массовых коммуникаций



АСПИРАНТУРА

История
Культурология

Комплексные образовательные программы разработаны специалистами исторического факультета с учетом последних научных достижений и современных общемировых тенденций.

В основе образовательного процесса — современные технологии обучения, направленные на развитие мышления и творческого потенциала личности, достижение успеха в профессиональной среде.

Студенты исторического факультета с первого курса погружаются в мир академической науки, слушают лекции ведущих российских ученых с мировыми именами и сами участвуют в научных мероприятиях. В программу, помимо обязательных курсов, предусмотренных федеральными стандартами, включены уникальные авторские учебные курсы.

5 ПРИЧИН ПОСТУПИТЬ В ГАУГН



ВЫДАЮЩИЕСЯ ПРЕПОДАВАТЕЛИ

Ученые из научно-исследовательских институтов РАН, включая академиков, член-корреспондентов, докторов и кандидатов наук.



ИНДИВИДУАЛЬНЫЙ ПОДХОД

Мы не набираем на курс более 35 человек. Преподаватель общается с каждым индивидуально, помогает в выборе вектора профессионального развития.



МЕЖДУНАРОДНОЕ СОТРУДНИЧЕСТВО

Некоторые лекции читают приглашенные специалисты из других стран. Большое внимание уделяется языковой подготовке.



УДОБСТВО

Факультеты находятся в Москве в непосредственной близости от метро. Обучение в магистратуре и аспирантуре в основном проходит в вечернее время. Подать документы можно онлайн.



СТУДЕНЧЕСКАЯ ЖИЗНЬ

Студенты ГАУГН могут участвовать во многочисленных студенческих клубах («Что? Где? Когда?», Клуб политического анализа, Китайский разговорный клуб и др.).