

ISSN 0132-1366

РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК



СЛАВЯНО ·



1994

· ВЕДЕНИЕ



«НАУКА»

РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК

Институт славяноведения и балканистики



СЛАВЯНОВЕДЕНИЕ



ЖУРНАЛ ОСНОВАН В ЯНВАРЕ 1965 г.

1994

МАРТ

ВЫХОДИТ 6 РАЗ В ГОД

АПРЕЛЬ

Содержание

СТАТЬИ

Из словаря «Славянские древности»	3
Васильев М. А. Великий князь Владимир Святославич: от языческой реформы к крещению Руси	38
Мельникова Е. А., Петрухин В. Я. Скандинавы на Руси и в Византии в X—XI веках: к истории названия «варяг»	56
Молдован А. М. Критерии локализации древнеславянских переводов	69
Аникин А. Е. Анализ омонимов в славянской этимологии и балтийские соответствия славянской лексики	81

СООБЩЕНИЯ

Лобке Х. Germania Slavica: Итоги, проблемы, перспективы	94
Письмо в редакцию	99

МАТЕРИАЛЫ К УЧЕБНИКУ ЦЕРКОВНОСЛАВЯНСКОГО ЯЗЫКА

Плетнева А. А. Исправление богослужебных книг в начале XX века	100
--	-----

ОБЗОРЫ И РЕЦЕНЗИИ

Лантева Л. П. Studie k Dějinám a kultuře východních slovanů. XIX	117
Мочалова В. В. Проблемы изучения старочешской и старопольской литератур	119
Сунрун А. Е. R. Olesch. Gesammelte Aufsätze. I. Dravaenopolabica; II. Cetera Slavica	124

РЕДАКЦИОННАЯ КОЛЛЕГИЯ:

А. И. РОГОВ (главный редактор), М. А. ВАСИЛЬЕВ (отв. секретарь),
Г. К. ВЕНЕДИКТОВ, В. К. ВОЛКОВ, Р. П. ГРИШИНА, А. А. ГУГНИН, В. А. ДЬЯКОВ,
М. С. КАШУБА, В. И. КОСИК, Г. Ф. МАТВЕЕВ, Г. П. МЕЛЬНИКОВ, В. В. МОЧАЛОВА,
С. В. НИКОЛЬСКИЙ, Ю. С. НОВОПАШИН, В. Я. ПЕТРУХИН, М. А. РОБИНСОН,
Л. А. СОФРОНОВА (зам. главного редактора), Б. Н. ФЛОРИЯ,
Т. В. ЦИВЬЯН (зам. главного редактора)

Зав. редакцией *И. И. Бизяева*

Сотрудники редакции: *Авакова Л. А., Веслова И. Ю.,
Кошкина Е. А., Мочалова В. В., Осипова М. А.*

Рукописи представляются в редакцию в двух экземплярах объемом: статьи — не более одного авторского листа (24 стр. машинописного текста через 2 интервала); сообщения — до 16 стр.; рецензии, заметки о научной жизни и т. п. — до 6—7 стр. машинописи. Рукописи, оформленные без учета принятых в журнале требований, к рассмотрению не принимаются; рукописи не рецензируются. В случае отклонения рукописи автору возвращается один экземпляр, другой остается в архиве редакции.



ИЗ СЛОВАРЯ «СЛАВЯНСКИЕ ДРЕВНОСТИ» *

Символический «язык вещей» в традиционной народной культуре

Говоря о предметном коде культуры [1], обычно имеют в виду не всю область «предметности» в логическом смысле слова, а именно вещи, т. е. артефакты, созданные человеком и используемые им в повседневной жизни — орудия труда, утвари, одежды и т. п., в отличие от природных «предметов», таких как гора, река, лес, растущее дерево, животное и т. п. Кроме того, необходимо различать предметы бытовые, имеющие утилитарное назначение, но приобретающие и вторичные, ритуальные функции (таковы, например, борона, горшок, топор, шапка и т. п.), и предметы ритуальные, не имеющие утилитарного применения, изготавливаемые специально в обрядовых целях (таковы, например, свадебное деревце, жатвенный венок, соломенное чучело Масленицы и т. п.).

Для утилитарных, бытовых предметов ритуальные функции и культурная символика вторичны, но в большинстве случаев эти функции и значения неслучайны, а опираются на те или иные реальные свойства предметов или характерные для них практические функции.

В принципе любой признак предмета, любое его свойство, атрибут, предикат и т. п. могут стать основой его символизации. Поскольку речь идет о предметах, служащих орудием или объектом тех или иных действий, то естественно, что одним из самых регулярных принципов символизации оказывается наделение предмета символическим значением по совершаемому им (или с его помощью) действию, метафорически соотносимому с другими исполнителями, объектами и обстоятельствами. Так, метла приобретает символику и функцию отгона нечистой силы на основании характерного для нее действия метения, т. е. удаления, устранения, уничтожения нечистоты; фаллическая символика бороны основывается на ее утилитарной функции рыхления почвы; символика дежи целиком определяется тем, что в ней замешивается, зарождается хлеб и т. п.

В контексте ритуалов, носящих по преимуществу примитивно-магический характер, символика предмета часто мотивируется его внешним видом — формой, цветом, структурой. Так, для символического осмысления бороны значимо не только производимое ею действие, но и в меньшей мере наличие острых зубьев; ритуальные функции решета, сита, сени, редкого полотна определяются наличием в них ячеек и переплетений (этот же признак значим, наряду с другими, и для символики бороны); веревка может символизировать змею (их

* Продолжение. Начало см. в № 6. 1993 г.

общие признаки — длина, извилистость) и т. п. Еще один мотив символизации — принадлежность предмета к лицу как деятелю или обладателю (ср. магическое использование веревки висельника; веника, украденного у беременной женщины; лечебные свойства ложки, принадлежавшей умершему члену семьи и т. п.) и к другому предмету (ср. в южнославянских обрядах роль очажной цепи, мельничной задвижки, в восточнославянской лечебной магии — роль печной заслонки, в обрядах вызывания дождя — печной утвари и т. п.).

Символика предмета может определяться его генезисом, способом его изготовления или возникновения. Так, в Полесье бросали на огуречные грядки лапоть, чтобы «вязались огурцы», так как лапоть изготовлен способом вязания; черепица у южных славян или горшки у восточных славян в обрядах вызывания дождя символизируют небесный огонь, засуху, потому что при изготовлении их обжигают в огне и т. п. Символическое значение может быть также усилено признаком места или времени, характерных для предмета (ср. особые свойства метлы, которой мели кладбище, других кладбищенских предметов; предметов, найденных на дороге, на перекрестке и т. п.).

Предмет может вбирать в себя общую символику тех культурных контекстов, в которых он выступал. Таковы все так называемые в торичные ритуальные и магические функции предметов — рождественской соломы, пасхальной скатерти, свадебной фаты, «покойнических» предметов и т. п. [2]. В подобном «вторичном» употреблении предмет обладает «двойной» культурной семантикой и символикой: своей собственной, «первичной», и дополнительной, отсылающей соответственно к свадебному, рождественскому, погребальному и т. п. обряду.

Предмет, таким образом, аккумулирует в себе семантику действия, лица, места, другого предмета, всего обрядового контекста. Его семантика умножается, значения накладываются друг на друга, повышая сакральные и магические свойства предмета. Символическое значение предмета и его ритуальный статус может возрастать в результате актуализации признаков «свой — чужой», «новый — старый», «первый — последний». Так, найденный, украденный, купленный, новый предмет часто обладает более сильными магическими свойствами, чем свой, обычный, старый. Но крайняя степень признака «старый» тоже способна повышать ритуально-магический статус вещи, «сакрализуя» ее (ср. обряды со старой обувью, битой посудой, старым веником и т. п.).

Поскольку, как было сказано, символика предмета может мотивироваться разными его свойствами и признаками, то один и тот же реальный предмет может порождать несколько различных, иногда не связанных друг с другом, единиц символического языка. И даже один и тот же признак может порождать несколько разных символов. Например, борона может выступать и как фаллический или брачный символ (зубья, рыхление), и как символ отгона, противодействия нечистой силе (зубья, решетка); веник может служить орудием отгона, защиты от демонов (метение) и орудием порчи, насылания нечисти — блох, тараканов и т. п. (контакт с мусором, нечистым), и одновременно женским символом (метение дома как типично женское занятие), и мужским символом (по сходству сухого веника и бороды). В таких случаях мы имеем дело с полисемией символов, а при резко расходящихся значениях, функциях и контекстах даже с омонимией символов.

С другой стороны, разные реалии внешнего мира и быта могут получать одни и те же культурные значения и функции, создавая символическую синонимию и изофункциональность. Так, семантика множественности, изобилия, может манифестироваться зерном, маком, муравьями, листьями и т. п., а семантика изгнания, уничтожения зла, нечисти — битьем, разрыванием на части, сжиганием, потоплением в воде, забрасыванием на крышу, на дерево и т. п., предметами отгона — косой, метлой, скалкой и т. п. В качестве «женского» символа могут использоваться ткацкий гребень, веретено, веник, зеркало и др. При въезде в новый дом символическое значение преемственности могут приобретать икона, хлеб, дежа, уголь из печи, веник, мусор и т. п.; в значении апотропея может

выступать множество предметов: при выгоне скота под порог подкладывают нити, бердо, пояс, топор, метлу и т. п. Такого рода ряды изофункциональных предметов имеют общее, объединяющее их символическое значение, а для каждого отдельного предмета (реалии) такой ряд является одной из парадигм, в которые он входит. Число и состав таких рядов для каждой единицы предметного кода служит важнейшей характеристикой ее символической семантики и ритуальных функций.

В традиционной народной культуре архаического типа, отличающейся высокой степенью символизации окружающего мира и ритуализации повседневной жизни, тем не менее, далеко не все объекты внешнего мира, как и не все предметы освоенного человеком пространства, вовлекаются в систему символов и обрядности. Язык культуры в рамках каждой отдельной традиции «отбирает» одни реалии, наделяя их символическим значением, и оставляет вне поля культуры другие. Поэтому разные реалии, объекты, предметы имеют неодинаковое культурное значение. Так, например, в славянской народной традиции волк, кукушка или верба занимают очень важное место в системе символов, тогда как, например, биологически сопоставимые с ними лиса, дятел или черемуха почти или совсем лишены культурных функций и символических значений. Точно так же в парадигме вещей борона, топор, горшок оказываются весьма значимыми, а родственные им по утилитарной функции лопата, молоток, миска почти не используются в культурных контекстах.

В настоящей подборке публикуются статьи, посвященные как утилитарным предметам (Бердо, Борона, Веревка, Веретено, Вилы, Горшок, Гвоздь, Грабли, Гребень), так и ритуальным предметам (Амулет, Венок). См. также публикации на эту тему в других изданиях [3].

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Байбурин А. К. Семиотический статус вещей и мифология // Материальная культура и мифология. Сб. Музея антропологии и этнографии Академии наук СССР. Л., 1987. Т. 37.
2. Толстые Н. И. и С. М. О вторичных функциях обрядового символа // Историко-этнографические исследования по фольклору. Сборник памяти С. А. Токарева (в печати).
3. Терновская О. А. «Борода» // Этнолингвистический словарь славянских древностей. Проект словаря. Предварительные материалы. М., 1984. С. 93—115; Топорков А. Л. Дежа // Этнолингвистический словарь славянских древностей. Проект словаря. Предварительные материалы. М., 1984. С. 115—123; Толстой Н. И. Этнографический комментарий к древним славянорусским текстам: 1. Сеть (мрежа) // Литература и искусство в системе культуры. М., 1988. С. 122—129; Толстой Н. И. Переворачивание предметов в славянском погребальном обряде // Исследования в области балто-славянской духовной культуры. Погребальный обряд. М., 1990. С. 119—128; Виноградова Л. Н., Толстая С. М. Символический язык вещей: венки (метла) в славянских обрядах и верованиях // Символический язык традиционной народной культуры. Балканские чтения 2. М., 1993; Толстая С. М. Зеркало в традиционных славянских верованиях и обрядах // Славянский и балканский фольклор. Символика архаических славянских ритуалов. М., 1994.

© 1994 г. ВИНОГРАДОВА Л., канд. филол. наук,
ТОЛСТАЯ С., д-р филол. наук

БЕРДО (праслав. *bьrdo) — деталь ткацкого станка, гребень, служащий для разделения нитей основы. Как и другие ткаческие орудия бердо наделяется магической силой: оно способно защитить от злых духов и бед и одновременно может использоваться в колдовских действиях.

Из-за большого числа скрепленных тонких пластинок («зубьев», «ребер»), бердо включалось в ряд предметов, используемых как орудие производящей магии, как символ множества и изобилия. В западной Болгарии и

восточной Сербии в день св. Георгия при первой дойке овец бердо клали у подоюника вместе с ткацким челноком, навоем, гребнем, калачом или кольцом, через которое текла струйка молока [1]. Эти предметы «обеспечивали» будущее обилие молока и приплод молодняка. В окрестностях Болевца, ставя бердо, поясняли: «Пусть будет столько овец, сколько в берде зубьев» [2]. Сербь Краины при отъезде на ярмарку смотрели сквозь бердо на предназначенный к продаже скот, приговаривая: «Колико у брду зубаца, толико на овоме благу купаца» («Сколько в берде зубьев, столько этой скотине покупателей») [3].

Бердо обладает также очистительной и отгонной функцией. Так, сербки в Косово в день св. Георгия ставили у ворот овечьего загона с двух сторон два берда, а затем прогоняли мимо них овец, «чтобы волк не приходил к ним в загон» [4]. В других краях Сербии в Рождественский сочельник хозяйка пересчитывала поголовье скота, глядя на него сквозь рамку набилок, а затем быстро вставляла в него бердо, «чтобы закрыть пасть волку» [5]. Болгары наряду с гребнем и метлой ставили в изголовье роженицы или клали возле колыбели младенца бердо в качестве оберега [6]. Наличие «зубьев» сближает бердо с заостренными, колющими и режущими предметами (граблями, гребнем, серпом), используемыми для отгона нечистой силы, градовых туч и т. п. В Сербии, в Драгачеве, женщины, размахивая бердом, громко кричали в сторону градовой тучи: «Брдом те бијем — брдом иди! Брдом ти машем — брдом иди! Брдом те враћам — брдом иди!» («Брдом тебя бью — иди в горы! Бердом тебе машу — иди в горы! Бердом тебя поворачиваю назад — иди в горы!») [7]. При этом обыгрываются значения омонимов *брдо* — 'бёрдо' и 'гора'. Ср. белорусский запрет переносить бердо через холмистую местность после захода солнца, так как иначе «там будут задерживаться дождевые тучи» (витебск.).

В некоторых поверьях бердо выступает атрибутом нечистой силы. Так, болгары в селах близ г. Елена и Орхания верили, что ведьма в Еньов-день может, разведшись догола, севши верхом на навою с бердом за спиной, отыскать особый — двойной «царь-колос» и с его помощью «перетянуть» себе с чужого поля урожай [8]. У полешуков существовало поверье, что «ночью домовою бердом бьет», т. е. ткёт.

С амбивалентностью функций берда связаны запреты на некоторые действия с ним. В западной Белоруссии считали, что нельзя бердо везти на кобыле, «бо тая кабыла была б уже неплодна», или что бердо нельзя переносить «голага», т. е. не обернув его пучком льна. От этого и у дающего и у берущего бердо будет лен «гблай» — неволокнуистый [9]. В Польше бердо обвязывали волокном, «чтобы лен рос», или накрывали полотном, иногда же завязывали нитяные узлы на краях или навешивали замок, «чтобы замкнуть пасть волкам». Бердо не отдавали из дома после захода солнца, иначе «лен родить не будет» (гомель.), и не оставляли на ночь на дворе, «чтобы моль не точила сукно» (витеб.); беременная женщина избегала встречи с односельчанкой, несущей бердо, боясь, что будущий ребенок родится худым (брест.) или рябым (гомель.) [10]. Хорваты в Лике осмыслили связь набилок (т. е. рамы) с бердом как соединение тела с душой: поверье требовало сразу после тканья быстро вынимать бердо из набилок, чтобы тот, к кому придет смерть, легче испустил дух [11].

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Колева Т. Гергьовден у южните славяни. София, 1981. С. 32.
2. Грбий С. Српски народни обичаји из среза Бољевачког//Српски етнографски зборник. Београд, 1909. Књ. 14. С. 63.
3. Беговић Н. Живот и обичаји Срба Граничара. Загреб, 1887. С. 223.
4. Vukanović T. Srbi na Kosovu. Vranje, 1986. Т. II. S. 400.
5. Ястребов И. С. Обычай и песни турецких сербов (в Призрене, Ипекe, Мораве и Дибре). СПб., 1886. С. 37.
6. Вакарелски Х. Бит и език на тракийските и малоазийските българи. София, 1935. Ч. 1. С. 304.
7. Толстые Н. И. и С. М. Заметки по славянскому язычеству. 5. Защита от града в Драгачеве и других сербских зонах//Славянский и балканский фольклор. Обряд. Текст. М., 1981. С. 72.

8. Маринов Д. Народна вяра и религиозни народни обичаи. София, 1914. С. 184.
9. Federowski M. Lud białoruski na Rusi Litewskiej. Kraków, 1897. T. 1. S. 351, 372.
10. Полесский архив Института славяноведения и балканистики РАН.
11. Hečimovič-Seselja M. Tradicijski život i kultura ličkoga sela Ivčević Kosa. Zagreb, 1985. S. 135.

© 1994 г. ПАВЛОВА М. Р., канд. филол. наук,
ТОЛСТОЙ Н. И., академик РАН

БОРОНА — одно из наиболее ритуализованных земледельческих орудий. Символика бороны в значительной степени определяется ее внешним строением. Зубья бороны наделяются отвращающими свойствами и ставят ее в один ряд с другими зубчатыми и острыми предметами, использующимися как оберег: вилами, граблями, гребнем, серпом и т. п. Зубья определяют и фаллическую символику бороны, противопоставляя ее земле как мужское начало женскому. Апотропейные свойства бороны мотивируются также ее решетчатостью (подобно берду или решету) и наличием крестообразной основы и плетеных узлов (подобно сети). Технология плетения сближает борону с тканой материей. Ячейки, образуемые переплетениями между зубьями, имеют магическую функцию: сквозь них, как и через хомут, рукав, калач или дырку от выпавшего сучка, можно увидеть нечистую силу. Особую магическую силу имеет борона из осины или из бузины, а также борона с железными зубьями.

Благодаря своим отвращающим свойствам борона используется в оберегах, что отражено и в самом ее названии **borna*, связанном по происхождению с обороной, защитой. Так, у белорусов с целью оберега от нечистой силы обходили село с бороной на голове в купальскую ночь. Борона способна отпугнуть ведьму. Поэтому в южной России, Белоруссии, Полесье, западной Украине, восточной Польше, Чехии, Словакии и Словении, чтобы не дать ведьме доступа к скоту, в купальскую, юрьевскую или рождественскую ночь ставили борону в хлеву возле коровы, подпирали ворота хлева бороной вверх зубьями, загораживали ею вход или вешали ее на ворота, втыкали зубья бороны в столбы ворот. В руках же самой ведьмы борона становилась орудием насылания порчи: если она сядет под борону, как под корову, и станет «доить» ее зубья, то пропадет молоко у выбранных ею чужих коров. Чтобы помешать ведьме летать на бороне по дворам и отбирать молоко, белорусы в купальскую ночь сжигали в костре найденную где-нибудь старую борону. В Белоруссии, на Украине и в Польше с помощью бороны выслеживали ведьму: садились в хлеву под борону, через которую можно было увидеть ведьму, приходящую к коровам, самому оставаясь при этом незамеченным. У русских считалось также, что через три бороны, если сесть между ними, можно увидеть домового или лешего. В Белоруссии перед поминальной трапезой через борону, поставленную в дверях, прогоняли души умерших, приговаривая: «А кишь, душечки, на обед: малые через борону, а старые через дверь!» [1]. Чтобы уберечься от русалок, нужно было назвать число зубьев в бороне. Известны рассказы о пойманной русалке, которая застряла в бороне на Русальной неделе. Зуб бороны поляки и украинцы вбивали в голову мертвецу, если опасались, что он станет упырем. В Малопольше для избавления от нечистой силы, давящей по ночам спящих, клали борону зубьями вверх на того, кого она мучит. В Белоруссии по окончании сева конопли оборачивали борону вверх зубьями, чтобы избежать сглаза, а при саянии проса трижды потирали борону для защиты посевов от ворожьев. В Польше известен обычай после сбора урожая совершать трехкратное боронование вокруг села, чтобы никакое зло не проникло на двор и не повредило хозяйству. У украинцев прикрывали бороной мартовского щенка, чтобы его не тронула ведьма. В разных районах России для изведения

тараканов борону приставляли снаружи к переднему углу дома или затыкали найденный зуб бороны под матицу или возле печки. Зуб бороны использовали для лечения колющих болей, на него заговаривали зубную боль. В то же время зубья бороны считались опасными для беременной женщины или скотины: если они перейдут через дорогу, по которой прошлись бороной, у них будет «боронык» — выкидыш, как бы искалеченный зубьями бороны. Чтобы кобыла не ожеребилась, ей скармливали овес, который специально проращивали внутри бороны. С бороной как орудием устрашения связано пропускание через нее собак, чтобы они были злыми. В случае эпидемий или мора скота бороновали или обходили с бороной вокруг села.

Фаллическая символика бороны представлена в обрядах и поверьях, имеющих отношение к браку и деторождению, в фольклорных текстах эротического характера. Так, пара эротических символов, мужской — зубья бороны и женский — капуста, представлена в польской загадке, имеющей форму шуточного вопроса: «Kiedy mają kolce u brony wesele? — Gdy orzą kapuścisko, bo wtedy kwiczą z powodu głębi» («Когда у зубьев бороны бывает свадьба? — Когда они вспахиват поле, бывшее под капустой, так как тогда они скрежещут, оттого что приходится глубоко пахать») [2]. В свадебном обряде восточных славян сватам в случае отказа на сватовстве клали в сани старую борону; ставили ее на дороге, преграждая путь молодым; забрасывали ее на крышу хаты «нечестной» невесте или заставляли ее мать в наказание переступить через борону. Считалось, что если в поле забудут борону, к девушкам в деревне не будут свататься женихи. Найдя такую борону, девушки сообща тайком прятали ее в овине или в крапиве или рубили и раскидывали подальше. Под Петров день борону носили на голове из деревни в деревню — в какую принесешь, туда и замуж выйдешь, а на Новый год девушки топором секли украденную борону, чтобы после святок к ним приехали сваты, а зубья разбрасывали по полю. Во время ритуальных бесчинств на Петров день с целью порчи забивали зуб от бороны в большой угол дома, чтобы девушки в нем не могли выйти замуж. В связи с деторождением борона использовалась при родах. Так, русская пословица «Жена родит — муж песок боронит» отражает обычай заставлять мужа боронить песок при муках роженицы [3]. Зуб бороны в Киевской губернии клали новорожденному мальчику под подушку, дабы не пресекался род. В Брянской области под Новый год трясли борону со словами: «Бароначка, трусися, так ты, курачка, нясия» [4]. Борона фигурирует в частушках любовно-эротического содержания:

Уж я шел стороной
Борновать бороной,

Борона железная —
Поцелуй, любезная! [5].

В белорусской шуточной песне девушка накрывает молодого парня шелковым одеялом, а старика старой бороной [6]; в украинской — соседка в ответ на просьбу молодичи одолжить хотя бы на день мужа предлагает взамен мужа борону [7]. С темой замужества связан обычай волочить борону по деревне. В канун Петровского поста или на Иванов день на Русском Севере волочили краденые бороны, чтобы в деревне было больше свадеб. Иногда их потом бросали в воду. На Масленицу таким образом «выборанивали девок», чтобы выдать их замуж. На Святки волочение бороны представляло собой вид девичьего гадания: где выпадут зубья, там быть свадьбе. Чтобы обеспечить приезд сватов, девушки таскали по закоулкам старую борону, а потом ломали и бросали обломки на все дороги, ведущие в деревню. С иной целью — как проведение запретной границы — борону волочили по селу в Гомельской области: это делали парни под Новый год, чтобы девушки не шли замуж в другое село. Волочение бороны известно и с целью наведения порчи. Так, если девушек не берут замуж, в Брянской области говорят: «Хто-та барану па деревне пратянуў» [8]. Брачная символика и символика плодородия проявляется в восточнославянском обычае

катания на бороне зубьями вверх (иногда на сохе, в ночвах, корыте, тачке, на скамейке) молодых, тещи, свата, неженатого парня, повитухи. Так, на свадьбе возили в баню молодых, заставляя их целоваться; возили по селу тещу, особенно если невеста оказывалась «нечестной»; в песне грозили свахе спустить ее под гору на бороне. На Масленицу возили на бороне по деревням свата, который не сумел сосватать невесту; катали на ней молодых, если они плохо угощали; в наказание за безбрачие сажали на зубья бороны парня, не раз получавшего отказы на сватовстве, и под свист и крики тащили на горку. На бороне везли с крестин повитуху.

Аграрно-магическую направленность имеет катание на бороне в весенней обрядности. На проводах Масленицы в Пензенской губернии парня с помелом или кочергой сажали на сложенные друг на друга бороны, впрягали в них жеребят и телят и возили такую Масленицу по селу. У белорусов выбранную из девушек «вясноуку» украшали венком, сажали на борону, и парни возили ее по полю, предназначенному под яровые посевы. Борона представлена в календарных, главным образом весенних обрядах, направленных на обеспечение плодородия земли, и в обрядовом фольклоре. В веснянках весна приходит «на сохе, на бороне, на пшеничном пироге» [9. С. 74]. Прилетевших весной жаворонков просили: «Сани унесите, а соху, борону принесите» [9. С. 72]. В Полесье в некоторых местах пекли хлебец в виде бороны, который съедали, скармливали скоту или брали с собой в поле, когда начинали сев или жатву. Иногда им встречали аиста на Благовещение, прося у него хорошего урожая. В различных славянских зонах на Святки ряженые имитировали боронование: боронили снег, проводили бороной борозду вокруг села, сеяли пепел по снегу. В Польше совершали символическое боронование при окончании жатвы, чтобы обеспечить урожай в будущем году: одну из жниц волокли за ноги вокруг последних колосьев, оставленных несжатыми. Имитация боронования в гущульском девичьем гадании демонстрирует единство символики плодородия в ее разных проявлениях — аграрном и брачном: девушка волочила сорочку, как борону, и сеяла коноплю со словами: «Я сею! Сею! А не знаю, з кім буду збірати!» [10]. Борона использовалась также в обрядах вызывания дождя. Во время засухи объезжали на бороне вокруг села, бороновали дорогу, высохшее русло реки или болото.

В некоторых шуточных, пародийных текстах и обрядовых действиях борона уподобляется гребню. Например, в поговорке: «Возьми борону да расчеши бороду» [11]. В русской сказке с помощью бороны дурачат черта: он чешет ею голову, раздирая, себе кожу. На свадьбе дружка приносит молодым в баню зубья бороны для чесания. В корильных песнях высмеивают свата, грозя купить ему железную борону и расчесать бороду. Для загадок о бороне характерно уподобление ее лоскуту тканой материи, например в белорусской загадке: «Дзіравае радно ўсе поле збегла» [12].

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Крачковский Ю. Быт западнорусского селянина//Чтения в Обществе истории и древностей Российских при Имп. Московском университете, 1873. Кн. 4. С. 123.
2. *Gonet Sz. Dowcipne pytania i zagadki//Lud*, 1896. Т. 2. Zesz. 3. S. 229.
3. Даль В. Пословицы русского народа. М., 1957. С. 378.
4. Полесский архив Института славяноведения и балканистики РАН. Брянская обл., с. Челхов.
5. Гос. Музей этнографии народов СССР. Ф. 7 (Этнографическое бюро кн. В. Тенишева). Оп. 1. № 634. Корр. Г. И. Куликовский (Московская губ.).
6. Жартоўныя песні. Мінск, 1974. С. 91.
7. Пісні з Волині/Упорядкування текстів та примітки О. Ф. Ошуркевича. Київ, 1970. С. 164—165.
8. Полесский архив Института славяноведения и балканистики РАН. Брянская обл., с. Радутино.
9. Соколова В. К. Весенне-летние календарные обряды русских, украинцев и белорусов. М., 1979.
10. *Kolberg O. Dzieła wszystkie. Wrocław; Poznań*, 1970. Т. 54. Ruś Kańska. S. 289.
11. Даль В. И. Толковый словарь живого великорусского языка. М., 1978. С. 117.
12. Беларускі фальклор. Хрэстаматыя/Склалі К. П. Кабацінкаў, А. С. Ліс, А. С. Фядосік, І. К. Цішчанка. Выд. 2-е. Мінск, 1977. С. 102.

© 1994 г. ГУРА А. В., канд. филол. наук

ВЕРЕВКА [1—11] — предмет, ритуальные функции которого обусловлены формой (длинная, гибкая), внешним сходством с другими предметами и природными объектами (поясом, нитью, змеей), техникой изготовления (витье, плетение), утилитарным назначением (повод для скота, крепление для колокола). Круг ритуальных функций, обрядов и запретов, относящихся к веревке, достаточно разнороден и не составляет единого целого.

Вережка (наряду с уздой и под.) получает символические функции в обрядах, относящихся к купле-продаже скота. Чтобы приобретаемый скот велся в доме, чтобы вместе с ним ввести в свое хозяйство прибыль и удачу, покупатель стремился заполучить веревку, на которой скот вели на торг.

У фракийских болгар продавец передавал покупателю скот вместе с веревкой, пучком шерсти и зеленой веткой. Сербы полагали невозможным продавать скот *без главе*, т. е. без веревки или узды. Со своей стороны продавец избегал передавать покупателю узду или веревку, из опасения, что в противном случае скот той же породы (масти) перестанет вестись в его хозяйстве (о.-слав.). У сербов продавец скота часто доплачивал покупателю за веревку или покупал новую веревку, старую сохраняя у себя: тогда *напредак* (приумножение) останется у него в хозяйстве. У поляков продавец разрезал старую веревку на части: одну отдавал вместе со скотом покупателю, а другую оставлял себе. В разных славянских традициях не принято было передавать веревку из рук в руки (т. е. «голой» рукой): ее передавали из полы в полу. У сербов (и украинцев) хозяин передавал покупателю веревку, опустив ее на землю; при этом удача и приплод оставались как бы и за *неговом руком* (ср. аналогичные запреты на передачу орудий в ткачестве).

Передача веревки или повода вместе с купленным скотом может обграваться на свадьбе: дружка, придя к отцу невесты, говорит: «Ну, даў жа кароўку, даі и вярёўку!», на что отец дает ему булку (бел.); на Смоленщине эта булка называется иногда *поводок*. Семантическая и лексическая связь понятий «веревка» — «узда» — «упряжь» — «супружество» объясняет, по-видимому, словенский обычай: если человек хочет жениться, ему следует в день Трех Королей (6.1) взять в руки веревку и пойти с ней в церковь; девушка, которую он выберет, станет его женой.

Веревка фигурирует также в славянских быличках и поверьях об отбирании молока у коров: ведьма доит веревку (пояс), перекинув через потолочную балку, и с этой веревки течет молоко (укр., луж., ю.-слав.); ведьма собирает росу веревкой (а также оборотью, уздечкой и др.), с которой потом течет молоко (вост.-, зап.-слав.); человек, подсмотревший за ведьмой, повторяет ее действия и не может справиться с потоками молока (вост.-, зап.-слав.).

В ряде обрядовых ситуаций веревка используется как преграда (наряду с бревном, жердью, ниткой). С помощью веревки, протянутой через дорогу, *заламывают дорогу* свадебному поезду, возвращающемуся после венчания (рус.); ведьмы перетягивают веревкой дорогу, по которой в Юрьев день или на Купалу должно пройти стадо коров (ср. перетягивание дороги нитками и др.); тот же способ практиковался и для защиты скота от ведьм (укр., бел., полес.).

Опоясывание или обвязывание веревкой является одним из способов создания магического круга, который обеспечивает неприкосновенность и безопасность находящегося в нем человека. Веревкой (поясом, рыболовной сетью) обвязывали по голому телу жениха и невесту перед венчанием, чтобы предохранить их от порчи (севрус.). С этой же целью веревкой окружали постель роженицы и ребенка (серб.). Красную веревку (ленту, шнурок) для предохранения от порчи привязывали на руку ребенку, беременной женщине, красивой девушке, привешивали корове.

Использование веревки в некоторых ритуалах, призванных обеспечить связь, прочность, цельность, прикрепленность к месту, проявляется как на лексическом уровне (ср. дррус. *вьрвь* 'веревка' и 'община'), так и на акциональном: веревкой обвязывают на Рождество ножки стола (чтобы иметь затем успех в осаживании роев пчел, чтобы хозяйство было «крепким», чтобы летом скот не травил полей и не разбежался (рус., бел., укр., словац.); в кругу из веревки кормят в день св. Игнатия и в Сочельник кур, чтобы они летом не убежали со двора (серб.).

Иногда действия с веревкой имели апотропейное значение. Веревка помогает обезвредить нечистую силу. От мары, душащей человека по ночам, можно избавиться, избив ее веревкой или поясом (пол.); связать вампира можно, накинув на его шею петлю из тростниковой веревки (макед.). Считалось, что веревка, сплетенная из девяти лыковых полосок, пригодна для поимки водяного (пол.).

Веревка от колокола использовалась в качестве лечебного средства (болг.). В Белоруссии виновные в прелюбодеянии наказывались на колокольне ударами веревки от колокола. У словенцев на Масленицу фруктовые деревья перевязывали веревкой, которой был связан пучок веток, освященный на Вербное воскресенье. В Польше для выведения крыс из дома куском веревки обводили вокруг крысиной норы и выбрасывали его на дорогу. Использование веревки в народной медицине связано с магией завязывания узлов.

Славянским народам известно немало запретов, касающихся изготовления веревки и обращения с нею. Запрещается вить (плести) веревки в святочный период, чтобы хищные звери (прежде всего волки) не навредили скоту (босний., полес.). Нельзя *гужвити* веревки в день случки овец, чтобы ягнята не родились калеками (карпат.) и др. Плести веревки, а также брать их в руки и даже упоминать о них в разговоре запрещалось на некоторые календарные праздники, чтобы человека не беспокоили змен. Вить веревки запрещалось беременной женщине, чтобы ее ребенок не повесился (закарпат.), ей нельзя было брать веревки в руки, переступать через них или проходить под ними, иначе при родах пуповина могла обмотаться вокруг шеи ребенка, и т. п.

Волокна и изготовленные из них веревки ассоциируются со сплетенными в косы волосами: в Сербии девочки, у которых плохие косы, кладут в канун Рождества под подушку веревку, чтобы косы были столь же длинными, или оставляют на ночь веревки на вербе, а утром, сидя на них, причесываются и говорят: «Нек моја коса расте брзо као врба, и нек буде дуга као конопац» («Пусть моя коса растет быстро, как верба, и пусть будет длинной, как веревка»).

Важное магическое значение имела веревка, бывшая в соприкосновении с покойником: больному лихорадкой вешали на шею *мертвое путо* — тесьму, коготорой связывали ноги покойнику; этой же цели служила случайно найденная на дороге веревка. В Белоруссии веревки, на которых спускали гроб в могилу, вывешивали затем на кресте или могильном дереве, чтобы умерший мог с их помощью преодолеть путь в «верхний» мир; (ср. в рус. сказках мотив спускания по веревке с неба на землю и поднимания из преисподней на землю). Такой веревкой подпоясывалась ведьма, отправлявшаяся в ночь на Ивана Купалу «отбирать спор» с чужих полей (костром.); эта веревка помогала человеку избежать несправедливого суда (гомел.).

Особое место отводилось веревке висельника: она приносит счастье (пол.), удачу в карточной игре (запукр.), защищает скот от порчи (пол.), помогает выдать замуж дочек в многодетной семье (пол.), делает человека неуловимым при воровстве или убийстве. В то же время она помогает отыскать злодея (пол.). Шинкари и корчмари обзаводились такой веревкой для удачной торговли водкой (бел., укр., пол.), с веревкой висельника, намоченной в водке, шинкарь обходил вокруг села, чтобы его жители чаще посещали шинок (бел.). Кусок такой веревки сербы клали вблизи ульев, чтобы пчелы не разлетались. Она применялась также для лечения конских (луж.) и людских (серб.) болезней. В Полесье веревку висельника сжигали во избежание града (укр.); у южных славян ею отгоняли градоносную тучу, а при засухе кусочек такой веревки бросали в воду.

Изготовление веревки как ритуального предмета зафиксировано в македонском обряде зимнего Иванова дня (7.1). Основной его эпизод — вручение старым кумом новому общесельному куму особого креста, который обвит базиликом и перевязан изготовленной заранее веревкой. Накануне праздника в доме старого кума две женщины, став в противоположных углах комнаты, *сучат врвца* (сучат веревку) из белых и красных ниток. В день праздника крест, перевязанный этой веревкой, «присутствует» во всех эпизодах. В частности, во время хоровода женщины стараются незаметно отскрести от этой веревки немного ниток, полагая, что *им се одорзе срека* (им достанется счастье).

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Журавлев А. Ф. Восточнославянская обрядовая скотоводческая лексика и фразеология в этнолингвистическом аспекте // Дис. ... канд. филол. наук. МГУ, 1982.
2. Записки Русского Географического Общества по отделению этнографии. СПб., 1873. Т. 5. С. 26.
3. Славянское и балканское языкознание. М., 1983. С. 212.
4. Славянское и балканское языкознание. М., 1984. С. 109—114.
5. Славянский и балканский фольклор. М., 1984. С. 274.
6. Вакарелски Х. Бит и език на тракийските и малоазийските българи. 1935. Кн. 5.
7. Китевски М. Водичарски обичаи, верувања и песни од Дебарца (Охридско). Скопје, 1982.
8. Македонски фолклор. 1975. № 15—16. С. 244.
9. Гласник Етнографског музеја у Београду. 1923. Књ. 7. С. 120; 1933. Књ. 8. С. 56; 1936. Књ. 11. С. 20—22, 56; 1937. Књ. 12. С. 45, 48; 1975. Књ. 37. С. 214, 215; 1985. Књ. 48. С. 355—356.
10. Horváthová E. Rok vo zvykoch nášho ľudu. Bratislava, 1986.
11. Kuret N. Praznično leto Slovencev. Celje. 1965. D. 1. S. 15; 1970. D. 4. S. 294.

© 1994 г. АГАПКИНА Т., канд. филол. наук

ВЕРЕТЕНО — орудие прядения, вращаемая рукой заостренная палочка, иногда с грузилом (пряслищем), надеваемая в народной культуре магическими свойствами. В их основе лежат признаки кручения (вращения) и остроты.

Веретено как символ женского занятия выступает в ритуалах и верованиях всех славян. Сербская женщина сразу же после рождения ребенка должна была взять в руки веретено и спрятать небольшую нитку, чтобы ребенок был «труднолюбивым, как веретено» («вредан као вретено» — Пожега) [1. С. 49]. Черногоркам запрещалось во время прядения касаться веретеном мужчины, «чтобы у него не рождались одни девочки». У восточных славян при рождении девочки пуповину часто перерезали на прялке или веретене (у мальчиков — на топоре). У сербов при затянувшихся родах пропускали через рубашку роженицы топор или веретено и говорили: «Ако си мушко, узми секиру; ако си женско, узми вретено!» («Если ты мужского пола, возьми топор, если женского — возьми веретено!» — Лесковацкая Морава) [2].

Сербка, сажая курицу на яйца, «мешала» их веретеном, «чтобы было больше курочек и меньше петушков» (Ибар, Западная Сербия). Все обряды с веретеном исполняются женщинами.

Веретено как оберег: Сербы пользовались веретеном для защиты от демонов, появляющихся при родах: женщина раздевалась донага, распускала волосы и шла к реке с веретеном в руках, и там читала заговор (Железные Ворота Дуная) [3]. Согласно сербской быличке, достаточно было перевернуть веретено верхом вниз, чтобы обнаружить чертей, пришедших к девицам в день Федора Тирона под видом парней, и прогнать их (с. Шимаковци, Срем) [4]. В Болгарии клали веретено (или веник) в колыбель ребенка, чтобы отвести дурной глаз и нечистую силу. Для предохранения дома от удара молнии болгарки во время грозы выносили во двор веретено вместе с пасхальным яйцом, миской и оселком [5].

Веретено как целительное средство применялось при врачевании. Бабки-шептухи при заговаривании боли и покальвания в боку брали три веретена и троекратно кололи веретеном в бок (курск.) [6]. Девять веретен, нож и вертел брали сербки для лечения боли в груди, размахивали этими предметами и читали как заговор текст о «житии» льна [7]. Чешские девушки, захворавшие лихорадкой, обегали трижды вокруг пруда, бросая в него последовательно кусок хлеба, веретено, пучок льна, чем старались задержать лихорадку в ее подводном жилище [8]. Ворожен из Покутья (Карпаты) при расстройстве желудка и болях в животе у детей «вуваривали бабиц» (детская болезнь) тем, что ставили на живот ребенку горячий горшок, держали в руке девять ложек, иглу, веретено, нож и толкушку и заговаривали, «вычерпывая» болезнь ложками, «вышивая» иглой, и «выпрядая» веретеном [9. S. 177]. В подобный набор предметов веретено входит во многих ритуалах (см. Колючий). Головную боль лечили водой, в которую клали веретено и нож. При воспалении языка на Черниговщине «кололи жабку», прикасаясь к горлу веретеном, гвоздем или прутиком и читая заговор.

Веретено в любовной магии играло важную роль, причем свойство веретена вращаться было в этом случае определяющим. В Покутье девушки крутили веретено, «чтобы парни также крутились вокруг них» [9. S. 219]. Сербские девушки протыкали веретеном сердце крота с приговором «као се вретено окретало, тако се и Н. окретао за мном» («Как веретено крутится, так пусть крутится Н. (имя парня) вокруг меня») [10]. На Украине девушки в день Сорока мучеников ворожили на 40 веретенах или прутиках и при этом пекли медовые хлебцы для парней [11]. Сербка, чтобы «привязать к себе мужа», должна была во время своих месячных на том месте, где мочился ее супруг, воткнуть в землю перевернутое веретено. По прошествии месячных она «отвязывала мужа» тем, что шла и втыкала в землю веретено уже нижним концом (с. Церница — Косово Поле) [12]. В западной Болгарии (Кюстендилско) на Преображение женщины, подозревающие своих мужей в неверности, брали подсолнух, пробивали в нем посередине дырку веретеном и сквозь нее тайком смотрели на своих мужей.

Это должно было «возвратить» прежнюю любовь, как «поворачивается» к солнцу подсолнух [13].

Запреты пользоваться веретеном связаны также с мотивом верчения и кручения и с мотивом роста. Почти у всех славян существовал запрет на прядение в пятницу. Сербки не пряли в пятницу, «чтобы овцы не вертелись», т. е. не болели (Косово Поле) [14]. В Закарпатье жена охотника в тот день, когда муж уходил на охоту, не пряла, «чтобы зверь не крутился, как веретено, а охотник не блуждал, не кружил по лесу» [15]. Сербки не пользовались прялкой и веретеном всю неделю, на которую приходился день св. Дмитрия (Митровдан) [10], а также в период от св. Игнатия до Рождества (Лесковацкая Морава) [16]. В Сочельник прятали все веретена, чтобы жнецы «не кололись», т. е. не напарывались на что-либо острое. В то же время эти веретена должны быть «полными», т. е. с намотанными на них нитками, чтобы в грядущем году были такими же полными кукурузные початки (Лесковацкая Морава) [16]. Словаки выносили из дома и прятали на чердаке веретено от Рождества до Трех королей, потому что «при взгляде на веретено могла появиться боль в боку» [17].

Сербы считали, что ребенка нельзя ударить веретеном или веником, так как от этого он может перестать расти. Если же это случится, то избежать последствий можно, ударив веретеном о пол и потолок и сказав: «Порасло до гребешка!» («Расти до балки!» — Груза) [18], либо трижды плюнув на веретено и трижды подбросив ребенка (черногор. Васоевичи). Беременной женщине запрещали ковырять веретеном в ухе, так как от этого у ребенка якобы будут болеть уши (Восточная Сербия) [19]. В то же время в Полесье (Туровщина) веретеном лечат болезни уха.

Веретено в семейных обрядах выступает в основном в качестве оберега и женского символа. У сербов сразу после родов вешали на очажную цепь веретено с насаженной на него головкой чеснока, чтобы младенцу не повредили вешницы (Стиг) [20]. Когда ребенок долго не начинал ходить, в Пожеге (Западная Сербия) одна из девочек в семье трижды обводила его вокруг очага, держа в руках веретено и произнося: «Како ово веретено врче, тако мала (имя ребенка) трче» («Как это веретено крутится, так пусть малышка бегаёт») [1. С. 54]. Русские в Онежском крае, когда у ребенка появлялась бессонница, делали из лучины маленькое веретено и прялку, клали их у изголовья и произносили: «Полуношница, щекотаренка! Не играй моим дитяткой, играй прялочкой, веретеночком да помельшой лопаточкой» [21].

В свадебном обряде у болгар есть специальный ритуал, называемый *запридане* 'начало прядения': мать дарит невесте веретено, прялку и белую кудель (Михайловградско, Врачанско, Ловешко, Тырговишко, Шуменско и др.). В Пловдивском крае *запридане* происходило, когда невесту вели к источнику: там она брала новое веретено, а деверь опускал его в воду и в ведра, наполненные водой невестой [22].

Уподобление веретена змее выражено в полесском представлении, что оставленные на праздник в хате веретена «пойдут в лес змеями». На севере Волыни считали, что сколько увидишь в праздник в хате веретен, столько встретишь в лесу ужей (Щедрогор). Согласно волынской легенде, большая и опасная змея *веретеница* произошла из веретена, которым женщина пряла на Святки, а потом выбросила, вместо того, чтобы его сжечь [23]. На Полтавщине и в других областях Украины считали, что «як не бачитимеш веретена на Святках, то не бачитимеш гаду літом» [24]. Вынесение ткацких орудий из хаты на праздники сохраняет скот от болезней, а людей от гадков. Белорусы считали, что тот, кто увидит веретено на Благовещение, тот потом часто будет видеть змей [25].

Веретено как атрибут мифологических персонажей известно в ряде славянских традиций. Восточнославянская Пятница, Кикимора проказят с веретеном и не убранной на ночь пряжей — путают и пачкают нитки и т. п. Словенская Перехта в рождественские вечера обходит дома и следит, все ли пряжи кончили прядение,

все ли соблюдают пост. Нарушителей запретов Перехта колет веретеном в живот, а то и прокалывает его. В то же время женщины, прядущие в пятницу, незримо колот своим веретеном саму Параскеву Пятницу, св. Варвару или Богородицу, которые являются им в истерзанном виде, как укор в совершенном грехе.

С помощью веретена вызывали дождь, окуная его в воду (Полесье).

Видеть веретено во сне (особенно с длинной ниткой) означает дальнюю дорогу (Полесье, Центральная Болгария).

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. *Тешић М.* Народни живот и обичаји Пожешког краја. Пожега, 1988.
2. *Миодраговић Ј.* Народна педагогија у Срба. Београд, 1914. С. 61.
3. Расковник. 1987. Књ. 47—48. С. 65.
4. *Филиповић М. С.* Трачки коњаник. Студије из духовне културе. Београд, 1986. С. 34.
5. *Ковачев Й.* Народна астрономија и метеорологија//Сборник за народни умотворенија, наука и книжнина. Софија, 1914. Кн. 30. С. 71.
6. *Машкин.* Быт крестьян Курской губернии, Обоянского уезда//Этнографический сборник РГО. Вып. V. 1862. С. 88.
7. *Антонијевић Д.* Алексиначко Поморавље//Српски етнографски зборник. Београд, 1971. Књ. 83. С. 248—249.
8. *Афанасьев А. Н.* Поэтические воззрения славян на природу. М., 1869. Ч. 3. С. 76, 132.
9. *Kolberg O.* Dzieła wszystkie. Wrocław; Poznań, 1970.
10. *Кулишић Ш., Петровић П. Ж., Пантелић Н.* Српски митолошки речник. Београд, 1970. С. 79.
11. *Килимник С.* Украјинський рік у народніх звичаях в історичному освітленні. Вінніпег; Торонто. Т. 3. С. 318—319.
12. *Ўкановић Т.* Srbi na Kosovu. Vranje, 1986. Т. 2, S. 132.
13. *Захариев Й.* Кюстендилско краище//Сборник за народни умотворенија, наука и книжнина. Софија, 1918. Кн. 32. С. 160.
14. Српски етнографски зборник. Београд, 1934. Књ. 50. С. 211.
15. Материјали Ф. Потушњака.
16. *Ђорђевић Д.* Живот и обичаји народни у Лесковачкој Морави//Српски етнографски зборник. Београд, 1958. Књ. 70. С. 328.
17. *Ногичанова Е.* Rok vo zvukoch našho ľudu. Bratislava, 1986. S. 54.
18. *Петровић П. Ж.* Живот и обичаји народни у Грузији//Српски етнографски зборник. Београд, 1948. Књ. 58. С. 324.
19. *Грбић С.* Српски народни обичаји из среза Бољевачког//Српски етнографски зборник. Београд, 1909. Књ. 14. С. 103; *Ђорђевић Д.* Живот и обичаји народни у Лесковачкој Морави//Српски етнографски зборник. Београд, 1958. Књ. 70. С. 408.
20. *Мишићевић М. Ђ.* Живот Срба селџака//Српски етнографски зборник. Београд, 1894. Књ. 1. С. 194.
21. Обрядовая поэзия Пинежья. М., 1980.
22. *Николова В.* Обредното предене в българската народна култура//Българска етнография. XIV. Софија, 1989. Кн. 2. С. 3—15.
23. Zbiór wiadomości do antropologii krajowej. 1887. Т. 11. S. 218.
24. Украјинці: Народні вірування, повір'я, демонологія. Київ. 1991. С. 591.
25. *Шейн П. В.* Материјали для изучения быта и языка русского населения Северо-Западного края. СПб., 1902. Т. 3. С. 346.

© 1994 г. *ПАВЛОВА М. Р., канд. филол. наук,*
ТОЛСТОЙ Н. И., академик РАН

ВИЛЫ [1—21] — орудие, входящее в ряд острых металлических предметов, апотропей. Сербь, словенцы и словаки используют вилы для защиты от града: «грозыт» вилами градоносной туче, кладут их крест-накрест перед порогом дома и просто выносят вилы во двор. В области Фрушка Гора (западная Воеводина) при сильном ветре или вихре кидают вилы или нож в том направлении, откуда дует ветер, «останавливая» его. Сербь втыкают вилы в канун Юрьевна дня в дверной косяк или оконную раму, оберегая дом от прихода ведьмы. В Карпатах через положенные крест-накрест вилку с ножом процеживают молоко, чтобы его не испортила босорка. У мораван, если у хозяйки сглазили корову, она, налив молока, «колола» его двумя вилами со словами: «Као ти рођаљ, топи угасам, тројнасобне ти орласам» («Кто мне одолжил, тому я возвращаю, троекратно ему отплачиваю»). В Закарпатье вилку с ножом кладут в колыбель во избежание подмены ребенка босоркой. В районе Ужицы (западная Сербия) при трудных родах на рожицу замахиваются вилами или делают вид, что бьют ее.

Вилку используют для распознавания нечистой силы: в Катовицком воеводстве в течение Великого поста ксендз делает специальную вилочку, а на Пасху во время Всенощной смотрит через нее на прихожан и таким способом распознает вампира (ср. аналогичное использование других предметов, имеющих зубья: бороны, грабель, гребня и др.). С другой стороны, у восточных славян вилами поднимают веки сказочным персонажам, например, Вию; у поляков ведьма защищается от «божественного» пения в костеле также при помощи вил. На Украине и в Белоруссии, помогая вампиру вновь превратиться в человека, через него перебрасывали вилы или ударяли ему вилами между глаз.

Во всех славянских традициях известен запрет использовать вилки и ножи при некоторых обрядовых трапезах, главным образом на Рождество, Благовещение и в поминальные дни, чтобы не причинить вреда душам умерших, незримо присутствующим за столом. В те же праздничные дни было запрещено использовать колющие и режущие предметы (в том числе вилы для сена) из опасения нанести вред скоту. Словаки считали, например, что если в Сочельник на столе будут вилки и ножи, в будущем году будет падеж скота и поля зарастут сорняками; в Полесье не давали корове сена вилами, чтобы не повредить потомству. В Хомолье на период святок из хлева убирают вилы и лопаты, чтобы скотину летом не жалили змеи, а дети — не болели свинкой и т. п. Вилки и ножи изымают из употребления на весь период Великого поста, по-видимому, в силу их связи с мясной пищей.

В случае особенно тяжелой агонии, когда умирают грешники или ведьмы, вилы (или кол) вбивают в потолок, якобы проделывая отверстие в крыше, чтобы облегчить душе расставание с телом.

Вилы могут служить в качестве вспомогательного ритуального предмета: в Каставщине (Хорватия) молодые парни делают специальные вилы, чтобы в летний Иванов день собирать ими стружки для купальского костра; в Гонте (Словакия) на Новый год из вил делают факелы; у мораван в последний день свадьбы *honili kurové*, т. е. ходили по селу с курицей, насаженной на вилы; у словаков с помощью вилочка дружка снимал венец с головы невесты и т. п.

Вилы являются атрибутом некоторых персонажей ряжения во время календарных обходов: «Люцины» (словен.), «турицы» (далматин.).

У восточных, западных, реже — южных славян в любовной магии используется специальная косточка, называемая «вилочка». Чтобы получить ее, необходимо закопать летучую мышь или жабу в муравейник, а затем среди оставшихся от них костей найти «грабельки» и «вилочку»; первые обычно используются как приворотное, а вторые — как отворотное средство. Ср. описание в сыскном деле 1642 г.: «... А приворачивает де он женок тем: возмет лягушку самца да самку и кладет в муравейник ... и на третий день приходит он ... к тому муравейнику, и в том де муравейнике тех лягушек останется один крючок да вилки, и то возмет и тем крючком которую женку зацепит, и та женка с ним и воровать (здесь — 'предаваться блуду') станет, а как ему с тою женкою воровать не

похочется, и он тое женку вилками от себя отпихнет; и та женка по нем тужить перестанет» [22].

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Зеленин Д. К. Магические функции примитивных орудий // Известия АН СССР. 7 серия. Отделение общественных наук. 1931. Вып. 7.
2. Богданович А. Е. Пережитки древнего миросозерцания у белорусов. Гродно, 1895. С. 28.
3. Славянский и балканский фольклор. М., 1981. С. 68.
4. Зоря. Львів, 1884. № 5/1. С. 7.
5. Милићевић М. Живот Срба сельака. Београд, 1894. С. 169, 189.
6. Милосављевић С. Српски народни обичаји из среза Хомольског. Београд, 1913. С. 74.
7. Шкарић М. Живот и обичаји «Планинаца» под Фрушком гором. Београд, 1939. С. 138.
8. Гласник Етнографског Музеја у Београду. 1932. Књ. 7. С. 86; 1984. Књ. 48. С. 217.
9. Гласник Етнографског Института САН. Београд, 1960—1961. Књ. 9—10. С. 203.
10. Nowosielski A. Lud Ukraiński. Wilno, 1857. T. I. S. 212.
11. Kuret N. Praznično leto Slovencev. D. I. Celje, 1965. S. 36, 85; D. 2. S. 161, 199, 207.
12. Moderndorfer V. Verovanja, uvere in običaji Slovencev. 2. Prazniki. Celje, 1946. S. 30.
13. Jadras J. Kastavština // Zbornik za narodni život i običaje Južnih Slavena. Zagreb, 1957. Knj. 39. S. 71.
14. Narodna umjetnost. Zagreb, 1962. Knj. 1. S. 94.
15. Materiały antropologiczno-archeologiczne i etnograficzne. Kraków, 1903. T. 6. S. 251; 1908. T. 11. S. 52.
16. Zbiór wiadomości do antropologii krajowej. Kraków, 1878. T. 2. S. 132—133.
17. Lud. Lwów, 1899, T. 5. Z. 4. S. 353.
18. Horváthová E. Rok — vo zvykoch nášho ľudu. Bratislava, 1986. S. 73.
19. Nové obzory. Košice, 1963. № 5. S. 267.
20. Komorovský J. Tradičná svadba u Slovanov. Bratislava, 1976. S. 267.
21. Moravské Slovensko. Praha, 1922. S. 723, 744.
22. Чтения в Обществе Истории и Древностей Российских. М., 1895. Кн. 3. № 1. С. 4.

© 1994 г. АГАПКИНА Т., канд. филол. наук

ГОРШОК [1—9] — один из наиболее ритуализованных предметов домашней утвари. Связан с символикой печи, очага и земли; осмысливается как вместилище души и духов.

Важнейшим принципом осмысления горшка и посуды в целом является антропоморфизм, что проявляется и на уровне лексики (*горло, ручка, носик, черепок* и т. п.), и в том, что посуде приписываются рождение и смерть. Ср. загадку-притчу XVII в. о горшке: «Взят от земли, яко же Адам...» и т. д. [10]. Загадки о «житии» горшка известны у русского, украинского, белорусского, чешского и сербского народов. Параллелизм между судьбой человека и горшка проявляется в обрядах *б и т ь я п о с у д ы*, отмечающих переломные моменты в жизни человека (рождение, свадьба, похороны), а также во фразеологии и поверьях. Если горшечник проедет по селу на святках, то девушка не будет брать замуж, поэтому они крали у него горшки и били их, «шоб не сидели деўки, как горшки» (гомел.), ср. каргопольское *ломаный горшок* 'брошенная жена', ростовское «девки — посуда аховая: и не увидишь, как разобьется» и т. п.

У восточных славян горшок и другая посуда наделяются родо-половыми признаками. В Харьковской губернии «покупая новый горшок, его постукивают и прислушиваются к гулу (звуку). Если звук глухой, то это *горшок* — борщ в нем не будет удаваться. Если же звук тонкий, звонкий — *горщица*, — все сваренное в нем будет вкусно» [11]. В Полесье дериваты женского рода *горшчыца* и *казаниця* могут обозначать в отличие от *горшка* и *казанка* ту же утварь, но без ручки. Противопоставление по полу подчас приобретало оценочный характер: в *гладышке* сметана получается, а в *гладышуне* — нет (житомирское). В Подольской губернии воду для купания мальчика грели в кувшинах, а девочки — в горшках; в Киевской губернии, наоборот, воду для девочки грели в кувшинах, «шоб стан тоненький був» [12].

Особенно устойчиво в языке, паремиологии и поверьях горшок отождествляется с головой человека (ср. выражения типа «голова как пустой горшок»). В Костромской губернии горшок надевали на голову при изготовлении святочной маски быка. На Украине и в Польше новый горшок надевали на голову, чтобы обмануть беса или «ходячих» покойников. Когда жительница Боснии в первый раз ставит на огонь новый горшок, она чертит на нем углем крест в трех местах, приговаривая: «Боље да прсне мајсторова глава (лончарева) него мој лонац!» («Пусть лучше лопнет голова мастера, чем мой горшок») [13].

Печь и пространство около нее, где помещаются горшок и другая посуда, связаны с культом предков. По поверьям Полтавской губернии, горшок из печки нельзя обтирать «суконкою» или «запаскою», иначе покойные родители уйдут из хаты. В Витебской губернии человек, посетивший покойника или встретивший похоронную процессию, по возвращении домой дотрагивается до горшка или печи, чтобы смерть касалась их, а не людей. На Украине в печи постоянно держали горшок с водой, чтобы огню было что есть и пить (подольское, черниговское); однако возможна здесь и связь с представлениями о преодолении водной преграды по пути в загробный мир.

Наиболее архаические черты имеет использование горшка в похоронных обрядах, для которых характерны *п е р е в о р а ч и в а н и е* и *б и т ь е п о с у д ы*. В захоронениях культуры Прага-Корчак (VI—VII вв.) и других сожженные кости мертвецов помещались в глиняные горшки-урны, или накрывались перевернутым горшком. В погребениях дреговичей и других восточнославянских племен встречаются горшки, поставленные у ног умершего, в отдельных случаях — у его головы; около трети дреговичских трупосожжений помещены в горшки или покрыты ими. Согласно «Повести временных лет», радимичи, вятичи и северяне сжигали своих мертвецов «и посемя собравше кости вложашу в судину малу, и поставляху на столпе на путех».

Как отголоски древнего восточнославянского похоронного обряда можно рассматривать такие действия, как помещение в гроб сосуда с пищей, битье горшка при выносе покойника из дома и в других ситуациях, оставление на могиле

перевернутого горшка и др. В Киевской губернии в гроб с покойником клали хлеб, горшок с кашей и графин с водкой. В других местах на Украине в гроб ребенку ставили кувшин молока, а взрослым — воду в горшке. В Пинском уезде за гробом несли в горшке освященную воду, которой окропляли могилу, остатки воды там же выливали, а сам горшок, повернув вверх дном, ставили в головах покойника сверху могилы для того, чтобы ему на том свете было из чего пить воду. В Гродненской губернии существовал обычай «носить на могилу съестное: горшок с кашею и ложкою, чтобы умерший мог чем подкрепиться» [14]. В Кобринском уезде той же губернии горшок, в котором варилась кутья, миску и ложку относили на кладбище и клали на могиле так, чтобы миска с ложкой находились под горшком. Когда в Смоленской губернии везли гроб в церковь, то на перекрестках стелили солому и ставили старый горшок, чтобы, увидя его, люди поминали умершего. В Олонецкой губернии горшок с углями был непременным атрибутом похоронной процессии; после похорон горшок ставили на могиле вверх дном и угли рассыпались. В Могилевской губернии на могиле ставили черепок с «жаром» и сжигали на нем солому, взятую из-под тела умершего.

В России горшок, из которого обмывали покойника, как и другие «покойнишки» предметы — мыло, гребень, солому, относили на перекресток, на рубеж с другим селением, на чужое поле, закапывали в доме, во дворе, бросали в реку, вешали на высокий кол изгороди. Во Владимирской губернии для обмывания умершего использовали новый горшок, а если хоронили «озорного мужика», то «молостов» — горшок, оббитый берестой. Если умирал хозяин, то горшок, из которого его обмывали, закапывали под красный угол, «чтобы не переводился домовый»; если второстепенное лицо — то относили на рубеж поля, «чтобы покойник не являлся и не страшал». В местах, где бросали такие горшки, часто сооружали столбик, крест или часозенку, тем не менее они считались чрезвычайно опасными. В отдельных деревнях горшки зарывали под амбарами и другими хозяйственными строениями; при этом «вырывают ямку, глубиной около аршина, кладут туда соломку, на которой лежал покойник, а на нее опрокидывают вверх дном горшок с тряпочкой и гребешком и затем зарывают» [15].

В Полесье широко распространено поверье о том, что в наказание за воровство горшков человек осужден на «том» свете носить горшок или черепки — в руках, на боку или в зубах; тому, кто крадет посуду, в ином мире закроют глаза черепком или ему придется пролезть сквозь горшок.

Связью горшков с идеей смерти, возможно, обусловлена и их связь с темой сна и бессонницы. По украинским, чешским и моравским поверьям, если оставить ложки в горшке или миске, то ночью будет мучить бессонница. У чехов и моравян чтобы хорошо спалось, советовали перевернуть горшки на стол или на полку.

Архаический характер имеет и закапывание горшков. По сведениям так называемого «Каталога магии» Рудольфа (середина XIII в.), переехав в новый дом, закапывали в разных углах его, в том числе и за печью, горшки, наполненные разными предметами в честь домашних богов [16]. На территории Польши, Чехии, Словакии и России, по археологическим данным, был широко распространен обычай закапывать под фундаментом дома, а также в ямах во дворе и в саду горшки и другую посуду с различной пищей, по-видимому, остатками обрядовых трапез [17]. В Вятской губернии закапывали в землю или топили горшок с остатками курицы-троецныплатницы.

Закапывание горшков с различным содержимым характерно для обрядности западных и восточных славян. Лужичане полагали, что если скотина долго не дает приплода, то нужно положить в новый горшок черного щенка и зарыть его под хлевом. По поверью моравян, чтобы уберечь скот от порчи, следует в пасхальную ночь взять по кусочку от каждого блюда и положить их в воду; дать эту смесь скоту, а остаток перелить в новый горшок и закопать его между воротами, так, чтобы скот в течение года ходил поверх него. В Белоруссии

после рождения ребенка послед клали в черепок или в горшок и зарывали в землю под пологом в избе. На Украине закапывали горшок с водой, в которой мыли рубашку со следами месячных. Там же девушки закапывали горшок с кашей на месте, где собиралась деревенская «улица», чтобы приманить парней. Украинские девушки гадали с горшком каши в канун дня св. Андрея: выходили с ним на улицу и приглашали суженого на угощение. Закапывание горшка с медом или вареной пшеницей в доме или на пасеке широко практиковалось в пчеловодческой обрядности украинцев.

В поверьях горшок и другие сосуды связаны с атмосферными осадками и небесными светилами. У украинцев, русских и поляков ведьмам приписывается способность красть с неба месяц, звезды, а также росу и дождь и прятать их в горшках или кувшинах. По украинским поверьям, ведьма крадет с неба звезду Венеры и прячет ее под новым горшком, чем вызывает длительную засуху. В Курской губернии затмения объясняли тем, что ведьмы «снимают солнце, луну и звезды, прччут в кувшины» [18]. В Житомирской области, если не было видно луны или звезд, то говорили, что «их ведьма в горшок взяла».

Если ведьмы «заперли» дождь в сосуде, то нужно открыть его или вылить из него воду; ср. бел. «дож пашоў с поўных гаршкоў — будить итти цельныя сутки». В Черниговской губернии, «чтобы вызвать во время засухи дождь, обливают водою пастухов, так как пастухи, чтобы не испортилась от дождей их одежда, собирают дождевую воду в горшки и держат ее под печью» [19]. По украинским поверьям, дождь можно вызвать и с помощью росы, которую собирают рано утром на Ивана Купалу и хранят в горшочке за образами. Согласно быличке, записанной на Волыни, град выбил то место, где ведьма зарыла горшок с каким-то зельем.

В Полесье для того, чтобы пошел дождь, вешали на забор или на кол глиняную посуду. Если дождь шел слишком сильно, то кричали хозяйке, чтобы она сняла горшочек с кола (черниговское). В некоторых местах, наоборот, полагали, что перевернутая глиняная посуда «закрывает» дождь; поэтому во время засухи били горшки и кувшины, висящие на заборе, или крали их и кидали в колодец.

В Белоруссии и в Польше горшок, повешенный на забор, якобы должен был уберечь кур от ястребов. В Покутье битый горшок или старая одежда и шапка, надетые на палку, призваны были защитить посевы не только от воробьев, но и от сглаза. Если битые горшки вешали на заборе, чтобы коршун не брал кур, и в курятнике — чтобы их не трогали хищные звери, то целые горшки по праздникам снимали с забора, потому что они притягивают к огороду сорок и ворон (гомел.). В Вятской губернии «в Великий четверг, до восхода солнца, хозяйка дома, нагая, бежит со старым горшком в руке на огород и опрокидывает горшок на кол, горшок остается опрокинутым на колу в течение всего лета — он предохраняет кур от хищной птицы» [2. С. 16]. Отбитое горло кувшина, горшок без дна служат у русских воплощениями к у р и н о г о б о г а. В Польше человек, который хотел стать колдуном, брал новый горшок, отправлялся с ним на гору и там произносил: «wierzę w garnek, a gram w boga» «верю в горшок и гльюю на Бога» [20]; ср. украинское «не вірите мені, так вірте горшкові».

Горшок, кувшин и другие сосуды широко использовались в народной медицине, в магии и гаданиях. По моравским поверьям, если корова мочится при доении, значит, кто-то околдовал ее; в этом случае мочу коровы собирают в новый горшок и закапывают его под ее передние ноги; от этого вредителя начинает раздувать — он приходит и просит выкопать горшок. Лужичане для снятия сглаза со скота в полночь Вальпургиевой ночи относили на перекресток дорог горшочек с коровьим молоком, травами и черепками; полагали, что у того, кто наступит на горшок, заболит скот. На Украине при лечении ребенка от «сухот» клали в горшок 27 вареников и относили на перекресток.

У белорусов, украинцев, поляков и моравян сажали летучую мышь в просверленный новый горшок и закапывали в муравейник; косточки из ее скелета

впоследствии использовали в любовной магии. Согласно украинскому сборнику суеверий 1776 г., если завязать в горшке или кувшине жабу и поставить их в муравейник, то среди ее костей можно найти камешек, способный исцелить укусы насекомых. Болгары клали в новый горшок вещи и волосы человека, который находился далеко от дома; и пекли горшок в печи, чтобы человек затосковал и вернулся обратно.

У русских и белорусов при переходе на новоселье использовали горшок для того, чтобы перевести домашнего на новое место. Русские переносили в горшке жар из старого дома, приглашая «дедушку» домашнего в новую избу; там высыпали угли в печь, а сам горшок разбивали и ночью закапывали черепки под передний угол. Украинцы, русские, белорусы и поляки, сажая капусту, ставили на грядке перевернутый горшок, чтобы она была такого же размера, как горшок. У восточных славян кое-где на крестинах, помимо традиционного обряда с кашей, разыгрывался шуточный ритуал: вместо каши в горшок сажали петуха, курицу, кролика, кошку или воробья. На Черниговщине разбивали горшок с курицей на крестинах девочки, «а курка ўжэ и полятела, шоб деука скарей замуж вышла».

В ряде обрядовых ситуаций горшок поднимали вверх, что выражает благое пожелание. В Новгородской губернии при подъеме матицы в доме к ней привязывали горшок с кашей, чтобы хозяева жили богато.

У восточных славян известна игра в горшки: ребенка везут продавать на базар, как горшок, стучат по нему, проверяют, целый ли он, и т. п.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Дурново Н. Н. Легенда о заключенном бесе в византийской и старинной русской литературе// Древности. Труды Славянской комиссии императорского Московского археологического общества. 1907. Т. 4. Вып. 1. С. 54—152.
2. Зеленин Д. Русские народные обряды со старой обувью//Живая старина. 1913. № 1—2. С. 1—16.
3. Назиров Р. Г. Шаманский бубен и запертое горе//Фольклор народов СССР. Уфа, 1983. Вып. 10. С. 11—18.
4. Седакова О. А. Обрядовая терминология и структура обрядового текста (Погребальный обряд восточных и южных славян). (Приложения.)//Дис.... канд. филол. наук. М., 1983. С. 290—291.
5. Топорков А. Л. Гончарство: мифология и ремесло//Фольклор и этнография. Л., 1984. С. 41—47.
6. Терновская О. А. Несколько слов в связи с огородными пугалами в Полесье//Региональные особенности восточнославянских языков, литератур, фольклора и методы их изучения. Гомель, 1985. Ч. 2. С. 145—147.
7. Агапкина Т. А., Топорков А. Л. К проблеме этнографического контекста календарных песен// Славянский и балканский фольклор. М., 1986. С. 76—88.
8. Агапкина Т. А., Топорков А. Л. Давній український обряд і пов'язана з ним пісня//Народна творчість та етнографія. 1989. № 4. С. 8—13.
9. Топорков А. Л. Домашняя утварь в поверьях и обрядах Полесья//Этнокультурные традиции русского сельского населения XIX — начала XX в. М., 1990. Вып. 2. С. 67—135.
10. Древнерусская притча. М., 1991. С. 412.
11. Этнографическое обозрение. 1899. № 1/2. С. 273.
12. Киевская старина. 1893. Т. 42. № 7. С. 76.
13. Босанска вила. 1897. № 12. С. 230.
14. Бобровский П. Гродненская губерния. СПб., 1863. Ч. 1. С. 838.
15. Этнографическое обозрение. 1914. № 3/4. С. 91—92.
16. Karwot E. Katalog magii Rudolfa. Wrocław, 1955. S. 27—28.
17. Зеленин Д. К. Тотемы-деревья в сказаниях и обрядах европейских народов. М.; Л., 1937. С. 27—28.
18. Московский телеграф. 1831. Т. 39. № 11. С. 366.
19. Гринченко Б. Д. Этнографические материалы, собранные в Черниговской и соседних с ней губерниях. Чернигов, 1895. Вып. 1. С. 12.
20. Zbiór wiadomości do antropologii krajowej. 1878. Т. 2. S. 128.

ГВОЗДЬ — предмет, ритуальные функции и символика которого связаны с признаками «острый», «твердый», «железный».

Гвоздь при погребении забивается в доме сразу после выноса тела на том месте, где лежал покойник, у болгар, сербов, македонцев и украинцев. Болгары в Добрудже забивают гвоздь в пол через сырое яйцо или разбивают его рядом с забитым гвоздем, разбивают черепицу о гвоздь, замазывают гвоздь глиной. Во Фракии болгары заколачивают гвоздь на месте, где находилась голова покойника; в некоторых селах забивают два гвоздя, где лежала голова и ноги, чтобы покойник не стал вампиром или, чтобы в доме не появился еще один покойник (в этом случае заколачивают новый гвоздь). Болгары-капанцы в течение 40 дней пьют вино и водой место, где забит гвоздь. В Пловдивском крае с теми же предохранительными целями нередко забивают три гвоздя. В Родопах, заколачивая гвоздь, заклинали: «Когда оживет железо, тогда и мертвый пусть встанет», а в окрестностях Самокова приговаривали, «чтобы не было второй смерти», или «чтобы после похорон живые занимались своим делом». В западной Болгарии, в Каменице, после выноса лежавшего на полу мертвеца, заколачивали гвоздь туда, где была голова покойника, а на шляпку гвоздя клали топор, «чтобы испугать душу, чтобы она не приняла облик вампира и не приходила домой» [1]. Сербы в Краине (Топуско) после выноса покойника заколачивали гвоздь в порог дома. На Косовом Поле сербы забивали гвоздь в пол, чтобы «забить смерть, а живым родственникам быть крепкими и стойкими, как железо». В восточной Сербии (Болевац) на месте, где лежал покойник, разбивали яйцо, а с ним и сосуд из тыквы, наполненный водой, затем заколачивали гвоздь. В центральной Сербии (Ресава) тоже разбивали яйцо и вбивали гвоздь в кровать, на которой лежал покойник, «чтобы он не стал вампиром» [2]. Гуцулы на Карпатах забивали гвоздь в скамью, на которой лежал покойник, со словами: «Забиваю ты ту, абись стояв за всі голови, доки ти ту аби никому за нас крещенных — не шкодило». На Украине также после выноса покойника забивали зуб от железной бороны под столом, «чтобы не умирали остальные» [1].

Гвоздь — защита от болезней и волков. Болгары в Панагюриште сразу после рождения ребенка клали на порог гвоздь вместе с красной ниткой, чтобы предотвратить кожные заболевания у младенца. В южной Фракии болгарки лечили детскую эпилепсию тем, что мать раздевалась донага, посыпала вокруг ребенка просом и очерчивала его гвоздем; затем забивала гвоздь в сухое дерево, приговаривая: «Лобшавата болка да устане на суото дърву» («Плохая болезнь пусть останется на сухом дереве») [3]. В западной Белоруссии в р-не Волковыска от недержания мочи матери лечили своих детей тем, что забивали вытасканный из пола гвоздь на том месте, где помочился ребенок [4. S. 393]. В Пиринской Македонии «от волков» клали гвоздь в огонь, «чтобы волк напоролся на гвоздь языком» [5].

Гвоздь как орудие вредоносной магии известен у русских. В Белозерском уезде Вологодского края рассказывали быличку о том, как в деревне Иглине плотники принесли с кладбища гвоздь, спрятали его в избе и колдовали с ним так, что обитатели избы видели в переднем углу покойника, а входа в дом с посторонними людьми, не видели его. К тому же что-то сбрасывало с лавки спящих домочадцев. Так продолжалось, пока не разобрали бревна избы и не нашли в переднем углу вбитый гвоздь от гроба [6].

Словенцы взятый с надмогильного креста гвоздь забивали в дверную притолоку хлева для излечения околдованной скотины. Восточные славяне старались, чтобы в гробу (могиле) не было никакого железа, в том числе и гвоздей: гроб сколачивали деревянными гвоздями или связывали доски лыком. Не должно было быть таких гвоздей даже в сапогах покойника. Если его хоронили не в лаптях или «калигах» (в легкой обуви из ткани), а в сапогах, то железные гвозди вытаскивались [7]. Поляки также старались, чтобы не было железных гвоздей в гробу и в обуви покойника. Древние деревянные храмы тоже обычно строились без железных гвоздей. В то же время в Закарпатье существовал обычай класть в гроб колдуну

(который, по народным представлениям, мог стать вампиром) стружку, бумагу, бруски осины и гвоздь. Сербь пользовались железными гвоздями как средством против покойника-вампира, забивая ему большой гвоздь в рот и по два меньших в каждую из ступней ног. В западной Белоруссии в зоне Волковыска в период между Рождеством и Новым годом запрещалось вбивать куда-либо гвоздь и просверливать дырки, так как «это могло повредить молодежи» [4. S. 342].

В северо-западной Польше в окрестностях г. Чарнкова бытовало верование, что небо обращается вокруг большого гвоздя Вселенной. Такое представление о «Гвозде Мира» характерно для народов севера Евразии [8].

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Вакарелски Х. Български погребални обичаи. Сравнително изучаване. София, 1990. С. 104.
2. Шпевајс Е. Главни елементи самртних обичаја код Срба и Хрвата//Гласник Скопског научног друштва. Скопље. 1929. Књ. 5. С. 274; Гласник Етнографског музеја. Београд, 1962. Књ. 25. С. 176; Vukanović Т. Srbi на Козови. Vranje, 1986. Т. 2. С. 310.
3. Вакарелски Х. Бит и език на тракийските и малоазийските българи. София, 1935. С. 291.
4. Federowski М. Lud białoruski na Rusi Litewskiej. Kraków, 1897. Т. 1.
5. Пирински край. София, 1980. С. 452.
6. Максимов С. В. Нечистая, неведомая и крестная сила. СПб., 1903. С. 187.
7. Зеленин Д. К. Восточнославянская этнография. М., 1991. С. 347.
8. Moszyński К. Kultura ludowa Słowian. Т. 2. Kultura duchowa. Cz. 1. Warszawa, 1967. S. 24.

© 1994 г. ТОЛСТОЙ Н. И., академик РАН

ГРАБЛИ — предмет, используемый для отгона нечистой силы, как орудие порчи, реже — в продуцирующей магии. (Ср. Гребень, Вилы, Веник.)

В южнославянских ритуалах защиты от грозы и града грабли применялись наряду с другими острыми колющими и режущими предметами — вилами, косой, топором, бороной и т. п. Словенцы при надвигающейся туче выбрасывали под стреху грабли зубьями вверх, чтобы «рассечь» тучу [1]. Видимо, это же защитное значение имели грабли, изображавшиеся на украинских писанках. С другой стороны, у словаков считается, что если на поле брошены грабли зубьями вверх, то будет град или дождь; а словенцы полагали, что это предвещает ссору в доме. Беременные женщины остерегались переступить через грабли во избежание трудных родов. Украинцы Закарпатья клали в гроб мертворожденному некрещеному ребенку грабли и другие орудия труда, которые делались из щепок и должны были «задать работу» опасному мертвецу и тем предотвратить его возвращение к матери [2].

Грести граблями — действие, которому придается как продуцирующее, так и защитное магическое значение. У сербов бездетные супруги шли к мельнице, и муж загребал граблями воду, а жена набирала ее и пила, чтобы забеременеть. В канун Юрьева дня сербские девушки садились верхом на грабли, объезжали вокруг дома и приговаривали: «Како грабуље грабе, тако се и младићи грабили за мене» («Как волочатся грабли, так пусть и парни волочатся за мною») [3]. В западной Сербии девушки к тому же забирались на граб, рассчитывая на эффект «этимологической магии»: грабуље — грабити — граб (*грабли* — *грабить* 'грести' — *граб*) [4]. О магических «приворотных» грабельках — костях летучей мыши или лягушки см. в статье Вилы.

Тогда же хозяйки гребли своих загонив для скота и говорили: «Ја не грабим туђе, него своје» («Я гребу не чужое, а свое»). Это делалось для того, чтобы защитить скот от змей и ведьм [3]. В Косово хозяйки брали ведро, набирали воды из родника, в нее клали травы и несли к своему загону для

овец. Там воду с травами выливали и трижды гребли граблями вокруг загона («grabulje oblete»), после чего брали веточку кизила и втыкали ее в ограду загона и тут же втыкали грабли или же забрасывали их в загон со словами: «Svoje grabim, svoje pedam, tuđe ne diram!» («Свое гребу, своего не отдам, чужого не трогаю!»). Грабли оставляли в загоне «переночевать», чтобы у овец было много молока [5]. В Левче и Темнице скот защищали от порчи тем, что клали на землю горячий уголь, накрывали его железным противнем и затем «гребли» по нему ткацким гребнем или граблями и приговаривали трижды: «Како цврчи овај угљен, тако да цврчи у мукама она, која би ноћас стоци учинила; а како ја сада овај сач гребем, тако тамо њу у паклу ђаволи гребали» («Как трещит этот уголь, так пусть треснет (лопнет) от мук та, кто собирается ночью испортить скотину; как я гребу по этому противню, так пусть ее в аду дерут дьяволы»); затем уголь вынимали, смешивали с пеплом или мукой и рассыпали вокруг загона со словами: «Когда она соберет весь пепел (муку), тогда навредит моей скотине» [6]. Со своей стороны ведьмы могли противодействовать подобным мерам, описывая вокруг скота магический круг граблями.

В восточнославянском свадебном обряде мать жениха в вывороченной шубе и меховой шапке трижды объезжала верхом на вилах или граблях вокруг квашни, на которой лежал хлеб; при этом на конец вил лили воду (это называлось «поить коня») из горшка, который затем разбивали. Вилы также разламывали и выбрасывали. Цель этого обряда — обезопасить свадебный поезд от порчи [7].

В Боснии перед продажей волов или коров хозяин проводил по хребту животного граблями, чтобы продажа была удачной и животное не возвращалось домой [8]. Поляки при севе льна ставили на поле грабли, чтобы лен был высоким [9]. Дожинальный венок часто несли с поля на граблях, используемых как шест (пол., луж.) [10].

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. *Möderndorfer V.* Verovanja, uvere in običaji Slovencev. V. Borba za pridobivanje vsakdanjega kruha. Celje, 1946. S. 254, 266.
2. *Богатырев П. Г.* Вопросы теории народного искусства. М., 1971. С. 249.
3. *Кулишић Ш., Петровић П. Ж., Пантелић Н.* Српски митолошки речник. Београд, 1970. С. 92.
4. *Расковник.* 1982. № 32. С. 27.
5. *Vukanović T.* Srbi na Kosovu. Vranje, 1986. Т. 2. С. 396.
6. *Мијатовић С. М.* Обичаји српскога народа из Левча и Темнића // Српски етнографски зборник. Београд, 1907. Књ. 7. С. 104.
7. *Зеленин Д. К.* Восточнославянская этнография. М., 1991. С. 335.
8. *Гласник Земалског Музеја Босне и Херцеговине.* XXIII. Сарајево, 1911. С. 377.
9. *Lud.* 1902. Т. 8. С. 61.
10. *Syšta B.* Słownictwo kociewskie na tle kultury ludowej. Warszawa — Wrocław — Kraków — Gdańsk — Łódź, 1985. Т. 3. С. 124; *Schneeweis E.* Feste und Volksbräuche der Sorben vergleichend dargestellt. Berlin, 1953. S. 159.

© 1994 г. *ТОЛСТАЯ С. М., д-р филол. наук*

ГРЕБЕНЫ — бытовой и ткацкий инструмент для расчесывания (волос, шерсти, волокна, пряжи) и прядения. Входит в ряд острых колющих предметов-апотропеев (ср. Бердо, Борона); женских и эротических символов (ср. Веретено). Из-за наличия частых зубьев и контакта с волосами, шерстью наделяется также продуцирующими свойствами.

Бытовые запреты и правила обращения с гребнем. По болгарским обычаям, девушка или невеста прятала свой гребень от посторонних, так как через него можно было наслать порчу. Окончив расчесывание, она сейчас же заворачивала

гребень в полотенце и клала его в тайное место. Украинская девушка, заплетая косу, тянула ее за кончик со словами «рости коса от пояса до долу», а затем тоже прятала гребень. Его нельзя было класть на дежу, стол или окно — «ангел не сядет» [1]. Белорусы Витебской губернии также не позволяли класть гребень для волос на стол и вообще на видное место, считая, что от этого может случиться какая-нибудь неприятность или конфуз. Украинцы на Карпатах, купив новый гребень, сначала расчесывали им kota, собаку или даже свинью, чтобы зубья дольше не ломались. Поляки по упавшему гребню определяли, какого гостя ожидать — частого, если упал частый гребень, или редкого — если редкий. Женщины обыкновенно расчесывали волосы роговой гребенкой, но в случае выпадения или болезни волос пользовались ткацким гребнем. Этим же гребнем, внесенным в хату после святко, они чесали голову, чтобы не клонило ко сну за работой (Лубенский уезд Полтавской губернии). Повсеместно у восточных славян запрещалось на святки оставлять в доме гребень, веретено, прялку и другие ткаческие принадлежности — считалось, что это защищает скот от болезней, а людей — от змей.

Существуют дни и праздники, когда женщинам запрещалось брать в руки гребень и расчесывать волосы (например, в «волчьи дни»). Кашубы не позволяли расчесывать ребенка до одного года гребнем; при необходимости пользовались только щеткой.

В родинных обрядах гребень служит символом женской доли. Ср. украинский заговор при родах: «Круті гори розкотитесь, / Господні голоси розійдіться... / Як младенець — сідай на коня, / а млдениця — берись за гребеня!» [2]. Новорожденному мальчику перерезали пуповину на топоре, чтобы он стал хорошим мастером, а девочке — на гребне от прялки, чтобы из нее вышла хорошая пряжа (укр., полес.). На крестинах бабка передавала мальчика куму через порог, а девочку — через гребень; кумовья, выходя из дома, ступали правой ногой на порог или на гребень [2].

В девичьих гаданиях (на святки, на Андрея и др.) и в любовной магии гребень как предмет женского туалета может символизировать гадающую девушку (наряду с кольцом, лентой, зеркальцем и т. п.), но может фигурировать и как атрибут жениха. На Пинщине девушки клали на ночь под голову гребень и по тому, кто во сне будет им расчесываться, узнавали своего суженого. В русском варианте подобного гадания присутствует мотив расчесывания девичьих волос как метафора брака, ср. приговор: «Суженый-ряженный, приди, умой меня, причеши меня, опояшь меня» (костром.) [3]. На Вологодчине девушки на святках вывешивали за окно гребень и приговаривали: «суженый, ряженный, приходи голову чесать!» [4]. Ср. рус. *чесать* в значении 'futurer' [5]. В Полесье на Купалу девушки делали гребенку из «муравьиного масла» и чесали ею парней, чтобы их приворожить. Ср. также псковский обычай на гулянье «жечь гребень» в знак насмешки над девушкой, которой изменил парень.

Гадание с гребнем у западных славян зафиксировано в средневековом «Каталоге магии Рудольфа» (XIII в): «Готовят воду и вместе с гребнем, овсом и куском мяса ставят со словами: „Приди, сатана, искупайся, причешишь, своему коню дай овса, ястребу — мяса, а мне покажи мужа моего“». Чешские девушки брали три тарелки, на одну клали колечко, на другую — ключ, а на третью — гребень, затем гадали: если девушка дотронется до кольца — выйдет замуж, до ключа — ей достанется зажиточный жених, если же коснется гребня, ее ждет несчастье.

В восточной Сербии (Болевац) девушки под Новый год прятали под черепки обломок гребенки, кусочек угля, сажи, зеркальце и т. п.: кто вытянет обломок гребня, тому достанется «зубастый» жених.

Гребень дарили невесте на свадьбе у русских; у сербов свекровь обязательно дарила невестке гребень вместе с другими подарками.

Гребень, которым причесывали покойника, считался нечистым и подлежал, как и другие предметы, употреблявшиеся при обряде покойника, удалению,

отправленно за пределы пространства жизни. Русские Рязанской губернии такой гребень бросали в реку, чтобы «поскорее уплыла смерть» [6. С. 230]. В Тюменском уезде гребень «куда-нибудь забрасывали» [6. С. 153]. В Закарпатье его относили в такое место, где никто не ходит. Русские старообрядцы в Польше вообще не пользовались в этих случаях гребнем, а расчесывали умершей женщине волосы лучиной или щепкой из опасения, что гребень мог быть «делом нечистых рук». Часто, однако, покойнический гребень клали в гроб, иногда вместе с остриженными волосами. Так поступали на Русском Севере — в Олонецкой и Новгородской губерниях. На Новгородчине до сих пор обязательно кладут в гроб гребень даже грудному ребенку. Так же в большинстве случаев поступают болгары и сербы. В северной Болгарии (Горна Оряховица) гребень, которым расчесывали покойника, кладут в гроб, отломив от него столько зубцов, сколько человек осталось в его доме; эти зубцы кладут на яблоню, чтобы не умерли домочадцы покойного. Иногда отломленные зубцы вместе с мусором выбрасывали в загон для скота. В некоторых районах Болгарии гребень и мыло отдавали тем, кто обмывал покойника; выбрасывали подальше в укромное место, чтобы «зло ушло вместе с ним»; ломали гребень и бросали в огонь; бросали в реку и т. п.

В качестве оберега от нечистой силы, порчи, болезней, диких зверей и т. п. у всех славян широко использовался чесальный гребень. У сербов новорожденных защищали от вештиц и других демонов гребнем или двумя составленными гребнями, между которыми помещали головку ребенка. На эти гребни должны «наколотся» вештицы. В Кюстендильском крае над головой ребенка ставили железный гребень, которым чесали коноплю, а сверху еще небольшой гребешок для волос и чеснок — для устрашения злых духов. У восточных славян гребень или веретено клали в колыбель, чтобы ребенок спал спокойно. В Шумадии гребень оставляли в местах, где опасались появления демонов. В югозападной Болгарии (Каменица) гребни ставили над умершим и зажигали на них свечи, чтобы защитить дом в случае, если покойник станет вампиром.

Южные славяне, особенно сербы, считали гребень действенным средством защиты скота от волков. От Сочельника до Крещения женщины не прикасались к гребням и держали их соединенными, чтобы «запереть» пасть волку. Часто подобный запрет действовал уже со дня св. Андрея (30 XI/13 XII) и до дня св. Саввы (27 I н. с.), поскольку эти святые считались покровителями волков. Во многих районах Сербии в Рождественский сочельник совершался ритуальный прогон скота между двумя гребнями, после чего гребни составлялись зубьями и помещались над входом в загон. Иногда гребни выставляли в Сочельник, чтобы они «переночевали», а затем на Рождество прогоняли скот. Соединенные гребни оставались на воротах до Крещения. Составление гребней совершалось и в случае, когда скот терялся — это должно было уберечь его от волчьих зубов. Этот же прием применялся и против колдовства, порчи и болезней. Для опознания ведьмы ставили два гребня так, чтобы между ними прошла подозреваемая в ведовстве, после чего гребни соединяли, а ведьма приходила просить, чтобы их расставили, так как составленные гребни причиняли ей боль (серб.) [7]. Чтобы умилостивить Чуму, в Сербии и западной Болгарии ставили корыто с теплой водой, клали гребень и мягкую шерсть, чтобы Чума, когда придет в дом, могла умыться и причесаться, искупать своего ребенка и завернуть его в шерсть. Так делали каждый вечер, пока свирепствовала чума.

Гребень употреблялся при заговаривании и лечении порчи, сглаза и болезней. В Пиринской Македонии (р-н Разлога) знахарка вела большого к реке, наклоняла его над водой и чесала его железным гребнем от лба до пупа, потом макала гребень в воду и произносила заговор. Так лечили болезнь «сугреби», «собирая» ее в гребень («в гребено се суберете...») [8].

В Полесье, когда заболела корова, хозяйка выносила гребень и забрасывала его на грушу, где гребень должен был лежать неделю, после чего его мыли и использовали по назначению.

Гребень как атрибут демонов и орудие порчи. Гребень использовался у сербов во время свадьбы и для наведения порчи на молодых: в день венчания ставили два чесальных гребня по обе стороны дороги, а когда молодые проходили, гребни соединяли и прятали. После этого молодые всю жизнь ссорились (Тимок) [9]. По ворованиям македонцев (Скопска Црна Гора), караконджулы женщин, нарушавших запрет на работу вечерами, топят в воде или «чешут их крупными гребнями» («ишчешљају је са крупним гребенима») [10]. Гребень — характерный атрибут многих женских мифологических персонажей: богинки, русалки, женского водяного духа и других, которым приписывается склонность расчесывать свои длинные волосы. Русские Новгородской губернии считали, что колдуны совершают свои злокозненные действия при помощи гребенки.

Гребень в продуцирующей магии. Выходя на первый сев, сербы и македонцы клали в мешок с семенами гребень, «чтобы жито было чистым» (как зубцы у гребня), и серебро, «чтобы оно было чистым» (Гласинац, Косово, Славония, Куманово и др.). С той же целью приготовленные для сева семена помешивали гребнем (Гласинац). В восточной и южной Сербии гребни закапывали в первую борозду, а вечером забирали домой. Хорваты в Лике, собираясь везти скот на продажу, чесали его гребнем и приговаривали: «Koliko zubasa, toliko kurasa» («Сколько зубцов, столько покупателей») [11]. В сербском и болгарском обряде дойки овец в Юрьев день пастухи украшали с магическими целями подошники различными предметами, в том числе и гребнем — чтобы молоко и шерсть были чистыми. В тот же день до рассвета мать давала детям гребень и отправляла их на поле, где посеяна рожь. Дети сажались в рожь и расчесывали волосы, чтобы они были длинными, как рожь.

Русские Дмитровского уезда расчесывали овец, а вычесанную шерсть и сломанную гребенку бросали в загон к овцам, чтобы у них было больше шерсти [12].

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Українці: Народні вірування, повір'я, демонологія. Київ, 1991. С. 214.
2. Украинский народ в его прошлом и настоящем. Пг., 1916. Т. 2. С. 617.
3. Смирнов В. Народные гадания Костромского края. Кострома, 1927. С. 56—57.
4. Ивањицкий Н. А. Материалы по этнографии Вологодской губернии//Известия императорского общества любителей естествознания, антропологии и этнографии. М., 1890. Т. 69. С. 128.
5. Успенский Б. А. Филологические разыскания в области славянских древностей. М., 1982. С. 171.
6. Живая старина. 1898. № 2. С. 230.
7. Кулишић Ш., Петровић П. Ж., Пантелић Н. Српски митолошки речник. Београд, 1970. С. 93; Гласник Етнографског музеја. Београд, 1937. Књ. 12. С. 205.
8. Български фолклор. 1980. № 4. С. 105.
9. Мијушовић М. Любавне чини. Београд, 1985. С. 99.
10. Српски етнографски зборник. Београд, 1907. Књ. 7. С. 441—442.
11. Неџиговић-Сеселја М. Традицијски живот i kultura ииџкогo села Ivčević Kosa. Zagreb, 1985. S. 136.
12. Зернова А. В. Материалы по сельскохозяйственной магии в Дмитровском уезде//Советская этнография. 1932. № 3. С. 47—48.

© 1994 г. ТОЛСТАЯ С. М., д-р филол. наук

АМУЛЕТ [1] (от лат. amuletum) — предмет, носимый или хранимый как магическое средство защиты от беды — глаза, болезней, бесплодия, нечистой силы и т. п. Амулет охраняет людей, скот (ср. Скотий бог), домашнюю птицу (ср. Куриный бог) и дом. Апотропеическими средствами у славян являются соль, железо, серебро и предметы из серебра и железа, камень, громовая стрела, деготь, воск, растения: чеснок, лук, базилик, тис, рута, кизил, крапива, сосновая кора, засушенная пуповина новорожденного или часть его «рубашки», волчий

зуб или кусочек волчьей шкуры, волчья или медвежья шерсть, лапа, рог, сердце ежа, ястребиный или орлиный коготь, крыло летучей мыши, ракушки, маленькие серебряные и другие изображения лягушки, зайца, змеи, утки, коня и т. п. К христианским амулетам относятся различные ладанки, в которых содержатся тексты молитв, ладан, часто воск от освященной свечи и т. п. Древнерусскими амулетами были «змеевики», употреблявшиеся наряду с крестами-энколпионами (см. также Крест).

В городской традиции амулетами могли быть и золотые предметы — серьга в правом ухе мальчика, монета, пришитая к его шапке, монеты в подвенечном убранстве невесты и т. п.

Амулет делался «ведающими» людьми — знахарями (знахарками), колдунами, иногда попами и монахами, писавшими апокрифические молитвы, а у южных славян и «ходжами» — мусульманскими муллами, наконец, кузнецами. Кузнецы делали амулет из серебра или железа, оковывали камни-белемниты, когти, ракушки, изготавливали из серебра изображения животных и пресмыкающихся, орудий сельского труда.

При изготовлении амулета соблюдались особые ритуалы: у южных славян, например, он часто выковывался кузнецом в глухую полночь из подковы сдохшей кобылы, в восточной Сербии — в канун пятницы при полном молчании нагими мужем и женой; у южных славян и на Карпатах считалось, что для амулета нужно брать чеснок, проросший через закопанную в землю голову змеи, убитой при ее первом появлении в новом году.

Амулет носили на цепочке или на шнурке на шее, пришивали к одежде (на плече, под мышкой и т. п.), к шапке (чаще всего детям), к поясу. Скоту амулет вешали на шею, хвост, вставляли в рог в высверленное отверстие. Дома амулет (чаще всего подкову) вешали у дверей, прибавляли к порогу, в лавках вешали на стенку — от сглаза и для удачной торговли.

Амулет часто состоял из нескольких предметов. Так, гуцулы от сглаза привешивали к правой руке ребенка мешочек с долькой чеснока, осколком кирпича от печи, уголочком и глинистой землей из-под собачьего следа. Собирая эти предметы вместе, гуцулы по поводу каждого произносили особый приговор.

Для ладанок и амулетов из кожи характерны формы треугольника, овала, круга, креста.

Амулет мог передаваться по наследству, вешаться на надгробный крест (на могиле ребенка), иногда на плодоносящее дерево.

К амулету близки по функциям предметы, животные и птицы, которые приносят счастье, а также предметы (нож, уголь, кочерга, метла, железный треножник, топор), употребляемые для отгона градовых туч, охраняющие от сглаза или нечистой силы пчел, скот на пастбище и в хлеву, отгоняющие нечистую силу и т. п. Ср. Обереги.

В южнославянской и украинской среде в XIX в. бытовали амулеты восточного происхождения.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Рябинин Е. А. Зооморфные украшения Древней Руси X—XIV вв. М., 1981; Николаева Т. В., Чернецов А. В. Древнерусские амулеты-змеевики. М., 1991 (см. там литературу); Георгиева И. Българска народна мифология. София, 1983; Moszyński K. Kultura ludowa Słowian T. 2. Kultura duchowa. Cz 1. Warszawa, 1967; Српски етнографски зборник. Књ. 53. Београд, 1938. С. 167—295.

© 1994 г. ТОЛСТОЙ Н. И., академик РАН

ВЕНОК [1] — ритуальный предмет, изготавливаемый из свежей зелени, цветов, веток, реже — из хвон, сухих трав и цветов, соломы, бумаги, полотна. Венки используются как элемент убранства исполнителей обрядов, жилых и хозяйственных построек (домов, хлебов, ворот, колодца и т. п.), ритуальных предметов (например, каравая, бадняка, креста), домашних животных (коров, овец). В этом употреблении венки имеют двоякую функцию: они маркируют один или несколько объектов, выделяя их из ряда однородных и подчеркивая их семиотическую значимость, и с другой стороны, венки служат апотропеем, оберегом от нечистой силы, глаза, стихийных бедствий, болезней.

Обрядовое употребление венков связано также с магическим осмыслением их формы, сближающей венки с другими круглыми предметами, имеющими отверстия (обручем, кольцом, обрядовым калачом). На этих признаках венка основаны обычаи процеживать молоко сквозь венки; умываться из круга, образованного венком; пролезать через венки или протаскивать через него детей; смотреть или целоваться сквозь венки и т. п. Дополнительную семантику сообщают венку особые свойства растений, послуживших для них материалом (например, свойства барвинка, базилика, розы, герани, ежевики, папоротника, дубовых и березовых веток и т. п.), а также символика самого действия по изготовлению венка — витья, плетения, скручивания (ср. семантику таких предметов, как веревка, перевяло, веник, сеть).

Изготовление венков представляет собой особый ритуал, регламентирующий состав исполнителей (обычно это девушки и женщины), время и место плетения, число, размер и форму венков, способ плетения, включение дополнительных украшений (нитки, ленты, чеснок). Как всякий ритуальный предмет, венки после обрядового использования либо подлежали ритуальному уничтожению (их сжигали, разрывали на части), удалению из зоны жилого пространства (сплавляли по воде, забрасывали на крышу дома, на чердак, на дерево, относили на кладбище), либо, наоборот, сохранялись для вторичного употребления в качестве апотропея и лечебного средства или средства, стимулирующего плодородие земли и скота: венки или остатки от них относили на поля, огороды, в амбары, в помещения для скота, вешали на фруктовые деревья и т. п. Широко использовались венки в народной медицине и ветеринарии, а также в гаданиях.

Известные у славян многочисленные ритуалы с венками группируются в несколько обрядовых комплексов, отличающихся друг от друга календарной приуроченностью и ареалом распространения: троицкий (восточнославянская зона), обрядность Зеленых Святков (западнославянская), купальский (Украина, Белоруссия, западные славяне, южные славяне), обрядность праздника Божьего Тела (католическая традиция), юрьевский (южные славяне и Карпаты). Кроме того, особые типы составляют во всех традициях жатвенные, свадебные и погребальные венки (см. соответствующие словарные статьи).

Троицкие венки. В комплексе русских семицко-троицких обрядов известны венки двух типов: обычные травяные и закрученные на ветках растущей березы. Обряд *завивания венков* (или *завивания березки*) происходил чаще всего в четверг перед Троицей, в Семик: девушки шли в лес, закручивали ветки березы кольцами и связывали их; через эти «венки» целовались и менялись крестиками (т. е. кумились). На Троицу ходили распустить завязанные ветки (*развивали венки*), при этом гадали о будущем: увядший или самостоятельно развившийся венки сулил смерть или девичество. Одновременно с завиванием березовых «венков» плели и венки из трав, которые носили на голове, гуляли в них весь Троицын или Духов день, а вечером шли к реке и бросали венки в воду (в некоторых местах их забрасывали на деревья, относили на кладбище). Прежде, чем бросить венки на середину реки, его клали на воду и умывались из венка (рязанск.). В Дмитровском крае девушки сбрасывали свои венки кивком головы, не прикасаясь к нему руками (иногда, стоя к реке спиной).

На Украине и в Белоруссии венки плелись во время сбора троицкой зелени, предназначенной для украшения домов, хозяйственных построек, церкви. Во

многих местах при витье венков вплетали полынь как средство против русалок. В таких венках ходили на Троицу сами, надевали их на детей, иногда вешали на ворота, на хлев, защищаясь от русалок. На Украине и в южнорусских областях особенно ценились венки, сделанные из такой троицкой зелени, которой была украшена церковь. В Орловской губернии их называли «святыми венками» и носили на головах все: старый и малый, мужчины и женщины, без венков в Троицын день старались не ходить по улице.

Подобным образом заготавливали и использовали венки во время праздника Зеленых Святков (у западных славян и в западных областях украинско-белорусской зоны), но на этой территории более заметной была функция венков как охранительного средства для защиты скота. В Польше (Жешовское в.) хозяйки в день Зеленых Святков перед выпасом коров надевали им на рога венки из полевых трав; в некоторых селах их делали из дубовых веток, как считалось, «для крепости рогов». С венками, уцелевшими на рогах коров до вечера, пастухи гадали о своей судьбе, забрасывая венки на крышу хлева. В Польском Поморье в этот день пастухи сами плели на пастбище венки и надевали их на коров, за что получали от хозяев скота *wieńcowe* (вознаграждение за венки). В некоторых селах Поморья хозяева плели венки даже для гусей и другой домашней птицы.

В Карпатах и у южных славян троицкими венками защищали поля и огороды от всяческой беды. В Закарпатье на Зеленые Святки при обходах посевов во главе со священником участники процессии несли сплетенный из зелени большой венок и вешали его на придорожный крест. Словенцы в Духов день относили и втыкали в свое поле цветочный венок, укрепленный на высокой палке. В Коринтии на Троицу вешали венок на колодец, «чтобы вода была здоровой».

Купальские венки. У восточных славян венки из трав и цветов выступали обязательным атрибутом купальских игрищ. Девушки приходили в венках к купальскому костру, водили хороводы, перебрасывали венки через костер. Широко распространен был обычай гадать по венкам: их бросали в реку и по движению в воде пытались узнать свою судьбу; девушки оставляли свои венки на сутки во дворе, примечая, чей венок завянет (это сулило несчастье); подкладывали на ночь под подушку, чтобы увидеть вещей сон; забрасывали венок на дерево — зацепившийся с первого броска венок предвещал скорое замужество и т. п.

В южной Польше плели из цветов большой венок и водружали его на верхушку дерева, которое сжигалось в купальском костре: если венок падал на землю недогоревшим, это считалось плохим знаком; если сторал вместе с деревом до тла — хорошим знаком. Купальские венки, как и троицкие, использовались для защиты дома, скота, огородов: их вешали над дверями домов и хлевов, «чтобы зло не проникало» (силезский регион); клали в грядки с горохом и бобами, «чтобы молния цвета не опалила» (краковск.); надевали на рога коровам против ведьм (полесск.). Для придания венкам большей магической и целебной силы поляки и лужичане плели их рано утром в день св. Яна в полном молчании, из трав нечетного количества (т. е. использовали 3, 5, 7 видов растений), добавляли остро пахнущие и жгучие растения.

На заключительном этапе купальского обряда венки обычно уничтожались: их сжигали в костре, бросали в воду, в колодец, забрасывали на высокое дерево, относили на кладбище и т. п. Часть венков сохраняли, используя в течение года для лечения, для защиты дома от молнии, для магических целей. Если венки не были использованы в течение года, то накануне следующего праздника Купалы их сжигали: выбрасывать их запрещалось, так как считалось, что иначе вновь собранные купальские травы не будут помогать.

Очистительные и целебные свойства приписывались «ивановским» венкам и у южных славян. В северозападной Болгарии в день Иоанна Крестителя делали один большой венок, через который пролезали по очереди все участники обряда «для здоровья». Такой венок сохраняли в течение года, и в случае болезни протаскивали сквозь него больного. Сербь в Иванов день готовили много венков,

вплетали в них чеснок, бросали венки в огород, в поле, в загоны для скота, на крышу дома для защиты от порчи, купали больных людей водой, в которую опускали «ивановский» веночек. В западной Сербии (Драгачево) считали, что охранительной силой обладает и веночек, сплетенный в Петров день: его вешали на ворота, а при приближении градовой тучи хозяйка срывала его и махала в сторону тучи, чтобы отогнать ее.

Венки в обрядности праздника Божьего Тела. Славяне-католики в девятый четверг после Пасхи делали небольшие по размеру веночки, сплетая их либо из одного вида растений, либо из 7—9 разных видов трав и цветов. В восточной Польше (Жешовское в.) травы собирали непременно с девяти меж или вблизи дорог и перекрестков, но лишь таких, по которым обычно не ходят погребальные процессии. Каждая из участниц праздничных шествий готовила нечетное количество венков (5, 7, 9) и несла их с собой. В Нижней Силезии хозяйки плели столько венков, сколько было в семье детей. По завершении обходов венки оставляли в костеле, где они висели на боковых алтарях до следующего четверга. В десятый четверг после Пасхи освященные в церкви венки забирали домой и использовали в течение года для магических и лечебных целей: вешали над дверьми и окнами или оставляли на чердаке для защиты от молнии, грозы, пожара, а также для отгона нечистой силы (общеслав.); подкладывали в фундаменте строящегося дома «для божьего благословения» (краков., зап.-белор.); развешивали в амбаре или клали под первый сноп против грызунов (зап.-слав.); подкладывали в гнезда наседкам (морав.); клали в колыбель новорожденного, под подушку роженице для защиты от злых сил (вост.-польск.), помещали по венку во все углы гроба или под подушку умершему, «чтобы зло не подступало» (южнопольск.); носили под рубашкой «от ведьм» (львовск.); процеживали через веночек молоко ежедневно со дня Божьего Тела до Купалы против порчи (зап.-белор.); окуривали больных и т. п. Вообще верили, что венки, освященные в праздник Божьего Тела, «защищают от всяческого зла».

Венки как атрибут и символ участников обрядов. В обрядах и играх весенне-летнего цикла венки часто служили обязательным головным украшением их участников (преимущественно — девушек), а также атрибутом молодежных игр и хороводов (ср. обмен венками, отбирание или выкуп венков, бросание и ловля их и т. п.). В обрядах символических проводов венки служили одним из атрибутов ряженья, а иногда веночек выступал в качестве единственного знака, который выделял ряженого из числа всех прочих участников. Так, в восточнославянском обряде «проводов русалки» для ряженой «русалки» специально плели особый веночек с добавлением крапивы или делали много венков, надевая их «русалке» на голову, шею, на руки, всю увешивали венками. Уничтожение этих венков (бросание в костер, в воду, за кладбищенскую ограду) символизировало акт изгнания «русалки».

В обрядах вызывания дождя (южнослав. «пеперуда», «додола», болг. «еньова буля», «лазарки», вост.-слав. «куст») девочке, которую водили по домам и обливали водой, надевали на голову, а иногда и на плечи, и на пояс венки, к которым привязывали ветки вербы, липы, березы. После обходов венки ряженых уничтожались вместе с другой обрядовой зеленью. В северовосточной Болгарии зелеными веночками украшались шапки колядников. Сербь в р-не Тимока надевали на бадняк веночек из кукурузы, пшеницы, фасоли и других растений.

Венки в обрядности Юрьева дня. У южных славян, особенно в западной Болгарии, Македонии и восточной Сербии (отчасти и на Карпатах), плетение венков и ритуалы с ними составляют основу обрядности Юрьева дня. Накануне праздника или чаще в предшествующую пятницу (серб. *биљани петак*) молодежь или только девушки отправлялись за село (в поле, к реке, в горы) собирать цветы и травы для юрьевских венков. Часто этот обряд (вост.-серб. *идење у венац*) сопровождался ритуальным купанием, вождением «кола», пением обрядовых песен, бросанием сплетенных венков в воду, иногда закланием петуха, общей трапезой. Плели венки во дворе или над водой. В северовосточной Сербии

(Млава) девушки и женщины плели венки всю ночь, стоя в воде, а затем купались. Материалом для венков служила зелень, цветы, душица, молочай («чтобы скотина давала больше молока»), вербовые прутья («чтобы прибыль в доме росла, как верба весной»). В северозападной Болгарии плели три венка: для овцы, которая первой окотилась, для ее ягненка и для украшения подойника. Утром в Юрьев день в украшенное венком ведро надаивали молока от всех овец, а затем выливали его в реку, туда же бросали венок с ведра. Овца и ягненок носили свои венки, пока те сами не пропадали. В восточной Сербии (Алексинацкое Поморавье) также плели три венка: через один из них доили овец, другой надевали на овцу, которая первой окотилась, а третий относили домой. Первые два венка после совершения ритуала оставляли на фруктовом дереве. В Ресаве венок окунали в надоенное молоко и кропили венком последнюю овцу после ритуального доения.

Часто над входом в овечий загон или кошару укрепляли дугообразный венок, под которым прогоняли скот. В р-не Лесковаца юрьевский венок после употребления расплетали и бросали в воду, куда выливали и немного молока. В Хомолье, расплетая венок, оставляли в доме по одному от каждого вида растений (для здоровья скота), а остальное бросали в воду, чтобы у овец было много молока. В некоторых р-нах Болгарии венком украшали ягненка, предназначенного в жертву, или овцу-мать, у которой забирали ягненка для курбана.

В Хорватии в Юрьев день пастухи плели венки и прикрепляли их к рогам коров. После праздника венки забрасывались на крыши домов, чтобы ведьмы не вредили коровам. В карпатских селах в этот день специально для скота плели венки хозяева или их дети: если корова возвращалась с пастбища с венком, хозяева были обязаны одарить детей или пастуха. Украшение скота венками с целью оберега характерно также для обрядности Зеленых Святков и Купалы.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. *Зеленин Д. К.* Восточнославянская этнография. М., 1991. С. 267, 394—399, 420; *Соколова В. К.* Весенне-летние календарные обряды русских, украинцев и белорусов. М., 1979. С. 206—248; *Славянский и балканский фольклор: Духовная культура Полесья на общеславянском фоне.* М., 1986. С. 108—118; *Этнография Беларуси.* Минск, 1989. С. 282, 306; *Земляробчы календар: Абрады і звычэй.* Минск, 1990. С. 220, 304—305; *Маринов Д.* Народна вяра и релігійныя народныя абіччэй. Софія, 1914. С. 139—140, 160. *Кулишій Ш., Петровіч П., Пантєліч Н.* Српскі міталогішкі речнік. Београд, 1970. С. 59—60; *Kuret N.* Praznično leto Slovencev: Starosvetne šege in navade od pomladi do zime. Celje, 1967. D. 2. S. 32—34, 89—90, 96, 113—114, 116, 121; *Świętek J.* Lud Nadrabski od Gdowa po Bochnię: Obraz etnograficzny. Kraków, 1893. S. 113, 513, 560; *Stelmachowska B.* Rok obrzędowy na Pomorzu. Toruń, 1933, S. 163, 168, 175; *Horváthová E.* Rok vo zvykoch našho ľudu. Bratislava, 1986. S. 194—196, 183.

© 1994 г. *ВИНОГРАДОВА Л. Н., канд. филол. наук,*
ТОЛСТАЯ С. М., д-р филол. наук

ВЕНОК СВАДЕБНЫЙ [1] относится к числу основных атрибутов свадебного обряда, наряду со свадебным деревцем, хлебом и знаменем. Венок является брачным символом, как и другие кольцевидные или круглые свадебные предметы: кольцо, калач, каравай. Брачная символика венка отражена в любовной магии и девичьих гаданиях с венком о замужестве, в обычае вручать девушке венок в знак предложения сватовства, в ритуальном использовании венков на свадьбе. В свадебном обряде наиболее распространен венок невесты, главное символическое значение которого иное — символика девичества, свойственная также косе невесты, с которой ее венок тесно связан в обряде. Эта символика отражена в фольклорном мотиве потерянного венка, доставшегося жениху, в выражении

загубить венок, означающем потерю невинности. Замужние женщины венка как правило не носят, не надевают его выходящая замуж вдова и невеста, утратившая девственность до брака. У последней в знак позора может быть половина венка, так как, по выражению гуцулов, она его уже «пролежала», «продрала», «перетерла». Сон о потерянном венке предвещает соращение. Венок известен и как девичий головной убор до свадьбы. Свадебный венок невесты по форме, по функциям, а часто и по названию тесно смыкается с девичьими головными уборами (так называемой *перевязкой*, *повязкой*, *налобнем*, *венком* и т. п.), в том числе со специальными свадебными, которые просватанная невеста носит перед венчанием (*венцом*, *коруной*, *плачеей*, *волей*, *лентой* и др.). Как и венок, все они имеют кольцеобразную форму, оставляющую открытой макушку, а после венчания заменяются закрытыми, женскими. Они представляют собой повязку, обруч или корону, часто украшены, иногда сочетаются с плетеным растительным венком. Головным убором невесты на свадьбе перед венчанием, а в ряде мест и во время венчания бывает как растительный или искусственный венок, так и обруч или корона, украшенная цветами, лентами и т. п. Символика девичества ярче выражена у восточных и западных славян, а брачная символика у южных. У южных славян акцентируется и защитная функция свадебного венка, присущая также покрывалу (фате) невесты, с которым венок составляет часто единый комплекс. Венок во многих местах надевают на голову или на шапку жениху. Его имеют иногда и другие лица: подруги, братья невесты, дружка, сваха, крестный, посаженный отец жениха, сваты, женатые участники свадьбы. Известны и пародийные, шутовские венки из колючек, зеленого лука, крапивы, соломы гороховым стеблем и т. п., которые на свадьбе надевают подставной невесте, а в конце обряда ряженой «молодой», дружке жениха, жениху и др. На Украине такие венки в конце свадьбы надевают отцу или матери, если они выдают замуж или женят своего последнего ребенка.

В православной традиции во время церковного венчания на голову новобрачным возлагают специальные венцы (они могут называться и *венками*). Независимо от канонической формы, они представляют собой короны, простые или ступенчатые обручи, с орнаментом в виде листьев и цветов, крестом, различными изображениями (Богородицы, Христа, архангелов Михаила и Гавриила апостола Иоанна, св. Елены и св. Константина и др.), или же напоминают свадебный головной убор невесты, например сплетенный из цветов или веток венок с украшениями.

Для изготовления собственно свадебного венка используются различные растения (преимущественно вечнозеленые): барвинок, самшит, рута, розмарин, калина, лавр, мирт, виноградная лоза, базилик и т. д. Сплетенный венок может иметь дополнительные украшения: цветы, ленты, перья, бусы и др. Для оберега, деторождения, любви, богатства или счастья в венок вплетают или вкладывают чеснок, лук, жгучий перец, красные нитки, хлеб, овес, любисток, монеты, сахар, изюм, кольцо. Сбор растений (например, барвинка) для венка сопровождается в некоторых местах специальным ритуалом. Венок плетут обычно девушки или женщины в канун свадьбы в доме невесты, иногда в это же время и в доме жениха. Во время изготовления венка поют песни о нем, гадают о жизни в замужестве по растениям, из которых его плетут. Надевание венка невесте нередко предвзялось ритуальным расплетением косы и сопровождалось закрытием ей лица покрывалом или фатой. В некоторых районах Болгарии и Моравии невеста имеет до трех венков на голове. В Гомельской обл. невесте надевают венок во время изготовления каравая, и она находится в нем, пока не подойдет тесто. На Украине венки надевали на руки парням и девушкам, которые ходят приглашать гостей. Перед поездкой жениха за невестой его родственники кланяются и крест-накрест целуют венок. В разных славянских зонах по приезде к невесте участникам свадебной процессии жениха надевают венки на голову или на шею; от невесты дарят венок жениху; невеста выносит его на хлебе и завязывает вокруг шапки жениха; сторона жениха выкупает венок невесты; невеста смотрит через свой венок на приехавшего жениха. В

некоторых районах Польши перед отправлением к венчанию подруги невесты на прощание обносят его по комнате. Венок часто надевают невесте (или обоим молодым) перед поездкой к венчанию, в ряде случаев — во время венчания или сразу после него. У сербов невеста носит его сорок дней после венчания во избежание бесплодия, а иногда до беременности или рождения ребенка. Снимают венок с невесты обычно в связи с ритуальной сменой ей головного убора. У южных славян и словаков один из мужских чинов снимает венок саблей, косой, ножом, вилами, скалкой или пастушьим посохом. Со снятым венком невесты в разных славянских регионах поступают по-разному: венок выкупает жених; невеста катает его по столу матери, брату и затем жениху; его кладут на шапку жениху, чтобы он «всё имел на своей голове»; вешают над головами молодых; расплетают и вешают на образа; кладут в брачную постель; забрасывают на крышу для удачи в доме; затыкают под кровлю; прикалывают саблей к потолку; оставляют в саду среди цветов, «чтобы жизнь невесты цвела, как они»; хранят до весны на семена; разрывают и бросают под скотину, «чтобы она была молодой, как молодая»; дают примерить девушкам для их скорейшего выхода замуж; сжигают в печи (иногда в печь бросают и венок жениха). Часто венки невесты специально сохраняют для счастья в супружестве, вешают возле образов, зашивают невесте в подушку, оставляют матери, подруге или в церкви. После свадьбы венки используют в лечебных и магических целях: кладут в колыбель, чтобы ребенок рос здоровым; растирают в порошок и дают ребенку от испуга; подкуривают им при детской бессоннице и других болезнях; доят через него корову, когда от порчи у нее пропадает молоко; дают переступить через него корове, когда приведут от быка; отгоняют им градовые тучи; дают как амулет сыновьям при отправлении на войну. В Далмации перекидывание венка через голову невесты во время венчания считалось причиной того, что она становилась ведьмой. Согласно лужицкому поверью, если венки падали во время венчания с головы жениха, это означало, что жених «нечестный». По представлению поляков, венки на голове невесты способны отпугнуть черта.

Помимо головного убора, венки могут функционально сближаться или сочетаться с другими свадебными атрибутами: обручальным кольцом, свадебным деревцем, свадебным знаменем, караваем и т. д. Так, у западных славян новобрачные иногда обменивались веночками, заменяющими обручальные кольца. «Венком» может называться свадебное деревце, часто выступающее в сочетании со свадебным хлебом. Разновидность свадебного деревца представляет собой растительный венки, обрамляющий каравай. «Веночком» называют и обод из теста (часто в виде сплетенной косы), опоясывающий каравай. Плетеным калачом, напоминающим венки, угощают приглашаемых на свадьбу. Венками украшают свадебное знамя и жезл дружки. Маленькие веночки, подобно так наз. квиткам (букетикам), прикрепляют на грудь или на головной убор различным участникам свадьбы. Веночками украшают и другие предметы на свадьбе: свечки, бутылки с водкой, сосуды с вином, которые разносят приглашаемым на свадьбу, ворота, дом и спальню молодых.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. *Сумцов Н. Ф.* О свадебных обрядах, преимущественно русских. Харьков, 1881; *Komorovský J.* Tradičná svadba u Slovanov Bratislava, 1976; *Маслова Г. С.* Народная одежда в восточнославянских традиционных обычаях и обрядах XIX — начала XX в. М., 1984.

© 1994 г. ГУРА А. В., канд. филол. наук

ВЕНОК ПОГРЕБАЛЬНЫЙ [1] — ритуальный предмет, изготавливаемый из трав и цветов или из вечнозеленых растений при похоронах детей и людей, умерших в молодом возрасте. Выступал атрибутом свадебного убранства умершего (см. Похороны-свадьба). В украинско-белорусской и карпатской зоне венок плели из тех же трав, что и свадебный венок (см. Венок свадебный), и надевали на голову умершего ребенка или покойника, принадлежащего к группе неженатой молодежи.

У западных славян при похоронах детей клали на гроб венок, свитый из барвинка, хвои и цветов. В лужицкой традиции его делал крестный отец умершего, после похорон венок относили в церковь. В Польше венок обычно несли перед погребальной процессией и затем оставляли на могиле, либо относили в церковь. В некоторых местах плели два венка: один клали на гроб, другой несли перед гробом. Лужичане верили, что если во время похорон венок упадет с гроба, то это предвещало смерть кого-нибудь из членов той же семьи. В Польских Бескидах при похоронах девушек летом плели большой венок из цветов и зелени, а зимой — из хвойных веток, после погребения его оставляли на могиле.

Сербы тоже возлагали венок на голову умерших молодых людей, кроме того, относили большой венок на кладбище. В Тимочкой Краине для умершего юноши плели венок, который несли на крышке гроба, а второй венок готовили для девушки, выполнявшей во время похорон роль «невесты» умершего. Первый венок бросали в могилу, а второй девушка обязана была носить еще некоторое время после похорон.

Болгары хоронили умерших девушек в венках, а при погребении холостых мужчин их венки оставляли на могилах. В некоторых случаях венки, снятые с умерших, привязывали к могильному кресту.

Реже встречаются свидетельства о том, что венки плели для умерших любой возрастной категории. Например, в Витебской губернии в гроб неженатому парню клали венок из руты, а женатому мужчине или вдовцу — венок из папоротника. Болгары-капанцы возлагали на голову любого покойника (независимо от возраста, пола и семейного положения) венок из свежих или засушенных трав и цветов.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Зеленин Д. К. Восточнославянская этнография. М., 1991. С. 345—356; Fischer A. Zwyczaże pogrzebowe ludu polskiego. Lwów, 1921. S. 297—300. Пахаванні, памінкі, галашэнні. Мінск, 1986. С. 99—130; Вакарелски Х. Български погребални обичаи. Сравнително изучаване. София, 1990. С. 136—138.

© 1994 г. ВИНОГРАДОВА Л. Н., канд. филол. наук

ВЕНОК ЖАТВЕННЫЙ [1] — ритуальный предмет, изготавливаемый из колосьев, символизирует окончание жатвы, передает продуцирующую силу зерна будущему урожаю. Во время дожинок жатвенный венок наряду с последним снопом уносят с поля в дом, где хранят до следующей жатвы (или до очередного сева). Известен всем славянам, кроме русских и болгар, у которых в этой функции выступает последний сноп.

Венок плели из последней горсти сжатых колосьев (Украина, ю-восточная Польша); из колосьев, подобранных на поле (бел., укр., вост. Штирия); из трех не сжатых, а выдернутых с корнем колосьев (серб.); из самых крупных (Банат, Прекмурье); из последнего снопа или вытянутых по одному из «шапки» последней копны (винниц.); из украденных колосков (краков.). В Минской губернии колосья для венка подхватывали, не дав им упасть на землю. Венок плели из всех злаков; из четырех основных видов: пшеницы, ржи, овса, ячменя (радом., силез.);

из главной зерновой культуры региона. В районе Рабки (Малопольша) венки вили из самых красивых колосьев овса, независимо от того, какой хлеб убирали.

В некоторых местах Белоруссии во время жатвы собирали и берегли все двойные колосья и потом вплетали их в венок. Украинцы Покутья делали несколько венков, по числу засеянных культур, в том числе из гороха, гречки и рапса. В Вармии и на Мазурах при изготовлении венка отрезали концы стеблей и разбрасывали их по полю, чтобы мыши не заводились в амбарах.

Жатвенные венки имеют различную форму. Чаще всего — это обычный круглый венок, по размеру головы. У западных славян известны венки в виде короны (пол., чеш., словац. **korona*), алтаря, костела, орла (пол.), вазы (словац.), в виде букета, перевязанного лентой с бантом (словац.), в виде большой вязанки колосьев, прикрепленных к трем сплетенным из соломы ножкам (вост. Мазуры, Сувалки, Подлясье), в форме маленького снопа овса, украшенного цветами и яблоками (Подгорье Жешовского воеводства). Все они сохраняют название *wianek*, *wieniec*, *veniec* и выполняют ту же роль, что и собственно венок. Иногда венки делали очень большими (Буковина) и тяжелыми, весом до двух центнеров (Сандомах), предназначались они для хозяев богатых усадеб; крестьянские венки всегда были меньше и скромнее.

Венки украшали, вплетая в них полевые или искусственные цветы (радом., вост. Силезия); перевязывали разноцветными лентами, красным гарусом (покут.). Кашубы и белорусы украшали венки гроздьями рябины «*kab żyto było jedono, jak harabina*» («чтобы жито было ядреным, как рябина»). К венку прикрепляли яблоки, соплодия орехов (пол.), добавляли колосья овса и ячменя, кисти калины, помещали на верхушке венка куколку из пшеничной соломы и пряники. В Галиции к венку привязывали живого петуха.

Венки плели главным образом в день окончания жатвы, на поле, после того, как собрали последний сноп, или после обрядов, совершаемых вокруг «бороды». Иногда эти действия совершались одновременно: одна группа жниц (старшие, замужние) делала «бороду», а девушки плели венок (бел.). В Сандомерской Пуце венок плели на току в овине. Чаще всего венок вили жницы, или только девушки-жницы (укр., бел.), реже — хозяйка поля (словен.), а в Жешовском воеводстве — приглашенные хозяевами четыре «свата» и четыре «дружки».

По окончании плетения венок торжественно возлагали на голову лучшей жнеи (бел., укр., пол.). В украинских селах для несения венка избирали «молодую» («княгиню»). Прежде чем возложить венок ей на голову, его катали по полю (ср. украинскую дожин. песню: «Котився віночок по полю, / Просився в господаря в стодолу»). В Белоруссии красивая девушка, избранная для этого, называлась *багіня* или *талака*; в Прекмурье им венчали первого жнеца-косца. В Пшеворском повяте (пол.) вместо «бороды» на поле клали венок, в середине которого был сплетенный из соломы крест. Считалось обычно, что нести венок может только девушка.

Процессия во главе с лучшей жницей (первой окончившей жатву, старшей, избранной, умеющей исполнять благопожелания, самой молодой и красивой), несшей венок на голове, направлялась в село к хозяину поля в сопровождении жниц. Венок могли нести в руках (пол., словац.), на граблях (кашуб.), а в Вармии и на Мазурах — на косе. В Чехии самую красивую жницу наряжали «последним снопом», украшали цветами, венком из полевых цветов и хлебных колосьев и поручали ей вручить венок (*dožinkové slunce*, *dožinková kytiče*) хозяину. Там, где делали несколько венков из разных видов злаков, их приносила каждый раз другая девушка, а венок из гороха — молодая замужняя женщина. В польской, чешской и словацкой традициях венок иногда везли на возу в костел для освящения или отвозили приходскому священнику (южное Замагурье).

Если по пути в село процессии с венком встречался человек, жница надевала на него венок, сняв его со своей головы. После того, как он платил выкуп, его отпускали, забирали венок и процессия следовала дальше (витеб., минск.).

Процессию с венком встречали, выйдя на крыльцо: хозяин (бел., укр.) или хозяйка (словац.). Жница отдавала венок в руки или возлагала его хозяину или хозяйке на голову, произнося при этом благопожелания (бел., словен.), например: «Паздароў, божа, гаспадару! Прыняслі табе вянок з шырокага поля, з ядранага жыта. Гаспадар свайго гаспадарства не страціць, нам за вянок заплаціць, хоць чырвоныя боты для нашай ахвоты — жыту на ўраджай, а гаспадару на доўгі век. Гаспадару вянок, а нам гарэлки збанок». Там, где хлеб косили (Вармия, Мазуры), жатвенный венок нес и вручал хозяину первый косец.

В Кашубии венок первая жница подавала хозяйке через окно. В Словакии девушку с венком хозяйка обливала водой, чтобы хлеб был чистым. В Черниговской губернии хозяин выливал первую рюмку водки на принесенный венок, чтобы жито родило.

Венок хранился целый год (иногда до тех пор, пока не осыпался — Рабка). Его вешали к образам, клали на киот, помещая под ним хлеб-соль; венок висел в сенях над дверью (кашуб., словац.), в амбаре (укр., серб.); снаружи при входе в дом (словен.: Нижняя Краина) В области Фрушка Гора венок клали в торбу, из которой сеяли. Иногда венок хранили только до Рождества или Нового года. В Боснии зерно из венка употребляли для приготовления рождественского хлеба. В Прекмурье венок на Рождество давали клевать курам. В Сербии его надевали на рог вола-полазника. В Сочельник в некоторых селах Оравы и Спиша венок висел над праздничным столом; его вывешивали перед домом, чтобы птицы поклевали зерно; в Моравии его скармливали курам, чтобы хорошо неслись, и коровам, чтобы были дойными: в Турзовке (ср.-словац.) цепью и венком окружали стол и ставили на венок ноги, чтобы они не болели.

Венок освящали в день Спаса. Во время обеда в этот день венок лежал посреди стола, а вечером его подвешивали под образами (винниц.). На Маккавеев после освящения венка клали его в засек, где он лежал до нового урожая (бел.). На юге Украины, когда начинали молотьбу, хозяин разбрасывал зерна из освященного венка по току и по засекам, освящая таким образом весь хлеб. Зерно из венка часто добавляли к посевному, считая, что этим обеспечивается будущий урожай. Соломой от венка кропили постройки во время грозы (кашуб.); пожар, возникший от молнии, гасили венком. (укр. ровен).

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. *Килимник С.* Український рік у народніх звичаях. Торонто, 1963. Т. 5. С. 40—47, 84—85; *Жітніныя песні.* Мінск, 1974. С. 14—16; *Vystroň J. S.* Zwyczaj zniwiarskie w Polsce. Kraków, 1916; *Horváthová E.* Rok vo zvykoch našho ľudu. Bratislava, 1986. S. 233—234; *Кулишич Ш., Петровић П. Ж., Пантелић Н.* Српски митолошки речник. Београд, 1970. С. 59—60.

© 1994 г. УСАЧЕВА В. В., канд. филол. наук



© 1994 г. ВАСИЛЬЕВ М. А.

ВЕЛИКИЙ КНЯЗЬ ВЛАДИМИР СВЯТОСЛАВИЧ: ОТ ЯЗЫЧЕСКОЙ РЕФОРМЫ К КРЕЩЕНИЮ РУСИ

Конец 80-х годов X в. стал важнейшей вехой в истории Руси — при великом князе Владимире Святославиче в качестве государственной религии Древнерусского государства было принято христианство. Введение христианства в научной литературе иногда называют «второй религиозной реформой» Владимира в отличие от первой, языческой религиозной реформы.

«Повесть временных лет» (далее — ПВЛ) в статье под 980 г. содержит о ней следующую информацию:

«И нача княжити Володимерь в Киевѣ единѣ, и постави кумиры на холму внѣ двора теремнаго: Перуна древяна, а главу его сребрену, а усь златъ, и Хърса Дажьбога, и Стрибога, и Симарьгла, и Мокошь. И жряху имъ, наричюще я боги, и привожаху сыны своя и дъщери, и жряху бѣсомъ, и оскверняху землю требами своими. И осквернися кровьюми земля Руска и холмо-ть...¹

Володимерь же посади Добрыну, уя своего, в Новѣгородѣ. И пришедь Добрына Ноугороду, постави кумира над рѣкою Волховомъ, и жряху ему люде ноугородстни аки богу» [1. Ч. 1. С. 56]. В Ипатьевской и ряде других летописей уточняется, что это был кумир Перуна («постави Перуна кумира» [1. Ч. 2. С. 325]).

В 983 г., согласно ПВЛ, «иде Володимерь на ятвягы, и побѣди ятвягы, и вся землю их. И иде Киеву и творяще требу кумиромъ с людами своими». При этом «творение требы кумирам» должно было сопровождаться человеческим жертвоприношением [1. Ч. 1. С. 58].

Такова сообщаемая ПВЛ фактическая сторона рассматриваемых событий (на завершении языческой реформы накануне крещения Руси мы специально остановимся далее):

В нашу задачу не входит подробный обзор историографии «первой религиозной реформы» (основные ее аспекты будут рассмотрены ниже); важнее дать оценку общему состоянию разработки проблемы.

Следует констатировать, что языческой реформе Владимира Святославича в отечественной науке «не повезло». Проблема эта разработана и осмыслена явно недостаточно, она осталась на периферии исторических разысканий русистов и

Васильев Михаил Александрович — канд. ист. наук, научный сотрудник Института славяноведения и балканистики РАН.

Мы не имеем возможности из-за недостатка места подробно останавливаться на проблеме аутентичности известия ПВЛ о создании в Киеве рядом с кумиром Перуна пантеона идолов иных богов. Высказывавшиеся в этом смысле в литературе сомнения (А. А. Шахматов, А. Е. Пресняков, Х. Ловмянский) поддержки в историографии справедливо не нашли, ибо существование Владимирова пантеона удостоверяется многими и различными по характеру (письменными и археологическими) источниками.

славистов вообще (показательно, что составители сборника «„Крещение Руси“ в трудах русских и советских историков» (М., 1988) в качестве наиболее полной серьезной научной работы о «первой религиозной реформе» князя Владимира смогли включить в книгу лишь соответствующую главу из вышедшей в 1914 г. книги Е. В. Аничкова «Язычество и древняя Русь»).

Сказанное подтверждает довольно многочисленная литература, появившаяся в связи с празднованием тысячелетия крещения Руси. Как правило, в ней «первой религиозной реформе» отводится несколько строк или абзацев: констатируется сам ее факт, кратко дается та или иная общая оценка реформы, не опирающаяся на ее конкретное исследование, упоминается о неудаче реформы и низвержении языческих идолов. Как на показатель слабой разработанности проблемы можно сослаться и на следующие мнения современных исследователей истории средневековой Руси. А. Г. Кузьмин, например, пишет о языческой реформе Владимира как о «загадке эпохи» и считает, что в ней «много неясного» [2]. О. М. Рапов вообще отрицает факт реформы, полагая, что в летописи речь идет «о довольно простом и прозаическом деле — строительстве языческого капища на новом месте... Цель этого мероприятия проста: показать жителям Киева... приверженность (Владимира.— М. В.) к язычеству... снискать расположение как у киевлян-язычников, так и у языческих волхвов» [3. С. 210]. Относительно действий Добрыни в Новгороде им высказывается мнение, что «речь в данном случае опять-таки идет о сооружении нового святилища, а не о какой-либо языческой реформе» [3. С. 211]².

Слабая разработанность в историографии проблематики «первой религиозной реформы», на наш взгляд, объясняется рядом причин.

К первой можно было бы отнести состояние источников. Их, как известно, всегда не хватает, особенно применительно к истории древней. Однако в данном случае эта причина наименее существенна, ибо историю языческой реформы князя Владимира можно проследить по письменным памятникам довольно полно: от зарождения (980 г.), через «апогей» (публичное жертвоприношение кумирам киевского пантеона князем Владимиром и «его людьми», т. е., по контексту, княжеской дружиной; попытка принести в жертву этим кумирам христианского юношу-варяга (983 г.)) до ликвидации реформы и принятия Русью христианства (988 г.). Подобная полнота источников весьма редка для древнерусского периода, что заставляет думать, что корни невнимания историков к теме лежат глубже.

Вторая причина — общее состояние изучения восточнославянского (древнерусского) язычества (в данном случае имеется в виду уровень «высших богов»). Ситуация здесь далека от идеальной, несмотря на появление в последние годы работ Х. Ловмянского и Б. А. Рыбакова [6]. Остро ощущается отсутствие обобщающей монографии, посвященной «высшим божествам» восточных славян и отражающей современный уровень разработки темы. Ибо за десятилетия в историографии накопилось множество малодостоверных гипотез и построений, не критично переходящих из работы в работу, и поток умозрительных гипотез не иссякает. Историографическая запутанность комплекса вопросов, связанных с «высшими богами» восточных славян, явилась, в частности, причиной того, что разработка проблемы «первой религиозной реформы» для исследователей была весьма затруднительна. Как будет показано ниже, без анализа состава киевского пантеона богов раскрытие некоторых существеннейших ее аспектов вообще невозможно. (Собственно, и настоящая статья изначально зародилась

² Позиция Рапова близка точке зрения профессора протоирея Иоанна (Белевцева), высказанной им в беседе с В. Я. Яниным: «...Старые деревянные идолы обветшали, стили, и Владимир решил их обновить. Вот и вся „реформа“» [4]. Оба суждения, впрочем, не оригинальны. Еще Е. Е. Голубинский доказывал, что события 980 г. не имели особого смысла, и Владимир в Киеве «только заменил обветшавшую статую (Перуна.— М. В.) новой», а Добрыня в Новгороде воздвиг кумир Перуна потому, что «в начале каждого княжения было принято поставлять в главнейших городах по новому кумиру» [5].

как «побочный продукт» предпринятого автором изучения двух божеств Владимира пантеона — Хорса и Семаргла [7].)

Принятие христианства, безусловно, явилось событием огромной важности, оказавшим глубокое влияние на историю и все стороны жизни древнерусского общества. Фундаментальное значение этого акта заслонило в исторической ретроспективе религиозную реформу 980 г. — в сравнении с ним она кажется малозначимым эпизодом накануне смены язычества христианством и потому не привлекшим особого внимания ученых. Такова третья причина.

Четвертая причина тесно связана с предыдущей. Церковь рассматривает принятие христианства как резкую грань, отделяющую эпоху «темного» язычества от эпохи «света истинной веры» (что, впрочем, с ее точки зрения вполне оправдано), разрывает связь дохристианской и последующей эпох истории Руси. «История русской культуры, — писал, например, Г. Флоровский, — начинается с Крещения Руси. Языческое время остается за порогом истории» [8]. С этих позиций «первая религиозная реформа» выглядит неким тупиковым и потому малоинтересным ответвлением на магистральном пути «из язычества в христианство», лишь последним, но неизбежно неудачным боем обреченного язычества накануне гибели.

Гражданские историки, как до, так и после октября 1917 г., уделяя серьезное внимание восточнославянскому язычеству, языческим проявлениям после принятия христианства, все же в самом существенном следовали обрисованной выше концепции, сосредоточиваясь на 988 г. в первую очередь как на моменте крутого идеологического перелома, отделившего языческую эпоху от христианской. На этом фоне реформа князя Владимира 980 г. казалась им «второсортным», лежащим вне основной линии развития, а потому, следовательно, и не обязательным к серьезному изучению событием.

Все это мешает оценить значимость «первой религиозной реформы» и увидеть глубокую взаимосвязь между двумя религиозными (точнее — религиозно-политическими) реформами — 980 г. и 988 г.

Главное, в чем необходимо разобраться, — что же произошло в 980 г., что означало создание в Киеве пантеона из пяти богов (Перун, Хорс-Даждьбог, Стрибог, Семаргл, Мокошь; обоснование пятичленного состава пантеона см. [7]) и сооружение «правой рукой» Владимира, Добрыней, капища Перуна в Новгороде, какие цели при этом преследовал только что захвативший киевский престол новый великий князь?

Первым в 1815 г. попытался осветить эти вопросы будущий академик, а тогда начинающий исследователь отечественных древностей Павел Михайлович Строев. Он считал, что собственно славянскими в пантеоне являлись Перун, Даждьбог, Стрибог, а Хорса, Семаргла и Мокошь полагал богами либо финскими, либо скандинавскими (варяжскими) [9. С. 23—33]. Отсюда им делался вывод о целях реформы Владимира: «Владимир, поставив в Киеве изображения семи [sic!] богов, кажется, сделал только то, что почитаемых разными славянскими, финскими племенами (может быть, также и варягами) богов собрал в одно место и, так сказать, *объявил их общими* целого государства и его покровителями. Самая здравая политика не могла бы прискать ничего лучшего для совершеннейшего и неразрывного соединения разных народов, составлявших тогда Владимирово государство, как *дать им общую религию*, составив ее из почитания всех тех божеств, кои порознь у каждого или, по крайней мере, у главнейших из них находились. Это делало их друзьями, заставляло охранять целостность общего отечества, общей веры и отнимало поводы к отделению, как то неоднократно случалось при предшественниках Владимира» [9. С. 19—20].

Вторая серьезная попытка была предпринята почти столетие спустя Евгением Васильевичем Аничковым в его ставшем классическим труде «Язычество и древняя Русь». Считая реформу 980 г. религиозно-политической, Е. В. Аничков выделял в ней два элемента, «две реформы», каждая из которых носила, полагал ученый, общегосударственный характер.

«Первая реформа» заключалась в том, что Перун, который ранее являлся богом-покровителем киевского князя и его дружины, был объявлен «общим богом», «богом богов», верховным божеством Древнерусского государства. В итоге «оба главных пункта великого пути из варяг в греки (Киев и Новгород.— М. В.), давно уже находившиеся в руках Игоревичей, отныне как бы окончательно сведены воедино общим культом Перуна» (см. [10. С. 316—321, 327—328, 359]).

«Вторая реформа» состояла в «объединении около Перуна целого ряда богов»: «Если... этот культ Перуна еще слишком немоощен,— писал Е. В. Аничков,— чтобы он мог стать единым богом, его надо обставлять другими богами», указанными в летописи [10. С. 327]. Но «обставление другими богами» преследовало и иную, более важную цель. Исходя из того, что Дажьбог и Стрибог были божествами славян [10. С. 327, 329], Хорс — богом кочевого торкского населения южнорусских степей [10. С. 341—342], а Мокошь — богиней «финского происхождения» [10. С. 275—276], Е. В. Аничков полагал, что в киевском пантеоне «Перун властвует над Дажьбогом..., над Стрибогом..., над финской Мокошью и торкским Хорсом, над загадочным Симарглом, и все их разноплеменные жертвователи-идолопоклонники этим самым входят в одно государственное целое, символически и скальбно представленное в капище тем, что более мелкие, племенные побежденные боги окружают главного и великого идола, установленного великим князем и его дружиной» ([10. С. 359], см. также [10. С. 341]). (К этому выводу Е. В. Аничков, кажется, пришел независимо от П. М. Строева, во всяком случае ссылок на процитированную выше работу последнего в книге Аничкова нет.)

Предложенная Е. В. Аничковым интерпретация смысла и целей языческой реформы Владимира была в целом принята в научной литературе и получила в ней широкое распространение, являясь в настоящее время преобладающей. Отмечалось, в частности, что Владимир собрал в киевском пантеоне богов разных народов и племен, населявших территорию Древнерусского государства: славян, финнов (Мокошь), иранцев или тюрков (Хорс и Семаргл), на основании чего делался вывод об общегосударственном характере пантеона и о попытке Владимира сплотить вокруг Киева и великокняжеского стола этнически пестрое население Древней Руси (см., например, [11]).

Правильность вычленения и интерпретации Е. В. Аничковым первого элемента религиозной реформы 980 г. едва ли может вызвать серьезные возражения.

Перун, чьи корни восходят ко времени индоевропейской общности, уже в это время как бог грозы и грома был связан с военной сферой и считался покровителем воинов и их предводителя [12. Т. 2. С. 306]. Вполне закономерно поэтому, что в период складывания Древнерусского государства и большой военной активности киевских князей он превращается в бога-покровителя их и княжеской дружины (см. [1. Ч. 1. С. 25, 35, 39, 52]).

Реформа, т. е. нововведение, Владимира заключалась в том, что родового княжеского бога-покровителя он провозгласил «богом богов» Руси, верховным божеством государства. Убедительно только так можно объяснить поставление новых (в Киеве, что особо фиксирует ПВЛ, богато отделанного) кумиров Перуна Владимиром и Добрыней в двух центрах формирования древнерусской государственности и двух важнейших центрах Древней Руси — Киеве и Новгороде, о чем столь подробно повествуют летописи; публичные поклонения Перуну Владимира, его дружины, киевлян и новгородцев, что также особо отмечено источниками; то подчеркнутое внимание, которое было уделено ниспровержению киевского и новгородского идолов Перуна в ходе принятия христианства. Просто новые кумиры и их судьба не могли бы привлечь столь пристального внимания, но история возвышения и падения языческого «бога богов» такого внимания, с точки зрения христианских писателей, несомненно, заслуживала, ибо ярко знаменовала конец «темной» языческой эры и наступление эры христианской.

Интерпретация же П. М. Строевым и Е. В. Аничковым (точнее, следует говорить об интерпретации Строева — Аничкова) и многими последующими ис-

ториками главной цели второго элемента религиозной реформы 980 г. («объединение около Перуна целого ряда других богов») базируется как раз на тех малодостоверных гипотезах и построениях, о которых говорилось выше, и сегодня неприемлема. В основе ее, повторим, лежит взгляд на некоторых богов Владимирова пантеона как неславянских (Мокошь, Хорс, Семаргл).

Широко распространенное ранее среди исследователей мнение о финских корнях Мокоши основано лишь на случайном созвучии слова *Мокошь* с самоназванием одной из этнографических групп мордвы *мокса*, в свою очередь восходящим к названию одноименной реки. В действительности богиня Мокошь имела праславянскую основу, а имя ее вполне удовлетворительно объяснимо как производное от корня **mok-*, ср. **moknŋti*, **mokrŋ(jь)* и др.; сама Мокошь, видимо, идентична часто упоминаемой в былинах, заговорах и т. д. «Матери-Сырой-Земле» (из последних работ см. [13], с литературой).

Что касается Хорса и Семаргла, то круг связанных с ними проблем был рассмотрен нами в специальной статье [7]; ниже приведем ее некоторые выводы, относящиеся к анализируемой теме. Солярное божество Хорс и Семаргл действительно являются богами не славянского, а иранского, сармато-аланского происхождения. Однако сармато-аланы, начиная с первых веков н. э. в Среднем Поднепровье активно взаимодействовали с проникавшим сюда славяноговорящим населением и в конечном итоге были им ассимилированы, приняв весомое участие в формировании населения южнорусских земель; южную часть восточных славян в значительной доле составляли славянизированные потомки дославянского сармато-аланского населения, сохранявшие до X в. культы «солнца-царя» «великого Хорса», важнейшего бога сармато-аланского пантеона, и благодетельного божества Семаргла.

Поэтому нет никаких оснований считать божества киевского пантеона «разноплеменными»: принадлежность Перуна, Дажьбога, Стрибога и Мокоши славянскому язычеству бесспорна; к неславянским по происхождению следует причислять лишь Хорса и Семаргла, но их культы относятся к верованиям южной части восточных славян, сформировавшихся на иранском субстрате, и потому не выходят за рамки собственно восточнославянского язычества.

В силу сказанного, состав киевского пантеона не позволяет говорить о попытке Владимира соединить в нем богов разных народов и племен, населявших Древнерусское государство. Поэтому лишается всякой основы гипотеза Строева — Аничкова о якобы общегосударственном характере «разноэтничного» киевского пантеона.

Каков же, в таком случае, был смысл создания пантеона языческих божеств в Киеве? Ответ, на наш взгляд, заключается в определении пантеона 980 г. не как общегосударственного и даже не как общевосточнославянского, а как сугубо южнорусского.

Действительно, из пяти названных в летописи под 980 г. божеств (исключая Перуна, занимавшего в пантеоне особое место) два (Хорс и Семаргл) были иранскими по происхождению. При этом поставленный в Киеве среди прочих кумиров идол бога солнца имел двойное имя — др.-рус. *Дажьбогъ* (< праслав. **dadŋbogъ* [14]) / др.-рус. *Хърсъ* (< иран. **xors*). В киевском пантеоне, таким образом, имело место переплетение элементов славянских и иранских верований, что могло быть характерно только для язычества населения южнорусских земель.

Не противоречат данному выводу, а косвенно его подкрепляют внелетописные сведения о других божествах Владимирова пантеона. Дажьбог и Стрибог в «Слове о полку Игореве», памятнике бесспорно южнорусского происхождения, фигурируют вместе со столь же бесспорно южнорусскими Хорсом и Трояном, а также Велесом, чей идол в начале 980-х годов стоял в Киеве на Подоле, и это убедительно вписывает их в контекст язычества юга Руси; хотя следы почитания Мокоши весьма отчетливо сохранились в севернорусских областях, но и на Украине память о ней дожила до середины XIX в. [12. Т. 2. С. 169].

Владимир, силой захвативший в 980 г. великокняжеский престол, убив законного князя, старшего брата Ярополка, в начале своего правления, как мы полагаем, должен был решать две взаимосвязанные задачи: укрепление своей власти в масштабах всего государства; завоевание симпатий южнорусского населения (в первую очередь жителей Киева), плохо знавшего нового великого князя (с детства правившего в далеком северном Новгороде), а без поддержки этого населения трудно было рассчитывать прочно удержаться в «стольном граде».

На решение первой из них было направлено объявление княжеско-дружинного бога-покровителя верховным богом всей Руси. Шагом в направлении решения второй задачи явилось учреждение публичного поклонения, наряду с Перуном, наиболее чтимым местным южнорусским божествам. Ставя рядом с кумиром Перуна их идолы, Владимир как бы подчинял ему этих богов, устанавливал отношения «владычества — подданства», моделируя на небо цели, которые стремился достичь на земле. Но одновременно это был и акт признания местных богов. Великий князь ставил их хотя и ниже, но рядом со своим покровителем и общегосударственным «богом богов», поклонялся и им. Публичное почитание Владимиром наряду с Перуном местных божеств имело тем большее значение, что на Руси, как неоднократно отмечалось в литературе, князь обладал сакральными, жреческими функциями. Все это должно было служить (наряду с целью возвышения Перуна, на что указывал Е. В. Аничков) завоеванию симпатий местного населения, а значит способствовать укреплению власти нового великого князя на юге страны.

При такой интерпретации становится понятно, почему летопись ничего не сообщает об установлении Добрыней над рекой Волхов для публичного почитания кумиров иных богов киевского пантеона, кроме Перуна. Публичное поклонение Перуну во втором по значению центре Руси должно было укрепить тут власть великого князя и зафиксировать общегосударственный характер культа «бога богов». Обставлять же кумир Перуна идолами тех же божеств, что и в Киеве, не имело смысла, ибо здесь, можно полагать, пользовались популярностью культы иных, чем на юге Руси, богов. И если Мокошь (наверняка), Дажьбог, Стрибог могли быть чтимы севернорусским населением, то культы специфически южнорусских Хорса и Смаргла были ему чужды. Да и авторитет Владимира, несколько лет княжившего в Новгороде и при поддержке новгородцев победоносно захватившего Киев, на севере был, вероятно, достаточно велик, чтобы не возникла необходимость делать «политические реверансы» в сторону местного населения, как это имело место на юге страны.

Анализ событий, связанных с языческим реформированием в 980 г., таким образом, приводит нас к следующим выводам: *главным в «первой религиозной реформе», ее стержнем было провозглашение княжеского бога-покровителя Перуна верховным общегосударственным божеством, «богом богов» Руси, в этом и состоял основной смысл реформы; киевский пантеон не носил общегосударственного характера, создание его являлось в первую очередь следствием конкретной и преходящей внутривластной обстановки, сложившейся на юге страны в начале княжения Владимира Святославича.*

Сделанные заключения позволяют протянуть по крайней мере две линии, связывающие «первую религиозную реформу» с принятием христианства в качестве государственной религии Руси.

Первая линия — политическая. Не требует особых доказательств то, что, объявляя династического бога-покровителя Перуна верховным общегосударственным божеством, Владимир преследовал цель идеологического подкрепления своих позиций единодержавца страны или, пользуясь позднейшей терминологией, «государя всея Руси». Здесь Владимир руководствовался классическим принципом: «один великий бог на небе, один великий государь на земле» или, применительно к тем конкретным условиям: «один верховный бог богов всей Руси Перун на небе, один покровительствуемый им великий князь всей Руси Владимир на земле». Иначе говоря, проводя языческую реформу 980 г., Владимир стремился

достичь вполне земной и вполне личной цели — укрепления собственной власти в государстве, центральной власти вообще.

Тот же мотив, безусловно, являлся одним из определяющих при принятии христианства восемь лет спустя, притом именно из Византии. Вместе с христианством на Русь переносилась византийская модель власти, ядром которой была доктрина неограниченного волеизъявления государя. В этой связи достаточно вспомнить, что при крещении Владимир взял имя современного ему императора Василия II, что на монетах Владимира он изображен в императорском венце и императорском уборе, и т. д.

Можно указать ряд причин, почему христианство оказалось предпочтительнее реформированного язычества. Отметим только один момент, относящийся к рассматриваемому «властному» аспекту: если восприятие Перуна в качестве общегосударственного верховного бога требовало длительной перестройки традиционного сознания языческого населения, ориентированного на почитание и главенство своих, местных божеств, что являлось идеологической основой известной автономии от центральной власти отдельных земель, то православное христианство сразу вводило бывших язычников в принципиально иную систему идеологических координат, при принятии которой вопрос о властных функциях великого князя решался автоматически и по византийскому образцу.

В связи с этим примечательно, что в ПВЛ сразу после рассказа о крещении Руси говорится о том, что Владимир рассадил двенадцать своих сыновей по важнейшим древнерусским городам и землям [I. Ч. I. С. 83]. Это сообщение некоторыми исследователями трактуется как указание на ликвидацию существовавшего до 980-х годов своеобразного федеративного устройства Древнерусского государства, когда под властью великого киевского князя находились местные князья, связанные с Киевом зависимостью типа вассальной. Принятие же христианства с его учением о едином Боге, освящавшем власть одного государя, помогло Владимиру ликвидировать туземных князей (сохранившихся лишь на глухих окраинах Руси), проведя указанную выше акцию [15], достаточным идеологическим орудием для каковой реформированное язычество, видимо, не являлось.

Вторая линия — религиозная. В научной литературе утвердилась (хотя и четко не сформулирована) следующая схема развития от восточнославянского язычества (на уровне «высших богов») к христианству: «неупорядоченный» племенной политеизм > «упорядоченный» общегосударственный политеизм (киевский пантеон во главе с Перуном) > христианство. Изложенные выше соображения заставляют ее серьезно скорректировать, а именно: «неупорядоченный» политеизм > верховное общегосударственное языческое божество (Перун) > христианство. И если с позиций предлагаемой схемы посмотреть на факт принятия христианства, то оказывается, что он напрямую связан с «первой религиозной реформой», одной из своих граней вырастает из нее. Ибо принятие христианства было, в сущности, заменой языческого верховного, официального, общегосударственного божества Богом христианским, столь же верховным, официальным и общегосударственным.

В связи с реформой Владимира 980 г. часто подчеркивается, что она являлась своеобразной «языческой реакцией» на усиление позиций христианства на Руси, в частности, на прохристианскую политику великого князя Ярополка. Однако за этой субъективной стороной событий надо видеть сторону объективную, не зависевшую от сиюминутных стремлений инициаторов реформы. А эта сторона, как часто бывает, имела следствия, противоположные первоначальному замыслу, ибо своей выраженной монотеистической направленностью общегосударственная языческая реформа Владимира идеологически подготовила, расчистила почву для последующего принятия христианства в качестве государственной религии Древней Руси, так как от идеи верховного языческого общегосударственного «бога богов» был всего шаг, хотя и шаг кардинальный, к идее верховного общегосударственного христианского Бога. (В свою очередь, «монотеизация» древнерусского язычества, весьма вероятно, являлась во многом следствием-влияния христианства.)

Таким образом, «первая религиозная реформа» князя Владимира не являлась второстепенным и бесплодным эпизодом, тупиковым ответвлением на «магистральном пути» от язычества к христианству. Ее глубинный смысл состоял в интенсивных поисках в 980-е годы (но начавшихся еще ранее) правящей верхушкой молодого Древнерусского государства религиозных структур, наиболее отвечавших ее интересам. В этом плане «первая религиозная реформа» оказывается в одном круге с известным рассказом ПВЛ о «выборе (испытании) вер» князем Владимиром и его окружением [1. Ч. 1. С. 59—75]; сообщениями арабского автора ал-Марвази и персидского писателя ал-Ауфи о посылке царем русов, носившим титул «Буламир» (т. е. Владимиром), послов к хорезмшаху с целью выяснения преимуществ ислама [16].

Начавшись с реформирования в рамках язычества, эти поиски через несколько лет привели Владимира к принятию христианства из Византии. Однако уже в 980 г. проявилась их монотеистическая направленность. Поэтому можно сказать, что «первая религиозная реформа» великого князя Владимира Святославича стала своего рода «языческим предтечей», подготовившим почву для введения христианства на Руси.

Большой исследовательский интерес представляет статья ПВЛ под 988 г., повествующая, в частности, о финале «первой религиозной реформы». Текст летописи гласит, что после взятия Корсуни и личного крещения великий князь «приде Киеву. Яко приде, повелъ кумиры испроврещи, овы исьщи, а другия огневи предати. Перуна же повелъ привязати коневу къ хвосту и влещи съ горы по Боричеву на Ручай, 12 мужа пристави тети жезльемъ. Се же не яко древу чююще, но на поруганье бѣсу, иже прелщаше симъ образомъ челоувѣкы, да възмездье принять от челоувѣкъ... Вчера чтимъ от челоувѣкъ, а днесь поругаемъ. Влекому же ему по Ручаю къ Днѣпру, плакахуся его невѣрнии людье, еще бо не бяху прияли святаго крещенья. И привлекше, вринуша и въ Днѣпръ. И пристави Володимеръ, рекъ: „Аще где пристанеть, вы отрѣвайте (отпихивайте.— М. В.) его отъ берега; дондеже пороги проидеть, то тогда охабитесь (оставьте.— М. В.) его“. Они же повелѣная створиша. Яко пустиша и проиде сквозъ пороги, изверже и вѣтръ на рѣнь (отмель.— М. В.), и оттолѣ прослу Перуна Рѣнь, якоже и до сего дня словеть» [1. Ч. 1. С. 80]. Только после ниспровержения кумира бывшего «бога богов» произошло крещение киевлян [1. Ч. 1. С. 80—81]. Затем Владимир «повелъ рубити церкви и поставляти по мѣстомъ, иде же стояху кумири. И постави церковь святаго Василья на холмѣ, иде же стояше кумиръ Перунъ и прочин, иде же творяху потребы князь и людье» [1. Ч. 1. С. 81].

О разрушении киевского капища содержат информацию и другие источники. В основном мало разнятся от летописного повествования соответствующие пассажи особого «Слова о том, како крестися Владимир, возмя Корсунь» [17] и «Жития св. Владимира» (см. [18. С. 73], а также [19. С. 29]). «Житие», однако, существенно дополняет ПВЛ: великий князь по возвращении в Киев из Корсуни «Волоса идола, его же именовашу скотіа бога, повелъ в Почанну рѣку ввѣрѣщи» [19. С. 29]. Согласно проложному «Житию», Владимир «пришедъ в Киевъ изби вся идолы, і Перуна, Хурса, Дажьбога и Мокошь и прочая кумиры» [19. С. 31]. «Память и похвала князю Владимиру» Иакова Мниха указывает, что внук Ольги «крести же и всю землю Рускую от конца и до конца, и поганьскыя боги, паче же и бѣсы, Перуна и Хьроса и ины многы попра и скруши идолы, и отверже всю безбожную леть» [18. С. 68].

После крещения киевлян следующим политически закономерным шагом должно было стать крещение жителей второго крупнейшего центра Древней Руси — Новгорода, которое также, естественно, сопровождалось разрушением языческих капищ и ниспровержением кумиров. В ПВЛ сведения о крещении новгородцев отсутствуют, однако их сохранила Новгородская первая летопись младшего извода. (Согласно гипотезе А. А. Шахматова, разделяемой многими исследователями, в статьях до 1016 г. этого источника отразился Начальный свод — летопись, пред-

шествовавшая ПВЛ и составленная в 1090-х годах, см. [20].) Статья Новгородской первой летописи под 989 г. сообщает: «Крестися Володимиръ и вся земля Руская; и поставиша в Киевѣ митрополита, а Новуграду архиепископа... И прииде къ Новуграду архиепископъ Аким Корсунянинъ, и требища разруши, и Перуна посѣче, и повелѣ влещи въ Волхово; и поверзъше ужи, влечаху его по калу (грязь, нечистоты.— М. В.), биюще жезльемъ; и заповѣда никому же нигдѣ же не прияти. И иде пидьблянинъ (житель подгородного села Пидьбы.— М. В.) рано на рѣку, хотя горнчи (глиняные горшки.— М. В.) вести в город; сице Перунъ приплы къ берви (помост, плот из бревен.— М. В.), и отрину и шистомъ: „ты, рече, Перушице, досыти еси пыль и яль, а нынѣ попллови прочь“» [21]. По данным «Истории Российской» В. Н. Татищева, использовавшего Иоакимовскую летопись, христианизацию Новгорода проводили дядя великого князя Добрыня и тысяцкий Владимира Путята, причем крещение новгородцев сопровождалось насилием, почему и возникла поговорка: «Путята крести мечем, а Добрыня огнем» (см. [22; 3. С. 256—267]). Таков был финал «первой религиозной реформы» в Новгороде.

До сих пор в историографии, кажется, не высказывалось серьезных сомнений в достоверности летописных и иных рассказов о разрушении киевского и новгородского языческих капищ. Составлены они были, вероятно, через несколько десятилетий после принятия христианства, когда еще были живы некоторые свидетели этого (см. [1. Ч. 1. С. 126]), на основе устных народных преданий (см. [23; 1. Ч. 2. С. 344]), запечатлевших в народную память яркие подробности низвержения кумира еще недавнего «бога богов».

Именно эти подробности, детали делают возможным иначе интерпретировать события в Киеве и Новгороде по сравнению с тем, как они видятся некоторым современным авторам. О. М. Рапов, например, полагает, что все проделанное с киевским идолом Перуна было рассчитано на то, чтобы скомпрометировать, унижить этого бога в глазах воев-язычников Владимира, перед киевлянами и всеми жителями Руси, показав бессилие Перуна и других низвергнутых языческих божеств [3. С. 246].

Исследователь в сущности идет вслед за летописцами-христианами, увидевшими в киевских и новгородских событиях 988 и 989 гг. только и исключительно поругание и унижение языческих «богов-бесов» и главного из них — Перуна. Такой подход совершенно не принимает во внимание мироощущение народной языческой среды той эпохи, с которым должен был считаться, которое не мог не учитывать великий князь Владимир, «расчищая почву» для введения христианства. А оно, конечно, существенно отличалось от строя мыслей средневекового верующего христианина-летописца и еще более — от рационально-прагматического мышления европейца конца XX в.

В цитированном месте статьи ПВЛ под 988 г. о событиях в Киеве бросается в глаза то подчеркнутое внимание, какое недавно принявший личное крещение Владимир Святославич из всех кумиров киевского капища уделил именно Перуну. Если прочие идолы оказались просто изрублены или сожжены, то «падение» общегосударственного верховного бога сопровождалось сложными и, как увидим, полными для современников смысла действиями. Для удобства дальнейшего анализа разложим их на существенные для нас содержательные единицы.

1. *Кумир Перуна* сволакивают со Старокиевской горы и *бросают в воду*, в приток Днепра Почайну (Ручей).

2. По пути к Ручью кумир *бьют массивными палками (жезльем³)* специально приставленные мужи.

3. *Этих мужей двенадцать.*

4. Когда Перуна влекли по Ручью к Днепру, *сбравшийся народ «плакал»* (плакахуся его невѣрнии люди).

³ Слово известно в ряде славянских языков, и его исходными значениями, согласно О. Н. Трубачеву, были «палка, кол, дубинка, посох» [24].

5. По приказу великого князя *идол Перуна сопровождают за Днепровские пороги, нигде не позволяя ему прибиться к берегу.*

Несколько менее детально доступная нам картина событий в Новгороде, но основные составляющие ее те же.

1. *Кумир Перуна срубают (посъче), волокут и бросают в воду, в Волохов.*

2. *По пути к реке его бьют палками (жезлѣмъ).*

3, 4 — отсутствуют.

5. *Идол Перуна Аким Корсунянин приказывает «никому же нигдѣ же не прияти», поэтому идьбляшии, подобно киевским мужам Владимира, отталкивает его от помоста, плота, к которому кумир прибило течением.*

Описанные в летописях манипуляции с кумирами Перуна не носят характер чего-то изолированного, не находящего аналогий, параллелей. Они обнаруживают разительное и не случайное сходство с большой группой обрядов, бытовавших, а частью сохраняющихся и донныне, у ряда европейских народов, в том числе восточнославянских, на что в историографии уже давно (впервые — полтора столетия тому назад) было обращено внимание [25]. Но эти, пусть эпизодические и сделанные на ограниченном материале, наблюдения до сих пор остались научно не востребованы.

Ниже мы ограничимся примерами подобных обрядов, демонстрирующими наибольшее структурное сходство с летописными рассказами.

Один из наиболее ярких русских народных праздников (существенно менее развитый у украинцев и белорусов), когда провожали зиму и встречали весну, — масленица. Весьма отчетливы языческие корни масленицы — это единственный крупный дохристианский праздник, который не был приурочен к празднику христианскому и не получил нового истолкования. Основным компонентом разноплановой масленичной обрядности являлись «проводы» или «похороны Масленицы», т. е. специально сделанного антропоморфного изображения, чучела. Вот как, например, проходили «проводы—похороны» Масленицы в г. Варзуге в самом конце XIX в.: «По улице шла процессия. Впереди, выплясывая и припрыгивая перед народом, вертелся парень с гармонью в руках. За ним на плохих дырявых санках девушки везли соломенное чучело, по-бабьи повязанное платком... „Масленицу хоронят, — отозвался вошедший к нам хозяин, — так уж у нас по старинке каждый год ведется...“ Процессия уже спустилась к реке (здесь и далее в цитатах курсив наш. — М. В.) и ... перебралась на высокий правый берег Варзуги... Чучело сняли с саней и с громкими криками веселья *спихнули с обрыва* (т. е. в реку. — М. В.) После этого женщины стали поочередно подходить к краю берега и что-то кричать вслед Масленице. Насколько я мог разобрать, выкрики были следующие: „А мы Масленицу проводили, об ней не потужили...“; „Уходи, зима, ко дну, присылай весну...“» [26. С. 12—13].

Масленицу уничтожали также путем сжигания чучела, либо разрывали его на части. Отметим, далее, что *уничтожение изображения Масленицы происходило вне поселения* (например, за околицей деревни) [26. С. 24—32; 27. С. 72—75].

Обычай уничтожения на масленицу антропоморфного чучела, что трактовалось как убийство «смерти», зимы, существовал у многих европейских народов [26. С. 35—36; 28. С. 206—208, 227—230]. В Германии, во франконской части Бадена, на масленицу выносили соломенное чучело, называемое «смерть». Его сопровождала молодежь, вооруженная *деревянными саблями*. Время от времени процессия останавливалась, и парни *били чучело этими саблями*. Так *доходили до границы общины и там бросали «убитое» чучело в воду* [28. С. 149]. В Великобритании «уничтожение зимы» происходило следующим образом. В первый день поста по улицам селения проносили одетое в лохмотья соломенное чучело, затем его укрепляли на шесте в людном месте, где в течение всего поста каждый мог *бросить в него камни, палки, грязь*. В конце поста чучело выносили *за пределы селения и сжигали или топили* [28. С. 94—95]. В предпоследнее воскресенье перед пасхой или в следующее за пасхой воскресенье чехи и словаки совершали обряд выноса «смерти» — символа зимы, часто называемого Морена.

Морену несли по деревне, затем сжигали, *бросали в воду*, либо разрывали в клочья. В Словакии был известен обычай хождения с «дедками» в то же самое время. Группа мальчиков несла соломенное чучело, одетое в мужское платье; время от времени они останавливались и *били его палками*, затем чучело разрывалось [28. С. 228—229].

Одним из главных народных календарных праздников являлся Иванов день — 24 июня (у восточнославянских народов назывался Иван Купала или просто Купала). Этот древний годовой праздник с принятием христианства был приурочен ко дню Рождества Иоанна Крестителя, откуда и получил современное название. В Полесье (Белоруссия) одной из составляющих купальской обрядности было уничтожение антропоморфной куклы, называемой «ведьма». «Умерщвление» ведьмы, по воспоминаниям участников и очевидцев этого ритуала, происходило следующим образом: «Ведьму делали из тряпок девушки, насаживали на шест, несли по селу, а хлопцы кидали в нее камнями. Несут в озеро и топят. Занесут в ров, палками забьют» [29]; «Як не було воды — спалить видьму (...) Засунуть ў ров, кзнуть, паўкамі забьютъ»; «Видьму тую букачами били, на землі били. У воду кыдали...»; «Робили відьму, били ее палками, приказуючи: „Купала била, відьму забила“»; «Побьють ведьму и пуд муџт кынуть» [30. С. 102—103, 106].

В некоторых русских губерниях почти в то же время, что и Купалу, справляли Ярилин день, причем там, где Купалу не праздновали. В XIX в. в Костроме существовал следующий обряд «похорон Ярилы». В воскресенье Всесвятской недели «народ собирался на площадь после обеда. Из среды его избирался старик; на него надевали старое, поношенное платье, клали на руки гроб с чучелою — Ярилою. После чего начиналось шествие из города в поле. Женщины в это время завываниями и причитываниями выражали скорбь и отчаяние... В поле вырывали палками могилу и в гробе хоронили Ярилу с плачем и воем» [31] (последний курсив — И. П. Сахарова). На Украине во время «похорон Ярилы» бабы *горевали и причитали*: «Якій же вин був хороший!... Не встане вин більше! о як же нам расставатися с тобой? и що за жизнь, коли нема тебе? Приподнимись хоть на часочик! но вин не встає и не встане...» [32].

Обряд «похорон Костромы (Коструба)» совершался в различные сроки от Троицы (пятидесятый день после Пасхи) до Петрова дня (29 июня), иногда — в праздничные дни русальной недели (неделя, предшествующая Троице) или на Ивана Купалу. На Украине во время похорон соломенной куклы, Коструба, *причитали*:

Помер, помер Кострубонько,
Сивый, милый голубонько! [33. С. 16].

Зафиксирован и такой *плач* о Кострубе:

Бідна ж моя головонька,
Несчастлива годиночка,
А же ж бо я паробила,
Що Коструба не любила!
Прийди, прийди Кострубочку,
Стану с тобой до шлюбочку... [33. С. 17].

Для детских и девичьих игр в Кострому (выродившаяся форма обряда) в ряде районов России характерна следующая процедура: девушку, изображавшую Кострому, или соломенную куклу, одетую в девичьи одежды, клали в корыто, на доску и с *причитаниями, оплакивая, несли к реке и бросали в воду* [34].

Возвращаясь к купальской обрядности отметим, что в основном купальском напеве, распространенном на большей части Белоруссии, музыковеды просле-

живают интонации *традиционных похоронных плачей, традиционного голошения* и связывают это с тем, что ядром купальского обряда являлось сжигание или потопление ритуального символа (чучело, пучок зелени, деревце и др.), что сближает его с похоронными обрядами и соответствующими плачевыми интонациями [30. С. 117].

Сравнение выделенных нами элементов летописных рассказов о ниспровержении киевского и новгородского кумиров Перуна и имеющих языческую основу народных обрядов «проводов—похорон» Масленицы, Ярилы, Коструба (и им подобных — «похороны кúкушки», «похороны русалки» и др., о них см. [26; 27; 35]) демонстрирует их очевидное структурное тождество. Совпадают набор и порядок действий (битье палками, затем бросание в воду); объекты действий (антропоморфные идолы — антропоморфные чучела); орудия действий; обслуживающие ритуальные тексты (др.-рус. *плакаться* имело значения „плакать, горевать, сетовать; *оплакивать*; *просить о чем-либо с плачем, мольбой*; *горько жаловаться*“ [36], ср. выше голошение, плач, причитания в народных обрядах, а также следующее место из той же статьи ПВЛ под 988 г.: Владимир после крещения Руси «послав нача поимати у нарочитые чади дѣти, и даяти нача на ученье книжное. Матере же чадь сихъ плакахуся по нимъ, еще бо не бяху ся утвердили вѣроу, но акы по мертвецы плакахся» [1. Ч. 1. С. 81] (в некоторых списках — «по мертвыхъ плакахуся»).

Это позволяет заключить, что Владимир в Киеве и его приближенные в Новгороде действовали не произвольно, что *ниспровержение «бога богов» Перуна здесь было проведено в соответствии с языческими ритуалами, языческой обрядностью.*

Общая идея ритуально-магических действий, производившихся с воплощавшими Перуна кумирами в конце X в. и с антропоморфными чучелами (и иными функционально им тождественными предметами) во время календарных народных праздников почти тысячелетие спустя, достаточно ясна. Эта идея заключалась в изгнании, выпроваживании, устранении, удалении нежелательного, ощущаемого как опасный, «нечистый» объекта (и, соответственно, олицетворявшихся им сил) через его уничтожение, т. е. «перевод» из области жизни в пространство смерти, в «иной» мир, на «тот» свет. И на этом уровне вскрывается глубинное родство «проводных» ритуалов, обрядов «выпроваживания—уничтожения» с погребальным обрядом, для которого мотивы «проводов», преодоления границы между «тем» и этим мирами являются кардинальными [30. С. 99—101].

В качестве основных способов уничтожения «нечистых» ритуальных объектов в народных «проводных» обрядах выступают сжигание, разрывание на части (ср. то обстоятельство, что Владимир приказал изрубить и сжечь прочих кумиров киевского пантеона), сплавление по воде, погребение в земле, выбрасывание в канавы, ямы, болото; битье палками, камнями; удаление за пределы жилого пространства (за границы поселения) и др. [27. С. 91; 30. С. 102]. При этом способы могли накладываться друг на друга или совершаться последовательно друг за другом, создавая эффект усиления, умножения семантики «уничтожения» [30. С. 102].

Итак, действия, произведенные администрацией великого князя Владимира в Киеве и Новгороде, представляли собой *языческий обряд «изгнания — выпроваживания», даже «похорон» кумира бывшего верховного государственного божества Перуна, а, следовательно, и самого этого бога*; подобная интерпретация удостоверяется многочисленными, и лишь частично приведенными выше, этнографическими параллелями.

Для «изгнания—уничтожения» ставшего нежелательным Перуна были использованы три способа, один из которых можно оценить как главный, а два других рассматривать в качестве усиливающих идею «уничтожения—избавления». Центральным являлся перенос идола Перуна с суши, земли в воду, реку (Почайна—Днепр; Волхов) (ср. выше аналогичные действия с киевским кумиром другого важнейшего восточнославянского бога — Велеса/Волоса). В представлении

древних славян и других индоевропейских народов вода (река, озеро, болото, море и т. п.) была связана со смертью, миром мертвых, «тем» светом, являлась жилищем нечистой силы, болезней, т. е. началом, противоположным и противостоящим жизни — земле (суше) [37]. Поэтому в «проводных» обрядах, наряду с сожжением, разрыванием чучела на части, реже — его захоронением в земле, широко практиковалось потопление антропоморфного изображения: вода служила общепризнанным путем удаления нежелательного объекта из мира живых в мир смерти, на «тот» свет.

В качестве сопутствующего основному способу можно рассматривать битье кумиров Перуна массивными палками. Смысл этого действия прозрачен — физическое «убивание—умерщвление». Не случайно при этом, конечно, количество киевских «мужей», его совершавших, — двенадцать. В мифологии многих народов мира, в том числе славян, число двенадцать являлось положительно отмеченным (счастливым) и сакральным (ср. двенадцать верховных богов в Греции и Риме; двенадцать важнейших богов асов в скандинавской мифологии; двенадцать колен Израиля; двенадцать апостолов Христа и т. д.), завершающим ряд других сакральных чисел: 3—4—7 [12. Т. 1. С. 355—358; Т. 2. С. 452, 630—631].

Как усиливающий основной способ «изгнания — выпроваживания», далее, выступало не просто бросание в воду, но сплавление кумиров вниз по рекам Днепр и Волхов. Из источников очевидно, что их стремились «выпроводить» максимально далеко, туда, где заканчивалось «свое» пространство (ср. вынесение антропоморфных чучел за пределы селения в календарных обрядах): снаряжается специальный отряд для отпихивания киевского идола Перуна от берега Днепра и «выпровождения» его за Днепровские пороги; Аким Корсунянин запрещает жителям Новгорода и Новгородской земли принимать, т. е. фактически требует отталкивать от берега, плавший по Волхову кумир Перуна, действенность же этого приказа иллюстрирует эпизод с пидьблянином.

Мы не знаем, до какого рубежа было «заповедано» плыть новгородскому Перуну и было ли вообще. Относительно же киевского такой рубеж указан точно — Днепровские пороги. В ранней истории Древней Руси они занимали особое место, являясь важной географическо-политической вехой. Как сообщает византийский император Константин VII Багрянородный в сочинении «Об управлении империей», «если росы не находятся в мире с пачинакитами (печенегам.— М. В.), они появиться не могут (у стен Константинополя.— М. В.), ни ради войны, ни ради торговли, ибо, когда росы с ладьями приходят к речным порогам (Днепровским.— М. В.) и не могут миновать их иначе, чем вытащив свои ладьи из реки и переправив, неся на плечах, нападаю тогда на них люди этого народа пачинакитов и легко — не могут же росы двум трудам противостоять — побеждают и устраивают резню» [38. С. 39]. У порогов в 972 г. убил возвращавшегося из второго болгарского похода Святослава печенежский князь Куря [1. Ч. 1. С. 53]. По сообщению Иакова Мниха, Владимир «на другое лѣто» после личного крещения, но до официального принятия христианства Русью, «к порогомъ ходи» [18. С. 72], возможно, чтобы встретить и охранить от печенегов невесту, византийскую принцессу Анну (подобная практика встречалась у русских князей и позднее [39]).

Растянувшиеся на почти 70 км, чрезвычайно труднопреодолимые даже вниз по течению реки, о чем свидетельствует рассказ Константина Багрянородного о проходе через них кораблей-моноксилосов росов [38. С. 47, 49], пороги в нижнем течении Днепра представляли собой единственный серьезный природно-географический рубеж, барьер, хорошо знакомый древнерусским людям, неоднократно его преодолевавшим на пути «из варяг в греки». К тому же в определенной степени это был рубеж и политический (хотя, разумеется, и не государственно фиксированная граница), ибо как сами пороги, так и степи за ними во второй половине X в. находились под безраздельным контролем печенегов, имевших иной этнолингвистический облик и культурно-хозяйственный тип, чем славяне, и бывших им часто враждебными. Можно поэтому полагать, что Запорожье

ощущалось из Киева как целиком находящееся вне «своего» мира, «своей» земли, а значит принадлежащее «не нашему», «иному» миру, куда, собственно, и надлежало сплавить идол Перуна. После выведения Перуна за Днепровские пороги, кроме того, Русская земля оказывалась как бы «оборонена» самой природой от «возвращения» на Русь ставшего нежелательным бога...

В контексте «проводной» и «похоронной» обрядности следует оценивать и «плач» киевлян по Перуну. Это было не просто выражение язычниками горя по поводу низвержения и поругания их главного бога, как то казалось христианину летописцу. В ПВЛ отразилась составная часть обрядового действия, занимавшая в нем определенное место и выполнявшая свою функцию (ср. выше в календарных обрядах «похорон» Ярилы, Костромы и др.), а не выплеск сугубо спонтанных эмоций. В похоронном обряде, например, оплакивание направлено на то, чтобы сделать факт смерти окончательным, отделить покойника от живых и тем самым укрепить границу «жизни — смерти». Не следует воспринимать буквально даже призывы к покойнику восстать из мертвых (ср. выше в календарных обрядах причитания во время «похорон» Ярилы: «Приподнимись хоть на часочик!», и «похорон» Коструба: «Прийди, прийди Кострубочку») — они осмысливаются именно как призывы к невозможному и даже нежелательному, ибо их реализация разрывала бы границы «того» и этого света, мира живых и мира мертвых [40].

Итак, накануне крещения киевлян произошли не только разрушение главного языческого общегосударственного капища и уничтожение находившихся в нем кумиров (как и стоявшего на Подоле идола Велеса/Волоса). Произошло, в согласии с языческой обрядностью, «изгнание—выпроваживание», или «похороны—уничтожение», старого «бога богов» — Перуна. Аналогичные действия позднее предприняли в Новгороде. Как ранее два кумира Перуна были публично воздвигнуты в двух ключевых центрах Руси, что знаменовало создание культа верховного общегосударственного божества, так через несколько лет из них же идолы Перуна (а значит и его самого) публично «изгнали». Это был конец попытки общегосударственной языческой реформы. На пороге Руси стояло христианство.

Интересно, однако, постараться понять (хотя, разумеется, любой ответ будет гипотетичен), почему в Киеве и Новгороде кумиры Перуна не были просто уничтожены, чего с точки зрения новой религии было бы вполне достаточно (древнерусские христианские писатели позднее вполне удовлетворялись констатацией, что при Владимире «жертвенники были разрушены..., идолы сокрушены», Иларион [41])? Почему они подверглись языческому обряду «изгнания—уничтожения», причем проведенному публично, как масштабное действие, в которое оказалось в качестве зрителей, а отчасти и участников («плач» киевлян) вовлечено рядовое население крупнейших городов тогдашней Руси?

Можно предполагать, что «выпроваживание» Перуна было с самого начала рассчитано в значительной мере на этих людей, на их психику и психологию. Этот акт должен был, по всей вероятности, подготовить их умы к принятию христианства, убедить «неверных», что с язычеством, которое к тому моменту официально персонифицировал «бог богов» Перун, покончено, и конец этот безвозвратен. «Глава» древнерусского язычества, а вместе с ним как бы и оно само, были «выпроважены—изгнаны» на «тот» свет понятным и наглядным для масс образом, при помощи языческих ритуально-магических обрядовых акций. Тем самым «конец» язычества как бы самим же язычеством санкционировался, закрепляясь в своей бесповоротности. В этом, пожалуй, и могло заключаться ядро замысла Владимира: убедить язычников отказаться от язычества средствами самого язычества, а не просто силой, принуждением, хотя, конечно, и они вовсе не исключались из арсенала средств христианизации.

Теперь путь христианству был до известной степени расчищен, и оно должно было явиться не как религия, навязанная помимо воли, а как органично пришедшая на место «выпроваженного» язычества. Именно таковой и являлась последовательность событий: «изгнание» Перуна (resp. язычества) > массовое крещение.

Впрочем, в жизни все было, конечно, сложнее, а ход событий — не столь прямолинейен.

И еще на одно обстоятельство необходимо обратить внимание, чтобы лучше понять и ощутить происходившее в те переломные годы. Несмотря на внешнюю «жестокость» «изгнания» Перуна на «тот» свет — битье палками, низвержение в воду как мир смерти — следует помнить, что все эти действия являлись составной частью «проводной» обрядности, а значит не носили характера нарочитого, подчеркнутого унижения Перуна⁴. Наоборот. Следование языческим ритуалам⁵ свидетельствует, что к нему относились не как к «бесу», нечисти, но как к богу, причем достаточно могущественному, чтобы даже отгородить Русь от его силы печенежскими степями и Днепровскими порогами, за которые был препровожден киевский кумир Перуна по личному приказу, подчеркнем это, уже ставшего христианином великого князя.

⁴ Д. С. Лихачев, «первой религиозной реформой» специально не занимавшийся, тонко подметил эту сторону событий 988 г. в Киеве: «Поскольку высшее язычество было раздробленным, оно было уничтожено Владимиром довольно мирным путем. Столкнули в воду этих идолов, стоявших в Киеве всего несколько лет. О них поплакали и о них забыли. И заметьте — не порубили, не сожгли. Проводили с почестями: так обветшалую икону будут класть на воду, доверяя ее реке. И все. Древние боги ушли (курсив наш.— М. В.)» [42].

При внешнем разительном сходстве противоположностью ритуальному «выпроваживанию» киевского и новгородского идолов Перуна является содержащееся в «Славянской хронике» Гельмольда (II, 12) описание низвержения и именно «унижения» кумира Святовита, находившегося на о. Рюген, в городе Арконе. В 1168 г. датский король Вальдемар взял принадлежавшую славянскому племени руян Аркону и велел «вытащить этот древний идол Святовита, который почитается всем народом славянских, и приказал накинуть ему на шею веревку и тащить его посреди войска на глазах славян и, разломав на куски, бросить в огонь. И разрушил король святилище его со всеми предметами почитания и разграбил его богатую казну. И повелел, чтобы они (руяне.— М. В.) ... приобщились к почитанию истинного бога. И отпустил средства на постройку церквей» [43].

Использование Владимиром «проводных» ритуалов по отношению к кумирам Перуна являет и следующую проблему: почему к идолам низвергнутого «бога богов» применили обрядовые действия, и в X в. безусловно обычно характерные для проводов языческих персонажей более «низкого» мифологического «ранга», таких как достоверно фиксируемые позднее Ярила, Масленица, Кострома, Купала, Морена и под?

Наиболее очевидный ответ заключается в следующем: поскольку ситуация с «низвержением» бывшего общесударственного «бога богов» являлась уникальной, то для его «выдворения» volens-nolens использовались хорошо известный и ежегодно (календарно, сезонно) повторяемый арсенал «проводных» ритуальных средств, с общепонятной семантикой (см., впрочем, глубокую связь указанных «низших» персонажей с реконструируемым Вяч. Вс. Ивановым и В. Н. Топоровым «основным мифом» и его центральными персонажами, одним из которых являлся Перун [44]).

Но решение может быть и более усложненным, возможность чего подсказывают указания источников на действия, которые совершались в «постязыческую» эпоху в отношении обветшавших икон.

Согласно установлениям православной церкви, отжившимся в канонических ответах киевского митрополита Иоанна II (ум. 1089) Иякову черноризцу и которым Русская православная церковь неизменно следует до сего дня, «святыю трапезу древяну суццо и честные кресты и иконы, аще ветхы будут, постраивати (поновлять.— М. В.), а не отврещи (выбрасывать как негодные.— М. В.); аще отинудь ветхы будут, и божественныя иконы никакоже имеюще вписанных образъ святыхъ, въ местахъ оградныхъ или иныхъ честныхъ, где ни человекъ, ни ино что животинъ пометаемо скверно нечисто, погребуться со всякымъ храненьемъ» [45].

Однако реальная практика была несколько иной. Согласно А. Олеарию, в 30—40-е годы XVII в. неоднократно посещавшему Россию, «когда их иконы становятся старыми..., они их не выбрасывают и не сжигают их, но или опускают их в текущую воду, давая им плыть, куда им угодно, или же на кладбище или в древесном саду закапывают их глубоко в землю, причем стараются не допустить каких-либо нечистот в этом месте» [46. С. 320]: В неканонических «проводах» икон по реке (что практиковалось и в XIX в.) нельзя не видеть отражение дохристианской архаики. Тем более поэтому интересно само отношение русских к иконам. Например, по свидетельству Большого московского собора 1667 г., «неискусные люди своя си иконы боги именовали» [47]; А. Олеарий замечал, что всякий русский «с нежного детства... прибывает в мысли, что иконы — боги, как, впрочем, старшие их и называют» [46. С. 318].

В этом контексте закономерен вопрос: что обычно делали восточные славяне язычники с обветшавшими идолами, которые, хотя и «физически изношенные», оставались «вместилищами» языческих богов? Можно достаточно уверенно думать, что обновление кумиров не носило характер простого, веригуального уничтожения старых идолов. Тогда действия с кумирами Перуна в Киеве и Новгороде могли в какой-то степени повторять ритуал «проводов» по реке обветшавших деревянных языческих идолов, с той, однако, существеннейшей (и не единственной) разницей, что на рубеже 980—990-х годов в «последний путь» отправляли не просто кумиры Перуна, а самого этого бога.

Сама организация «проводов—похорон» Перуна психологически была возможна лишь при условии, что не утратилась вера в реальную мощь этого языческого бога. «Проводные» обряды по отношению к куску дерева, каковыми являлись кумиры Перуна с точки зрения христиан,— бессмыслица, но они вполне уместны по отношению к изображениям пусть ставшего нежелательным, но сохранившего божественное могущество «первого» небожителя.

Нельзя не считаться и с настойчивыми указаниями источников на то, что именно великий князь Владимир был инициатором и руководителем, прямым (Киев) или косвенным (Новгород), «изгнания—похорон» идолов Перуна. Думаем, вполне правомерно поставить вопрос: не содержится ли в летописных рассказах о финале «первой религиозной реформы» свидетельство того, что новообращенный христианин, Владимир, накануне крещения Руси еще и сам не утратил веры в божественную сущность языческого Перуна? Исключать такую возможность, с нашей точки зрения, нельзя. Ведь в почитании великокняжеского бога-покровителя он был, наверняка, воспитан; с верой в могущество Перуна прожил годы; несколько лет насаждал культ небесного громовика на Руси в качестве общегосударственного. Если это так, то данное обстоятельство позволяет лучше воспринять глубину того мировоззренческого и психологического перелома, который переживали на рубеже 980—990-х годов и население Руси, и глава Древнерусского государства.

Своеобразным эпилогом «первой религиозной реформы» можно считать глубоко символический акт — возведение на месте киевского капища церкви св. Василия. Этот шаг, притом зримым и внятным для современников образом, овеществлял поворот, происшедший в стране: на месте языческой Руси в буквальном смысле, физически вставала христианская держава. Символическим был и сам выбор святого, в честь которого воздвигли храм. Имя Василий являлось крестным именем князя Владимира Святославича, и, следовательно, св. Василий был его небесным покровителем. Таким образом, символика возведения на месте киевского языческого капища христианской церкви в глазах современников и потомков удваивалась, знаменуя и личную роль великого князя Владимира Святославича в отказе от язычества и крещении Руси⁶.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Повесть временных лет/Под ред. В. П. Адриановой—Перетц. М.; Л., 1950. Ч. 1—2.
2. Кузьмин А. Г. Падение Перуна: Становление христианства на Руси. М., 1988. С. 9, 11.
3. Рапов О. М. Русская церковь в IX — первой трети XII в.: Принятие христианства. М., 1988.
4. Московские новости. 1987. № 29. С. 13.
5. Голубинский Е. Е. История русской церкви. М., 1880. Т. 1, первая половина. С. 130.
6. Lowmianski H. Religia słowian i jej upadek (w. VI—XII). Warszawa, 1979; Рыбаков Б. А. Язычество древних славян. М., 1981; Рыбаков Б. А. Язычество древней Руси. М., 1987.
7. Васильев М. А. Боги Хорс и Семаргл восточнославянского язычества//Религии мира: История и современность. Ежегодник. 1987. М., 1989.
8. Флоровский Г. Пути русского богословия. Париж, 1937. С. 2.
9. Строев П. М. Краткое обозрение мифологии славян российских. М., 1815.

⁶ Интереснейшая параллель сведениям ПВЛ о финале «первой религиозной реформы» обнаруживается в одном опубликованном А. П. Шаповым тексте «На Белоозере жили люди неверные... да как учили креститься и веру христианскую познавать, и они поставили церковь, а не ведают, какого святого нареци; а на утро собрались, да и пошли церковь свящати, и как пришли к церкви, аже в речки под церковию стоит челнок, а в челноку стулец, а на стульце икона Василий великий, и они икону взяли, в церковь, и нарекли церковь во имя Василия великого... И они церковь святили, да учили обедне пети, да как начали евангелие чести, и грянуло не по обычаю, кабы страшный великий гром грянул, и вси людие уполомились, ино в прежнее лето туто было мольбище идольское за олтарем, береза да камень, и ту березу вырвало, и камень взяло от земли, да снесло в Шексню и потопило» [48].

10. Аничков Е. В. Язычество и древняя Русь. СПб., 1914.
11. Мавродин В. В. Образование Древнерусского государства. Л., 1945. С. 309, 314—317; Греков Б. Д. Киевская Русь. Л., 1953. С. 387; Очерки истории СССР, IX—XIII века. М., 1953. С. 105; Брайчевский М. Ю. Утверждение христианства на Руси. Киев, 1989. С. 132, и др.
12. Мифы народов мира. М., 1980—1982. Т. 1—2.
13. Этимологический словарь славянских языков: Праславянский лексический фонд. М., 1992. Вып. 19. С. 131—134.
14. Этимологический словарь славянских языков: Праславянский лексический фонд. М., 1977. Вып. 4. С. 182—183.
15. Новосельцев А. П. Принятие христианства Древнерусским государством как закономерное явление эпохи//История СССР. 1988. № 4. С. 119—120.
16. Введение христианства на Руси. М., 1987. С. 68—69 (текст А. П. Новосельцева).
17. Кузьмин А. Г. Русские летописи как источник по истории Древней Руси. Рязань, 1969. С. 221.
18. Зимин А. А. Память и похвала Иакова мниха и Житие князя Владимира по древнейшему списку//Краткие сообщения Института славяноведения. М., 1963. Вып. 37.
19. Шахматов А. А. Корсунская легенда о крещении Владимира. СПб., 1906.
20. Словарь книжников и книжности Древней Руси. Л., 1987. Вып. 1. (XI — первая половина XIV в.). С. 245—247, 338—339.
21. Новгородская первая летопись старшего и младшего изводов. М.; Л., 1950. С. 159—160.
22. Татищев В. Н. История Российская. М.; Л., 1962. Т. 1. С. 112—113.
23. Шахматов А. А. Разыскания о древнейших русских летописных сводах. СПб., 1908. С. 463.
24. Трубачев О. Н. Славянские этимологии 24—27//Езиковедско-этнографски изследования в памет на академик Стоян Романски. София, 1960. С. 137—138.
25. Похороны Костромы//Северная пчела. 1842. № 2. С. 1068; Клейн Л. С. Похороны бога и святочные игры с умруном//Конференция «Балто-славянские этнокультурные и археологические древности. Погребальный ряд»: Тезисы докладов. М., 1985. С. 49.
26. Соколова В. К. Весенне-летние календарные обряды русских, украинцев и белорусов. М., 1979.
27. Пропп В. Я. Русские аграрные праздники (Опыт историко-этнографического исследования). Л., 1963.
28. Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы, XIX — начало XX в.: Весенние праздники. М., 1977.
29. Толстая С. М. Вариантность формальной структуры обряда (Купала и Марена)//Ученые записки Тартуского гос. университета. Тарту, 1982. Вып. 576. С. 79. (= Труды по знаковым системам. Вып. XV).
30. Виноградова Л. Н., Толстая С. М. Мотив «уничтожения — проводов нечистой силы» в восточнославянском купальском обряде//Исследования в области балто-славянской духовной культуры. Погребальный обряд. М., 1990.
31. Сахаров И. П. Сказания русского народа. М., 1990. С. 359.
32. Афанасьев А. Н. Поэтические воззрения славян на природу. М., 1869. Т. 3. С. 727.
33. Арсеньев Н. С. Плач по умирающем боге//Этнографическое обозрение. 1912. № 1/2.
34. Зилинский О. Из истории восточнославянских народных игр (Кострома — Коструб)//Русский фольклор. М.; Л., 1968. Т. XI. С. 204—205.
35. Виноградова Л. Н. «Русалии» на Балканах и у восточных славян: есть ли элементы сходства?//Балканские чтения—2. Симпозиум по структуре текста: Тезисы и материалы. М., 1992.
36. Словарь русского языка XI—XVII вв. М., 1989. Вып. 15. С. 71.
37. Иванов Вяч. Вс., Топоров В. Н. Славянские языковые моделирующие семиотические системы (Древний период). М., 1965; Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы: Исторические корни и развитие обычаев. М., 1983. С. 133; Lincoln B. Death, war, and sacrifice: Studies in ideology and practice. Chicago; L., 1991. P. 49.
38. Константиш Багрянородный. Об управлении империей/Текст, перевод, комментарий. М., 1989.
39. Полное собрание русских летописей. М., 1908. Т. 2. Стб. 468.
40. Байбурич А. К., Левинсон Г. А. Похороны и свадьба//Исследования в области балто-славянской духовной культуры. Погребальный обряд. М., 1990. С. 72.
41. Идеино-философское наследие Илариона Киевского. М., 1986. Ч. 1. С. 55.

42. Лихачев Д. Тысячелетие культуры//Альманах библиофила. М., 1939. Вып. 26. С. 7.
43. Гельмольд. Славянская хроника. М., 1963. С. 235.
44. Иванов Вяч. Вс., Топоров В. Н. Исследования в области славянских древностей. М., 1974. С. 180—243.
45. Русская историческая библиотека. СПб., 1880. Т. VI. Стб. 5—6.
46. Олеарий А. Описание путешествия в Московию и через Московию в Персию и обратно. СПб., 1906.
47. Православная богословская энциклопедия. СПб., 1904. Т. V. Стб. 822.
48. Щапов А. П. Смесь христианства с язычеством и ересями в древнерусских народных сказаниях о мире//Щапов А. П. Сочинения. СПб., 1906. Т. I. С. 41, прим. 2.



© 1994 г. МЕЛЬНИКОВА Е. А., ПЕТРУХИН В. Я.

СКАНДИНАВЫ НА РУСИ И В ВИЗАНТИИ В X—XI ВЕКАХ: К ИСТОРИИ НАЗВАНИЯ «ВАРЯГ»

Трансформация содержания названия *русь* началась еще в конце IX в., и для летописцев второй половины XI — начала XII в. оно полностью утратило первоначальный смысл, как этнический, так и профессиональный [1]. Это наименование выступает в летописях в этносоциальном и социальном значениях по преимуществу в пассажах, где излагаются «предания», передается архаичная традиция (историко-эпические повествования: сказание о призвании варяжских князей, рассказ о походе Олега на Царьград и т. п.). Его актуальное содержание определялось реальностью второй половины X—XI вв.: возникновением и укрупнением восточнославянского государства, включившего многочисленные славянские и неславянские народы. Название *русь* использовалось как политоним, а производное прилагательное — «русский» — как обозначение новой этнической общности, включавшей славянские племена, жившие на территории Древнерусского государства. В этом качестве оно противостояло как племенным наименованиям, так и названиям неславянских народов, также вошедших в состав государства.

В то же время контакты восточных славян со скандинавами не прерывались, более того, наиболее интенсивными они стали в X в., продолжались они, приобретая в значительной степени характер межгосударственных отношений, и в XI в. Это требовало появления нового наименования для них, отличного от слова *русь*. Таковым, как явствует из летописного словоупотребления, стало слово *варяг*.

В рамках «норманнского» вопроса происхождение и значение слова *варяг* вызвали значительно менее острые споры, нежели слово *русь* — в первую очередь в связи с очевидностью его скандинавской этимологии и недвусмысленностью отнесения летописцем именно к скандинавам, «норманнам» западных источников. Отдельные, довольно редкие попытки связать «варягов» с прибалтийскими славянами или субстратным населением Южной Балтики [2] остались изолированными историографическими казусами (критический обзор см. [3. S. 38—43]). Вместе с тем эта же очевидность определила кажущуюся ненужность специального исследования функционирования слова *варяг* в древнейших летописных сводах и уточнения его содержания: обычная его интерпретация как «скандинав на Руси» казалась вполне достаточной. При этом обсуждались лишь форма и

Мельникова Елена Александровна — д-р ист. наук, ведущий научный сотрудник Института отечественной истории РАН.

Петрухин Владимир Яковлевич — канд. ист. наук, старший научный сотрудник Института славяноведения и балканистики РАН.

значение исходного для него слова: *vǫringi* или *varangr* 'группа людей, объединенных взаимными обетами верности'; 'военный отряд'; 'торговая организация' и др. (подробнее см. [3. С. 38—67]). Вызывало также недоумение то обстоятельство, что это слово не употребляется в скандинавских письменных источниках для обозначения скандинавов, находящихся или побывавших на Руси. Последнее А. Стендер-Петерсен объяснял случайностью дошедших до нас известий [4], что, однако, мало убедительно, поскольку корпус древнескандинавских письменных источников огромен и достаточно представительен.

Все это дает основания еще раз обратиться к критическому рассмотрению происхождения, развития содержания и функционирования слова *варяг* и родственных ему слов в византийских, скандинавских и в первую очередь древнерусских источниках.

«Повесть временных лет» (далее — ПВЛ) не содержит другого обозначения скандинавов, кроме слова *варяг*, хотя летописец, составивший космографическое введение к ней (Нестор?), знает и современные ему обозначения скандинавских народов: *урмане* (норвежцы), *свеи* (шведы), *готе* (готландцы). Именно эти наименования он и приводит, раскрывая свое понимание слова *варяг*: по Варяжскому морю «седять варязи семо ко вьстоку до предела Симова, по тому же морю седять к западу до земле Агнянски и Волошъски. Афетово бо и то колено: варязи, свеи, урмане, готе, русь, агняне, галичане, вольхва, римляне, немци, корязи, веньдици, фрягове и прочии, ти же приседять от запада к полуденю и съседять с племянем Хамовым» [5. Ч. 1. С. 10]. Это вызвавшее множество толкований описание, согласно которому народы, живущие по берегам Варяжского (Балтийского) моря, достигают на востоке предела Симова (Ближний Восток), а на западе — Хамова (Северная Африка), соответствует в целом описанию в ПВЛ международных путей: пути «из варяг в греки» и из грек по Днепровскому пути и Балтийскому морю до Рима, а оттуда в Царьград, и в еще большей мере описанию Волжского пути в «море Хвалиское» (Каспий), далее на восток в «жребий Симов» и назад через Двину, Балтийское море до Рима и «племени Хамова» [5. Ч. 1. С. 11—12]. Это описание соответствует и представлениям восточных географов о том, что Балтийское и Средиземное моря — проливы Океана, а Балтийское море соединяется с Черным.

Это маршрутное описание сочетается в списке народов с этнографическим, которое композиционно состоит из нескольких групп наименований народов («языцев»), объединенных по единому принципу — перечисление начинается собирательным этнонимом (например, «чюдь и вси языци») [6]. Список иафетидов разделяется на две части: «варяги», к которым отнесены свеи, урмане, готе, русь, агняне, галичане¹, и «вольхва» — римляне, немцы, корязи, венецианцы, фряги и пр., т. е. народы «римской империи» Каролингов (а затем германской), которые названы традиционным собирательным именем *волохи* (ср. [7. С. 168—171]).

Б. А. Рыбаков, считавший исследуемый фрагмент космографического введения «механической» вставкой, полагал, что ее автор очень точно знал расположение норманнских владений в Европе, установившееся после битвы при Гастингсе и завоевания Амальфи и Апулии; варяги-норманны «сидят к западу до Английской земли и до Итальянской». Следовательно, — заключал Б. А. Рыбаков, — это описание составлено не ранее 1066—1077 гг. [8]. Однако «механически внедренной» в текст летописи вставкой этот паеаж считать невозможно, так как, во-первых, он, вопреки мнению Б. А. Рыбакова, имеет прямое отношение к судьбам славянства: далее в ПВЛ говорится о волохах, притеснявших славян на Дунае; во-вторых, он непосредственно связан с вопросом о происхождении руси, включением ее в число варяжских народов.

В сказании о призвании варягов информация космографического введения повторяется как комментарий летописца об этнической принадлежности руси:

¹ Учитывая это, более убедительной представляется интерпретация «галичан» как жителей Уэльса — гэлов-валлийцев (ср. [5. Ч. 2. С. 212], см. также [7. С. 170]).

«ся зваху тѣи варязи русь, яко се друзии зовутся свие, друзии же урмане, ангыляне, друзии гѣте, тако и си» [5. Ч. 1. С. 18]. Из контекста летописи следует, что чудь, словене и прочие обратились к тем варягам, которые звали себя русью, но не к тем, которые собирали ранее дань (в Новгородской первой летописи, где слово «*русь*» опущено, это противопоставление исчезает). Таким образом, наряду с отождествлением руси и варягов в этническом смысле, при котором русь понимается как один из варяжских народов, ПВЛ тут же противопоставляет русь как род и дружину князей, призванных по «ряду», прочим варягам. Слово *варяги* в этом контексте выступает как собирательное обозначение скандинавов.

Наметившееся в легенде противопоставление руси и варягов, а позднее местного населения и варягов постепенно усиливается в летописных рассказах о событиях IX—XI вв. [9]. Войско Аскольда и Дира, которые «совокупили многих варягов», еще называется русью [5. Ч. 1. С. 18], как и войско Олега, но последний, согласно летописцу, ведет на Царьград уже не только варягов: «Иде Олег на греки, Игоря оставив Киеве, поя же множество варяг, и словен, и чюдь, и словене, и кривичи, и мерю, и деревляны, и радимичи, и поляны» и т. д. [5. Ч. 1. С. 23]². В Новгородской первой летописи (далее — НПЛ — тот же список выглядит усеченным, так как в нем нет мери и чуди: «Игорь и Олег пристроиста воя многы, и Варягы, и Поляне и Словене и Кривичи» [11. С. 106]. Знаменательно, что в обоих списках не упомянуты русь, в то время как при описании самого похода и в той, и в другой летописях русь противопоставляется словенам; от имени «всей руси» заключен и договор 911 г. Кого же называли русью? Судя по летописным текстам, варягов и словен новгородских, осевших в Киеве: «беша у него (Игоря.— Е. М., В. П.) Варязи мужи Словене, и отголе [прочии] прозвашася Русью» [11. С. 107]; «и беша у него (Олега.— Е. М., В. П.) варязи и словене и прочи прозвашася русью»³ [5. Ч. 1. С. 20]. «Прочи» (ПВЛ), по Шахматову, — позднейшая вставка. Видимо, эта русь и противопоставлена прочим словенам (не случайно в списке Олегова войска в ПВЛ словене упомянуты дважды) как княжеская дружина — рядовым «воям». Вероятно, это объединение варягов и новгородских словен побудило летописцев отметить, что «суть новгородские люди до днешнего дни от рода варяжска» [11. С. 106] («преже бо беша словени», — добавлено в ПВЛ [5. Ч. 1. С. 18]). Соединение варягов и словен проходит во всех списках ПВЛ, но составитель НПЛ, видимо, разделил их упоминанием полян, что больше соответствовало его представлениям о размещении руси на юге, в Среднем Поднепровье⁴.

После неудачного похода руси в 941 г. Игорь «нача совокупляти вое многи, и посла по варяги многи за море, вабя е на греки» [5. Ч. 1. С. 33]. Здесь впервые после призвания князей говорится об обращении за море к варягам — видимо, скандинавские дружины Аскольда и Дира, равно как и Олега, считаются летописцем русью, осевшей в Восточной Европе.

Противопоставление «заморских» варягов «местной» руси впервые со всей очевидностью явствует из описанного в ПВЛ состава Игорева войска в 944 г.: «Игорь же совокупив вои многи, варяги, русь, и поляны, словени, и кривичи, и тиверьце, и печенеги наа... поиде на Греки» [5. Ч. 1. С. 33—34]. М. Н. Тихомиров обратил внимание на то, что и здесь русь выступает отдельно от варягов,

² Словене здесь названы дважды: так читается в Лаврентьевской, Радзивилловской летописях, Московском и Академическом списках; в Ипатьевском и Троицком они упомянуты один раз, вслед за варягами. См. [10. С. 16].

³ При анализе этих текстов со времен Шахматова почему-то считается, вопреки обоим летописным версиям, что имя русь варяги и словене получили с тех пор («отголе») как они обосновались в Киеве. Между тем аналогичный пассаж ПВЛ об утрах проясняет смысл этой фразы: угры «прогнаша вольхи, и наследша землю ту... и отголе прозвася земля Угорьска» [5. Ч. 1. С. 21] — завоеватели дают свое имя земле.

⁴ Это представление, свойственное эпохе раздробленности, стало формироваться ранее, с утверждением руси в Киеве, о чем свидетельствует и ПВЛ в описании последующих походов на греков.

вместе с полянами, в отличие от словен и кривичей, но далее спутал списки, стремясь обнаружить полян в войске Олега, идущем из Новгорода в Киев, и, естественно, не обнаружив их там, отождествил полян с русью [12]. Между тем это первое реально засвидетельствованное противопоставление местной руси пришлым варягам не носит еще абсолютного характера, ибо далее, согласно ПВЛ, все войско Игоря называется русью — от нее отличаются лишь печенеги: «Идутъ русь, и наяли суть к собе печенеги» [5. Ч. 1. С. 34]. Договор 944 г. заключается от имени «всех людей Русской земли» послами, носящими, в основном, скандинавские имена, а «росский язык» у Константина Багрянородного сохраняет скандинавскую лексику. Однако разделение варягов и руси уже произошло, и заморские варяги все более определенно воспринимаются в источниках как чужеземцы.

В 977 г., после того, как Ярополк, унаследовавший престол князя Святослава, убил своего брата Олега, Владимир бежит из Новгорода за море, а в 980 г. возвращается с варягами и идет сначала на Полоцк, где при помощи одних варягов расправляется с другими — Рогволодом, княжившим в городе, и его родом⁵. Состав войска Владимира традиционен: «варяги и словени, чюдь и кривичи» [5. Ч. 1. С. 54]. Однако, захватив Киев, варяги на этот раз не обретают название *русь*. Напротив, назревает конфликт между ними и князем. Варяги называют Киев «своим городом» и требуют откупа. Владимир обещает собрать деньги, но сам обманывает варягов. Части «добрых и смысленых» скандинавов он раздает «грады»; другую часть отправляет в Византию с сопроводительным посланием, в котором советует императору также не держать варягов вместе, а разослать по разным городам [5. Ч. 1. С. 56]. Этот эпизод содержит, по крайней мере, два новых момента: во-первых, здесь отчетливо проявляется отношение к заморским наемникам как враждебным чужакам, которых можно «кормить» в русских городах, но держать вместе не следует, во-вторых, также впервые говорится о поступлении варягов на службу в Византию.

В начале XI в. происходит наиболее известный конфликт между варягами и местными жителями. Княжащий в Новгороде Ярослав в 1015 г. отказывается платить дань отцу и приводит из-за моря варягов. Новгородцы, возмущенные «насилиями» варягов, «собрашася в ночь, исекоша варягы в Поромоне⁶ дворе» [5. Ч. 1. С. 97; 11. С. 174]. Из рассказа об этом событии явствует, что, во-первых, новгородцы в начале XI в. никак не могут считаться людьми «от рода варяжьска», во-вторых, варяги в критический момент оказываются для князя чужими: собираясь в поход на Киев, «любимой дружиной» он называет новгородцев, на их поддержку рассчитывает в первую очередь.

В связи с событиями 1018 г. впервые сообщаются подробности найма варягов: «Начаша скот (деньги.— Е. М., В. П.) събирати от мужа по 4 куны, а от старост по 10 гривен, а от бояр по 18 гривен. И приведоша варягы, и вдаша им скот, и совокупи Ярослав воя многы» [5. Ч. 1. С. 97]⁷.

Последующие вплоть до 1043 г. упоминания варягов в летописях сохраняют те же особенности: приглашенный Ярославом в 1025 г. варяг Якун занимает место воеводы (ср. роль Свенельда при Игоре и Святославе), но и его варяги остаются обособленным и чужеродным контингентом в русском войске.

Последнее упоминание участия варягов в русском войске относится к 1043 г., когда «посла Ярослав сына своего Володимера на Гръкы, и вда ему воя многы,

⁵ Использование норманнских наемников против викингов и других отрядов норманнов характерно и для правителей в Западной Европе.

⁶ От др.-исл. *farmadr*, мн. ч. *farmenn* 'путешественник; купец, ведущий заморскую торговлю'. Исследователи сходятся в интерпретации названия *Поромонь двор* как обозначения двора, усадьбы, где останавливались приезжие купцы и где находился контингент скандинавских наемников Ярослава [13].

⁷ Ср. договоры Ярослава с Эймундом по «Саге об Эймунде» [14].

а воеводство поручи Вышате» [5. Ч. 1. С. 103]. Д. С. Лихачев обратил внимание (вслед за А. А. Шахматовым) на то, что в летописях, восходящих к Новгородско-Софийскому своду 1430-х годов (Софийская первая летопись и др.), и, видимо, сохранивших фрагмент Начального свода, имеются весьма существенные дополнения к описанию этого последнего похода руси на Царьград [5. Ч. 2. С. 378—379]. В них «вои многы», данные Владимиру, — это «варяги, русь» (понятие *русь* охватывает здесь, очевидно, киевлян и новгородцев, которые не различаются вне пределов Русской земли, в противопоставлении грекам)⁸. Перед нами, таким образом, описание последнего совместного военного предприятия руси и варягов в русских летописях, и оно разительно отличается от предыдущих, где варяги входили в состав руси-войска. Достигнув Дуная, русь предлагает князю: «„Станем зде на поле“»; а Варяги ркоша: „Поидем под город“» [16. С. 128]. Суть разногласия становится очевидной при сравнении с описанием похода Игоря 944 г.: тогда русь тоже останавливается на Дунае и, приняв от греков дары и заверения о выгодном договоре, возвращается к Киеву. В 971 г. Святослав также обосновывается в Переяславце на Дунае, и греки обещают ему дань, чтобы князь не ходил на Царьград. Очевидно, те же цели преследовала русь, остановившись на Дунае в 1043 г.: руси нужны были дань и новый договор, варягам — возможность грабежа [15. С. 209, 221].

Эволюция отношений руси и варягов в летописях, начавшаяся с их отождествления, прошла «фазу» их различения, затем сближения руси с «полянами» при обособлении варягов (944 г.) и, наконец, завершилась прямым противопоставлением. Поскольку это противопоставление, видимо, имевшееся и в описании похода 1043 г. в Начальном своде, противоречило общей концепции составителя ПВЛ, он изъят упоминание варягов из описания событий 1043 г., в результате чего стала непонятной причина остановки руси на Дунае [5. Ч. 2. С. 379].

Во всех рассмотренных контекстах наименование *варяги* недвусмысленно применяется к скандинавам, но означает ли оно исключительно (или по преимуществу) скандинавских наемников, скандинавские дружины, приходившие на Русь после вокняжения скандинавских по происхождению князей? В рассказе об убийстве двумя варягами князя Ярополка из-за предательства его воеводы Блуда (имя его, очевидно, является скандинавским) фигурирует дружинник, предупредивший князя об опасности. Его имя — Варяжко (или Варяшко), производное от *варяг* по славянской словообразовательной модели. Имя *Варяжко* свидетельствует о давней укорененности самого слова *варяг* на Руси, а сам дружинник, судя по летописному рассказу, не только выступает против варягов Владимира, но и бежит от них не на север, а в степи к печенегам.

В 983 г. Владимир должен был принести жертвы языческим богам после удачного похода на ятвягов. Жребий пал на сына варяга-христианина, который пришел «из грек», но имел двор в Киеве. Варяг отказался выдать сына на заклятие, и ворвавшаяся в его двор толпа «подсекла сени» под варягами и убила их [5. Ч. 1. С. 58—59]. Христианская община существовала в Киеве еще при Игоре, «христианская русь» приносила клятву в церкви св. Ильи, «мнози бо беша варязи хрестеяне» [5. Ч. 1. С. 39], и первыми мучениками, по летописи, стали варяги, пришедшие из Византии.

Рассмотренные летописные тексты, где упоминаются варяги, разрушают сложившийся в историографии стереотип варяга как исключительно воина-наемника или купца. Разумеется, название нередко выступает как субститут понятия «скандинавская дружина», «часть войска, состоящая из скандинавов», однако в нем всегда превалирует этническое значение. Кроме того, для летописи вообще характерно подобное словоупотребление: этнонимом регулярно обозначается военный отряд, войско: «а не води ляхов Киеву» (т. е. польское войско) [5. Ч. 1. С. 116], «приде Роман с половци к Воину» (т. е. с половецким отрядом)

⁸ Наличие воинов, «живущих на северных островах Океана», т. е. скандинавов, в войске росов отметил Скилица (Cedrenus, II. P. 551, 11—13) [15. С. 184—187].

[5. Ч. 1. С. 135]. Это отнюдь не предполагает, что этнонимы *ляхи* или *половцы* являются одновременно и социальными (военными) терминами. Не более «терминологично» и употребление названия *варяги* в аналогичных контекстах. Значительное количество случаев подобного словоупотребления, встречаемых на страницах летописей, объясняется отнюдь не этносоциальным содержанием слова, а той исторической реальностью, которая стоит за ним: в подавляющем большинстве своем скандинавы, воины-профессионалы, становились на Руси X — первой половины XI в. дружинниками князей, образовывали отдельные формирования — по этническому признаку — в составе древнерусского войска, которые и обозначались соответствующим этнонимом.

Спектр деятельности варягов включает все возможные аспекты: от наемных убийц (два варяга, по летописи, убили смертельно раненного князя Глеба, первого русского святого; ср. рассказ о службе варягов Эймунда у Ярослава) до христианских мучеников. Начиная со второй половины X в. тексты, описывающие события этого времени, определенно подчеркивают иноэтничность варягов, их чужеродность славянскому и — шире — русскому населению. Ни киевские князья, ни их бояре, воеводы и кормильцы, носящие скандинавские имена, не именуются варягами.

После смерти Ярослава нет упоминаний об использовании скандинавских военных отрядов в русском войске. Военно-политические взаимосвязи и, возможно, взаимная помощь сменяются сначала затишьем, а затем переходят в конфронтацию и прямые столкновения в начале XIII в. Одновременно с середины XI в. усиливаются и укрепляются торговые связи, но не столько с Южной и Северо-Восточной Русью, сколько с Новгородом, Смоленском, Полоцком, Псковом. Видимо, именно этими особенностями русско-скандинавских связей следует объяснить то обстоятельство, что как в южнорусском (Ипатьевская летопись), так и в северо-восточном (Лаврентьевская летопись) летописании слово *варяг* выходит из употребления после описания событий середины XI в.; нет там и упоминаний отдельных скандинавских народов. Единственный случай, когда слово встречается в текстах, — это статья 1148 г., в которой, видимо, отражена традиционная формула: смоленский князь Ростислав дает дары Изяславу Киевскому от «верхних земель и от варяг» [17].

Иная картина предстает в новгородском летописании. В НПЛ с 1130 г. появляются названия *Донь* (Дания) и *донь* (датчане), *гьте* (готландцы), с 1142 г. — *свеи*. Эти названия становятся все более и более употребительными. Однако НПЛ продолжает использовать и название *варяги* параллельно с конкретными этнонимами и политонимами как собирательное, общее обозначение скандинавов или в тех случаях, когда более точное обозначение не требуется, или когда оно, возможно, не известно летописцу: например, в 1201 г. новгородцы «Варяги пустиша без мира за море... а на осень придоша Варязи горою на мир, и даша им мир на всей воли своеи» [11. С. 45, ср. С. 240]. А. А. Шахматов считал, что это — последнее упоминание варягов в НПЛ [18], однако они упомянуты и под 1204 г., но уже в связи со взятием Константинополя крестоносцами: греки и варяги обороняли город от фрягов [11. С. 244]. Один из крестоносцев — хронист Робер де Клари — упоминает среди защитников города англичан и данов [19]. Так что последнее упоминание варягов в НПЛ также соответствует собирательному значению названия *варяг* в ПВЛ.

Сохранение названия *варяг* в Новгороде поддерживалось не только постоянными торговыми и военными контактами, но и наличием в самом Новгороде и его округе (в том числе Ладоге) «варяжской» микротопонимии: Варяжская улица, Варяжская божница и др. [20]. Наконец, это словоупотребление было актуальным и в связи с религиозными контактами: именно скандинавы в это время становятся проповедниками католичества в Северо-Западной Руси, отчего оно получает наименование «варяжской веры».

Летописное понимание слова *варяг* как собирательного обозначения скандинавов согласуется с его употреблением в правовых текстах, в первую очередь

в «Русской Правде». В древнейшей (краткой) редакции «Русской Правды» варяги⁹, наравне с колбьягами¹⁰, не только не имеют отношения к руси (русинам) и княжеской администрации¹¹, но и получают формализованный статус иностранца, чужака.

В краткой редакции «Русской Правды» варяги (вместе с колбьягами) упоминаются в двух статьях, одна из которых определяет их особое положение в суде — вместо показаний свидетелей они могут принести присягу (ст. 10), вторая рассматривает случай сокрытия раба варягом или колбьягом (ст. 11) [24. С. 78]. В пространной редакции (ст. 31) повторяется ст. 10 краткой редакции [24. С. 111], а также оговаривается право варягов ограничиться двумя свидетелями для установления их алиби в случае убийства (ст. 18) [24. С. 110]. За исключением ст. 11 краткой редакции все остальные случаи упоминания варягов сводятся к упрощению для них процессуальных норм: ограничение количества свидетелей (два вместо семи, которые нужны другим обвиняемым), принесение присяги вместо представления свидетелей. А. А. Зимин усматривал в этих нормах «высокий уровень международно-правовых воззрений в Древней Руси, охраняющих интересы чужеземцев, прибывающих на Русь», и интерпретировал название *варяг* как обозначение чужеземца, иностранца [24. С. 146].

Исходя из летописного словоупотребления, можно было бы уточнить, что этим чужеземцем является скандинав, как наиболее частый иноземец на Руси, представляющий иноземцев вообще. Сходная ситуация описана в договорной грамоте 1189—1199 гг. Новгорода с немецкими городами и Готским берегом: «Оже емати скот варягу на русине или русину на варязе, а ся его заприть, то 12 мужь послухы, идеть роте, възметь свое» [25. С. 56]. Однако *варягом* здесь именуется ганзейский купец (ср. [21. С. 245]). Вместе с тем ни один из этих случаев не содержит каких-либо определенных указаний на характер деятельности варягов на Руси. Лишь на основании ст. 11 краткой редакции «Русской Правды» о сокрытии челядина можно предположить, как это и сделал А. А. Зимин [24. С. 90], что сманивание и укрывание рабов производилось с целью их перепродажи на рынках, и сделать из этого вывод о торговой деятельности варягов и колбьягов¹². Однако и в этом случае нет оснований предполагать, что содержание слова *варяг* терминологично (т. е. = купец-скандинав), тем более, что военные и торговые функции еще и в XI в. сочетались.

Таким образом, в русских летописях и памятниках права слово *варяги* даже в тех случаях, когда оно не включено собственно в этнонимические ряды — списки народов, состав войска — выступает как единственное собирательное обозначение скандинавских народов. При этом не делается различия между варягами за морем и скандинавами на Руси, т. е. слово *варяг* является исключительно этнонимом. Контексты ПВЛ и НПЛ не дают оснований предполагать какое-либо изменение или развитие в значении слова на протяжении X—XII вв., что свидетельствует о его устойчивости и исконной однозначности его содержания. В то же время значительное количество производных, в том числе антропонимов,

⁹ Распространенное мнение о том, что «Русская Правда» Ярослава «ставит своей задачей тщательную и заботливую защиту местного населения от вооруженных варяжских дружинников» [21. С. 245] явно преувеличено. Прав Б. А. Рыбаков в том, что не было «ряда между новгородским обществом и корпорацией варягов» в 1016 г. [22. С. 203], и «Русская Правда» не содержит никаких элементов договора.

¹⁰ Мы не рассматриваем специально название *колбьяги* (др.-исл. *kylfingar*, греч. κοβλίγγος, от др.-исл. *kylfr* 'дубинка' или *k'olfr/kulfr* 'язык колокола, палка, стержень'), поскольку считаем, что известные случаи его употребления не дают контекста, позволяющего с уверенностью интерпретировать его значение. Среди существующих точек зрения (обзор. см. [23. С. 209—210]) наиболее вероятным представляется понимание колбьягов как некоей профессиональной группы (скандинавов?), воинов и/или купцов, находившихся на Руси.

¹¹ Она сохраняет социальную терминологию и скандинавского происхождения: тиун, ябетник.

¹² Не менее интересным представляется мнение Б. А. Романова о том, что челядь бежала к варягам и колбьягам потому, что их двор (Поромонь двор?) пользовался правом экстерриториальности: в течение двух дней, по ст. 11, следовало ожидать выдачи беглого челядина и лишь затем можно было изымать его и штрафовать укрывателя [26. С. 41—42].

топонимов и микротопонимов [27], указывает на длительность его существования и высокую степень адаптации в древнерусском языке и позднейших диалектах ¹³.

Обратимся теперь к вопросу о происхождении слова *варяг*. Его очевидным древнескандинавским соответствием является слово *vǫringi*, многократно встречающееся в сагах, скальдических стихах, хрониках [29. S. 121—122]. Однако за двумя исключениями (см. о них ниже) *вэрингами* названы отнюдь не те воины, купцы, просто искатели славы и богатства, которые бывали на Руси, как можно было бы ожидать, исходя из значения слова *варяг* в древнерусских источниках, а люди, находящиеся на службе в Византии. Первым из них исландская традиция считает исландца Болли: «Мы не слышали рассказов, чтобы какой-нибудь норманн (т. е. скандинав.— *Е. М., В. П.*) пошел на службу конунга Гарды (византийского императора.— *Е. М., В. П.*) раньше, чем Болли, сын Болли» (*Höfum vér ekki heyrð frásagnir, at neinn Norðmaðr hafi fyrr gengit á mála með Garðskonungi, en Bolli Bollason*) [30. S. 270]. Возвращение Болли из Византии после многих лет пребывания там условно датируется временем около 1030 г. [31].

Но хронологически это далеко не первое упоминание о поездках скандинавов в Константинополь и их службе в византийской армии. Действительно, первые среди многих последующих содержатся в «Саге о Хравнкеле годи Фрейра»: в ней рассказывается, во-первых, о поездке в Константинополь Торкеля Светлая Прядь, сына Тьоста, который в течение семи лет «ходил под рукой конунга Гарды» (*en handgenginn Garðskonunginum*) [32. Cap. S. 97], и, во-вторых, о пребывании в Миклагарде мореплавателя (*farmaðr*) Эйвинда Бьярнарсона, который «нискал там большое расположение греческого конунга и был там в дружине» (*fekk þar góðar virðingar af Grikkia konungi ok var þar um hríð*) [32. Cap. 3]. Поездка Торкеля датируется 937—944 гг., Эйвинда — временем до 950 г. [33. S. 310].

До Болли в Константинополе бывали и другие исландцы: Финнбоги Сильный, ставший дружинником (*hirdsmaðr*) императора Иона (*Jón*) — Иоанна I Цимисхия (969—976) [34]; Грис Сэмунгссон (около 970—980 гг.) [33. S. 310—312; 35], который «нискал большой почет» [36. S. 144]; Кольскетг (вскоре после 989 г.) [37. S. 197]; Гест Торхальсон и Торстейн Стюрссон (около 1011 г.) [38. S. 243]; Барди (между 1022 и 1025 гг.) [38. S. 325] ¹⁴. Вскоре после 1016 г. побывал в Константинополе датчанин Эйлив Торгильссон, брат ярла Ульва [33. S. 319—320]. Начиная с этого времени сообщения о службе скандинавов в Византии насчитываются десятками, только в рунических надписях (XI в.) их около 30 [40] ¹⁵.

Таким образом, сообщение автора «Саги о людях из Лаксдаля» ошибочно и, видимо, связано с общим «романическим» и чрезвычайно тенденциозным характером этой саги [41].

Деятельность скандинавов в Византии до поездки Кольскетга (т. е., условно говоря, до 980-х годов) определяется в сагах разнообразными терминами, свя-

¹³ В архангельском говоре *варяжа* — 'заморский житель; заморье', диал. *варяг* 'розничный торговец, корабельник' [28. С. 166]. Последнее повлияло на представления исследователей о преимущественно торговых функциях варягов, но оно не противоречит значению «чужой, чужеземец», отраженному в правовых памятниках. В позднейших летописных сводах наименование *варяги* могло замениться словом «немцы» как обозначение иностранца вообще, ср. в сказании о призвании варягов: «И избрашася от немцы 3 брата...» (Софийская первая летопись) [16. С. 11].

¹⁴ Дабы согласовать хронологию поездок Геста, Барди и Кольскетга с сообщением «Саги о людях из Лаксдаля» о Болли как первом дружиннике в Константинополе, В. Г. Василевский предложил передатировать их 1020-ми годами [39. С. 181—191]. Однако контекст этих известий и хронология соответствующих саг не дают для этого оснований. См. [31; 33. S. 312, 315, 317], а также предисловия к изданиям соответствующих саг.

¹⁵ В двух рунических надписях из Эстергётланда имеется имя собственное *vírikr* (Ög. 111, *Länderguds kyrka*) и *verekr* (Ög. 68, *Ekeby*), возможно, относящиеся к одному и тому же человеку. Оно может быть интерпретировано как имя (прозвище?) *Vǫringr*. Более вероятно, однако, что здесь представлено известное личное имя *Véríkr* (ср. *Vémundur*, *Eiríkr* и др.)

занными с военной службой и вассальным подчинением, но только не словом *вэринги*. Торкель, дословно, «ходит под рукой» византийского императора, Эйвинд служит «в дружине» и т. п. Кольскегг был первым, кто не только «пошел на службу», но и стал «предводителем войска вэрингов» (*var höfðingi fyrir Væringjalíð*), открывая череду прославившихся выдающимся положением в Византии скандинавов, среди которых затем были Эйлив Торгильссон, Харальд Су ровый, Рагнвальд из рунической надписи и др. «Служат в числе вэрингов» (*ganga á mála með Væringjum*) Гест и следующие за ним десятки скандинавов. Начиная с этого времени название *væringi* и производное от него *væringjalíð*, 'войско вэрингов' будут постоянно встречаться в рассказах о поездках норманнов в Византию.

Вместе с тем название *вэринги* приложимо далеко не ко всем, кто побывал в Византии: общее обозначение для купцов, паломников, а также воинов — *Grikklandsfari* 'ездивший в Грецию', и даже не ко всем служившим в византийском войске. Называя кого-либо *вэрингом*, авторы саг нередко специально оговаривают, что этот человек либо служил в «войске вэрингов», либо был дружинником (*hirðsmaðr*), охранником (*varðamaðr*), либо просто «мужем» (*maðr*) византийского императора, как Эйвинд, Финнбоги и затем многие другие.

Одновременно составители саг противопоставляют *вэрингов* и *норманнов* (обычно собирательное обозначение скандинавов). Так, уже в истории Геста и Торстейна говорится: «И таков был обычай вэрингов и норманнов, чтобы днем быть на состязаниях и заниматься борьбой» (*En þat var siðr Væringja ok Norðmanna, at vera at leikum á daga ok gangask at fangbrögðum*) [38. S. 243]. Термины *вэринги* и *норманны* соотносятся, с одной стороны, как частное и общее (вэринги как определенная группа, выделенная среди норманнов-скандинавов), например, в «Саге о битве на Хейде»: Барди «был там среди вэрингов, и все норманны ценили его». С другой — в истории Геста и Торстейна (а также ряде других) и вэринги, и норманны бесспорно служат в византийском войске и совместно участвуют в некоторых церемониях, но они различаются и подчас противопоставляются и ими самими, и — на основе информации полученной от них — авторами саг.

Сходная дифференциация содержится и в византийских источниках. С одной стороны, параллельное византийское название βαράγγοι относится к не очень многочисленному и привилегированному контингенту скандинавов на византийской службе — отряду телохранителей императора, императорской гвардии. С другой — в византийском войске служили и другие, более многочисленные (насчитывавшие подчас тысячи человек) отряды скандинавов, которые также именовались *варангами*. Это положение нашло отражение в противопоставлении «дворцовых» и «внешних» варангов (οἱ ἐν τῆ πολεί βαράγγοι и οἱ ἔξω τῆς πολέως βαράγγοι), участвовавших в восстании в царствование Никиты Вотаниата [33. S. 92]. Различает два контингента варангов и Пселл: первый он определяет, как «ту часть наемническую, которая обыкновенно принимает участие в царских выходах», второй — как союзнический корпус [39. С. 217; 42].

Можно предполагать, что противопоставление вэрингов норманнам в сагах зиждется на той же основе: вэринги — это соответствующая «дворцовым» варангам Скилицы особая, пользующаяся привилегиями и находящаяся в особой близости к императору часть скандинавских наемников. Не случайно так часты упоминания византийских василевсов, называемых в общей форме или поименно, в связи с вэрингами. Норманны же — это «внешние» варанги, союзнические отряды в составе византийского войска.

Строгая отнесенность термина *вэринги* в скандинавских источниках к отряду императорских телохранителей («дворцовым» варангам) объясняет, почему скандинавы, служившие в византийском войске и принимавшие участие в различных военных действиях Византии до конца X в., не называются этим термином — лишь после создания «варяжского корпуса» как императорской лейб-гвардии,

заменившего армянских телохранителей, видимо, где-то около 980 г. (что перекликается с отправлением отряда варягов к византийскому императору Владимиру), появляется специальное обозначение этой части скандинавов, которое проникает затем в Скандинавию вместе с возвращающимися вэрингами.

Два известных нам случая упоминания вэрингов на Руси не могут поставить под сомнение однозначность понимания этого слова в Скандинавии, тем более, что одно из них допускает и предложенное толкование термина из-за неясности контекста. В «Саге о битве на Хейде» в рассказе о Барди говорится, что он поступил на службу, будучи на Руси, и был в ней «вместе с вэрингами» (*með væringjum*). Примечательно, однако, что далее автор говорит: «И все норманны (*norðmenn*) ценили его» [38. Стр. 40], традиционно разделяя и противопоставляя тех и, других. Если бы слово *вэринги* обозначало всех скандинавов на русской службе, то основы для такого противопоставления не существовало бы. Приезд Барди на Русь датируется в целом 1020-ми годами, т. е. тем временем, когда «варяжская гвардия» уже была создана. Основным путем в Византию для скандинавов была Восточная Европа, путь «из варяг в греки», причем по сообщениям многих саг (например, «Саги о Харальде Суровом», «Саги об Ингваре» и др.) мы знаем, что нередко на пути в Византию или обратно скандинавы задерживались на Руси и проводили некоторое время на службе у русских великих князей. Не этих ли скандинавов, уже побывавших в Константинополе и послуживших в гвардии императора, называет здесь сага *вэрингами* — в полном соответствии с традицией в противоположность всем остальным норманнам, находившимся в тот момент на русской службе? Возможно, что привилегированное положение вэрингов в Византии отражалось и на их статусе на Руси, более высоком, нежели статус остальных скандинавских наемников, не имевших подобного опыта.

Контекст упоминания «некоего вэринга на Руси» (*varingus quidam in Ruscia*) в одном из чудес св. Олава [43. С. 143; 44. С. 107], действие которого локализовано на Руси, в Новгороде, не оставляет сомнения в том, что это скандинав-ремесленник (отнюдь не воин), находившийся на Руси и не бывавший в Византии. Однако есть достаточно оснований полагать, что эта новелла сложилась в Новгороде в среде прихожан и клира церкви св. Олава и испытала влияние местного, новгородского словоупотребления [45]. Поэтому слово *varingus*, отражающее скорее древнерусскую форму *варяг*, нежели древнескандинавскую *væringi*, использовано здесь в том значении, которое оно имело на русской почве. Возможно, что несоответствие значений слова в древнерусском и древнескандинавских языках и заставило автора новеллы специально оговорить, что действие происходит «на Руси», что с точки зрения древнерусского словоупотребления является тавтологией.

Таким образом, представляется, что в скандинавской письменности термин *væringjar* однозначно приложим только к скандинавским наемникам, служившим в «варяжском корпусе» в Византии — привилегированном отряде телохранителей императора, и первоначально не распространялся на другие группы скандинавов в византийском войске или на Руси. Узкая специализация термина и его однозначность позволяют предполагать, что он вошел в употребление в Скандинавии лишь после создания «варяжского корпуса» и одновременно с появлением византийского названия того же института — βαράγγοι. Иностранность и позднее происхождение древнескандинавского названия нашли отражение в одной из редакций «Саги о Харальде Суровом» (по рукописи *Flateyjarbók*), где говорится о положении в Константинополе перед приездом Харальда Сурового: «И было там уже множество норманнов, которых они (византийцы. — *Е. М.; В. П.*) называют вэрингами» (*En mikill mennfjöldi var þar áðr fyrir norðmanna, er þeir kalla Væringja*) [46. С. 60]. Подобное противопоставление двух наименований: одного — исконно скандинавского, другого — заимствованного, широко распространено в древнескандинавской литературе, особенно ученой, авторы которой стремятся к упорядочению и объяснению тех или иных явлений (в том числе и названий). Так, например, Снорри Стурлусон в «ученой легенде» о проис-

хождении скандинавских народов выстраивает ряд таких парных наименований для установления соответствия между местной скандинавской и латинской ученой картинами мира: «У них был сын по имени Трор, мы зовем его Тором... он завладел их государством Фракией. Мы зовем его Трудхейм» [47. С. 10—11].

К концу X — началу XI в. на Руси уже существовала давняя и прочно укоренившаяся традиция этнонимического, а не терминологического употребления слова *варяг*. Согласно последнему обстоятельному исследованию Г. Шрамма, исходным для него послужило слово *væringi*, мн. ч. *væringjar* (<*wāringjan-), производное от *vār* 'верность, обет, клятва' [3]. Эта этимология содержит ряд сложностей фонетического порядка: во-первых, палатальная перегласовка корневого гласного (*a > æ), которая не отразилась в древнерусском слове; во-вторых, отражение гласного суффикса *-ing* > *-я*; в-третьих, сохранение качества конечного согласного [g]. Первое объясняется Г. Шраммом как свидетельство чрезвычайно раннего, до наступления палатальных перегласовок в древнескандинавском, заимствования слова. Следуя хронологии развития древнескандинавских языков, разработанной А. Коком [48], который считал, что процесс перегласовок завершился к 850 г., он полагает, что заимствование произошло до этого времени или около него. Второе Г. Шрамм рассматривает как рефлекс развития сочетания *i + носовой согласный*. Поскольку в имени Игорь (<*Ing(h)ariR) сохранение носового согласного засвидетельствовано еще в середине X в. передачей его у Константина Багрянородного как Ἰγγορ и у Льва Диакона как Inger, то Г. Шрамм считает это также показателем архаичности заимствования. Наконец, отсутствие закономерного перехода *-g* > *-з* рассматривается им как свидетельство того, что слово было заимствовано до наступления третьей палатализации в древнерусском. Таким образом, устраняя отмеченные фонетические сложности, Г. Шрамм обосновывает чрезвычайно раннюю — практически до середины IX в. — дату заимствования.

Однако эта дата, как и некоторые объяснения Г. Шрамма, вызывает сомнения. Дело в том, что, как считается ныне, процесс палатальной перегласовки корневых гласных проходил в VI—VIII вв., причем уже в надписях первой половины VII в. переход *ā* > *æ* представлен достаточно регулярно (рунические надписи из Стен-тофтена, Бьёркеторпа в Блекинге, Швеция) [49. С. 107—117]. Поэтому если исходить из отражения в древнерусском еще не подвергшейся перегласовке формы, то время заимствования придется отодвинуть еще по крайней мере на 100 лет, что по историческим причинам неприемлемо.

Вряд ли можно с уверенностью говорить и о времени третьей палатализации: по наблюдениям А. А. Зализняка, ее протекание было чрезвычайно неравномерным в разных регионах, а хронология просто подлежит пересмотру [50. С. 118—119].

Думается поэтому, что наиболее распространенная этимология *варяг* < *væringi* сомнительна и по меньшей мере не может рассматриваться как очевидная или наиболее убедительная. Значительно более аргументированной и соответствующей как данным разноязычных источников, так и исторической ситуации является этимология, предложенная Г. Якобссоном, согласно которой исходной формой для заимствования было производное от того же корня, но с суффиксом *-ang*: *wārangR [51. Р. 36—43]. Именно в этой форме оно отразилось в арабских источниках — *warank* и в названии *Варангерфьорд*. Суффиксальное *-я*- в древнерусском Г. Якобссон объясняет стяжением группы *a + носовой согласный* по аналогии с др.-рус. *стяг* < др.-швед. *stang*.

Этимология Г. Якобссона, хотя она и не дает оснований для лингвистической датировки заимствования, представляется предпочтительной своей простотой и отсутствием внутренних противоречий. Более того, она предпочтительна и с точки зрения исторических обстоятельств возникновения слова и хорошо согласуется с условиями его бытования на Руси, в Скандинавии и в Византии.

Из рассмотренных выше источников следует, что термин *варяг* — *варанг* — *væring* возник не в самой Скандинавии и не в Византии, а на Руси, причем в

скандинавской среде. Обстоятельства (но не время) его возникновения восстанавливаются на основе рассказа летописи: князь Игорь, не рассчитывая на силы только что разгромленной греками руси, призывает в 944 г. из-за моря других скандинавов, наемников (возможно, такие отряды привлекались древнерусскими князьями и ранее, что, однако, не нашло отражения в летописи). Заключением с Игорем договора, определявшего условия службы наемников, вызвало к жизни их самоназвание — **várangar* от *vár* 'верность, обет, клятва'.

В собственно русской средневековой традиции этот термин закрепился как обозначение скандинавов, отличных от руси — княжеской дружины, призванной по «ряду» [52]: это различие руси и варягов прослеживается уже в описании призвания князей в ПВЛ. В отличие от «ряда», который был заключен между русью и славянами при Рюрике и закреплен в Киеве «уставом» Олега, договорные (клятвенные) отношения руси и варягов не были столь актуальны для славянского окружения: варяги остаются чужаками, выходцами из-за моря, идущими по пути «из варяг в греки» и частью оседающими на Руси. Поэтому термин «варяг», воспринятый славянами от скандинавов, лишился в славянской традиции социального смысла и стал обозначать просто выходцев из Скандинавских стран, приобрел значение собирательного этнонима, которое и донесли до нас древнерусские источники.

В древнескандинавских языках, напротив, специальное обозначение скандинавов, служивших на Руси в соответствии с договором, не закрепилось и потому не нашло отражения в письменных источниках. Положение **várangar* было актуальным лишь во время их пребывания на Руси, но, поскольку эта многочисленная группа не обладала какими-либо специальными отличиями или привилегиями, принадлежность к ней никоим образом не влияла на социальный или престижный статус возвращавшегося из Руси скандинава. Рунические надписи и саги отмечают такие элементы, связанные с пребыванием на Руси (как и в других землях), как высокий социальный статус в войске, приобретенное богатство, особые почести, оказываемые при дворе князя. Различение тех, кто заслужил эти преимущества, состоя на службе по договору, и тех, кто действовал на свой страх и риск, было для скандинавского общества несущественным. Поэтому специальный и узколокальный термин, если и достиг Скандинавии, не вошел в лексический фонд.

Иным оказалось положение той части скандинавов, которая составила императорскую гвардию в Византии. Служба в ней сама по себе являлась высоко престижной, позволяла накопить большое богатство, т. е. существенным образом влияла на социальный статус возвратившегося с этой службы викинга. В этих условиях название **várang* — *варяг* воспринимается византийцами в форме *βάρανγοι* как обозначение скандинавов — телохранителей императора и затем распространяется на «внешних» варангов, скандинавов в составе византийского войска. Оно актуализируется и в самом скандинавском обществе благодаря социальной значимости информации, приносимой возвращающимися из Византии варангами, и получает отражение в письменных источниках.

При этом древнескандинавская форма слова трансформируется: архаичный и мало употребительный суффикс *-ang* заменяется продуктивным и близким по смыслу суффиксом *-ing*, что закономерно вызывает палатальную перегласовку корневого гласного и приводит к возникновению засвидетельствованной сагами и другими письменными источниками формы *væringi*.

Таким образом, предложенная реконструкция истории слова **várangr* — *варяг* — *βάρανγοι* — *væringi* объясняет существующие несоответствия в его употреблении в различных историко-культурных традициях: древнерусской, византийской, древнескандинавской. Более того, на Руси, в Византии и в Скандинавии этот, казалось бы один, термин имеет разные значения, отражая различные явления и изменения социально-исторических условий деятельности скандинавов в Восточной и Юго-Восточной Европе.

1. Мельникова Е. А., Петрухин В. Я. Эволюция названия *русь* в процессе становления Древнерусского государства//Вопросы истории. 1989. № 8.
2. Кузьмин А. Г. «Варяги» и «Русь» на Балтийском море//Вопросы истории. 1970. № 10. С. 28—55;
3. Кузьмин А. Г. Об этнической природе варягов//Вопросы истории. 1974. № 11. С. 54—83.
4. Schramm G. Die Waräger: osteuropäische Schicksale einer nordgermanischen Gruppenbezeichnung// Die Welt der Slaven. 1983. Bd. 28.
5. Stender-Petersen A. Varangica. Aarhus, 1953.
6. Мельникова Е. А., Петрухин В. Я. Русь и чужд. К проблеме этнокультурных контактов Восточной Европы и Балтийского региона во второй половине I тыс. н. э.//Балто-славянские языки и проблемы урало-индоевропейских связей. М., 1990. Ч. 1. С. 28—34.
7. Королюк В. Д. Славяне и восточные романцы в эпоху средневековья. М., 1985.
8. Рыбаков Б. А. Киевская Русь и русские княжества. М., 1982. С. 122.
9. Мельникова Е. А., Петрухин В. Я. Норманны и варяги. Образ викинга на Западе и Востоке Европы//Славяне и их соседи. Этнопсихологические стереотипы в средние века. М., 1990.
10. Теорогов О. В. Повесть временных лет и Начальный свод//Труды Отдела древнерусской литературы. Л., 1976. Т. 30.
11. Новгородская первая летопись старшего и младшего изводов//Под ред. А. Н. Насонова. М.; Л., 1950.
12. Тихомиров М. Н. Происхождение названия «Русь»//Советская этнография. 1947. Вып. 6/7. С. 70.
13. Мельникова Е. А. Новгород Великий в древнескандинавской письменности//Новгородский край. Новгород, 1984. С. 130.
14. Мельникова Е. А. «Сага об Эймунде» о службе скандинавов в дружине Ярослава Мудрого//Восточная Европа в древности и средневековье. М., 1978. С. 289—295.
15. Литавин Г. Г. Война Руси против Византии в 1043 г.//Исследования по истории славян и балканских народов. М., 1972.
16. Полное собрание русских летописей. Л., 1925. Т. V. Вып. 1. С. 128.
17. Полное собрание русских летописей. СПб., 1908. Т. 2. Стб. 369.
18. Шахматов А. А. Разыскания о древнейших русских летописных сводах. СПб., 1908. С. 325, прим. 1.
19. Робер де Кларк. Завоевание Константинополя. М., 1986. С. 54.
20. Молчанов А. А. О некоторых древнескандинавских и древнерусских топонимах «новгородского круга»//XI Всесоюзная конференция по изучению истории, экономики, литературы и языка Скандинавских стран и Финляндии. М., 1989. Ч. 1. С. 106—108.
21. Черепнин Л. В. Русские феодальные архивы XIV—XV вв. М.; Л., 1948. Т. 1.
22. Рыбаков Б. А. Древняя Русь. Сказания, былины, летописи. М., 1963.
23. Мельникова Е. А. Древнескандинавские географические сочинения. М., 1986.
24. Памятники русского права/Сост. А. А. Зимин. М., 1952. Вып. 1.
25. Грамоты Великого Новгорода и Пскова//Под ред. С. Н. Валка. М.; Л., 1949.
26. Романов Б. А. Люди и нравы Древней Руси. М., 1965.
27. Рьдзевская Е. А. К варяжскому вопросу//Известия АН СССР. Сер. общественные науки. 1934. № 7/8.
28. Даль В. И. Толковый словарь русского языка. М., 1958. Т. 1.
29. Metzenthin E. Die Länder- und Völkernamen im altisländischen Schrifttum. Pennsylvania, 1941.
30. Laxdoela saga. Cap. 73/K. Kålund. København, 1889—1891.
31. Vigfússon G. Um tímatal í Íslendinga sögum í fornöld. Reykjavík, 1856.
32. Hrafnkels saga Freysgoði//Austfirðinga sögur. København, 1902—1903.
33. Blöndal S. Væringja saga. Reykjavík, 1954.
34. Finnboga saga gamma/J. Halldorson//Íslenzk Fornrit. Reykjavík, 1959. B. XIV.
35. Бибиков М. В. К варяжской просопографии Византии//Scando-Slavica. 1990. Т. 36. С. 162.
36. Hallfredar saga. Cap. 3/E. Ó. Sveinsson//Íslenzk Fornrit. Reykjavík, 1939. B. VIII.
37. Njáls saga. Cap. 81/E. Ó. Sveinsson//Íslenzk Fornrit. Reykjavík, 1954. B. XII.
38. Heidarvíga saga/S. Nordal//Íslenzk Fornrit. Reykjavík, 1938. B. 3.
39. Васильевский В. Г. Труды. СПб., 1908.
40. Мельникова Е. А. Скандинавские рунические надписи. М., 1977. С. 203.
41. Sigfússon B. Laxdoela saga//Kultur-historisk Lexikon for nordisk meddelalder. København, 1965. B. X. S. 368—370; Heller R. Literarisches Schaffen in der Laxdoela saga. Halle, 1960.
42. Byzantinische Zeitschrift. 1902. Bd. IX (работа Ю. А. Кулаковского).
43. Monumenta Historiae Norwegiae/G. Storm. Kristiania, 1888.
44. Óláfs saga helga/F. Jónsson. København, 1922.
45. Мельникова Е. А. Культ св. Олава в Новгороде и Константинополе//Византийский временник (в печати).
46. Flateyjarbók/S. Nordal. Acranes, 1945. B. 4. S. 60.
47. Младшая Эдда. М.; Л., 1970.
48. Kock A. Umlautung und Brechung im Altschwedischen. Eine Übersicht. Lund, 1911—1919.
49. Стеблин-Каменский М. И. История скандинавских языков. Л., 1953.
50. Зализняк А. А. Берестяные грамоты с лингвистической точки зрения//Янин В. Л., Зализняк А. А. Новгородские грамоты на бересте. Из раскопок 1977—1983 гг. М., 1986.
51. Jacobsson G. La forme originelle du nom des varègues//Scando-Slavica. 1954. Vol. I. P. 36—43.
52. Мельникова Е. А., Петрухин В. Я. «Ряд» легенды о призвании варягов в контексте раннесредневековой дипломатии//Древнейшие государства на территории СССР. 1990. М., 1991.



© 1994 г. МОЛДОВАН А. М.

КРИТЕРИИ ЛОКАЛИЗАЦИИ ДРЕВНЕСЛАВЯНСКИХ ПЕРЕВОДОВ

Интерес к этой проблеме определяется, как известно, преобладанием переводных памятников в древнем книжном репертуаре православных славян. Помимо переводов кирилло-мефодиевской эпохи, общий фонд древнеславянской письменности составляют более поздние южнославянские переводы, особенно активно создававшиеся в эпоху болгарского царя Симеона, отчасти западнославянские, а также, по-видимому, значительная часть восточнославянских переводов, начало которых летопись связывает с просветительской деятельностью Ярослава Мудрого¹.

Исследования по истории славянских литературных языков немало выиграли бы от привлечения столь огромного материала для изучения формирования региональных изводов древнеславянского языка, если бы этому не препятствовали анонимность подавляющего большинства переводов и отсутствие каких-либо указаний на их территориальную принадлежность. При невозможности опереться на экстралингвистические данные, попытки использования лингвистической методики в локализации переводных памятников нередко похожи на решение уравнения со многими неизвестными, поскольку факты, относящиеся к территориальным разновидностям древнеславянского языка, являются величинами чаще искомыми, чем известными.

Проблема впервые была поставлена А. И. Соболевским в его докладе 1883 г. «Особенности русских переводов домонгольского периода» ([4. С. 162—177]; то же: [5. С. 134—147]). А. И. Соболевский отмечал, что, поскольку, с одной стороны, славянские переводчики, независимо от своего происхождения, достаточно хорошо знали «главные церковнославянские звуковые и формальные особенности», а с другой стороны, позднейшие переписчики легко подчиняли фонетико-орфографические и морфологические особенности оригинала своим собственным орфографическим и грамматическим навыкам, следует воздерживаться от использования этих данных в качестве определяющих при локализации перевода [4. С. 136]. Собственно, это понимали и предшественники А. И. Соболевского, особенно много занимавшийся сопоставительным анализом списков И. И. Срезневский, исходивший в своих предположениях о происхождении того или иного перевода в основном из его словарного материала [6]. Развивая эту традицию, А. И. Соболевский определил три группы слов, которые могут указывать на место, где был выполнен перевод:

Молдован Александр Михайлович — канд. филол. наук, ведущий научный сотрудник Института русского языка РАН.

ПСРЛ. Т. 1. С. 152. См. [1. С. 67—70, 84; 2. Р. 59—60]; иначе об этом [3. Р. 251—264].

1) Общеславянские по происхождению слова, получившие в древнерусском языке специальные значения, отражающие специфические особенности древнерусского быта, общественно-политического устройства и т. п. (названия должностных лиц, денежных единиц, мер и весов, названия морских и речных судов, предметов одежды, кушаний, напитков и др.): *посадникъ, староста, гривна, куна, резана, насадъ, кожухъ* и др. Некоторые из таких слов известны и текстам южнославянского происхождения, но в других значениях. Например, слово *гривна* встречается во многих текстах в значении 'украшение, ожерелье', но только в древнерусских — в значении 'денежная единица'.

2) Древнерусские заимствования из других языков (*тиунъ, шелкъ, корста/керста, жньчугъ, укусь, пѣра* и др.²).

3) Топонимы и этнонимы, известные восточным славянам и неизвестные южным (*Кърчевъ, Соурожъ, Соудъ, моурманинъ, обезъ* и т. п.).

На основании этих критериев А. И. Соболевский составил перечень текстов, перевод которых с большей или меньшей уверенностью можно связывать с территорией Киевской Руси. Список включил 34 текста, в их числе названы «Житие Андрея Юродивого», «Пандекты» Никона Черногорца, Устав Студийский, «Христианская топография» Козмы Идикоплова, «История Иудейской войны» Иосифа Флавия, «Александрия», Толкования Никиты Ираклийского на «Слова» Григория Богослова, «Пчела» и др.

Через несколько лет Н. Н. Дурново опубликовал аналогичный список [7. С. 103—111], составленный с учетом мнений А. И. Соболевского, В. М. Истрина, И. И. Срезневского и М. Н. Сперанского. Показательно, что списки А. И. Соболевского и Н. Н. Дурново в основном совпадают, хотя многие аргументы, высказывавшиеся различными исследователями в пользу древнерусского происхождения этих переводов, уязвимы для критики³. Изобилует неточностями и собранный в указанной работе А. И. Соболевского иллюстративный лексический материал. Например, слово *лаяти* в значении 'бранить', приведенное в качестве показательного для древнерусского происхождения Пандектов Никона Черногорца, «Истории Иудейской войны», «Александрии» и др., на самом деле встречается и в староболгарском переводе Изборника 1073 г. и известно в этом значении всем славянским языкам (ЭССЯ, Вып. 14. С. 20). Слово *лавица* 'лавка', выписанное А. И. Соболевским из «Жития Андрея Юродивого», широко распространено не только в восточно- и западнославянских языках, но и в диалектах болгарского и в литературном болгарском языке (Геров. Т. 3. С. 1; БТР. С. 406—407). Общеславянское слово *сѣно* 'сено', отмеченное в качестве характерного в «Пчеле», «Житии Феодора Студита» и др., употребляется в этом значении не только в древнерусских, но и в старославянских и болгарских памятниках (SJS. Seš. 42. S. 385 и др.), а также во всех современных славянских языках (Фасмер. Т. 3. С. 601). С другой стороны, слово *гольмо*, в котором А. И. Соболевский предполагал южнославянизм [5. С. 138], на самом деле имеет общеславянское распространение (ЭССЯ. Вып. 6. С. 203). Кольчество подобных примеров легко умножить, подчеркнув при этом, что такие неточности не умаляют правильности предложенных ученым критериев, а скорее подтверждают ее, поскольку в основном вызваны как раз отходом от самих критериев или чересчур расширительным их применением при ограниченных по тому времени словарных данных.

Дело, однако, не только в необходимости строить лексический анализ на

² Некоторые слова, упомянутые А. И. Соболевским в качестве специфически древнерусских заимствований, на самом деле известны и другим славянским языкам: *плугъ* (ср. сербск.-церковнослав. *плугъ*, болг. *плуг*, сербохорв. *plûg*, чеш. *plûg*, словен. *plûg*, польск. *plug*, в.-луж. *pluh*, н.-луж. *plug*, полаб. *plûug*; Фасмер. Т. 3. С. 287); *кадь* (ср. болг. *када*, сербохорв. *када*, словен. *kâgâ*, чеш. *kad'*, словацк. *kad'a*, польск. *kadź*, в.-луж. *kadź*, н.-луж. *kaž*; Фасмер. Т. 2. С. 157). К сожалению, это не препятствует воспроизведению этого перечня в ряде современных общих и специальных работ в полном виде.

³ Этим в определенной мере вызвана серия работ Ф. Томсона, в которых утверждается, что в Древней Руси переводы не выполнялись [8, 9 и др.].

значительно более широкой базе имеющихся сейчас в нашем распоряжении исторических, этимологических и диалектных словарей. Принципиальные сомнения в эффективности использования лексического критерия лежат в другой плоскости и связаны с тем, что при исследовании памятника только по одному или нескольким произвольно выбранным его спискам нет особой уверенности в том, что то или иное слово было в исходном тексте перевода, а не является следствием замсы при его переписке. При этом, независимо от того, принимаются ли показания отдельно взятого списка за лингвистическую реальность, относящуюся к эпохе создания памятника, или априорно отвергаются как принадлежащие не оригиналу, а писцу текста, проблема не близится к решению.

Новый взгляд на возможности определения лингвистических ареалов, к которым могут быть отнесены те или иные древнеславянские переводы, наметился в связи с появлением работ Герберта Бройера, посвященных сопоставительному изучению старославянских и древнерусских синтаксических явлений [10; 11; 12]. Он обратил внимание на то, что древнерусский язык с присущим ему построением придаточных предложений в косвенно-побудительных конструкциях по типу *молю, да бы пришел* отличается этим от старославянского, в котором преобладала модель *молю, да приидеши*. Г. Бройер попытался применить это наблюдение к изучению языка перевода Хроники Георгия Амартола и «Истории Иудейской войны» Иосифа Флавия, что привело его к малоубедительному выводу о переводе этих произведений коллективами переводчиков, среди которых были и болгары и русские. Концепция Г. Бройера была подвергнута критике в работах Н. А. Мещерского [13; 14; 15; 16]. Главное возражение состояло в том, что, поскольку «старославянская» (или южнославянская) модель принадлежала основному фонду древнеславянского языка, «ее, без сомнения, могли использовать и русские по рождению и по родному языку авторы, притом не только в древний период, но и в новое время развития русского литературного языка (Державин, Пушкин, Рылеев, Лермонтов и др.)» [16. С. 23]. Замечания Н. А. Мещерского напоминали о сложности проблемы, не закрывая, однако, перспективы использования синтаксического критерия. Дальнейшие исследования показали, что при соответствующем уточнении и расширении исследовательской методики в этом направлении могут быть получены интересные результаты [17], более того, оно может стать приоритетным, если удастся преодолеть основное препятствие — неопределенность в вопросе о принадлежности протографа перевода тех или иных элементов текста.

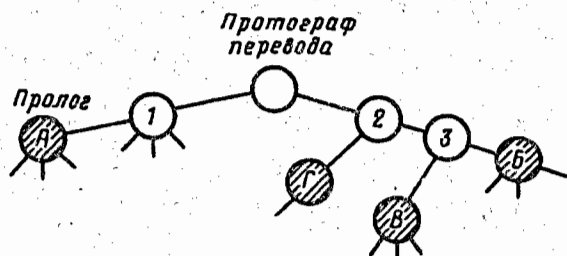
Таким образом, решающим условием решения этого вопроса является определение аутентичного текста памятника, что в свою очередь предполагает реконструкцию его рукописной истории.

Для многих переводных текстов возможность применения такой реконструкции, к сожалению, ограничена ввиду малочисленности дошедших до нас списков. Но для некоторых из них и в особенности таких, как «Житие Андрея Юродивого» (далее ЖАЮ), древнейший перевод которого сохранился более чем в 200 списках и вдобавок в значительной своей части вошел в состав Пролога, текстологический анализ позволяет весьма близко подойти к аутентичному тексту протографа перевода. Существенным при этом является большой объем памятника (его полная рукопись обычного формата «в четверку» содержит в среднем 200—300 листов) и его насыщенность разнообразной лексикой — от богословской и поэтической до бытовой и бранной.

Выполнимость задачи обеспечивает также относительно неплохо изученная разветвленная рукописная традиция греческого текста ЖАЮ и появившаяся с недавних пор возможность обращения к не известному ранее славистике списку именно той греческой редакции, с которой был сделан древнерусский перевод [18].

Благодаря этому нам удалось путем сопоставительного исследования списков ЖАЮ определить их текстологические взаимоотношения [19] и представить их в виде генеалогической схемы (стеммы), основные, исходные «ветви» которой

могут быть изображены следующим образом (более частные текстологические группы и конкретные списки здесь для простоты опускаем).



Заштрихованными кружками на стемме обозначены редакции текста, т. е. этапы его сознательной переработки. В частности, А — это Проложная редакция, включающая 11 статей из ЖАЮ. Во всех списках этой редакции обнаруживаются замены, отражающие развитие грамматических средств языка и, очевидно, принадлежавшие протографу Пролог., созданному до середины XII в. (*рекль* вместо *ксть* *рекль*, *бысть* вместо *было ксть*, *блистающьса* вместо *блистаюса*, и др.). Это дает определенные основания относить рассматриваемый перевод ЖАЮ к XI в. [20].

Кружки с цифрами — это гипотетические списки, лежавшие в основе текстологических групп списков.

Появляется, таким образом, возможность классифицировать лексические данные списков ЖАЮ по степени их близости к тексту протографа перевода. За единицу сравнения при этом принимаются уже не отдельные списки, а их текстологические группы («ветви») и редакции памятника.

Значение полученного результата состоит прежде всего в том, что на его основании все совпадающие, общие чтения архетипов двух древнейших текстологических ветвей, обозначенных на схеме цифрами 1 и 2, могут быть с уверенностью отнесены к оригинальному тексту протографа перевода и использованы в качестве аутентичных для определения места создания перевода.

При этом для отнесения того или иного слова к протографу совсем не обязательно, чтобы оно сохранилось во всех списках. Важно только, чтобы оно встретилось в списках обеих противопоставленных друг другу текстологических ветвей 1 и 2. Например, если в списках, относящихся к ветви 1 и редакциям Б и Г, написано *лобза сватымь лобзаниемь*, значит и в протографе было такое чтение, а написание — *цѣловахъ сватымъ цѣлованиемъ*, встречающееся в списках редакции В, должно рассматриваться в качестве более позднего.

Подобным образом чтения, встретившиеся только в мелких (не показанных на схеме) текстологических группах или отдельных списках, принадлежат, если им противопоставлены другие общие чтения остальных групп и редакций, ко времени появления соответствующих групп или списков и не имеют ничего общего с протографом.

Трудности остаются при рассмотрении крайне незначительного количества альтернативных, «конкурирующих» чтений двух древнейших ветвей 1 и 2 в тех случаях, когда их отношения имеют синонимический характер (несколько парных соответствий типа *годитиса* — *ключитиса*, *ключити* — *глаголати*, *задосити* — *заити*). Гораздо чаще, однако, замены в этих двух древнейших ветвях связаны с переосмыслением исходного текста, и тогда принадлежность одного из них к протографу перевода может быть обоснована при обращении к греческому тексту. Например, по отношению к чтению *бѣ бо бивше нелжею ранами вариант ... неложными ранами* является явно вторичным, так как в оригинале — 'ο γὰρ θεός ἐπ' ἀληθείας τοῦτους ἐτυψε δαρμῶ⁴; в обороте *се славному оцю рекцию*

⁴ Греческие соответствия приводятся по рукописи Баварской национальной библиотеки Мюнх. 552, XIV в.

вариант ... *стцю*... является также вторичным, так как в греческом тексте — *λατρός*. Исключение повтора в предложении *и будетъ бу съсудъ избранъ избранъ* и *стъ* указывает на вмешательство редактора, так как в оригинале — *ομοῦς ἐκλογῆς ἐκλεκτὸν ἄριον*.

В итоге от аутентичных чтений древнерусского перевода ЖАЮ могут быть отделены как не имеющие отношения к протографу вариантные чтения отдельных списков, редакций и текстологических групп, принадлежащие более поздним этапам рукописной традиции памятника. На основании текстологических данных эти вариантные чтения удастся расположить в хронологическом порядке, что создаст предпосылки для разработки типологии лексических замен в списках аналогичного содержания.

Поскольку лексические замены возникают всегда вследствие несоответствия того или иного слова языковым представлениям писца (который в данном случае выступает как редактор), сам факт замены⁵ является лингвистическим сигналом указывающим на изменения в языковой среде, в которой оказался переписываемый текст. Эти изменения могут быть связаны с перемещением текста в пространстве (импорт рукописи из одной области славянского мира в другую) и во времени (копирование древней рукописи в более позднее время). В первом случае отношения взаимозаменяемых слов — заменяемого и заменяющего — определяются различными территориальных разновидностей церковнославянского языка, во-втором — эволюцией его местной разновидности.

Имея в виду, что содержанием этой эволюции вплоть до XVII в. была смена языковых норм и стремление к их унификации [21. С. 37—42], можно выделить с учетом поступательного характера этой эволюции следующие типы замен в русских списках ЖАЮ:

1. Приобретая с развитием языка не книжный или даже просторечный характер, слово заменяется в списке на соответствующий «литературный» эквивалент (обратное невозможно)⁶. Например, греческое *δῶρον κολοφορίας* [22. S. 227] было переведено в ЖАЮ как *дара гузичного*, но в дальнейшем это словосочетание, видимо, стало восприниматься как нелитературное, и потому в списках оно исправляется на *дара проходнаго* или *дара содомьскаго*. В другом месте во фразе *смола се есть гузичнаа* (в соответствии с греческим *κολοφορίας δοξεί ταῦτα εἶναι*) в списках читаются эвфемистические замены: *смола... мотыльнаа*, *смола... мотыльнаа дольних проходъ*, *смола... проходнаа*, *калъ проходныи* и т. п. Писцами большинства списков ЖАЮ независимо друг от друга устранялось в тексте слово *говьно* (употреблено в переводе 11 раз) и заменялось на эвфемистическое *калъ*, *мотыло* или *лаино*. Для переводчика XI—XII вв. это слово было явно нейтральным эквивалентом греч. *κόπρος*. В пергаменном списке ЖАЮ, относящемся к концу XIV в. (ЦГАДА, Тип. 182) и даже в копии с этого списка, датированной концом XV в. (ГПБ, Сол. 216) это слово ещё последовательно воспроизводит чтение протографа перевода. В то же время писец этого второго списка, при его несомненном уважении к переписываемому оригиналу, уже воспринимал слово *говьно* как неподобающее и потому, не позволяя себе вмешиваться в сам текст, 11 раз написал на полях в виде глоссы слово *калъ*. Слово *смердѣти* заменяется в более поздних списках на *вонати*, а *вонати* в свою очередь — на *благоухати*, *вон* — на *благоухание*;

⁵ От рассматриваемых далее лингвистических по своей природе замен следует отличать смысловые конъектуры, т. е. замены по контексту непонятных слов или написаний, искаженных вследствие ошибок, опуск или невнимательного прочтения антиграфа. Такие замены осуществлялись без обращения к греческому оригиналу и потому легко выявляются с его помощью. Например, из двух написаний в списках ЖАЮ *видив же черныи друга свожо осмужена бывши* и *... осужена бывши* аутентичным является первое, так как в греческом тексте — ... *τῆν μαρὰν*. Отсутствие языковой мотивации делает эти конъектуры наиболее показательными и надежными в текстологическом отношении.

⁶ Ср.: «Замена высоких церковнославянских слов простыми русскими не была во вкусе книжников старого времени; мы обыкновенно наблюдаем замену простых слов высокими» [5. С. 135, прим. 2].

блѣсти 'лгать, пустословить' — на глаголати, блѣднѣ 'дурные поступки' — на дѣла; *ищезе, ищезоста*, когда речь идет о Христе и ангелах, заменяются на *отиде, невидима быста, отидоста*; *похоть* заменяется на *желание* и т. д.

В рукописях в этих случаях часто видны следы редакторской цензуры: подскобленные и исправленные другой рукой буквы, зачеркивания, глоссы на полях и т. п. Нередко в одном месте текста такое слово исправлено, а в другом оно не замечено и оставлено без исправления.

2. Архаические старославянские слова, вышедшие в ходе развития церковно-славянского языка из активного книжного обихода или изменившие свое значение, заменяется более употребительными в языке писца данной рукописи (хотя, как правило, тоже старославянскими): *зобь* — *пища*, *похабъ* — *породивыи*, *жерело* — *гортань*, *болванъ* — *идолъ*, *влодь* — *власы*, *господь* ('господин, δεσπότης') — *господинъ*, *прѣнебесньи* (ἐπουράνιος) — *небесньи*, *оудолѣти* — *одолѣти*, *тепуть* — *биють* и т. п.

3. В связи с миграцией памятника региональные слова в нем заменяются общеупотребительными на всей территории функционирования древнеславянского языка: *кѣрста* — *ковчегъ*, *голѣмо* — *много*, *гречь* — *песъ*, *видокъ* — *свѣдѣтель*, *дну* — *внутри* и т. д. Следует подчеркнуть, что списки ЖАЮ не содержат ни одного примера замены общего для всех изводов древнеславянского языка слова на региональное⁷.

4. Слово, приобретающее в языке писца экспрессивную окраску, может быть заменено на слово с нейтральной окраской. Например, писец может написать слово *наказати* вместо имеющегося в антиграфе пейоративного *наламати* 'наговаривать оскорбительных слов, βρῆσειν'; *женка*, *вице* может быть заменено на *жена*, *вино*, но не наоборот.

Эти четыре типа замен дают, кстати сказать, уникальный материал для семантической хронологии, позволяя датировать исчезновение того или иного слова из сферы книжного употребления, устанавливая время утраты им древнего значения или изменения стилистической характеристики и т. д.

5. Транслитерированное греческое слово может быть заменено на соответствующее славянское, но не наоборот. Если, например, писец видел в антиграфе слово *стема* (ср. στεμμα), он мог заменить его на *вѣнецъ*. Но если в антиграфе было *вѣнецъ*, оно в обычной ситуации не заменялось на *стема*. Слово *стадии* может быть заменено на *верста*, но не наоборот. Обратные замены встречаются крайне редко и только в тех случаях, когда заимствованное греческое слово уже более или менее освоено церковнославянским языком, как, например, слово *мюрисати*⁸ (от греч. μυρῖσειν 'благоухать'), которое было привлечено в редакции Б взамен аутентичного *воилти* (в оригинале εὐωδεῖν).

6. Слово, обозначающее конкретный предмет, видовое понятие, может быть заменено на слово, обозначающее класс предметов, родовое понятие, но не наоборот. Например, если в списке было написано *покрылсѣ козициною своєю*, писец может заменить это на *покрылсѣ одежею своєю*, но слово *одежда* не может быть заменено на *козичина*.

Некоторые из перечисленных закономерностей действительно и для описания лексических замен, связанных с перенесением текста из одной славянской страны

⁷ Ср. возражения А. А. Алексеева против гипотезы М. Альтбауэра и М. Таубе о южнославянском происхождении книги Есфирь и появлении в ней лексических восточнославянизмов вследствие переработки текста на территории Древней Руси: «Интересно было бы знать, каковы были мотивы замены слов *каженикъ, скопыць*, предполагаемого южнославянского архаизма на *тивунъ багъръ* из *лептугъ, темьянъ* или *аромать* на *каидили*, то есть слов общезвестных на слова локальные и явно редкие? Каковы были мотивы введения древнерусских строевых элементов *абы, ать, лапъ* 'еще', чему 'почему', оуне 'о'?' [23. Р. 3]. Доказательством ирреальности подобных замен является отсутствие специфической восточнославянской лексики в древнерусской рукописи Изборник Святослава 1073 г., восходящей к болгарскому оригиналу X в.

⁸ Употреблялось не только в переводных, но и в оригинальных русских произведениях (СлРЯ XI—XVII вв. 9, 167).

в другую. Например, чтение *скровище* в болгарском списке ЖАЮ (ГБЛ, ф. 236, № 93.2, 20-е годы XIV в.) по отношению к *корнавъ* во всех древнерусских списках должно быть признано вторичным еще и согласно п. 5 (ср. *χορβαῦν* в греческом оригинале)⁹. Чтение *песъ*, преобладающее в поздних списках ЖАЮ, по отношению к чтению *грить* в наиболее древних списках является, несомненно, вторичным, согласно п. 2 и 3, так как старое региональное восточно- или севернославянское слово *грить* [24, с. 41—42; 25. С. 27]; (Machek² 152; ЭССЯ. Вып. 7. С. 129) уже в XV в. даже некоторым русским писцам было незнакомо, о чем говорят исправления его на *грѣшникъ* (при этом в рукописи видны следы первоначального написания *грить*) или *игръѣ* (ср. *грить* в других списках и *μῦθον* в оригинале), а также необходимость толкования его в русской редакции Хронографа 1512 г.: *грить... рекъше песъ* (ПСРЛ. Т. 22, ч. 1, СПб., 1911. С. 321).

Учет этих закономерностей мог бы расширить возможности критики текста и существенно продвинуть реконструкцию словарного состава других, близких ЖАЮ по жанру¹⁰ и времени древнеславянских переводов в направлении их протографов в тех случаях, когда, в силу малочисленности сохранившихся списков, восстановить историю их текста оказывается невозможным.

Знание этих закономерностей не позволяет, например, согласиться с утверждением, что неоднократно употребляющиеся в большинстве списков древнейшего перевода Пандектов Никона Черногорца для обозначения денежных единиц слова *ѡверица* и *рѣзана* не принадлежат переводчику, а появились в результате замены якобы не вполне понятного русским писцам слова *мѣдница* (оно встречается на месте слова *ѡверица* в одном сербском списке этого перевода)¹¹. Во-первых, оснований для замены слова *мѣдница* у древнерусских писцов на самом деле не было. Многократно употребляющееся в евангельском тексте слово *мѣдница* было им не только понятно, о чем говорит его абсолютно последовательное сохранение в сотнях списков переписывавшихся на Руси богослужебных, богословских, церковно-правовых и других текстов, но и вполне усвоено и привычно — об этом свидетельствует употребление его по меньшей мере с XII в. в оригинальных древнерусских сочинениях (Кирилл Туровский) и использование его в русских азбуковниках для толкования названий мелких иностранных монет [28. С. 280, 293].

Важнее, однако, другое. В греческом оригинале приведенного в статье фрагмента Пандектов, говорится не об одной, а именно о двух денежных единицах: по просьбе благочестивого хозяина, его слуга ежедневно должен был незаметно красть у него для раздачи нищим пять фоллий (*λεῦτε φολλεις*), но, желая угодить праведнику, он брал нередко по десять фоллий или одну тримисию (*τριμισια*).

⁹ Писец этого болгарского списка (или его предшественники) сравнительно свободно относились к переписываемому тексту, о чем говорит определенное количество пропусков, вставок и перефразирований, расходящихся с текстом греческого оригинала. Тем более показательно, что его индивидуальные лексические замены, отличающие его от родственных ему списков (на схеме текстологическая группа 3), не выходят за рамки перечисленных типов (ср. синонимические замены, ориентированные на болгарскую лексическую норму XIV в.: *чернецъ* — *черноризецъ*, *правъ* — *истиненъ*, *побъженъ* — *идольнъ*, *помилуи* — *прости*, *власть* — *вѣласть* и, в частности, замена архаичных и региональных слов на более привычные для писца этого времени: *клюками* — *клеветамъ*, *отаи* — *таи*, *тажа* — *пра*, *ци* — *кда*, *лыскаремъ* — *мотихою*, *гозна* — *потрѣбна*, *оулыскава* — *слабаса* и др.).

¹⁰ Сходные выводы сделаны Ф. П. Филиным на основании сопоставительного изучения лексики различных списков «Повести временных лет» [26. С. 18—50]. Тем важнее отметить, что его утверждение о замене в списках «Повести временных лет» не только архаических, но и церковнославянских слов разговорными (с. 21), находится в противоречии с констатируемой им здесь же (с. 28) «церковнославянизацией» лексики «Повести временных лет» в ее списках и не подкрепляется примерами. Нельзя согласиться и с выводом о том, что в этом памятнике «слова с общим значением заменяются терминами, имеющими специализированную семантику» (с. 31), основанием на единственном, притом ошибочно интерпретируемом примере замены слова *портъ* на *ризъ*.

¹¹ Сл. [27. С. 105]. На этом допущении в работе строится предположение о южнославянском происхождении перевода и сделан вывод о том, что «древние восточнославянские книжники при копировании южно-славянских ПНЧ (Пандектов Никона Черногорца. — А. М.)... вводили иногда и лексемы, более понятные русскому читателю» [27. С. 108].

Во всех древнерусских списках в соответствии с фоллиями употребляется слово *въверица*, а название более крупной монеты *трицица* передается словом *рѣзана*. И как раз вполне очевидно, что это писец сербского списка заменил региональное по значению слово *въверица* на общее древнеславянское *мѣдница*, а для слова *рѣзана* не нашел соответствия, но, вероятно, зная, что одна резана по денежному достоинству равнялась трем веверицам [29. С. 39], вместо фразы *по рѣзанѣ красти* написал *по 7 ста красти*. Представить обратное здесь гораздо труднее.

На первичность текста древнерусских списков по отношению к сербскому указывает и то, что греч. *δέκα δέκα* 'по десять' передано в древнерусских списках по недоразумению переводчика буквально: *десать десать* (в других списках *ГД*), а писец сербского списка, очевидно, желая устранить нелепость, суммировал эти числительные и вывел *к*. вопреки содержанию текста¹². Приведенные отрывки содержат и другие примеры зависимости текста сербского списка от текста восточнославянских списков, а не наоборот (например, чтение *как ветхымь и роздраномь соукнанымь покрывають са одъваломь* явно первично по отношению к чтению *как ветхого и роздраного одеждею покрывають се*, а не наоборот (ср. выше п. 6).

Следующим шагом в направлении территориальной атрибуции перевода является соотнесение лексики его протографа с определенной славянской языковой областью.

И здесь внимание должно быть обращено в первую очередь на приведенные А. И. Соболевским категории слов, как наиболее бесспорные в указанном отношении. К их числу в ЖАЮ относятся слова *верста* в специфически русском значении 'мера длины', *жньчугъ* (относительно позднее алтайское заимствование в древнерусский [30. С. 94—100; 31]), *керста* 'гроб' (локальное заимствование в древнерусский из эстонского (Фасмер. Т. 2. С. 225; SKES, Vd. 1. S. 200), *коверь* (Фасмер. Т. 2. С. 270—271; ср. болг. *губер*), *лошадь* (заимствование в русский из тюркского; Фасмер. Т. 2. С. 525—526; 25. С. 54).

Эти слова представлены во всех редакциях древнейшего перевода памятника и, значит, принадлежат его протографу. Несмотря на их малочисленность — ибо возможность проникновения подобных слов в язык перевода была существенно ограничена содержанием произведения и требованиями древнеславянской литературной нормы — они являются достаточным основанием для вывода о древнерусском происхождении этого перевода ЖАЮ.

Кроме того, за пределами этих трех категорий слов остается значительный объем лексики, которая также могла бы быть использована в качестве атрибутирующей при определении места создания перевода.

Интерес в данном случае представляют слова, принадлежность которых к той или иной территориальной разновидности древнеславянского языка может быть подтверждена данными оригинальных, т. е. созданных на данной территории сочинений и/или отражением их в местных диалектах при отсутствии их в письменных памятниках и диалектах других областей славянского мира.

Выделение таких слов всегда сопряжено, конечно, с определенными затруднениями ввиду недостаточности имеющихся данных по славянской диалектной, исторической и этимологической лексикологии и особенно крайней бедности сведений об истории слов. Не следует, однако, недооценивать значительный прогресс, достигнутый в этой области за последние десятилетия, особенно в лексикографировании слов на первую часть алфавита. Новые данные позволяют критически пересмотреть представления о региональной принадлежности одних слов¹³, в то же время открывая эти качества у других.

¹² Приношу благодарность А. А. Пичахадзе за помощь в прочтении этого места.

¹³ Например, из числа почти 200 выписанных И. И. Срезневским по разным спискам ЖАЮ слов, показательных, по его мнению, в частности, и для констатации древнерусского происхождения перевода [32], 8 принадлежат более поздним редакциям, а не менее 140 встречаются не только в древнерусских источниках, но и в старославянских и староболгарских памятниках и/или южнославянских диалектах.

Надежность выводов при этом может быть значительно повышена, если не ограничиваться единичными наблюдениями, а обратиться к системному лексическому анализу произведения.

С этой целью в памятнике прежде всего необходимо выделить и исключить из дальнейшего рассмотрения лексику, известную по «каноническим» старославянским рукописным книгам и фрагментам X—XI вв. (см., например, [33; 34]) или представленную в более поздних списках памятников кирилло-мефодиевской или симеоновской эпохи [35; 36; 37; 38], — поскольку пока не ясно отношение содержащегося в этих списках лексического материала, внесенного позднейшими (чаще всего русскими) переписчиками и редакторами, к аутентичному словарному составу. Исключается также общеславянская лексика памятника, не нашедшая, по тематическим причинам, отражения в старославянских источниках (*грыжа, низина, отъгребати* 'выкапывать' и т. п.), и кроме того, некоторые не зафиксированные в словарях производные слова, образованные от общеславянских корней по стандартным общеславянским словообразовательным моделям с тривиальным словообразовательным значением, даже если они встретились только в ЖАЮ, как, например, *запоньныи* (ср. *запона*), *отмолитиса* 'закончить молитву' и т. п. Исключение необходимо сделать только для некоторых регионально противопоставленных приставочных образований на *вы-* /*из-* [39; 40], *пере-/пре-* [41].

Анализ лексического материала ЖАЮ, оставшегося за вычетом этих категорий слов, показывает, что в аутентичном словарном составе ЖАЮ нет ни одного слова, которое было бы связано только с южнославянской территорией и не проявляло себя так или иначе в севернославянской языковой зоне¹⁴.

Напротив, здесь представлен, во-первых, ряд слов, имеющих преимущественно севернославянское распространение и за пределами северного славянства известных только в отдельных южнославянских языках, но отсутствующих в других. Например, встречаются в сербохорватском и/или словенском, но отсутствуют в болгарских памятниках и диалектах и современном болгарском такие известные на территории северных славян слова, как *батогъ* 'палка' (βαβουε) (SP. Т. 1. S. 195; ЭССЯ. Вып. 1. С. 65—166), *боголишь* 'дурак, слабоумный' (βεηλος) (см. **lišь*: ЭССЯ. Вып. 15. С. 156), *боголишии* 'слабоумие' (εβηλια), *вапъ* 'краска' (Χρῶμα) (Фасмер. Т. 1. С. 272; Machek¹ 555), *видокъ* 'свидетель' (РСА. Д. II. С. 595), *возникъ* 'возникчий' (РСА. Д. II. С. 756), *глубныи* 'глубинный' (ЭССЯ. Вып. 6. С. 144), *диковъ* 'дикий, свирепый' (ἀληγριωμενος) (SP. Т. 3. S. 206, ЭССЯ. Вып. 7. С. 32), *дѣтки* (μερῶμα) (SP. Т. 3. S. 173; ЭССЯ. Вып. 5. С. 16); *поневаже* 'с тех пор как' (εξ ὅτε) (Machek² 471), *садыно рана* (χοντρα) (Skok. Кпј. IV. S. 184), *скупоци* 'скупость' (χυλενομενος) (Skok. Кпј. IV. S. 273), *хвостъ* (ЭССЯ. Вып. 8. С. 133) и др.

Во-вторых, несколькими десятками исчисляются в этом памятнике слова, характерные только для севернославянских языков. Например, слова *брѣзгати, брѣзговати обрѣзгати* (и пси брѣзгають тобою, дралетеуовив; брѣзгающе проклинаху его, мѣбаттомевои; брѣзгуюци и ненавидяци смрада грѣховнаго, мѣоуѣвѣн; палицами ма, яко пса, ѿгонахъ ѿ себе, обрѣзгающе, βδελυσομενοι) широко представлены в русских и украинских диалектах, а также в польском (*obrzazgać, obrzyzgać*), отчасти чешском (диал. зап.-морав. *brěskat mlěko* 'подмешивать воду в молоко'). Исходное славянское **brězgb* имеет ближайшие фоне-

¹⁴ В этом переводе ЖАЮ есть, правда, довольно значительное количество слов, которые не встречаются в других древнеславянских источниках (*възрѣзати, върезнитиса, двѣгоубь, капильникъ, мухавъ, муханѣ, мухатиса, напросити, натрызшити, наусица, небожьныи, незапа, нелжею, осмужении, отълѣсти* и др.). Однако прозрачность их этимологии и наличие в древнеславянских памятниках однокоренных слов не оставляет сомнений в их принадлежности общеславянскому лексическому фонду и/или общему словарю древнеславянского литературного языка.

тические и семантические соответствия в норв. *brisk* 'горький вкус', *brisen* 'горький, терпкий' (SP. Т. 1. S. 375—376; ЭССЯ. Вып. 3. С. 8—19).

К числу севернославянских регионализмов относятся в ЖАЮ также слова *божьница* 'церковь, часовня' (SP. Т. 1. S. 345; ЭССЯ. Вып. 2. С. 229), *боженка* 'церковка, часовня', *божьничьными* 'церковный', *грить*, *довѣпрашатисѧ* 'осведомляться' (*μανθάνειν*), *ладьнѣ* 'подобен' (ЭССЯ. Вып. 14. С. 12), *нажадатисѧ* 'сильно или долго желать, заждаться' (*ἐπιθυμείν*) (СРНГ. Вып. 19. С. 265), *напросити* 'просить' (*ζητεῖν*) (СРНГ. Вып. 20. С. 102), *осладцище* 'бревно' (фóурка) (ср. морав. *осладь* 'перекладина (креста)' (SJS, Seš. 23. S. 565), русск. *ослядь*, *оследь* (Фасмер. Т. 3. С. 161; СРНГ. Вып. 24. С. 21—22), *староста* (Фасмер. Т. 3. С. 747), *старостьство*, *трьпастѣхъ* 'обезьяна' (*λιθραον*) (Фасмер. Т. 4. С. 99), союз *абы* в значении 'лишь бы, только бы, хотя бы' (SP. Т. 1. S. 148—149; ЭССЯ. Вып. 1. С. 35) и др.

В то же время отсутствие в этом памятнике специфической западнославянской лексики, которая не была бы засвидетельствована в древнерусской оригинальной письменности или диалектах, заставляет отказаться от предположения о возможности создания этого перевода на чехо-моравской территории.

Эта возможность, строго говоря, была бы не исключена, если бы в переводе не было некоторого количества слов, характерных для восточнославянских и южнославянских языков, но отсутствующих в западнославянских и в словенском (например, *ристати* [45. С. 24]), а также слов, относящихся сугубо к восточнославянской языковой истории. Древними восточнославянскими диалектизмами являются в ЖАЮ существительные *горшоукъ* (и производное *горшечекъ*), *ковёръ*, *лошадь*, *охрита*, *покрова*, *портки*, *посмѣхатель*, *прирѣзь* 'ростовщичество', *рить* 'копыто', *скалушь* 'лужа', *устыѣ*; вероятно, также *жирва* 'жизнь', *обои* 'дубинка', *подкладъ* и др.; глаголы *клекати* 'сильно стучать, биться', *колѣтисѧ* 'цепелеть', *полевати* 'испражняться' [43. Р. 295; 44. С. 254—257], *скрипати* 'скрипеть', *крити* 'купить', *ширятисѧ* 'простираться'; нар. *надоби*, мест. *почему штер ти* и др.

Сравнительно небольшое количество слов дает, кажется, некоторые основания полагать, что перевод связан с северо-западной частью восточнославянской территории. Эти слова неизвестны украинским диалектам, но сохранились в русском языке и/или его диалектах и отчасти представлены в белорусском; *близокъ* 'родственник, свойственник' (SP. Т. 1. S. 267; ЭССЯ. Вып. 1. С. 120), *верста* в значении 'мера длины', *грунь* и производное *груница* (название быстрого аллюра или быстрой ходьбы: СРНГ. Вып. 7. С. 169; ЭССЯ. Вып. 7. С. 148), встретилось в тексте 4 раза: *приде... груницею ѿжев; ходити... груницею; нача ристати груницею бабевѣи каѣ трѣжев; идуца груницею бабонѣа*), *жемчугъ*, союз *ино* 'и', *керста*, *пуце* 'больше', *силѣ* 'насилие', *троквище* 'кусочек ткани'; возможно, также *повозникъ* 'возничий'.

Приведенные факты вполне согласуются с экстралингвистическими данными, прежде всего — с особенностями рукописной традиции этого древнейшего перевода ЖАЮ. Для отождествления его родины с территорией Древней Руси веские основания дает, во-первых, абсолютное преобладание в его рукописной традиции списков, относящихся к восточнославянской области (более 200 списков) при ничтожно малом количестве (три отрывка) южнославянских списков.

Существенно, во-вторых, что спустя короткое время после создания этого перевода он получил широкое отражение в статьях русского Пролога [46. С. 242—263].

Наконец, особое значение для локализации перевода имеет близкое к нему хронологически и прямым образом зависимое от него событие — установление на Руси праздника Покрова Богородицы [47. Вып. 11. С. 405—425; 48; 49; 18], который и в дальнейшем, несмотря на официальное закрепление его в церковной практике других православных народов, остался по преимуществу русским праздником.

СОКРАЩЕНИЯ

БТР	— <i>Андрейчин Л.</i> и др. Български тълковен речник. София, 1955.
Геров	— <i>Геров Н.</i> Рѣчникъ на българскій языкъ, I—V. Пловдив, 1895—1904.
ПСРЛ	— Полное собрание русских летописей.
РСА	— Речник српскохрватског књижевног и народног језика. I—XIV. Београд, 1959—1989.
СЛРЯ XI—XVII вв.	— Словарь русского языка XI—XVII вв. Вып. 1—18. М., 1975—1992.
СРНГ	— Словарь русских народных говоров. Вып. 1—27. Л., 1966—1992.
Фасмер	— <i>Фасмер М.</i> Этимологический словарь русского языка. Т. I—IV. М., 1986.
ЭССЯ	— Этимологический словарь славянских языков. Праславянский лексический фонд. Вып. 1—19. М., 1974—1992.
Machek ¹	— <i>Machek V.</i> Etymologický slovník jazyka českého a slovenského. Praha, 1957.
Machek ²	— <i>Machek V.</i> Etymologický slovník jazyka českého. Praha, 1968.
SJS	— Slovník jazyka staroslověnského. Т. 1—4. Praha, 1959—1992.
Skok	— <i>Skok P.</i> Etimologijki rječnik hrvatskoga ili srpskoga jezika. Knj. I—IV. Zagreb, 1971—1974.
SP	— Słownik prasłowiański. Т. I—VI. Wrocław etc., 1974—1991.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. *Tschizewckij D.* Geschichte der altrussischen Literatur im II., 12. J. Jahrhundert. Frankfurt am Main, 1948.
2. *Obolensky D.* The Heritage of Cyril and Methodius in Russia//*Dumbarton Oaks Papers.* 19 (1965).
3. *Lunt H.* On Interpreting the Russian Primary Chronicle: the Year 1037//*Slavic and East European Journal.* Т. 32. 1988. P. 251—264.
4. *Соболевский А. И.* Материалы и исследования в области славянской филологии и археологии// Сб. ОРЯС. Т. 88, № 3. СПб., 1910.
5. *Соболевский А. И.* История русского литературного языка. Изд. подгот. А. А. Алексеев. Л., 1980.
6. *Срезневский И. И.* Сведения и заметки о малоизвестных и неизвестных памятниках. Т. 1—4 (№ 1—91)//Сб. ОРЯС. Т. 1, 12, 15, 20, 22. 1867—1881.
7. *Дурново И. Н.* Введение в историю русского языка. М., 1969.
8. *Thomson F.* Quotations of Patristic and Byzantine Works by Early Russian Authors as an Indication of the Cultural Level of Kievan Russia//*Slavica Gandensia,* 10 (1983). P. 65—102.
9. *Thomson F.* The Implication of the Absence of Quotations of Untranslated Greek Works In Original Early Russian Literature, Together with a Critique of a Distorted Picture of Early Bulgarian Culture// *Slavica Gandensia,* 15 (1988). P. 63—91.
10. *Bräuer H.* Untersuchungen zum Konjunktiv im Altkirchenslavischen und im Altrussischen. Teil I: Die Final- und abhängigen Hellschesätze (Veröffentlichungen der Abteilung für slavische Sprachen u. Literaturen des Osteuropa-Instituts an der Freien Universität Berlin. Bd. 11). Wiesbaden, 1957.
11. *Bräuer H.* Zur Frage der altrussischen Übersetzungsliteratur (Der Wert syntaktischer Beobachtungen für die Bestimmung der altrussischen Übersetzungsliteratur)//*Zeitschrift für slavische Philologie,* Bd. 27, Hf. 2. Heidelberg, 1959. S. 322—347.
12. *Бройер Г.* Значение синтаксических наблюдений для определения оригиналов древнерусской переводной литературы//IV Международный съезд славистов. Материалы дискуссии. Т. II. М., 1962. С. 248—250.
13. *Мещерский Н. А.* Выступление по докладу Г. Бройера «Значение синтаксических наблюдений для определения оригиналов древнерусской переводной литературы»//IV Международный съезд славистов. Материалы дискуссии. Т. II. С. 261—262.

14. *Мещерский Н. А.* О синтаксисе древнеславянских переводных произведений//Теория и критика перевода. Л., Изд-во ЛГУ, 1962. С. 83—103.
15. *Мещерский Н. А.* Проблемы изучения славяно-русской переводной литературы XI—XV вв.//ТОДРЛ. Т. 20. М.—Л., 1964. С. 180—231.
16. *Мещерский Н. А.* Источники и состав древней славяно-русской переводной письменности XI—XV вв. Л., 1978.
17. *Лесневский В. С.* О некоторых структурных типах сложноподчиненных предложений в древнерусских текстах//История русского языка. Дневнерусский период (Проблемы исторического языкознания. Вып. 1). Изд-во ЛГУ. Л., 1976. С. 173—186.
18. *L. Rydén.* The Vision of the Virgin at Blachernae and the Feast of Pokrov//Analecta Bollandiana, 94. 1976. P. 63—82.
19. *Молдован А. М.* Рукописная традиция «Жития Андрея Юродивого»//Wiener Slavistisches Jahrbuch. Bd. 39. Wien, 1994 (в печати).
20. *Молдован А. М.* Проложная редакция «Жития Андрея Юродивого»//Герменевтика древнерусской литературы XI—XIV вв. Сб. 5. М., 1992, с. 335—349.
21. *Толстой Н. И.* История и структура славянских литературных языков. М., 1988. С. 37—42.
22. *Rydén L.* Zum Wortschatz der verschiedenen Fassungen der Vita des Andreas Salos//Lexicographica Byzantina. Beiträge zum Symposion zur Byzantinischen Lexikographie (Wien, 1.—4.3.1989). Wien, 1991 (Byzantina Vindobonensia, Bd. XX). S. 219—233.
23. *Алексеев А. А.* Переводы с древнееврейских оригиналов в Древней Руси//Russian Linguistics, 11 (1987). P. 1—20.
24. *Трубачев О. Н.* Славянские этимологии. 1—7//Вопросы славянского языкознания. Вып. 2, 1957. С. 41—42.
25. *Трубачев О. Н.* Происхождение названий домашних животных в славянских языках. М., 1960.
26. *Филин Ф. П.* Лексика русского литературного языка древнекиевской эпохи (по материалам летописей). Л., 1949.
27. *Павлова Р.* Пафидекты Никона Черногорца в славянской письменности//Славянская филология. Т. 19. Езикознание. София, 1988. С. 99—116.
28. *Ковтун Л. С.* Лексикография в Московской Руси XVI — начала XVII в. Л., 1975.
29. *Каменцева Е. И., Устюгов Н. В.* Русская метрология. 2-е изд. М., 1975.
30. *Менгес К. Г.* Восточные элементы в «Слове о полку Игореве». Пер. с англ. А. А. Алексева. Л., 1979.
31. *Добродомов И. Г.* О методах исследования тюркизмов в составе русского словаря//Известия АН СССР. Серия литературы и языка. Т. 25. 1966, № 1. С. 57—64.
32. *Срезневский И. И.* Сведения и заметки о малоизвестных и неизвестных памятниках. Т. 3, № 87. Житие Андрея Юродивого//Сб. ОРЯС. Т. 20, № 4, 1880. С. 149—184.
33. *Sadnik L. und Aitzetmüller R.* Handwörterbuch zu den altkirchenslavischen Texten. Heidelberg, 1955.
34. *Старославянский словарь* (по рукописям X—XI вв.). Под ред. Р. М. Цейтлина, Р. Вечерки, Э. Благовой. М., 1994 (в печати).
35. *Востоков А. X.* Словарь церковнославянского языка. Т. 1—2. СПб., 1858—1861.
36. *Miklosich F.* Lexicon palaeoslovenico-graeco-latinum. Vindobonae. 1862—1865.
37. *Срезневский И. И.* Материалы для словаря древнерусского языка. Т. 1—3. СПб., 1893—1912.
38. *Slovnik jazyka staroslověnského.* Т. 1—4. Praha, 1959—1992.
39. *Белоцерцев Г. И.* Соотношение глагольных образований с приставками *вы-* и *из-* выделительного значения в древнерусских памятниках XI—XIV вв.//Исследования по исторической лексикологии древнерусского языка. М., 1964. С. 161—217.
40. *Белоцерцев Г. И.* Префиксы *вы-* и *из-* как различительные признаки ранних славянских переводов//Памятники русского языка. Вопросы исследования и издания. М., 1974. С. 121—140.
41. *Улуханов И. С.* О судьбе славянизмов в древнерусском литературном языке (На материале глаголов с приставкой *pre-*)//Памятники древнерусской письменности. Язык и текстология. М., 1968. С. 19—71.
42. *Вайан А.* Руководство по старославянскому языку. М., 1952. С. 78—79.
43. *Vaillant A.* Grammaire comparée des langues slaves. V. III. Le verbe. Paris, 1966.
44. *Топоров В. Н.* Вокруг «лютого зверя» (голос в дискуссии)//Балто-славянские исследования. 1986. М., 1988. С. 249—258.
45. *Куркина Л. В.* Изоглосные связи южнославянской лексики. II//Этимология. 1976. М., 1978. С. 17—31.
46. *Архим. Сергий.* Полный месяцеслов Востока. Т. I. Восточная агиология. М., 1875. С. 242—263.
47. *Сергий, архиеп. Владимирский.* Святой Андрей Христа ради юродивый и праздник Покрова Пресвятой Богородицы//Странник. СПб., 1898. Вып. 9—12. С. 3—33, 193—214, 393—425, 405—425, 605—652.
48. *Остроумов М. А.* Происхождение праздника Покрова//Приходское чтение, 1911. С. 19.
49. *Воронин Н. Н.* Из истории русско-византийской церковной борьбы XII в. II. Праздник Покрова//Византийский временник. Т. XXVI. М., 1965. С. 208—218.



АНАЛИЗ ОМОНИМОВ В СЛАВЯНСКОЙ ЭТИМОЛОГИИ И БАЛТИЙСКИЕ СООТВЕТСТВИЯ СЛАВЯНСКОЙ ЛЕКСИКИ

Проблема этимологизации омонимов, т. е. формально сопоставимых, но семантически отклоняющихся друг от друга славянских слов¹ неоднократно и разносторонне обсуждалась в трудах О. Н. Трубачева по теории семантической реконструкции (см., в частности [1—3] — с дальнейшей литературой), которые обосновывают от необходимости давать пояснения разных ее аспектов (см. еще [4]). Разработанная О. Н. Трубачевым оригинальная концепция анализа омонимов занимает важное место в теории и практике Этимологического словаря славянских языков (ЭССЯ [5]).

Настоящая статья затрагивает лишь один, правда, весьма существенный аспект проблемы. Ниже на нескольких примерах демонстрируется, что более активное, нежели это обычно делается, использование балтийских (речь пойдет о восточно-балтийских) данных является существенным и не до конца востребованным ресурсом анализа омонимов в славянской этимологии. Примеры распределены по семи разделам². В последний из них оказалось необходимым включить также материал, выходящий за пределы рассматриваемой темы как таковой.

1. Наряду с **lētati* I 'летать' (также 'прыгать, быстро двигаться и др.') для праславянского вполне убедительно реконструируется **lētati se* II 'проявлять половое влечение (о животных)', отразившееся в польск. диал. *latać*, словинц. *lata się*, *latuje się*, блр. *лѣтацца* [5. Вып. 14. С. 267]. С этими словами в ЭССЯ [5. Вып. 15. С. 6—17] связываются с.-хорв. диал. *leýt* 'ухаживать', укр. диал. *літити* 'оплодотворять', *літитися* 'бегаться, быть в расходке (о корове)' (< **lētiti* II), укр. диал. *літо* 'оплодотворение', *літь* 'половое влечение (у коров)' (< **lěto* II, **lěť* III), польск. *latować się* 'проявлять половое влечение (о коровах)' и др. (< **lětovati* II). Рассмотрение в ЭССЯ этих фактов четко выделило наметившуюся в последнее время дилемму: связывать перечисленные факты с **lētati* I 'летать' или с праслав. **lěto* I 'лето, год' и близкой лексикой — **lētiti* I 'наступать, о лете', **lētiti* III 'греться, о воде', **lětovati* I 'проводить лето', **lěť* I 'можно, позволено', **lěť* II 'лето; о теплой воде' [5. Вып. 15. С. 6—17].

Аникин Александр Евгеньевич — докторант Института русского языка РАН.

¹ Речь идет о сопоставлении как собственно славянских, так и других индоевропейских фактов и, соответственно, о проблеме омонимии в славянской, балтийской, балто-славянской и, шире, индоевропейской этимологии.

² Сведения о географии слов ради экономии места даются выборочно.

Версию о связи с **lētati* 'летать' поддержал Ф. Славский, использовавший обычное средство этимологизации омонимов — типологические параллели, ср. приведенные им польск. *biegać* 'бегать': *biegać się* 'бегаться, о животных', *gonić: gonić się* [6. Т. IV. С. 76]; лучше говорить о связи праслав. **bĕgati: bĕgati (się)* 'бегаться', ср. лит. *bėgti(s), bėginėtis* 'то же' [7. Т. I. Р. 596]; праслав. **goniti: *goniti se* [5. Вып. 7. С. 23], ср. лит. *gīntis: karvė gėnas* 'корова бегается' [7. Т. III. Р. 323]). Но касаясь укр. диал. *лімо, лимь*, Ф. Славский высказался в пользу их сопоставления с **lĕto* 'лето' [7. Т. III. Р. 323].

Последняя точка зрения была принята в ЭССЯ, аргументация которого заключалась преимущественно в указании на имплицуруемый сравнением **lĕto, *lĕbь, *lĕtiti* в разных значениях семантический комплекс, основывающийся на противопоставлении 'холод' — 'ритуальный запрет' versus 'тепло' — 'ритуальное разрешение'. Эти соображения представляются, однако, недостаточно доказательными.

При этимологизации праслав. **lētati* I 'летать', **letĕti* 'лететь' ЭССЯ [5. Вып. 14. С. 147—148] принимает — и вполне справедливо — сближение с лит. *lėkti* 'лететь, мчаться, падать', лтш. *lėkti* 'прыгать', (редк.) 'летать' и дальнейшим хорошо известным балтийским материалом. При этом осталось незамеченным, что последовательное проведение такой точки зрения приводит к вполне однозначному выводу об отношении слав. **lētati* I и **lĕtati (se)* II, а именно, — к выводу об их генетическом единстве.

Среди балтийских фактов следует принять во внимание лит. *lakstytiis* 'быть в течке, желать самца (о животных)', диал. *lakstyti* 'то же', *lėkti*, 'то же', *aplakstyti* 'оплодотворяться (о корове, свинье)', *aplėkti* 'оплодотвориться (о птицах)', *sulakstytiis* 'оплодотвориться (о животных)' [7. Т. VII. Р. 92—94], лтш. *aplėktiēs* 'случиться, оплодотвориться (о кобыле)', *aplėkt* 'вскочить; оплодотвориться' [8. Т. I. С. 101]. Связь этих слов с лит. *lėkti* 'летать', лтш. *lėkt* 'прыгать' несомненна. Они были бы десьма существенны — как точные семантические параллели — и при отсутствии родства между **lētati* I 'летать' и лит. *lėkti*, лтш. *lėkt*. Но большая вероятность этого родства, дополняемая соответствием славянских и балтийских слов в значении 'быть в течке, оплодотворяться' делает балтийские факты более доказательными, чем обычные типологические параллели.

Сказанное подтверждает соображение Ф. Славского о том, что польск. *latować się* 'проявлять половое влечение (о коровах)' — дериват от *latać* 'летать' [6. Т. IV. С. 75]. Соответственно, праслав. **lĕtovati* II следует рассматривать как производное от этимологически единого **lētati (se)* 'летать; быть в течке (о животных)'. Укр. диал. *лімь, лімо* гесп. праслав. **lĕbь* III, **lĕto* II объяснимы как отлагольные бессуффиксальные производные от того же **lētati (se)*, подобно образованному от **letĕti* 'лететь' слав. **letь, *leto*, ср. рус. диал. *лемь* 'полет', с.-хорв. *лѣмо* 'леток в улье' [5. Вып. 14. С. 151]. Укр. диал. *літуму(ся)*, по-видимому, обоснованно рассматривается в ЭССЯ [5. Вып. 15. С. 7] как деноминатив от *лімь, лімо*. Существование **lĕtiti* II, праславянского источника этого глагола, вызывает сомнения, тем более что относимое сюда с.-хорв. диал. (чак.: Сусак) *letyi* 'ухаживать за девушкой' восходит не к **lĕtiti* (о судьбе *ě* в говоре Сусака см. [9. С. 73—75]), а, скорее всего, к **letĕti*, т. е. тождественно с.-хорв. *лѣтему/лѣтјему* и др. 'лететь, мчаться'. К объяснению семантики 'ухаживать' из 'лететь' ср., например, рус. диал. *летать, лѣмать* в значении 'ухаживать за кем-либо' [5. Вып. 14. С. 266—267] или еще лит. *skraidyti* 'летать', *skriėsti* 'улетать; рассеиваться': *skriėsti* 'ухаживать за кем-либо' [7. Т. XII. Р. 1069].

Эти соображения, как представляется, позволяют отказаться от других возможностей этимологизации рассматриваемых слов в значении 'быть в течке; оплодотворяться', в том числе от старого сравнения укр. *лімь, літуму(ся)* с и.-е. **lēt-/lōt-* 'течка, ярость, страсть', ср. относимые сюда кшпр. *llawd* 'течка', ср.-прл. *lāth* 'то же' и др. [10. I. С. 680; 11. Т. II. С. 489]. Вместе с тем,

сближение с **lěto* I 'лето', **lěť* I 'можно' продолжает оставаться приемлемым для глаголов типа словц. *zaliečať sa* 'желать понравиться, ластиться' и девербативов польск. *zalety, zaloty* 'ухаживание, заигрывание', чеш. *zálety* 'волокичество', рус. диал. *zaleť* 'удалец, хват, сорви-голова', ср. еще блр. *adlěť* 'ловкий, смелый человек' и др. [13. Т. I. С. 85]. Эти слова обычно сравнивают с **lěť* I, **-lětiti* 'доверить в опеку, поручить, передать' [5. Вып. 15. С. 7; 6, Т. IV. С. 95; 14. С. 709]. Важно подчеркнуть, что такое объяснение, если оно верно, не опровергает изложенных выше соображений. Ср., вместе с тем, интересную попытку сравнения чеш. *zálety* и др. с **letěti* 'лететь', **lětať* 'летать', предполагающую семантическое развитие 'летать' > 'нападение с целью похищения девушки в matrimониальных целях' > 'предсвадебное ухаживание за девушкой, волокичество' [15. С. 219—226]. Не исключено, что в случае с чеш. *zálety*, польск. *zalety, zaloty* и др. имела место контаминация рефлексов **let*-(**lěť*-) 'быть в течке; ухаживать' (< «лётать», ср. 'летать, лететь') и **lět*- в **lěť* I, **-lětiti* [16. С. 64].

2. Лишь недостаточным использованием всех возможностей сравнения с балтийским материалом, по-видимому, объясняется то обстоятельство, что принадлежащая А. Вайану [17. Р. 124—126] этимология слав. **lěto* 'лето, год' < и.-е. **lē-to* < и.-е. **lē-* 'отпускать, ослаблять' [10. Т. I. С. 666], опирающаяся прежде всего на балто-славянское лексическое сравнение, продолжает иметь статус одного из возможных объяснений, в то время как речь идет о практически бесспорном случае.

У этимологии А. Вайана есть и некоторые не отмечавшиеся ранее ресурсы собственно славянской семантической реконструкции, которые целесообразно раскрыть до обращения к балтийским данным. В слав. **lěto* 'лето, год' правдоподобно усматривается исходное прилагательное (из причастия) ср. р. на *-to-*, предполагающее также слав. **lěť* м. р., **lěta* ж. р. [5. Вып. 15. С. 8—11; 6. Т. IV, С. 70, 97], о значении которого пойдет речь ниже. От **lěť* образованы упоминавшиеся **lěť* I 'можно, позволено, вольно', откуда рус. (устар.) *леть* 'то же' и др., а также **lěť* II, ср. рус. диал. *леть* 'лето; о теплой воде', блр. *лець: як лець* 'чуть теплый, летний' [5. Вып. 15. С. 17—19]. Для уточнения семантики **lěť*, **lěto* полезно воспользоваться синонимией рус. *леть* и *вольно* и привести некоторые факты, близкие последнему из этих двух слов: рус. *повольный* 'медленный, тихий', *по воле* 'легонько', *вольный* 'умеренно теплый, не очень жаркий', 'о тепле в истопленной печи после выгребя жара', 'о воздухе, погоде — свободный, не под крышей' [12. Вып. 5. С. 86—87; 18. Т. I. С. 239], 'слабый, не интенсивный — об огне', 'умеренно нагретый': *вольная вадюцка* [19. Вып. 4. С. 139], блр. диал. *вольный* 'остывший' [20. Т. I. С. 326], польск. *wolny ogień* 'слабый, не форсированный огонь', *wolna woda* 'тепловатая вода' [21. Т. VII. С. 691—692]. Утраченное слав. **lěť* и значило, собственно, 'вольный' — в применении к погоде, одежде, «ленивому», малоинтенсивному и склонному утрачиваться теплу — преимущественно теплу воды под летним солнцем. Слав. **lěto* допустимо толковать как 'время вольной воды, вольного тепла'. Показательно, что праслав. **lěteplъjь* 'летний по теплоте, тепловатый' [5. Вып. 14. С. 268] целесообразнее объяснять не как сложение **lě* 'чуть, едва' и **teplъjь* 'теплый' [5. Вып. 14. С. 268; 11. Т. II, С. 487], но как результат гаплогогического упрощения **lěto-teplъjь*, что подтверждается точными аналогиями в лит. *vasaróšiltis, vasársiltis, vasárdrungnis* 'тепловатый, летний — о воде', *vasařnas* 'тепловатый', *vásariškai šiltas* 'о тепловатой воде' (при *vásara* 'лето', *šiltas* 'теплый', *druņgnas* 'тепловатый'), ср. слав. **oblětovati vodu* 'степлить воду' = лит. *vásaroti vandenį* [22. С. 63—64], а также встречающиеся среди рефлексов **lěťnъjь* 'летний' слова в значении 'тепловатый (о воде)', а также 'равнодушный' [5. Вып. 15. С. 23—25].

Не подлежит сомнению теснейшая связь между слав. **lěto* и лит. *lėtas* 'кто все делает понемногу, не горячится; хладнокровный, флегматичный; покорный, кроткий; неинтенсивный, слабый, медленный, медлительный' и др. [7. Т. VII,

Р. 382], лтш. *lēts* 'нетрудный, легкомысленный, дешевый, доступный' [8. II. S. 463] < и.-е. **lē-to-*, ср. **lē-no-* в слав. **lěnъ(jь)* 'ленивый, вялый, медлительный', лит. *lėnas* 'медлительный, медленный, кроткий'. Особое внимание целесообразно обратить на праслав. **lěťkъjь*, дериват с суффиксом *-ьk-* от **lěto*, отразившийся в польск. диал. *letko* 'не холодно', блр. диал. *лёткая* 'чуть теплая (о воде)' [5. Вып. 15. С. 18]. В этом слове допустимо видеть исходное прилагательное с основой на *-j-*, точно соответствующее лит. *lėtus* 'медлительный, флегматичный, слабый, некрепкий, тепловатый' [7. Т. VII. Р. 386]. Хороший пример нейтрализации, снятия семантических различий [23. Р. 252] между балтийскими и славянскими фактами дает лит. *lėtus* в контексте *lėtus vanduo, vos drungnas* 'летняя вода, едва теплая', ср. еще лит. *lėtas, lėtus* в контекстах *lėtas oras* 'безветренная погода', *ant lėtos ugnies* 'на вольном, слабом огне', *lėta arbata* 'слабый чай', *lėtas vanduo* 'вода без вина' (в «Постилле» Даукши; ср. вино, водку как «горячительные» напитки), *lėtus vėjas* 'слабый, вольный ветерок' и т. п. [7. Т. VII. Р. 386].

3. Славянские данные, послужившие основой для реконструкции слав. **klъvati*, **klъjъ* [5. Вып. 10. С. 82—83], а также этимологические связи этого глагола позволяют описать его значение в виде 'ударяя клювом, доставать, «цеплять» пищу и т. п. (о птице); жалить (о змее); бить, доставать ударами'. Ближайшие соответствия **klъvati* (вопреки сомнениям в [11. Т. II. С. 254; 24. S. 528]), как известно, — лит. *klīūti* 'цепляться, задерживать; достаться; угодить, попасть; застрять, задержаться', *klīauti* 'задержаться, побыть, сдержать, удержать, понять', *klīautis* 'подходить, соответствовать; доверяться, дружить; прижиматься, лнуть; иметь склонность, хотеть' [7. Т. VI. Р. 70—73, 138], лтш. *klīt* (*klīt*) 'прижиматься, лнуть, склоняться' [25. S. 274].

Относительность семантических различий между славянскими и балтийскими фактами наглядно демонстрирует лит. *klīūti* в значении 'достаться (о побеях, трепке)': *diegeliams ... klīūva nuo žvirblių* 'росткам достается от воробьев' [7. Т. VI. Р. 135], т. е. 'воробьи клюют ростки', ср. еще болг. диал. *кълвум* 'бить, лупить' [26. С. 328], рус. диал. *клевать* 'бить, колотить' [12. Вып. 12. С. 269]. Продолжая перечисление подобных литовско-славянских семантических схождений, можно указать еще на в.-луж. *kluwać so* 'дразнить', 'задирать' и лит. *su-klīūti* 'сцепиться, подраться'. Рус. диал. *клевать* в значении 'стопорить' [12. Вып. 12. С. 269] очень напоминает лит. *klīauti* в значении 'сдержать, удержать'.

С балтийским материалом, особенно с лит. *klīautis* 'прижиматься, лнуть', связано блр. диал. *клеваяць, кляваць* (3 л. ед. *клевая, клявая*) 'хворать, едва дышать' [20. Т. 2. С. 486], *клеваяць* 'еле дышать, дрожать, быть слабым' [27. С. 89]. Значение 'хворать, едва дышать' легко объясняется из 'цепляться, (едва) держаться', ср. блр. *лінець* 'чуть держаться, лнуть, едва жить, болеть' [5. Вып. 15. С. 121; Вып. 17. С. 91—92], родственное лит. *lypėti* 'лезть вверх, держаться, крепиться', *iš-lypėti* 'вылезть, выжить' [28]. При этом блр. *клеваяць, кляваць* едва ли являются заимствованиями из лит. *klīautis* (см. [29. С. 67]). Источник заимствования этих белорусских слов усматривали еще в лит. диал. *klėvoti, klėvoju* 'плохо, кое-как жить' [13. Т. 5. С. 52], но последнее, будучи в литовском этимологически изолированным, локализуется только в островном говоре Гервят в Белоруссии [7. Т. VI. Р. 66] и само, скорее всего, происходит из блр. *клеваяць, кляваць*.

Для этих белорусских диалектизмов целесообразнее думать о родстве с лит. *klīauti(s)*, *klīūti* и, возможно, с этимологически не вполне ясным с.-хорв. *oklijevati, oklijevām* 'медлить, быть нерешительным', для которого предполагалось праслав. **klěvati*, **klěvajъ* ([24. S. 518; 30. II. S. 550]; ср. иначе [5. Вып. 10. С. 28]).

4. В. Махеку принадлежит наблюдение о близости чеш. диал. *za-lomiti* 'установить (штраф, наказание)' и лит. *lėmti* 'судить, приговаривать, решать, пророчить' [14. S. 339; 31. С. 170]. Обобщая это наблюдение, он обратил

внимание на необходимость понсков славянских лексических «остатков, реликтов ... слов, сходных с литовскими и латышскими» [31. С. 438] — задача, имеющая прямое отношение к теме данной статьи. Как бы отвечая В. Махеку, А. П. Непокупный указал на восточно-славянские фразеологизмы рус. *заломить цену*, укр. *заламувати, заламати ціну* [32. С. 20].

Полезность наблюдения В. Махека не искупает уязвимости предложенной им трактовки упомянутых чешского и балтийских слов, сравниваемых им с хетт. *lamnija-* 'befehlen, heißen' [14. S. 339] и отделяемых от чеш. *lomiti*, праслав. **lomiti* 'ломать (бить, уничтожать и др.)', **lomati* 'ломать (бить, разрушать и др.)' [5. Вып. 16. С. 14—20], прус. *limtwei* 'ломать, нарушать', лит. *laminti* 'комкать, мять, ломать' *lamyti* 'ломать', *lementi* 'то же' и др. [25. S. 338, 373]. Уязвима у В. Махека и вся концепция чеш. *lomiti*, исходящая из представления о пяти разных глаголах с особой этимологией.

Подробное доказательство родства балтийских слов в значении 'ломать' и 'предопределять, решать, судить' было недавно дано В. Н. Топоровым ([33. V. С. 255—262], ср. еще [25. S. 354—355]), что сняло всякие сомнения относительно генетического единства чеш. *lomiti* 'ломать' и *za-lomiti* 'установить'.

Сходным образом, неправомерна попытка В. Махека отделить от других рефлексов **lomiti* чеш. диал. *za-lomit se, v-lomit se* 'приступить к чему-либо, увлечься', *za-lomit se* 'наброситься на еду' ([14. S. 339] — к др.-ирл. *er-lam* 'bereit, fertig'), ср. не учтенные исследователем лит. *laminti* в значениях 'рваться, лезть', 'понуждать к работе', *laminti, lamyti* 'жадно есть' [7. Т. VII. P. 111], а также рус. диал. *ломить* 'быстро, энергично работать', блр. *ломіць* 'делать что, не обращая ни на что внимания' и сходные факты [5. Вып. 16. С. 18—19]. Еще более показательна предложенная В. Махеком этимология чеш. *oblomiti* *koňo v čem* 'немного обучить неумелого какой-то работе, чужому языку и т. п.', рус. диал. *обломать* 'приучать', *обломаться* 'привыкнуть к работе, поднатереть' [12. Вып. 22. С. 85], якобы из **ob-lov-*, к лит. *lavinti* 'развивать, упражнять, тренировать' [14. S. 339, 405]. При этом не было учтено, что предполагаемое преобразование **ob-lov-* > **ob-lom-*, относимое на счет народно-этимологического переосмысления, приходится применять и к точным соответствиям славянских слов в литовском — *laminti* 'комкать, мять, ломать', но и 'приучать, упражнять, принуждать к работе, укрощать, дрессировать', *ap-laminti* 'размять, обмять', но и 'научить, развить, укротить, обучить (коня)' [7. Т. VII. P. 111]. Игнорирование фактора семантической эволюции, притом совершенно очевидного ее случая (ср. еще рус. *мять: разминать лошадь* 'приучать ее к бегу, не давая застаиваться' [18. Т. III. s. v.]) привело к этимологическому построению, не приемлемому ни для литовского, ни для славянского материала.

Рассматривая чеш. диал. *lomiti* 'громко кричать', *lom* 'страшный шум, грохот, ссора', ст.-чеш. *lom* 'шум, стук', В. Махек отнес их, наряду с чеш. (*h*)*lomoziti* 'производить сильный шум, стук' и рядом других фактов, к праслав. **glom-* в значениях 'шум, стук' 'шуметь' далее к др.-исл. *glam, glamm* 'шум, стук', норв. *glam* 'громкий звук, шум, стукотня' и др. [14. S. 339]. Эта возможность была учтена в ЭССЯ [5. Вып. 16. С. 24, 27—28], где при реконструкции праслав. **lomъ* II 'шум, крик, грохот' *lomoziti (se)* 'трещать, шуметь, ломать и др.', **lomozъ* 'грохот, шум' предпочтение отдается все-таки сближению с **lom-* 'ломать, ломить', для которого Ф. Славский дал простую и правдоподобную мотивировку 'шум, треск' < 'шум, треск чего-то ломающегося или ломаемого' [6. Т. V. S. 168—169].

Полезно напомнить, что одна из двух возможностей объяснения др.-исл. *glam, glamm* и др. предполагает исходное герм. **ga-hlam-* < и.-е. *(*s*)*kel-* 'кричать, вопить, шуметь, звенеть' [34. I. S. 325]. Это еще более снижает шансы сравнения *glam* с праслав. **glom-*, которое допустимо, если германские факты связаны с герм. **glem-* < и.-е. **ghel-* 'кричать, вопить' (ср. [10. I. S. 428]). Реконструкция аналитного **g-* в слав. **glom-*, кстати, не находит достаточно надежных под-

тверждений и в славянском материале. Во всяком случае, свидетельства чеш. *hlomoziti* недостаточно, чтобы без большой доли гипотетичности выводить из **glom-* ст.-чеш. *lom* 'шум, стук' и, тем более, праслав. **lomъ* II с тем же кругом значений [5. Вып. 16. С. 27—28].

Стремление чешского ученого к этимологическому обособлению чеш. диал. *lomii'* 'громко кричать' могло бы идти и другим путем, который остался не использованным. Речь идет о сравнении этого диалектизма и его славянских соответствий в значениях 'шум, крик, ссора' с лтш. *lamât* 'бранить, ругать' (лит. диал. *lamóti* 'то же' — латышское заимствование [7. Т. VII. Р. 113]), *lama*, *lomas*, *lamu vârd's* 'ругательство, ругань', объясняемых из и.-е. **lem-* в обозначениях крика, возбуждения, страсти и т. п. [10. Т. I. S. 675; 25. S. 354], ср. и.-е. **lem-* I 'ломать; сломанный, мягкий', откуда и слав. **lomiti* 'ломить' и проч. [10. Т. I. S. 674].

Еще в 1907 г. Э. Леви сравнивал, однако, лтш. *lamât* с ст.-слав. *ломити*, нем. *lahm* 'хромой' [35. S. 142] <и.-е. **lem-* I. Правильность этого сравнения становится очевидной, если учесть, что в числе бесспорных рефлексов слав. **lom-* 'ломать' есть также, как укр. диал. *ломіти* 'проклинать, бранить', 'шуметь', чеш. диал. *lomít* 'заламывать руки, громко кричать' (ср. чеш. *lomiti rukata* 'заламывать руки' [5. Вып. 16. С. 17]), рус. диал. *заломить матюком* 'выругать матерно' [12. Вып. 10. С. 220]. К этому же ряду, несомненно, относится и чеш. диал. *lomii'* 'громко кричать' у В. Махека.

Показательно, что лтш. *lama* 'ругательство, ругань' имеет также значение 'вялая, простоватая личность' [8. Т. II. S. 417], ср. отношение лит. диал. *ãplamas* 'глупый, придурковатый', лтш. *aplams* 'неверный, несуразный, ошибочный': слав. **ob-lomъ*, рус. диал. *облом* 'кто постоянно все ломает, портит', 'ленивый, нерасторопный человек', 'брань, ругательство' [12. Вып. 22. С. 108; 25. S. 338].

Наиболее правдоподобное объяснение слав. **lomati* усматривает в этом глаголе один из случаев реликтового типа имперфективов-дуративов на *-ati* без продления корневой гласной, иногда с индоевропейскими параллелями, ср., например, рус. диал. *водать* [12. Вып. 4. С. 334]: лтш. *vadât* 'приводить, водить туда-сюда' ([6. Т. V. S. 170]; о слав. **lomati* ср. иначе [5. Вып. 14. С. 24—25]). Сходным образом, лтш. *lamât* возможно отождествить с слав. **lomati* 'ломать', что, несомненно, более выигрышно, нежели сравнение латышского слова с и.-е. **lem-* II, ср. относимые сюда греч. *λαμυρός* 'прожорливый, жадный, дерзкий, бесстыдный', *Λαμία*, имя чудовищной людоедки, *λαμία* 'разновидность акулы', лат. *lemures* 'лемуры, духи усопших', кимр. *llef* 'голос', брет. *leñv* 'крики, стенания' и др. [10. Т. I. S. 675; 36. II. S. 80]³.

Сравнение с и.-е. **lem-* I 'ломать; сломанный, мягкий' возможно не только для лтш. *lamât*, но и для некоторых других слов, считающихся рефлексами **lem-* II — по крайней мере, балтийских. Такое решение уже предлагалось К. Бугой для лит. *lamataĩ* мн. ч., *lamata* ед. ч. 'ловушка, капкан', лтш. *lamatas* мн. ч., *lamata* ед. ч. 'то же' [37. Т. II, Р. 255] и было принято Э. Френкелем [25. S. 338], упомянувшим, впрочем, в качестве менее вероятной альтернативы возможность сравнения с лит. *lemóti* 'жаждать, алкать', далее к и.-е. **lem-* II [8. Т. II. S. 417; 25. S. 354].

Для этимологизации лит. *lemóti*, *lemóju* (у Нессельмана и Куршата) существенно блр. диал. *лэмаць* 'бегаться (о свиньях)', объясненное как заимствование из лит. *lėmióti* 'тяжело дышать' [13. Т. 5. С. 299]. Но белорусское слово явно ближе к лит. *lemóti* и может быть не заимствованием, а генетическим соответствием последнего, восходя к праслав. **lemati* или, скорее, к **lėmati*, итеративу на *-ati* с продленной ступенью корня **lem-* (в в.-луж. *lemić* 'ломать' и др.), откуда

³ В свою очередь, лтш. *lama*, *lomas* сопоставимы с слав. **loma* 'ломота (в теле), нечто ломаное', **lomъ* I 'лом ломка, ломоть' и **lomъ* II 'крик, шум, грохот' (при большой условности границ между **lomъ* I и **lomъ* II в ЭССЯ [5. Вып. 16. С. 12—26]).

с.-хорв. *liđemati*, *lémati*, *límati* 'бить, колотить', *lémati*, диал. *liđemati* 'сильно бить, колотить, дубасить' и др. ([5. Вып. 14. С. 113, 200]; к фонетическому развиту **lémati* > блр. *lémaць* ср., например, блр. *lémaць* < **létati* [5. Вып. 14. С. 113, 267]). Возможность объяснения слов со значением 'бегаться (о животных)', 'жаждать, алкать' (ср. нем. *Brunst, brünstig*) из и.-с. **lem-* 'ломать' не вызывает сомнений и может быть подтверждена, с одной стороны, рус. диал. *ломить* 'бить, ударять, колотить' и *ломиться* 'быть в течке (о корове)', *ломаться* 'то же' [5. Вып. 16. С. 14—19], *обломаться* 'стать стельной (о корове)' [12. Вып. 22. С. 85]; а с другой — параллелями наподобие лит. *mūšti* 'бить, колотить' и *maišti* 'быть пылким, страстным, беситься; бегаться (о корове)' (см. подробнее [25. S. 420—421])⁴, ср. *mūšti* 'бегаться, оплодотворяться' [7. S. V.].

5. В статье **kosz(jb)* 'косой' [ЭССЯ. 5. Вып. 11. С. 177—179] в числе прочего фигурируют польск. диал. (сев.-вост.) *kosa* 'селезенка некоторых животных', рус. диал. (пск., говоры в Прибалтике) *kosá* 'селезенка животных (свины, теленка)', укр. диал. *kosá* 'селезенка (свины)', блр. диал. *kasá* 'селезенка животных'. Сюда следует добавить укр. диал. (сев.-жит.) *kosá* 'селезенка' [40. С. 29], рус. диал. (в Белоруссии) *kosá* 'селезенка животных' [41. С. 134].

Основанием для отнесения этих слов к **kosz(jb)* 'косой' в ЭССЯ послужило то, что значение 'селезенка' толкуется как 'нечто косое, скошившееся в сторону', в связи с чем делается отсылка к диссертации автора настоящей статьи: «см. там параллель осет. обозначения селезенки как 'язык на сторону» [5. Вып. 11. С. 179]. Приводимый в диссертации материал выглядит, однако, несколько иначе (см. еще [4. С. 38—40]). Осет. *farsylyuzag* 'селезенка' буквально значит 'язык на боку', т. е. обозначает нечто такое, что похоже на язык, но отличается от него местом расположения, ср. еще абхаз. *a-uandza* 'селезенка' = 'то, что прикреплено сбоку' [42. I. С. 424]. Осетинская типологическая параллель едва ли может служить оправданием для отнесения перечисленных названий селезенки к **kosz(jb)*.

Этимологический комментарий к этой лексеме в ЭССЯ подытоживается негативной оценкой выводов статьи А. С. Соколовской [43], усматривающей в блр. *kasá* 'селезенка' и др. балтизмы. Шаткость мотивировки 'селезенка' = 'нечто косое' свидетельствует в пользу лингвогеографических доводов А. С. Соколовской, ср. не указанные в ЭССЯ лит. *kasà* 'поджелудочная железа', диал. (зап.-аукшт.; Герваты) 'селезенка животных' [7. T. V. P. 370], 'некая железа у свины' [44. P. 110]. Эти доводы не подкреплены, однако достаточными аргументами этимологического порядка.

Для названий селезенки типа рус. диал. *kosá* предлагались два других объяснения, одно из которых состоит в сближении с слав. **kosa* I 'коса (волосы)' [6. T. II. S. 318], а другое — с **kosa* II 'орудие косца' [45. T. 3. С. 49]. Привлечение литовского названия селезенки и поджелудочной железы позволяет отвести вторую возможность⁵, поскольку в литовском нет аналогов слав. **kosa* II, как нет и аналогов **kosz(jb)* 'косой'. Первая же возможность требует некоторых замечаний по поводу слав. **kosa* I и его балтийских соответствий.

Слав. **kosa* I 'коса (волосы)', также 'волокну, волоски растения, пряжи и др.'⁶ — дериват от **česati* 'чесать, скрести, рвать; разгребать, расчесывать (во-

⁴ Лит. *maišti* дополняет ранее указанное балтийско-южнославянское соответствие лит. *mūšti* и слав. **michati*, **mušiti* 'колоть, бодать, пихать, совать', ср. болг. *мухам, муша* и проч. [38. С. 309; 39. С. 11—12].

⁵ Правда, на эту возможность как будто указывает лит. диал. *dalgė* 'селезенка' ([7. T. II. P. 239] — со знаком вопроса) при лит. *dalgė* 'коса (орудие)', но это слово для селезенки известно лишь в гозоре Знетелы (Дятлво) в Белоруссии и может быть народно-этимологической калькой блр. *kasá* 'селезенка', истолкованного в связи с *kasá* 'орудие'. Вместе с тем, лит. *dalgė* в значении 'перо в хвосте петуха' (ср. *dalgenà* 'то же', *galđio dalgė* 'род мха' = 'коса петуха' и под. [7. T. II. P. 239]) свидетельствует, что рус. диал. *kosá* 'хвост петуха' и сходные славянские факты [6. T. II. S. 516] следует относить к **kosa* 'орудие'.

⁶ Ср. значения некоторых индоевропейских соответствий слав. **kosa* I: др.-англ. *heorðan* мн. ч. 'пакля', англ. *hard* 'очески, пакля', ср.-в.-нем. *herde* 'волокну льна' и др. [10. T. I. S. 585].

лосы, шерсть, волокно) [5. Вып. 4. С. 86—87; Вып. 11. С. 131—133; 6. Т. II. С. 317—318; 46. Т. II. Р. 173] <и.-е. *kes- ‘чесать, скрести, разгребать’ [10. Т. I. С. 585]. Сомнения А. Меёе по поводу связи *česati: *kosa справедливо оспариваются в ЭССЯ, хотя содержание этой связи едва ли целесообразно сводить к отношению ‘причесывать’: ‘род прически, коса’ [5. Вып. 11. С. 132—133]. Тем более нецелесообразно видеть в *kosa I источник заимствования лит. *kašà* ‘коса (волосы)’, лтш. *kasa* ‘то же’, являющихся наиболее точными индоевропейскими соответствиями славянской лексемы (см. теперь [33. III. s. v. *kexti* ‘коса’]).

Мотивировка ‘селезенка’ = ‘нечто напоминающее косу (волосы)’, как представляется, предполагает сходство не только и не столько по форме, сколько по структуре: ‘селезенка’ = ‘сплетение волокон’. Типологически интересно лат. *fibra* ‘волокно’, ‘корневая мочка растений’, а также (в языке гадателей-авгуров) ‘доля печени, печень, внутренности’ [47. I. р. 412—413]. Привлечение лат. *fibra* особенно актуально в силу того, что селезенка (обычно свиная), обозначаемая рассматриваемыми названиями и рядом других слов, в частности, лтш. (*cūku*) *liēsa*, в целом ряде традиций, а именно, в балтийских, значительной части славянских, а также румынской, используется для гаданий о протекании зимы [48. II. 1. С. 401—403; 49. С. 185—186]⁷, ср., например, лит. *jei kiaulės kasa ligi pusės plona, bus ilga žiema* ‘если свиная селезенка до середины тонкая, будет долгая зима’ [7. Т. V. Р. 370]; блр. *як каса шырша, то зима будзя доўгая; як моўстая каса — зима цяжкая будзіць* [20. Т. 2. С. 430]; лтш. *ja cūku liesas augšgals biezs, tad ziema nuo iesākas stingrāka* ‘если верхний конец свиной селезенки толстый, то зима с начала будет суровой’ [8. Т. II. С. 504; 50. I. L. 315—317; II. L. 1073]⁸.

Весьма существенно, что для лтш. *liēsa* ‘селезенка’ предполагалось исходное значение типа ‘сеть тонких волокон’, на основании чего это слово сравнивалось с лтш. *lēss* ‘сросшиеся корни, образующие сплошную поверхность над водой’, *lēša* ‘слой гумуса из корней растений над водой’, ‘слой мха на воде’, *lēša* ‘сросшиеся на поверхности воды растения’ и др. [8. Т. II. С. 462], далее, видимо, к слав. *lěsa ‘(рыболовная) леса, плетенка, решетка и др.’, ср. особенно болг. диал. *lěcá* ‘много прядей в косе’, макед. (устар.) *леса* ‘коса (заплетенная)’, диал. ‘густо спутавшаяся трава’ [5. Вып. 14. С. 232—235; 6. Т. IV. С. 56—58], с.-хорв. диал. *сунчана леса* ‘сплетение нервов на поверхности брюшной аорты’, ‘солнечное сплетение’ [53. X. С. 367—368]⁹.

Вопреки попытке доказать балтийское происхождение славянских названий селезенки типа рус. диал. *косá*, они все же могут быть исконными¹⁰. Использование мотивировки ‘селезенка’ = ‘сплетение волокон’ позволяет, как представляется, лучше увидеть их связь с южнославянской ботанической терминологией, в частности, с болг. диал. *косá* в названиях растений, ассоциирующихся в мифопо-

⁷ Описанные С. Младеновым болгарские и румынские диалектные названия селезенки типа болг. *зима*, связанные с упомянутыми гаданиями (ср. еще [4. С. 39]), находят аналогии в украинских диалектах, ср. *zima* ‘селезенка (свиный)’ (Тисов Долинского р-на Ивано-Франковской обл.; Синевир Межгорского р-на Закарпатской обл., запись автора).

⁸ В свидетельствах М. Преториуса («*Deliciae Prussiae*») о жертвоприношениях свиной у жителей Надравии конца XVII в. есть указание, что по внутренностям животного (селезенке, печени) предсказывалось, какими будут зима, урожай и др. [52. С. 62]. Ср. «являющую» мифологему о Совин, включающую мотив вепря с девятью селезенками [51. С. 144—145].

⁹ Не касаясь возможной связи с слав. *lěsa, отметим, что предложенное Я. Эндзелином объяснение лтш. *liēsa* ‘селезенка’, видимо, более правдоподобное, чем попытка связать это слово с прус. *blusne* ‘то же’ [33. I. С. 236], все же не свободна от трудностей. Речь идет, в частности, о необходимости учитывать лит. диал. *lielešū, lieleša, lieლაša* ‘болезнь селезенки; колика, резь в животе, желвак, нарост’ (с редупликацией того же типа, что и в лит. *vievesa, vievesū* ‘птичья вошь, животная вошь’ и т. п., ср. слав. *vъšь ‘вошь’ [37. Т. I. Р. 336—337; Т. II. Р. 325; 25. С. 365, 1247]), что предполагает для *liēsa* развитие из *liēsa < *lie-lēsa [8. II. С. 504].

¹⁰ Не исключено, что рассматриваемый случай относится к разряду тех, когда различие между заимствованным и исконным относительно, см. [54].

этическом сознании с косой-волосами, пряхей и т. п. — папоротников, покрывающей воду ряски, ср. болг. диал. *богородична коса* и др. 'растение *Adiantum Capillus Veneris*, род папоротника', *вилена коса* 'паразитическое растение *кукузича прехда* «кукушечья пряха», *Cuscuta epithymium*' и т. п. [55. Т. II, С. 653—654]. Может быть не случайным, что принадлежащие к этому ряду болг. диал. *косатник*, *рядък косатник* 'папоротник *Asplenium septentrionale*', *чернокос* 'папоротник *Asplenium trichomanes*' и др. обозначают растения, греческие названия которых содержат указание на селезенку, ср. греч. *σπλήν* 'селезенка' [56. Р. 41—42].

Приводимый ниже перечень литовско-славянских сходжений между рефлексами балто-слав. **kasā* можно начать с сопоставления лит. *kāsos* мн. ч. 'длинные волосы на голове' и 'самые мелкие корни аира' [7. Т. V. Р. 381] с рус. диал. (пск.) *косá* 'стебли растения аир' [12. Вып. 15. С. 44].

Блр. диал. *касá* 'луч' [13. Т. 4. С. 291] соответствует лит. *saulės kasos* мн. ч. 'столбы света или тьмы, появляющиеся при заходе солнца за кучевое облако' [7. Т. V. Р. 370], диал. *sáulei kasás palėisti* 'омрачаться, туманиться' [44. Р. 110], ср. рус. диал. (олон.) *волосы солница* 'лучи солнца при восходе или закате' [12. Вып. 5. С. 57]. Рус. диал. *кóсы* 'вытянутые длинными полосами облака', 'полосы дождя', 'перистые облака' (ср. *по небу кóсы* ходят [12. Вып. 15. С. 44]) тождественно лит. *debesų kasos* 'полосы облаков' ср. *kasótas dangus* 'небо, покрытое длинными полосами белых облаков' [7. Т. V. Р. 370, 381]¹¹. Укр. *косá* 'венок, в который вплетены луковицы' [57. Т. 2. С. 289] перекликается с лит. *kasà* 'жгут из сена, которым сплетают луковицы, связка, венок' [7. Т. V. Р. 370].

Заметим в заключение этого этюда, что признанное неясным укр. диал. (верховья Прута: около Делятина) *косá* 'сухожилие' [45. Т. 3. С. 49] бесспорно тождественно *косá* 'заплетенные волосы' и образует внутриславянскую изоглоссу с с.-хорв. диал. (Дубровник) *кóса* 'сухожилие в мясе животных' (см. о последнем) [30. II. S. 161].

6. При рассмотрении балтийских соответствий слав. **emela* (подробнее о разных вариантах этого названия в праславянском см. [46. Т. VI. Р. 55]) в славистической литературе обычно ограничиваются приведением лит. *āmalas* (*emalas* у Ширвида) 'омела', лтш. *amuols*, *āmulis* и др. 'омела, клевер'¹², прус. *emelno* 'омела' (зап.-балт. **emelā*, вост.-балт. **emel-/amel-*, см. [58. Р. 252—253]), не упоминая лит. *āmalas* 'растительные тли, червецы', 'медвяная роса', 'зарница, молния без грома, вызывающая, по поверью, болезни растений' 'шум, гудение насекомых в воздухе', *āmaras* 'растительные тли, червецы', 'медвяная роса', 'опасный для растений грибок *Russinia*' [там же].

Эти литовские факты существенны для славянского уже потому, что позволяют объяснить как литуанизм, из *āmaras*, *amarai* мн. ч., польск. *omar*, *omór*, 'болезнь растений, вызываемая пылью цветов барбариса', 'болезнь деревьев, проявляющаяся в чрезвычайном наплыве в одно место соков и растрескивании в нем коры', *omary* мн. ч. 'болезнь растений, грибок *Russinia* ([21. Т. III. S. 770]) — с попыткой членить слово исходя из исконной этимологии: *o-mór*, т. е. собственно, **ob-morъ*, далее к **moriti* 'морить' и проч.)¹³. Ср. также рус. диал. (в Литве) *ámar* 'мелкие насекомые, вредители растений', заимствованное из того же *āmaras* [59. С. 47]. Следует отметить еще лит. *amaras* в значении 'растение барбарис' [7. Т. I. Р. 96], а также тот факт, что барбарис может быть носителем грибка *Russinia* и заражать им хлеба.

¹¹ Интересно, что *kasótas dangus* в мифопоэтическом сознании рассматривается как условие и преддствие хорошего урожая льна, ср. гадания по свиной селезенке. Ср., вместе с тем, тождество лит. *kasótas* 'с косами' с длинными метелками (о растении). и слав. **kosatъ(jb)* 'имеющий косу' [5. Вып. 11. С. 136].

¹² Форма и значение латышских фактов могли быть обусловлены контаминацией с лтш. *ābulis* 'яблоко, клевер', *ābulis* 'то же' [8. I. S. 71].

¹³ Польск. *omar(y)* фигурирует в данных, приводившихся К. Бугой о лит. *āmaras*, *āmalas* [37. Т. III. Р. 431—433].

Указанные литовские названия растительных тлей, грибка, медвяной росы, барбариса и проч., возможно, представляют интерес и для объяснения балтославянского названия омелы, не без оснований считающегося лишенным бесспорной этимологии (о существующих решениях, в частности, о сближении с *jьmъ, *efi 'братъ, взять', см. [5. Вып. 6. С. 26; 45. Т. VI. Р. 55—56; 58. Р. 252—253; 33. II. С. 26—28]).

Сомнения по поводу связи двух этих групп фактов [37. Т. III. Р. 431] теперь оставлены (ср. [25. S. 9—10; 58. Р. 252]), хотя семантические отношения между ними ясны недостаточно. Мотивировка их сближения может заключаться в том, что речь идет, с одной стороны, о паразитических насекомых и/или грибках (медвяная роса — следствие жизнедеятельности насекомых и грибков и питательная среда для тех и других, см. [60. С. 48] — в связи с с.-хорв. *sijer* 'медвяная роса' и др.) и, с другой, об омеле как растении-паразите.

При этом явные указания на первичность значения 'омела' как будто отсутствуют. Можно поэтому попытаться исходить из первичности значения 'растительные насекомые' ('медвяная роса, грибок *Russipia*, ржа на растениях; зарница' и т. п.). Поскольку вредоносное воздействие явлений, обозначаемых/словами *āmalas*, *āmaras* (также *rūda*, *rūdas*, *rūdis*, *rūdys*, см. ниже в разделе 7), иногда описывается как «поедание» растений (*Dobilų plotus išėdė amalai* 'поля клевера «изъели» растительные насекомые' [37. Т. III. Р. 431]), оказывается возможным привлечь такое типологическое свидетельство, как исп. (*al*)*muérdago* 'омела, птичий клей' < нар.-лат. **mōrdicus* 'кусливый, кусачий' [61. S. 465]. С другой стороны, может быть существенной связь и омелы и «амара» (ср. выше рус. диал. *ámar*) с зарницей (ср. [33. II. С. 27]).

Объясняя лит. *āmaras*, К. Буга сближал это слово с др.-англ. *ōm* 'ржавчина', *ōmig* 'ржавый' [37. Т. III. Р. 433], к которым следует добавить близкородственные др.-англ. *ōman* мн. ч. 'болезнь *egysipelas*, рожа', др.-исл. *āma*, *āmu-sōtt* 'то же', *āmri* 'краснобурый' и др.¹⁴.

Вместе с тем, лит. *āmalas*, *āmaras* (о насекомых) могут быть сопоставлены с ср.-н. нем., ново-н.-нем. *amel*, *emel* 'личинка майского жука, зерновая моль, волосяной клещ, травяная вошь, гусеница', др.-англ. *emel*, *umel* 'гусеница бабочки-капустницы' и, далее, с норв. *aame* 'гусеница бабочки-капустницы, личинка, червь', швед. диал. *āmblest* 'тот, у кого болезнь *egysipelas*, рожа' (собственно, 'надутый личинкой'), норв. диал. *aamesykja* 'род опухоли, появление которой приписывается личинке насекомого' и т. п. Существенно, что эти германские факты родственны упомянутым др.-исл. *āmu-sōtt*, др.-англ. *ōm*, *ōman* (см. подробнее [34. I. S. 4—5; 62. S. 8]).

7. Этимология блр. диал. (Рагулишки Даугавпилсского района Латвии) *rdza* 'молния без грома, зарница' [20. Т. 4. С. 297], а именно, происхождение через посредство польск. *rdza* из праслав. **rdьa* 'ржа, ржавчина', в целом ясна, но своеобразную семантику этого слова и имплицуруемый им круг языковых и мифопоэтических данных полезно описать хотя бы вкратце.

Этимология этого диалектизма может быть уточнена указанием на польск. (в Литве) *rdza* 'зарница', известное, в частности, из составленного в начале XIX в. рукописного словарика восточноаукштайтских диалектов, где это слово было использовано для толкования рассматривавшегося выше лит. *āmalas* 'медвяная роса', 'червецы, тли, появляющиеся на хлебах после зарниц', 'зарница' [37. Т. III. Р. 431—433; ср. [25. S. 9; 33. II. С. 27]]. Польское слово в говоре вильнюсских поляков входило в относившийся к зарнице фразеологизм *rdza trzęsi* или *rdzą trzęsi* [37. Т. III. Р. 431], буквально 'ржа трясет' или 'ржу

¹⁴ Эти германские слова иногда относят (хотя и с сомнением) к и.-е. **om-* 'сырой, горький' [10. I. S. 777—778], куда, согласно одной из точек зрения, относят и балтослав. название омелы [25. S. 9—10; 24. S. 425].

трясет', соответствующий лит. *rūdg krečia*, *rūdi krečia* 'то же' (*krēsti* 'трясти'), ср., далее, синонимичные лит. *rūda krinta* (*krīsti* 'падать'), *amalas krinta* (но и *amala krečia*), *rūdis mesti* (*mēsti* 'бросать, кидать') и др. [7, s. vv.], ср. еще лтш. *rūsa krēs*¹⁵ 'es wetterleuchtet' (*krēst* 'трясти' [8, II, s. 277]; ср. [50. III. L. 1575]), *rūsu met* 'то же' (*mest* 'бросать, кидать' [8. II. S. 604]).

Из дальнейших славянских аналогий этим фактам можно указать, помимо блр. диал. *рдза* 'зарница', польск. *rdza trześci*, ряд других рефлексов слав. **гъд'а* и семантически близкого **ruda*, имевшего также значения 'кровь' и 'руда' (о последнем см. [64. С. 108—110]). Ср., в частности, польск. *rdza* 'ржавчина', 'rubigo frumenti', 'падь, медвяная роса' (иногда и 'слепой дождь, приносящий медвяную росу' [21. Т. V. S. 487. 765]), укр. диал. *рудá* 'дождь сквозь солнце' [57. Т. 4. С. 85], 'болезнь злаковых культур *Puccinia graminis*' [65. С. 450]. С балтийскими фразеологическими названиями зарницы, включающими глаголы в значении 'падать', сопоставимы такие славянские обозначения слепого дождя, как укр. диал. *рудá паде* (*рудá паде́ ги сонца гр'їїа таї дош' паде́* [66. С. 217]), чеш. *padá ruda* [14. S. 522].

Отличительной чертой славянских фактов является то, что в качестве причины болезни растений они указывают не зарницу, а слепой дождь [67. S. 207—208; 68. С. 212—216]¹⁶. Подобный переход можно объяснить исходными цветовыми и иными признаками этих явлений, их соотносением с пестротой и мерцанием [70. С. 131, 135]. Существенна также связь зарницы и слепого дождя с грибами [52. III. L. 1575; 67. S. 213], ср. понятие грибковых болезней растений, а также с насекомыми [71. С. 220, 276].

В связи с лит. *rūdis mesti*, лтш. *rūsu met* интересно укр. диал. *блѣскавці'а руду кїдаїе* [66. С. 217]¹⁷, где сходство с балтийским проявляется и в указании на молнию.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Трубачев О. Н. Этимологические исследования и лексическая семантика // Принципы и методы семантических исследований. М., 1976.
2. Трубачев О. Н. Реконструкция слов и их значений // Вопросы языкознания, 1980, № 3.
3. Трубачев О. Н. Приемы семантической реконструкции // Сравнительно-историческое изучение языков разных семей. Теория лингвистической реконструкции. М., 1988.
4. Ашихин А. Е. Опыт семантического анализа праславянской омонимии на индоевропейском фоне. Новосибирск, 1988.
5. Этимологический словарь славянских языков. Праславянский лексический фонд. Вып. 1—19. М., 1974—1992; вып. 20—21 (рукопись).
6. Słownik etymologiczny języka polskiego. T. I—V. Kraków, 1953—1982.
7. Lietuvių kalbos žodynas. Vilnius, 1941—1986. T. I—XIV.
8. Mühlenbach K. Lettisch-deutsches Wörterbuch, ergänzt und fortgesetzt von J. Eadzelin. Riga, 1923—1925. T. I—IV.

¹⁵ Лтш. *rūsa*, *rūsa* 'ржавчина, болезнь растений, медвяная роса, грибок *Puccinia graminis*, зарница' < балто-слав. **rūd-s-* [63. S. 239]. Лит. *rūda* 'руда' — славизм, чего нельзя с уверенностью сказать о других значениях этого слова, ср. исконное *rūdis* 'ржавчина, руда' и проч.

¹⁶ Ср. прус. *mercline* *melcove* (Эльбингский словарь, 48), значение которого было недавно правдоподобно истолковано как 'Nieselregen, мелкий, моросивший дождь (в том числе, видимо, и слепой)', на основании чего слово было сопоставлено с лит. *meikti*, *merkiū* 'мочить' и т. д. ([69. S. 113—125]; ср. здесь данные, касающиеся немецких представлений о слепом дожде). Интересно, что для *mercline* иногда предполагалось значение 'зарница', а отсюда связь с лит. *meikti*, *merkiū* 'закрывать глаза, мигать' < и.-е. **merk-* 'мерцать, мигать, темнеть, омрачаться'. Нельзя, однако, исключить, что *mercline* восходит именно к этому корню (или хотя бы является результатом контаминации с его рефлексами), ср. рус. диал. *морочить* 'моросить' и сходные факты, не без оснований относимые к упомянутому и.-е. **merk-*: 'мелкий дождь' < 'мрак с дождем' < 'туча, мрак' (ср. [5. Вып. 19. С. 216, 218, 231 и др.]). Прус. *mercline* (*merk-l-in-e*) в этом случае сопоставимо (конечно, лишь типологически) с с.-хорв. *мрклина* (*мрклина*) 'темнота, мрак' [5. вып. 21. s. v. **merk-ly*] < **merk-l-in-a*.

¹⁷ Ср. с другой стороны, рус. диал. *руду метать* 'пускать кровь', *рудометчик* 'кровопускатель' (ср. [33. IV. 158—159, s. v. *срауауирпс* 'тот, кто отворяет кровь, кровопускатель']).

9. *Namm J., Hraste M., Gubertna P.* Govor otoka Suska//Hrvatski dijalektološki zbornik. Knj. 1. Zagreb, 1956.
10. *Pokorny J.* Indogermanisches etymologisches Wörterbuch. Bern, 1949—1959. Т. 1—II.
11. *Фасмер М.* Этимологический словарь русского языка. Пер. с немецкого и дополнения О. Н. Трубачева. 2-е изд. М., 1986—1988. Т. I—IV.
12. Словарь русских народных говоров. Вып. 1—26. Л., 1965—1991.
13. Этымалагічны слоўнік беларускай мовы. Т. 1—7. Мінск, 1978—1990.
14. *Machek V.* Etymologický slovník jazyka českého. Druhé, opravené a doplněné vydání. Praha, 1968, 1971.
15. *Кошелев А.* Этимологические заметки//Известия на Института за български език, XI, 1964.
16. *Мартынов В. В.* Белорусский лингвистический ландшафт//Slawische Wortstudien. Bautzen, 1975.
17. *Vaillant A.* Рецензия на кн.: *Jakobson G.* Le nom de temps *léto* dans les langues slaves. (Étude sémantique et étymologique)//Bulletin de la Société de linguistique de Paris, 44/2, 1947—1948.
18. *Даль В. И.* Толковый словарь живого великорусского языка. 2-е изд. М., 1880—1882 (1955). Т. I—IV.
19. Псковский областной словарь. Л., 1967—1979. Вып. 1—4.
20. Слоўнік паўночна-заходняй Беларусі і яе пагранічча. Мінск, 1979—1986. Т. 1—5.
21. *Karłowicz A., Kuryński W., Niedźwiedzki W.* Słownik języka polskiego. Warszawa, 1904—1927 (1952—1953). Т. I—VIII.
22. *Эккерт Р.* О значении русской диалектной лексики для литовской этимологии//Baltistica III (1), 1967.
23. *Benveniste E.* Problèmes sémantique de la reconstruction//Word, 10, 1952.
24. *Berneker E.* Slavisches etymologisches Wörterbuch. A—morg. Heidelberg, 1908—1913.
25. *Fraenkel E.* Litauisches etymologisches Wörterbuch. Heidelberg-Göttingen, 1955—1965.
26. *Сахъоз Д.* Принос към речника на кукушкия говор//Българска диалектология. София, 1967. Т. III.
27. Жывое слова. Мінск, 1978.
28. *Аншкин А. Е.* Из восточнославянско-восточнобалтийских лексических параллелей//Славяноведение, 1992, № 6.
29. *Лаучюте Ю. А.* Словарь балтизмов в славянских языках. Л., 1982.
30. *Skok P.* Etimologijski rječnik hrvatskoga ili srpskoga jezika. I—IV. Zagreb, 1971—1974.
31. *Махек В.* Выступление в дискуссии//IV Международный съезд славистов. Материалы дискуссии. Т. II. Проблемы славянского языкознания. М., 1962.
32. *Неполювний А. П.* Балто-севернославянские языковые связи. Киев, 1976.
33. *Топоров В. Н.* Прусский язык. Словарь I (A-D), II (E-H), III (I-K), IV (K-L), V (L). М., 1975—1990.
34. *Falk H. S., Torp A.* Norwegisch-Dänisches etymologisches Wörterbuch, I—II. 2-е Aufl. Heidelberg; Oslo; Bergen, 1960.
35. *Lewy E.* Etymologisches//Beiträge zur Geschichte der deutschen Sprache und Literatur. Bd. XXXII, 1907.
36. *Frisk HJ.* Griechisches etymologisches Wörterbuch, I—III. Heidelberg, 1954—1972.
37. *Віґа К.* Rinktiniai raštai. Rodyklės. Vilnius, 1958—1962. Т. I—III.
38. *Младенов С.* Этимологически и правописен речник на българския книжовен език. София, 1941.
39. *Варбот Ж. Ж.* К реконструкции и этимологии некоторых праславянских глагольных основ и отглагольных имен. I//Этимология 1971. М., 1973.
40. *Лысенко П. С.* Словарь диалектной лексики Северной Житомирщины//Славянская лексикография и лексикология. М., 1966.
41. *Манаенкова А. Ф.* Белорусская лексика в говоре русского села Леонтьева Гомельской области//Диалектологический сборник. Рига, 1968.
42. *Абаев В. И.* Историко-этимологический словарь осетинского языка. М.—Л., 1958—1990. Т. I—IV.
43. *Сакалоўская А. С.* Лінгвістычная геаграфія і паходжанне некаторых дыялектызмаў//Беларуская лінгвістыка, 1979, № 16.
44. *Petrauskas J., Vidugiris A.* Lazūnų tarmės žodynas. Vilnius, 1985.
45. Этымалагічний словник української мови. Київ, 1982—1989. Т. I—III.
46. Słownik prastowiański. Wrocław etc., 1974—1991. Т. I—VI.
47. *Ernout A., Meillet A.* Dictionnaire étymologique de la langue latine, I—II. 3-е éd. Paris, 1951.
48. *Moszyński K.* Kultura ludowa słowian, I—II (cz. 1—2). Wyd. 2. Kraków, 1967—1968.
49. *Младенов М. Сл.* Из българската диалектна лексика I//Български език. Год. XXIV, кн. 2, 1974.
50. *Šmits P.* Latviešu tautas ticējumi, I—IV. Rīgā, 1940.
51. *Топоров В. И.* Об одной «ягвяжской» мифологеме в связи со славянской параллелью//Acta baltico-slavica, 1966, III.
52. *Mannhardt W.* Letto-preussische Götterlehre. Riga, 1936.
53. Речник српскохрватског књижевног и народног језика, I—XII. Београд, 1959—1984.
54. *Топоров В. И.* К вопросу о балтизмах в славянских языках, (теоретический взгляд)//Latvijas PSR Zinatņu Akadēmijas Vēstis, 1972, N 2.
55. Български етимологичен речник, I—III. София, 1971—1986.
56. *Сартю А.* Dictionnaire étymologique des noms grecs de plantes. Louvain, 1959.
57. *Гринченко Б. Д.* Словарь украинского языка. Киев, 1907—1909. Т. 1—4.
58. *Mažiulis V.* Prūsų kalbos etimologijos žodynas, 1. Vilnius, 1958.

59. Немченко В. Н. Диалектная лексика русских старожильческих говоров Литвы, общая с лексикой литовского языка. (К вопросу о корневых диалектизмах)//Диалектологический сборник. Рига, 1968.
60. Трубачев О. Н. Заметки по этимологии и сравнительной грамматике//Этимология, 1968. М., 1970.
61. Meyer-Lübke W. Romanisches etymologisches Wörterbuch. 3-e Aufl. Heidelberg, 1935.
62. de Vries J. Althordisches etymologisches Wörterbuch. Leiden, 1957—1961.
63. Trautmann R. Baltisch-Slavisches Wörterbuch. Göttingen, 1923.
64. Трубачев О. Н. Этногенез и культура древнейших славян. Лингвистические исследования. М., 1991.
65. Прокопенко В. А. Областной словарь буковинских говоров//Карпатская диалектология и ономастика. М., 1972.
66. Усачева В. А. Из наблюдений над метеорологической лексикой Полесья и Карпат//Полесский этнолингвистический сборник. М., 1983.
67. Kuusi M. Regen bei Sonnenschein: zur Weltgeschichte einer Redensart. Helsinki, 1957.
68. Азимов Э. Г. Из полесской народной метеорологии. Слепой дождь//Полесский этнолингвистический сборник. М., 1983.
69. Tenhagen W. Altpreußisch mercline EW 48//Linguistica Baltica. International Journal of Baltic Linguistics, I, 1992.
70. Невская Л. Г. Лит. márgas (семантические связи постоянного эпитета)//Славянское и балканское языкознание. Язык в этнокультурном аспекте. М., 1984.
71. Топоров В. Н. Семантика мифологических представлений о грибах//Balcanica. Лингвистические исследования. М., 1979.



GERMANIA SLAVICA: ИТОГИ, ПРОБЛЕМЫ, ПЕРСПЕКТИВЫ ¹

В отличие от других актуальных тем восточноевропейской истории, которые связаны с исследованием историко-политически и географически определенных регионов или стран («Киевская и Московская Русь», «Россия», «Польша», «Украина» и «Юго-Восточная Европа»), *Germania Slavica*, как область исследования, нельзя соотносить с какой-либо территорией или географической зоной.

Понятие *Germania Slavica* — в значительной мере искусственный научный термин. Его возникновение восходит к словосочетанию, компоненты которого, с семантической точки зрения, обозначают две различные вещи, которые мы в каждом случае идентифицируем этнографически или лингвистически, что свидетельствует об особенно напряженных и в то же время стремящихся к интеграции взаимоотношениях. В действительности *Germania Slavica* является скорее не наименованием, а обозначением некоего исторического процесса, в том числе процесса интеграционного.

Формирование понятия *Germania Slavica* тесно связано с возникшим после второй мировой войны в исторической науке представлением о том, что исторический восток Средней Европы образует особую «зону немецкой истории» [1; 2], в развитие которой значительный вклад внесло немецкое, главным образом славянское, население. Вальтер Шлезингер говорил в 1957 г. о «совместном проживании и хозяйствовании немцев и славян, которое стало затем их общей судьбой», а в более поздних работах он видел это единство в условиях совместного обустройства (понимая под этим освоение и развитие) страны в средние века в восточной части Средней Европы, включая сюда историю ее славянского населения [3; 4].

Первоначально термин *Germania Slavica* возник, очевидно, в окружении В. Шлезингера, когда в 1952 г. его использовал в своей диссертации В. Фритце [5], видимо, по аналогии с термином *Germania Romana*, который впервые появился в заглавии одного из «Иллюстрированных атласов», издаваемых в то время Немецким археологическим институтом: Т. Фрингс в 1932 г. обозначал при помощи термина *Germania Romana* [6; 7] каждую область, в которой языковое развитие тем или иным образом определялось романским субстратом.

¹ Любке Христиан — д-р наук, Свободный университет, Историческая комиссия (Берлин).

² Предлагаемое вниманию читателей сообщение представляет собой дополненный и переработанный текст доклада на симпозиуме «100 лет исследований по восточноевропейской истории в Берлине», состоявшемся 18—19 декабря 1992 г. в Институте Восточной Европы Свободного университета в Берлине.

Именно благодаря инициативе В. Фритце в институте им. Фридриха Майнеке Свободного университета Берлина в 1978 г. была организована междисциплинарная рабочая группа с названием «Germania Slavica». Здесь же, в Берлине, несколькими годами ранее проведенные под руководством А. фон Мюллера раскопки в Шпандау, а также в Зелендорфе и Дюппеле дали важные сведения по истории славянских и немецких городов и поселений.

Благодаря проведенным международным конференциям и серийному изданию под названием «Germania Slavica» данное понятие вошло в лексикон специалистов. В первом томе этого издания В. Фритце обозначил в качестве задачи рабочей группы проведение исследований по взаимопроникновению славянского и германского этносов в восточногерманских поселениях в Средние века». Однако, наряду с этим описанием, ориентированным на структурные изменения, он считал необходимым дать читателю точное пространственное представление о Germania Slavica: «Под этим термином мы понимаем зону средневековых восточногерманских поселений в населенных славянами областях восточнее Эльбы и Заале, насколько она была германизирована в языковом отношении». Сюда он включал «восточногерманские (восточно-среднегерманские) в историческом смысле слова земли: Мекленбург, Померания, Восточная Пруссия, Бранденбург, Заксен-Анхальт, Саксония, Силезия» [8].

Я намеренно привел здесь этот перечень, с тем чтобы показать, что Germania Slavica, помимо структурных компонентов, включает и пространственные. Изучением земель, охватываемых понятием Germania Slavica (в трактовке В. Фритце), разумеется, занимались и раньше. Однако в большинстве своем немецкие историки долгое время интересовались только «немецкой» историей этих земель «восточнее Эльбы», которая начиналась для них лишь со времени обустройства страны и появления немецких поселенцев [9]. За исключением некоторых представителей краеведческой науки и формировавшейся славистики, история древних славян была для них не заслуживающей особого внимания главой исторического развития этих земель, а славянское население рассматривалось как недостойная сожаления жертва «теории искоренения» или просто как объект культуртрегерства [З. S. 187]. К программе берлинской группы «Germania Slavica» можно с полным правом отнести и критическую в идеологическом отношении переработку этой более ранней историографии, а именно в форме исследований лозунга «Drang nach Osten» и различных понятий, образовавшихся в связи с феноменом «восточно-немецких поселений» [10—12].

Практическое изменение берлинского концепта Germania Slavica определяли два важнейших момента. С одной стороны, осознание того факта, что в прежних исследованиях принимались во внимание только письменные источники, что давало «недостаточную и к тому же искаженную картину исторической реальности» [З. S. 189]. Однако постепенно стало ясно, что как виды источников археологические находки, топонимы и формы поселений по своей значимости стоят не ниже, чем письменные свидетельства, так что междисциплинарное научное наступление, а следовательно, сотрудничество прежде всего археологов, специалистов в области географии поселений и лингвистов совершенно необходимо. С другой стороны, исследования 1950—1970 гг. «со всей очевидностью показали, ... как велики были региональные расхождения» [З. S. 206] внутри Germania Slavica, поэтому следует часть региона, а именно Хафельланд, рассматривать как модель, а полученные знания переносить на другие регионы.

Развитие славянских наций и их вращение в средневековую христианскую Европу и одновременное крушение длительного процесса социального расслоения и формирования господствующих слоев у эльбских славян на фоне истории славянского общественного устройства и славянских поселений, не возникший благодаря обустройству страны средневековый германо-славянский симбиоз — таковы были исходные пункты для исследований, которые в те же годы проводились и на кафедре восточноевропейской истории в Гиссене по инициативе Г. Лудата, который до этого работал в Берлине; его опубликованная в 1971 г. работа «На

Эльбе и Одере на пороге второго тысячелетия» является образцом серьезного отношения к исследованию соседних славянских стран, поскольку автор впечатляющим образом поставил многогранные германо-славянские отношения в центр исторического процесса [13; 14]. Изображение роли эльбских славян и приэльбских областей как горнила, в котором выкристаллизовывались отношения между франко-германской империей, с одной стороны, и формирующимися славянскими государствами — Польшей и Чехией — с другой стороны, является целью начатых по инициативе Лудата «Регестов по истории славян на Эльбе и Одере», издание которых было продолжено в Берлине после 1987 г. и которые предполагается довести до эпохи обустройства страны [15].

Историческая наука ГДР, может быть, раньше, чем в Западном Берлине и Гиссене, однако под большим воздействием политики и, следовательно, более активно, стремилась исследовать и освещать историю и культуру славянских племен, ограничиваясь все же теми, которые жили когда-то на территории позднейшей ГДР. Следует особо отметить, что основные успехи при этом были достигнуты в смежных дисциплинах, а именно в археологии и лингвистике, особенно в ономастике. В качестве ведущих научных организаций здесь должны быть названы Центральный институт древней истории и археологии и Институт сербских исследований АН ГДР, а также языковедческие институты АН и Карл-Маркс-университета в Лейпциге.

Из ономастических исследований к концепции *Germania Slavica* ближе всего были те, которые посвящены «зоне германо-славянского взаимодействия» и задачей которых является проведение исследований по языковому взаимодействию между славянами и немцами, с тем чтобы больше узнать о течении, длительности, системности интеграционных процессов в области собственных имен» [16; 17]. Под руководством слависта Э. Эйхлера и германиста Х. Вальтера лейпцигская ономастическая школа выпустила с 1956 г. более 30 томов серии «Германо-славянские исследования по ономастике и истории поселений». При этом для исследования древнелужицкого языкового пространства успешно применялся так называемый комплексный метод, когда обрабатывалось все множество топонимов некоторого региона в совокупности всех их языковых слоев. Изданные до настоящего времени тома подготовленной в Берлине «Книги бранденбургских собственных имен» следуют тому же принципу описания для северных регионов эльбских славян. А в межрегиональном плане программное значение имеет журнал «*Onomastica Slavogermanica*», издаваемый в Познани и Лейпциге совместно с польскими лингвистами.

И, наконец, тому, что культура эльбских славян стала предметом научного исследования как в эпоху их политической самостоятельности, так и в ходе средневековых интеграционных процессов, в немалой степени способствовали археологические раскопки. Сошлюсь только на большой многотомный каталогизированный труд, изданный И. Германном и П. Донатом — «Свод археологических источников по ранней истории на территории ГДР (VII—XII вв.)» [18; 19], так как он представляет собой превосходный рабочий материал для будущих исследований по *Germania Slavica*.

Исследования, проведенные в ГДР, были широко представлены и обобщены в книге «Славяне в Германии», также изданной И. Германном в берлинском центральном институте древней истории и археологии. С 1970 г. она издавалась неоднократно, а в 1985 г. вышла в переработанной редакции [20]. В отличие от концепции *Germania Slavica*, а также последующей ономастической трактовки «германо-славянской зоны взаимодействия», хотя, собственно, и в противоположность самому заглавию, здесь рассматривалось не историко-географическое общее пространство Германии, но, как гласит подзаголовок, «история и культура славянских племен западнее Одера и Нейсе с VI по XII столетие». Этим временным ограничением вносится ясность: если концепция *Germania Slavica* Фритце трактует обустройство страны как достижение германо-славянского сообщества, то книга «Славяне в Германии» заканчивается рассмотрением «фе-

одальной германской восточной экспансии XII—XIII столетий», причем эта экспансия понимается «как исторический факт», при котором завоевание и осуществление политического господства связываются с отрицательными последствиями для самостоятельного существования славянского племенного строя [21].

Какие уроки нужно извлечь из охарактеризованных выше первых шагов научного направления *Germania Slavica* и какие перспективы открываются в будущем?

Я хотел бы разделить ответ на этот вопрос на три части.

1. В том, что касается содержания понятия *Germania Slavica*. Все представленные подходы, как мне кажется, можно связывать друг с другом, и они могут взаимно друг друга дополнять. Это означает расширение границ понятия в содержательном, временном и пространственном смыслах. «Зона взаимодействия» должна быть расширена от области чисто языкового контакта до поля взаимодействия культур в самом широком смысле. Для понимаемой таким образом *Germania Slavica* процесс ее исторического развития начинается уже с первых встреч славян с теми германскими племенами, которые позже считались частью империи Оттонов. Вопрос о конце этого процесса остается открытым и до настоящего времени актуальным. Можно было бы даже говорить о зоне «германо-славянской взаимности» в духе Э. Винтера. Все же следует учитывать недостаточность критериев возникновения немецкого языкового ландшафта при содействии славянского субстрата и неизученность формирования новых германских племен. Однако в дальнейшем понимании *Germania Slavica* как германо-славянской зоны взаимодействия должны найти отражение, по крайней мере в компаративистском плане, также те области, которые могли бы обозначаться как *Slavia Germania*. Тот факт, что эпоха обустройства страны в период развитого средневековья, которая, впрочем, еще больше должна быть поставлена в общеевропейское единство, с ее непосредственным влиянием имеет первостепенное значение, не может при этом в целом перекрыть те предпосылки исторических связей, которые только и сделали возможным интеграцию восточноевропейских народов Польши, Чехии и Венгрии в средневековую христианскую Европу.

2. В институциональном и профессиональном аспектах. Здесь в целом следует констатировать, что ликвидация научно-исследовательских учреждений бывшей ГДР нанесла значительный ущерб немецкой славистике как в области древней истории и ономастики, так и в том, что касалось *Germania Slavica*. Прежней группы «*Germania Slavica*» в Свободном университете уже не существует, со стороны историков отдельных земель пока не наблюдается особых стремлений исследовать славянский период как важный элемент бранденбургско-прусской истории [22]. В настоящее время *Germania Slavica* как комплекс научных проблем, выходящих за рамки отдельных мелких регионов, исследуется только под руководством проф. К. Цернака.

Поскольку в работах по ранней славянской истории и славистике изучаются отдельные области и поскольку никак нельзя не принимать во внимание исследований, проводимых в соседних славянских странах, восточноевропейской исторической науке принадлежит ведущая и вдохновляющая роль в организации будущих исследований по *Germania Slavica*. Все же и краеведческая наука должна лучше осознать свою ответственность за славянский период. Исходной институциональной базой для будущих исследований по *Germania Slavica* сможет стать новый, находящийся пока еще в Берлине «Центр по культуре и истории Восточной и Центральной Европы», под эгидой которого уже сейчас продолжают некоторые из вышеупомянутых ключевых проблемных исследований, проводимых ранее в ГДР [23].

3. О рабочей программе. Создание репрезентативного собрания трудов с участием большого числа специалистов, как это обстояло в ГДР с книгой «Славяне в Германии», в качестве направления в развитии *Germania Slavica* в обозримом будущем ничего больше дать не сможет. Но и выпущенный в западных условиях группой «*Germania Slavica*» том «Хафельланд» намеченной цели —

разработать «структурную историческую модель славянской и германской эпох», создав таким образом схему для описания аналогичных процессов в других малых регионах, не достиг. Стала очевидной опасность того, что междисциплинарность может превратиться просто в многодисциплинарность, и отдельные статьи утратят единство, и будет упущена из вида общая цель, а именно анализ германо-славянского взаимопроникновения в целом. Мне кажется, что комплексный анализ отдельных регионов гораздо эффективнее можно было бы осуществить в форме монографий. Наряду с этим я хотел бы высказаться за надрегиональное сравнительно-историческое изучение определенных феноменов общего пространства. В качестве примера назову проблему существования социальной организации у эльбских славян, которая для Польши, Чехии и Венгрии обнаруживает себя на основах большого числа топонимов, обозначающих «характер деятельности» населения [24]. Или, если воспользоваться термином источников: следовало бы изучить, как должна быть охарактеризована позиция «гостей», буквально «hospites», в отношении к хозяевам в период обустройства страны. При этом в понимании содержания топонимов нужно следовать образцам, представленным в «Бранденбургской книге имен», точно так же, как в археологических исследованиях поселений, что уже сделано относительно Магдебурга и Оттонского Пфальца в Тюрингии. Для поддержки этих работ упомянутый новый центр должен развиваться в координационный и руководящий орган.

Остается указать на принципиальное положение, которое должно быть осознано широкой общественностью в Германии: роль славян в нашем общем прошлом тем самым сохраняется и в нашем настоящем. Представители всех участвующих в славистических исследованиях специальных дисциплин должны быть готовы к сотрудничеству в этом направлении.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. *Schöffler H.* Drei Zonen deutschen Geschehens//Ders. Ein Die Reformation. Einführung in eine Geistesgeschichte der deutschen Neuzeit. Frankfurt a. M., o. J.
2. *Kahl H. D.* Ein neues Vorhaben zur deutsch-slavischen Geschichte in Mitteleuropa und seine Bedeutung für die Forschung der Ostalpenländer//Mittellungen des Insütuts für österreichische Geschichtsforschung. 1981. Bd. 89. S. 94.
3. *Fritze W. H.* Die Begegnung von deutschem und slawischem Ethnikum im Bereich der hochmittelalterlichen Ostsiedlung//Siedlungsforschung. Arcäologie — Geschichte — Geographie. 1984. Bd. 2.
4. *Schlesinger W.* Zur Problematik der Erforschung der deutschen Ostsiedlung//Die deutsche Ostsiedlung des Mittelalters als Problem der europäischen Geschichte (Vorträge und Forschungen XVIII). Sigmaringen, 1975.
5. *Fritze W. H.* Untrsuchungen zur frühslawischen und früränkischen Geschichte bis ins 7. Jharhundert. (Diss.). Marburg, 1952.
6. *Frings Th.* Germania Romana (Teuthonista). Zeitschrift für deutsche Dialektforschung und Sprachgeschichte. Beiheft 4. Mitteldeutsche Studien. Arbeiten aus dem Seminar der Universität Leipzig. 1932, Heft 2.
7. *Gamillscheg E.* Romania Germanica. 1934—1936. Bd. 1—3.
8. *Fritze W. H.* Germania Slavica. Zielsetzung und Arbeitsprogramm einer Interdisziplinären Arbeitsgruppe//Germania Slavica/Hrsg. von W. H. Fritze. Berlin, 1980. Bd. 1. S. 11—40.
9. *Lübke Chr.* Slawen zwischen Elbe/Saale und Oder: Wenden — Polaben — Elbslawen. Beobachtungen zur Namenwahl//Jahrbuch für Geschich te Mittel- und Ostdeutschlands. 1992. Bd. 41.
10. *Wippermann W.* Die Ostsiedlung in der deutschen Historiographie und Publizistik//Germania Slavica. Berlin, 1980. Bd. 1.
11. *Wippermann W.* Das Bild der mittelalterlichen deutschen Ostsiedlung bei Marx und Engels//Germania Slavica. Berlin, 1980. Bd. 1.
12. *Wippermann W.* Der deutsche Drang nach Osten. Darmstadt, 1981.
13. *Ludat H.* An Elbe und Oder um das Jahr 1000. Skizzen zur Polltik des Ottonenreiches und der slawischen Mächte in Mitteleuropa. Köln; Wien, 1971.
14. *Ludat H.* Elbslawen und Elbmarken als Problem der europäischen Geschichte//Ders. Slawen und Deutschen im Mittelalter. Ausgewählte Aufsätze zu Fragen ihrer politischen, sozialen und kulturellen Beziehungen. Köln; Wien, 1982, S. 1—13.
15. *Lübke Chr.* Regesten zur Geschichte der Slawen an Elbe und Oder (vom 900 an). Berlin, 1984—1988. Teil 1—5.
16. Namenforschung in der DDR — Ein Forschungsbericht//Namenkundliche Informationen. 1984. Bd. 45. S. 26.

17. Sprachkontakt im Wortsatz. Thesen und Diskussionsbeiträge zum Internationalen Symposium: Elgennamen im Sprachkontakt. 16—17. November 1982. Leipzig, 1984.
18. Corpus archäologischer Quellen zur Frühgeschichte auf dem Gebiet der DDR (7—12. Jh.). Berlin, 1973. Bd. 1—4 mit Tafelteil 1—4.
19. Archäologie in der Deutschen Demokratischen Republik./Hrsg. von J. Herrmann. Leipzig, 1989. Bd. 1—2.
20. Die Slawen in Deutschland./Hrsg. von J. Herrmann. Berlin, 1985.
21. Engel E. Die Folgen der feudalen deutschen Ostexpansion und die Herausbildung der entwickelten Feudalsgesellschaft//Die Slawen in Deutschland. Berlin, 1985. S. 442.
22. Heinrich G. Landesgeschichtliche Arbeiten und Aufgaben in Berlin-Brandenburg. Rückblicke und Ausblicke//Jahrbuch für Geschichte Mittel- und Ostdeutschlands. 1990. Bd. 39.
23. Tätigkeitsbericht 1992 der geisteswissenschaftlichen Forschungsschwerpunkte./Hrsg. von der Forschungsgesellschaft wissenschaftliche Neuvorhaben. München, 1993. S. 173—197.
24. Lübke Chr. Arbeit und Wirtschaft im östlichen Mitteleuropa. Die Spezialisierung menschlicher Tätigkeit im Spiegel der Hochmittelalterlichen Toponymie in der Herrschaftsgebieten von Piasten, Přemysliden und Arpaden. Stuttgart, 1991. (Glossar zur frühmittelalterlichen Geschichte im östlichen Europa, Beiheft 7).

ПИСЬМО В РЕДАКЦИЮ

Уважаемая редакция,

С глубоким удивлением я узнала из рецензии Л. П. Лаптевой на книгу В. Т. Пашуто «Русские историки-эмигранты в Европе» (№ 4 за 1992 г.) о том, что «главная заслуга в создании труда принадлежит... доктору исторических наук И. С. Чичурову...» (С. 110). К сожалению, рецензент, видимо, введенный в заблуждение отсутствием имен составителей книги на титуле, не сумел исправить погрешность издательства «Наука», а лишь усугубил ее. Хочу поэтому восстановить истину и указать, что И. С. Чичуров ни в коей мере не является «создателем» труда В. Т. Пашуто. Более того, при подготовке книги он участвовал лишь в решении вопросов о возможности издания незавершенной монографии и публикации нескольких из около 200 писем. В надежде на его дальнейшую активную помощь, его имя было включено в число составителей. В действительности же вся огромная, как справедливо отметила Л. П. Лаптева, работа по отбору материалов, составлению книги, редактированию, подведению и уточнению аппарата, переводу части писем на русский язык и их комментированию, а также написанию предисловия, была проведена д.и.н. Е. А. Мельниковой при всей посильной помощи и содействии к.и.н. М. К. Шаццлло. Надо отметить и большую работу к.и.н. А. В. Назаренко, выверившему и существенно пополнившему библиографию историков-эмигрантов.

С уважением Н. А. Тарасевич-Пашуто



МАТЕРИАЛЫ К УЧЕБНИКУ ЦЕРКОВНО-СЛАВЯНСКОГО ЯЗЫКА

Плетнева А.А.

Исправление богослужебных книг в начале XX века

История церковнославянской книжности синодального периода должна содержать, с одной стороны, информацию о вновь создаваемых или пересматриваемых¹ богослужебных текстах, а с другой – описание работы двух комиссий по исправлению богослужебных книг. Деятельность первой из этих комиссий началась в 1869 г. и ее работе будет посвящена специальная статья. Здесь же мы рассмотрим деятельность второй комиссии, возглавляемой архиепископом Финляндским и Выборгским Сергием (Страгородским.)

Начало работы этой Комиссии связано с именем настоятеля петербургского Казанского собора прот. Дмитрия Тимофеевича Мегорского [3], который сравнил славянский текст Постной и Цветной триодей с греческим и выявил значительное количество неточностей и ошибок славянского перевода. В 1903 г. он представил свои материалы митрополиту Петербургскому Антонию (Вадковскому), который внес их на рассмотрение Св. Синода. Постановлено было образовать особую Комиссию под председательством архиепископа Финляндского Сергия, которому и были переданы материалы по сравнению славянского и греческого текстов Цветной и Постной триодей.

В 1904 г. появилась статья Д.Т.Мегорского под заглавием «Нужда исправления наших церковнославянских богослужебных и учительных книг» [4]. В настоящее время эта статья является, пожалуй, единственным документом декларативного характера, связанным с последующим исправлением церковных книг², поэто-

Плетнева Александра Андреевна

¹ Материалы к такому очерку см. [1; 2]

² К сожалению, архивные материалы, касающиеся деятельности Комиссии по исправлению Постной триоди, найти не удалось. Рукопись Мегорского находилась в архиве Св.Синода [5]. Судя по описям, все позднейшие материалы присоединялись к этой рукописи. При проверке фондов в 1947 году эта рукопись не была обнаружена.

му имеет смысл остановиться на ней подробнее. В статье доказыва-ется необходимость исправления славянского текста и на примере Постной триоди рассматриваются конкретные направления такого рода работы. Д.Т.Мегорский вспоминает постановление Стоглавого собора о необходимости служить по правильным книгам и исправлять неправильные, а также авторитетные высказывания Максима Грека о пользе сверки славянского и греческого текста. Современники же (речь идет о конце XIX – нач. XX в.), по мнению автора, убеждены, что богослужебные книги теперь свободны от ошибок, и это мнение отражается на страницах церковной и светской прессы. Анализируя текст Постной триоди и сравнивая его с греческим оригиналом, прот. Мегорский аргументирует неправильность такой точки зрения. Он пишет о том, что многие грамматические формы неправильно переведены (чаще всего это касается форм существительных и причастий), в некоторых текстах отсутствует сказуемое (личные формы глагола заменяются причастием или инфинитивом). Иногда пропускается необходимое для понимания греческое слово, иногда вставляется лишнее (это касается и перевода греческого артикля, когда соответствующее славянское местоимение появляется совсем не там, где это требуется по смыслу). Мегорский указывает также на совершенно неверную постановку знаков препинания. Он пишет: «Протоиереи и священники XX столетия должны выполнить то, что совсем было не под силу современникам Максима Грека, – исправить и доделать то, в чем погрешили никоновские справщики» [4. № 2. С. 114].

Далее в статье находим некоторую классификацию ошибок, встречающихся в славянских книгах: 1) ошибки появлялись от того, что «переводчики смешивали одни греческие слова с другими... подобозвучными, но отличными по значению»; 2) неточно подбирались значения слов; 3) неверно переводились отдельные греческие грамматические формы; 4) «переводчики подбирали слова неверные, устарелые» [4. № 2. С. 116–117]. Д.Т.Мегорский пишет, что употребление «неверных» и «устарелых» слов не является ошибкой в собственном смысле слова. Однако такого рода слова затемняют смысл текста и часто приводят к ошибочному его пониманию. Это последнее утверждение является особенно интересным для нас. Здесь впервые говорится не только о необходимости точного перевода с греческого, но и о понятности самого славянского текста.

Сравнивая стандартный текст Триодей с тем, который был исправлен Сергиевской Комиссией, нужно отметить одну принципиальную особенность. Справщики предыдущих эпох различными способами решали задачу приближения славянского текста к греческому оригиналу. Теперь же, кроме этого, ставилась и другая задача – сделать славянский текст более простым и понятным для человека, говорящего по-русски. Комиссия пошла дальше, чем предлагал прот. Д.Т.Мегорский. Правилась не только «устаревшая» лексика, значительно исправлялся и синтаксис (менялся порядок слов,

форма падежа при глагольном управлении). Эти нововведения сближали если не грамматику, то семантику и логический строй церковнославянского и русского языков. Такое сближение вряд ли можно назвать русификацией текста, ведь при этом полностью сохранялась грамматическая структура церковнославянского языка. Однако прежде чем анализировать характер самого исправления обратимся к истории работы Комиссии.

Комиссия под председательством архиепископа Финляндского и Выборгского Сергия начала свою работу в 1907 году [б. С. 58-62]. В ее состав вошли прот. Д.Т.Мегорский; профессор СПб. Духовной академии Е.И.Ловягин; профессор СПб. Духовной академии Н.Н.Глубоковский; справщик СПб. Синодальной типографии Н.Ф.Чуриловский³. В 1909 году, после смерти Мегорского и Ловягина членами Комиссии становятся начальник архива и библиотеки Св.Синода К.Я.Здравомыслов; библиотекарь рукописного отдела Императорской публичной библиотеки Х.М.Лопарев; профессор литургии СПб. Духовной Академии И.А.Карабинов.

Б.И.Сове пишет, что в работе Комиссии принимали участие такие известные ученые как А.И.Соболевский, В.В.Латышев, еп. Мефодий (Великанов), И.Е.Евсеев, Д.И.Абрамович, В.Н.Бенешевич, А.И.Пападопуло-Керамевс, А.А.Дмитриевский. Однако на сегодняшний день у нас нет сведений о конкретной деятельности каждого (за исключением И.Е.Евсеева и А.А.Дмитриевского, о чем см. ниже).

Ввиду того, что материалы из архива Св.Синода, в которых сохранились сведения о принципах исправления текста, утеряны, ценным источником по истории работы Комиссии являются документы из архива Синодальной типографии. В основном их содержание связано с вопросами печати и распространения книг, однако информация некоторых документов непосредственно относится к работе Комиссии.

Так, в письме управляющего СПб. Синодальной типографией в Москву содержится резюме определений Синода (от 11-18 декабря 1908 г. за № 8969 и 31 января - 3 февраля 1909 г. за № 679), которые были непосредственно связаны с работой Комиссии по подготовке текста Постной триоди:

1. Принятые Комиссией общие начала исправления текста одобрить и благословить ее продолжить свою работу в том же направлении.

2. Пунктуацию оставить прежнего славянского образца, изменяя лишь расстановку знаков препинания сообразно смыслу речи.

3. Синаксари оставить на славянском языке, исправив их текст до возможной удобопонятности.

4. Не касаясь пока общего вопроса о сравнительном достоинстве библейского текста Синодального и находящегося в богослужебных книгах, предложить Комиссии исправить библейский текст богослужебных книг так, как он есть, сличив с богослужебными текстами греческими и старопечатными.

5. Изготовленные Комиссией труды представить в СПб. Синодальную Типографию для напечатания, предоставив г. Обер-Про-

³ У Сове ошибочно назван Гуриловским [б. С. 59].

курору указать формат издания и продажную цену его.

6. Поручить Преосвященному Финляндскому окончательно изготовленные к печати корректурные листы исправленного текста книги «Триодъ Постная», перед сдачею их для напечатания в СПб Синодальную Типографию, представлять Преосвященному митрополиту С.-Петербургскому, с чем для исполнения уведомить Преосвященного Сергия указом⁴ [7. Л. 1].

В этом документе содержится чрезвычайно интересная информация, касающаяся предполагаемых, но не вошедших в окончательный вариант изменений текста. Так, на основании п. 2 можно сделать вывод, что предполагалось ввести в славянский текст, кроме имеющихся, и другие знаки препинания. Возможно, речь шла о введении кавычек, что способствовало бы прояснению текста. В этой связи уместно вспомнить цитируемую Б.И.Сове [6. С. 38–40] рецензию епископа Екатеринославского Августина (Гуляницкого)⁵ на «Учебный Октоих» и «Учебный Часослов» Н.И.Ильминского⁶. В этой рецензии предлагается целый список языковых особенностей, характеризующий «поновленный» вариант церковнославянского языка. Среди прочего говорится о необходимости правильной расстановки знаков препинания, введении «новых знаков – тире и кавычек – и прописных букв».

Интересен также п. 3, касающийся вопроса о синаксарной части текста. По всей вероятности, Комиссия предлагала перевести синаксари на русский язык, что не было принято Синодом. В результате работы Комиссии сложный для понимания синаксарный текст претерпевает значительные изменения. В качестве примера приведем отрывок синаксаря Пасхи⁷ и его исправленный вариант.

⁴ Это письмо вызвало недовольство управляющего Московской Синодальной типографией С.Д.Войта, поскольку традиционно богослужебные книги издавались в Москве, а не в СПб. В результате хлопот Войта было решено печатать Триодъ в Москве.

⁵ Епископ Августин большое внимание уделял понятности церковнославянского текста. В этой связи он заново переводил греческие каноны (Великий канон, каноны на Пятидесятницу, Преображение, Рождество Христово, Рождество Пресвятой Богородицы и другие) на церковнославянский язык [6. С. 38].

⁶ Видный церковный деятель, директор Казанской учительской семинарии, миссионер и переводчик богослужебных книг на татарский язык, Н.И.Ильминский так же, как и многие, останавливался на вопросе понятности богослужебного текста. Он не был, как еп. Августин, сторонником поновления церковнославянского языка. Н.И.Ильминский, напротив, предлагал вернуться к древнему облику текста, восходящему к переводам св. братьев Кирилла и Мефодия. Древний текст, по его мнению, был бы намного понятнее современного и послужил бы делу примирения со старообрядцами [6. С. 49–50].

⁷ Стандартный текст Постной и Цветной триоди цитируется по [8; 9]. Различия (по всей вероятности, ограничивающиеся орфографией) между изданиями Триодей XIX–XX вв. для наших целей являются несущественными. Далее ссылки на это издание не оговариваются.

подготовки издания. Подготовленные Комиссией материалы поступали в типографию, где книга набиралась и печаталась в количестве десяти экземпляров. Эти экземпляры раздавались членам Комиссии, которые вносили в них свои замечания и исправления. Затем исправленные экземпляры просматривались председателем Комиссии и, по его усмотрению, замечания принимались или не принимались.

В архиве Синода сохранились корректурные экземпляры Постной триоди (относятся к 1910 г.), исправленные Х.М.Лопаревым [12], Н.Ф.Чуриловским [13] и А.А.Дмитриевским [14], с пометами архиепископа Сергия (Страгородского) на полях. Исправления Х.М.Лопарева носят чисто корректорский характер: исправляются орфографические ошибки, отмечаются плохо пропечатанные буквы. Более содержательна правка Н.Ф.Чуриловского и А.А.Дмитриевского.

Справщик Синодальной типографии Н.Ф.Чуриловский работал в Комиссии с момента ее создания. В его корректурном экземпляре мы находим такие исправления, которые соответствуют основным принципам работы Комиссии с текстом. Большая часть их принимается. Н.Ф.Чуриловский исправляет лексику, порядок слов, некоторые грамматические формы. В соответствии с правилами русского языка изменяются падежи некоторых существительных, добавляются предлоги. Вот примеры его исправлений⁸: мѣлостивѣ вѣди мѣ грѣшномѣ ⇒ мѣлостивѣ вѣди мнѣ грѣшномѣ (Нед. Мыт. и Ф.); ѡкалѣхъ ⇒ ѡсквернѣхъ (Нед. Мыт. и Ф. Утр.); избѣви лютыхъ врагѣ ⇒ избѣви ѡ лютыхъ врагѣ (Нед. Мыт. и Ф. утро); покаѣнѣиелѣ възывѣюще ⇒ въ покаѣнѣи възывѣюще (Нед. Мыт. и Ф. Утр.); ѡбѣзвѣлетъ оубо прѣтча, ннединоомѣже вѣситса, ѣще ѡ блгѣмъ дѣлѣмъ бѣтъ, но прѣсно смиратса ѡ, ѣще ѡ въ послѣднѣмъ слѣмъ впадѣтъ, мѣлитса ѡ дѣшнѣ бѣтъ ⇒ ѡбѣзвѣлетъ оубо прѣтча, да никтоже вѣситса, ѣще ѡ блгѣмъ дѣлѣмъ бѣтъ, но прѣсно да смиратса, ѡ ѣще ѡ въ послѣднѣмъ слѣмъ впадѣтъ, да мѣлитса ѡ дѣшнѣ бѣтъ (Нед. Мыт. и Ф. Синакс.); спѣсительнѣмъ творѣти хотѣнѣмъ ⇒ творѣти спѣсительнѣмъ хотѣнѣмъ (Нед. Мыт. и Ф. Утр.); влажѣ тѣмъ ⇒ оувлажѣю тѣмъ (Нед. Мыт. и Ф. Утр.); наслѣдѣе ѡтѣческое не сохранившѣ ⇒ наслѣдѣа ѡтѣческоа не сохранившѣ (Нед. Мыт. и Ф.); ѡ вѣчнѣющѣмъ избѣви насѣ геѣнны ⇒ избѣви насѣ ѡ вѣчнѣющѣмъ геѣнны (Нед. Мыт. и Ф. Утр.).

В экземпляре А.А.Дмитриевского на первом листе содержится запись, где он пишет, что до настоящего времени не принимал участия в работе Комиссии, и поэтому делает работу фактически заново. Действительно, исправления А.А.Дмитриевского показывают, что он не был знаком с принципами исправления текста. В центре его внимания оказывается исключительно вопрос семантики церковнославянских слов и выражений. Синтаксис текста не подвергается исправлению. Видимо, именно тем, что А.А.Дмитриевский не был знаком с принципами исправления текста, выработанными в процессе работы Комиссии, объясняется то, что его правка была принята лишь отчасти. В окончательный вариант текста внесено было не более половины исправлений А.А.Дмитриевского.

⁸ Исправляемый Н.Ф.Чуриловским текст — корректурные листы, т.е. текст, уже подвергшийся значительным исправлениям.

Часто предложенный вариант комментируется на полях. Так, по поводу выражения органы ссѣда пѣтскыго (субб. мясопуст. утро стих. на хвалитех) А.А.Дмитриевский пишет: «Если оставить органы та брѣвна, то ударение должно быть на органы, а не брѣвна, ибо тогда органы будет тоже, что хвалите вѣа по стѣнахъ и брѣвнахъ». В стихе грѣшниковъ ходѣтанце, стѣнныхъ прохладѣнїе (пяток сырнѣй, утро) он предлагает прохладѣнїе заменить на «успокоение» или «укрепление», комментируя это так, что «прохладѣнїе дает двусмысленность» (принято не было). В строке стихиры (пом. сырнѣй, утро) занѣ позоръ выше дѣтвомъ и челоукомъ А.А.Дмитриевский заменяет «позор» на «зрелище» (θέατρον). Арх. Сергей на полях замечает ему, что в данном случае нужно оставить слово «позор», потому что это цитата из Апостола (1 Кор. 4,9). Вот еще примеры исправлений Дмитриевского: въ вѣрѣ непреклонной (Сб. мясопуст. Утр.) ⇨ въ вѣрѣ твердой (непринято); вопїюще чистѣ (Пн. сырн. Утр.) ⇨ вопїюще прескреннѣ (принято); нравы покалїи (Пн. сырн. Утр.) ⇨ образъ покалїи (непринято); время всеелое поста (2 нед. поста, Вт., Веч.) ⇨ время радостное поста (непринято); и страданїи твоихъ бщника мѣ покажи (2 нед. поста, Вт., веч.) ⇨ ...причастника мѣ покажи (принято).

Еще до того, как в Московской типографии были отпечатаны корректурные экземпляры, появляется новое определение Синода, касающееся вопросов издания исправленной Триоди. Это определение (от 25 августа – 24 сентября 1909 г. за № 6679) гласит следующее:

1. Печатаение исправленной Триоди Постной а равно и других трудов Комиссии по исправлению текста богослужебных книг по мере их выхода представить, на общем основании, Московской Синодальной типографии, предупредив Типографию, чтобы на заглавных листах богослужебных книг, печатаемых в новой редакции, не делалось никаких отметок о произведенном их исправлении.

2. Поставить правилом, чтобы новые исправленные издания богослужебных книг выпускались в продажу не прежде, как по распродаже всех экземпляров старого издания и

3. В частности, в отношении исправленной «Триоди Постной» – разрешить печатание ее прежде всего в том формате, какого имеется меньший запас в синодальных книжных запасах и лавках» [7. Л. 6].

Основную мысль этого определения можно сформулировать следующим образом: новоисправленные книги должны постепенно и незаметно вытеснить старую редакцию. Т.е. после того, как прежнее издание (старый текст) будет распродано, в продажу поступят книги, содержащие новый текст. В идеале замена текста должна была остаться незамеченной, чему способствовало отсутствие в книге какой-либо информации об исправлении текста⁹. Все эти предосторожности предпринимались из-за опасения, что книжная справа может привести к новому расколу.

В п. 3 говорится о формате издания. Дело в том, что все богослужебные книги печатались в двух форматах: в лист и в

⁹ Внимательный читатель мог обратить внимание на отсутствие в выходных данных указания на номер тиснения издания. См. например [15. С. 444].

восьмую долю листа. К моменту передачи текста в типографию на складе меньше оказалось изданий в восьмую долю листа, и Триодь издается именно в этом формате [7. Л. 15].

Появление этой книги ожидалось как событие, примером чего является письмо еп. Никона, адресованное управляющему Московской Синодальной типографией [7. Л. 61]:

«Достоуважаемый Алексей Сергеевич!
Милость Божия буди с Вами!

Приближение Св. Поста напомнило мне, что в Моск^{овской} Син^{одальной} типографии печатается новая Постная триодь, исправленная Комиссией при С^{вятейшем} Синоде. Сия книга была бы zelo благопотребна в посте для домашнего употребления и я покорнейше просил бы прислать мне экземпляр оной, если это возможно. Высокопреосвященный председатель исправительной Комиссии говорил мне, что корректуры прочитаны им и след^{овательно}, книга на выходе.

Вероятно, в обращение она будет пущена по распродаже старого издания. Но для нас, членов Синода, позволительно бы сделать исключение. Призываю на Вас Божие благословение и с совершенным почтением имею честь быть искренний доброхот и слуга *епископ Никон, член С.Синода,*

1913 февр. 8
Невская лавра.

В 1912¹⁰ году книга выходит в свет тиражом 3.000 экземпляров. Предполагалось, что исправленный текст постепенно вытеснит прежний. Поэтому когда в 1914 г. возникает необходимость в новом издании Постной триоди большого формата (в лист), то эта книга готовится к печати в исправленном варианте. Свидетельство тому, что текст должен был быть напечатан в новой редакции, находим в деле о подготовке этой книги [16]. В этом деле проблемы текста как такового не рассматриваются, а основное место занимает переписка между типографией и Синодом о цене предполагаемого издания. О новой редакции текста (по сравнению с предыдущим изданием в лист) мы узнаем из случайного упоминания о том, что в результате исправления объем книги увеличился на 6 и 3/4 листа, и, следовательно, бумаги для печати надо больше [16. Л. 3]. В течение 1914 - 1915 гг. в типографии продолжается работа над изданием Постной триоди большого формата (оно должно было выйти тиражом 3.000 экземпляров). Однако эта книга так и не вышла. Таким образом, Триодион 1912 г. является первым и последним изданием новой редакции этой книги.

Московская Синодальная типография периодически издавала *Службу на каждый день Страстной седмицы великого поста (в двух книгах)*. К 1911 году тираж предыдущего (1904) издания на складах и в лавках стал заканчиваться. Управляющий Синодальной типографией посылает в Синод запрос о том, в какой редакции будет печататься эта книга. В ответ следует определение Синода (от 19 декабря - 12 января 1912/1913 за № 11939):

¹⁰ 1912 - год, указанный на титульном листе издания. Из письма еп. Никона, датированного февралем 1913 г., мы знаем, что к этому времени в продаже книги не было.

«Разрешить Московской Синодальной типографии ныне же печатать книгу «Службы на каждый день Страстной седмицы» по исправленному тексту Триодиона с тем, чтобы корректурные оттиски были представлены на рассмотрение Преосвященного Финляндского» [17. Л. 7].

Мы видим, что участие Комиссии в работе над этой книгой было минимальным, так как пересмотр текста сводился к механическому перенесению осуществленных прежде исправлений. Инициатива исправления *Служб на каждый день*.. исходила от Синода, а не от Комиссии. Однако выход этой книги – свидетельство того, что исправление Постной триоди не носило характера эксперимента. Новоисправленный текст должен был заменить прежнюю редакцию. В 1913 г. книга выходит тиражом 5 000 экземпляров [18]. В ней так же, как и в Триодионе 1912 г., нет никаких помет об изменении текста.

Параллельно с окончанием работы над Триодионом Комиссией велась работа по исправлению текста Цветной триоди (Пентикостариона). Общие принципы подготовки этого издания были теми же, что и при работе с Постной триодью. Работа по исправлению Пентикостариона регламентировалась следующим указом Синода (от 16 сентября – 13 октября 1911 за № 7398):

Председатель Комиссии по исправлению славянского текста богослужебных книг Преосвященный Финляндский, представляя исправленный славянский текст Пентикостариона, объясняет о том, что в означенной богослужебной книге Комиссией в полном ее составе рассмотрен и исправлен славянский текст только первых двух седмиц – Паскальной и Фоминой, остальные же исправления сделаны им, Преосвященным председателем, единолично, причем при исправлении им строго выдерживались принятые Комиссией и в свое время одобренные Св.Синодом начала, и так как при печатании исправленного текста Пентикостариона корректурные листы будут просматриваться всеми членами Комиссии, то, по его, Преосвященного, мнению, представленный в исправленном виде славянский текст упомянутой книги, во избежании промедления времени, не следовало бы предавать для предварительного пред напечатанием просмотра членам Комиссии; вместе с сим Преосвященный Георгий, в целях единообразия читаемого за богослужением ветхозаветного текста, признает соответственным текст немногочисленных (15) паримий Пентикостариона, содержащих священный текст в старой богослужебной редакции, отличающейся от той, какая принята в синодальной славянской Библии и какая в XVIII веке введена в Триодь Постную, – заменить редакцией общебиблейской, на что и испрашивает руководственных указаний. Обсудив настоящее дело, Св.Синод определяет:

1. представленный в исправленном виде славянский текст Пентикостариона разрешить к напечатанию с тем, чтобы текст содержащийся в сей книге паримий, при печатании заменен был общебиблейским текстом, в соответствии тому, как это сделано было в Триоди Постной, и

2. объявить преосвященному Финляндскому и членам председательствуемой им Комиссии благодарность Св. Синода за их труды по исправлению Пентикостариона [19. Л. 2].

В 1913 г. книга выходит в свет тиражом 5.000 экз. Следующей

книгой, над которой работала комиссия был Октоих [20]. К 1914 году работа над первой частью этой книги была завершена. Определением Синода (от 19 апреля 1914 г. за № 3320) было разрешено печатать в Московской Синодальной типографии вновь пересмотренную Комиссией первую часть Октоиха:

«Состоящая под председательством Преосв. Финляндского Комиссия по исправлению славянского текста богослужебных книг, согласно указу Св.Синода от 26 окт. 1911 г., закончила свои работы по исправлению первой части Октоиха (гласы I–IV). В то же время в Московской Синодальной типографии заканчивается уже печатание в исправленном виде Пентикостариона. Донося о сем, от 17 апреля 1914 г. Преосв. Сергей просит благословения Св. Синода начать в той же типографии печатание первой части Октоиха, каковое будет совершаться по установленному порядку под наблюдением Комиссии, под редакцией его, Преосвященного, и с соблюдением прежде одобренных Св. Синодом начал по исправлению славянского текста богослужебных книг» [20. Л. 3].

В архиве Московской Синодальной типографии нам не удалось обнаружить ни корректурных листов (хотя они несомненно были отпечатаны), ни сведений о выходе книги.

В 1914 г., когда стали подходить к концу запасы предыдущего тиража Ирмология, Синодальная типография стала готовить новое издание. Поскольку ирмосы, входящие в Триоди и Октоих, были недавно исправлены, типография обращается в Синод с запросом относительно того, какой редакции следовать в данном издании. На этот запрос приходит следующий ответ (определение от 7/17 мая 1915 г. за № 3507):

«Принимая во внимание, что в настоящее время имеется оригинал всей 1-й части Октоиха в исправленном виде и что при новом издании Ирмология предполагается те песнопения, которые входят в состав этой книги из Триодиона и Пентикостариона, печатать в исправленной редакции, Св.Синод определяет: разъяснить управляющему Московской Синодальной типографией, что текст песнопений, вошедших в Ирмологий из Октоиха, при предпринимаемом новом издании Ирмология, должен быть печатаем в исправленной редакции» [21. Л. 7]¹¹.

Ирмологион должен был быть напечатан в 8-ю долю листа тиражом 6.000 экземпляров. Однако, по всей вероятности, это издание не осуществилось.

Таким образом, Триоди Постная и Цветная, Службы страстной недели, Октоих, Ирмологий – это те книги, работа над подготовкой которых отражается в документах архива Московской Синодальной типографии. У Б.И.Сове, кроме того, есть упоминания и о других текстах, над которыми работала Комиссия. Так, по воспоминаниям автора, Патриархом Сергием лично были исправлены Каноны Рождества Христова, Крещения Господня и служба трем Вселенским Святителям [б. С. 61]; по сведениям еп. Гурия (Егорова), Комиссией был исправлен и издан Канонник [23]. Кроме того, Б.И.Сове предполагает, что «по представлению Комиссии Синод утвердил исправленный текст *Чина Божественной Литургии Преждеосвященных*

¹¹ Материалы об этой книге см. также [22].

Даров и постановил ввести его в полный Служебник, но это определение по какой-то причине не было проведено в жизнь, так как текст Служебника 1917 г. не отличается от прежних изданий [6. С. 62]. На сегодняшний день мы не можем ни подтвердить, ни опровергнуть эти сообщения.

В начале нашей статьи мы говорили об особенностях исправления богослужебных книг в начале XX в. по сравнению с предыдущими эпохами. Исправление шло по пути прояснения смысла славянского текста, и впервые семантика оказывалась более значимой, чем текстология. Для того, чтобы сделать текст понятным, справщики, передавая смысл, а не слова, могли отказаться от буквального следования греческому оригиналу. Естественно, что при таком подходе особое внимание уделялось лексике, отдельным вопросам синтаксиса (таким, как порядок слов, форма существительных при глагольном управлении и под.) и расстановке знаков препинания.

Мы не будем анализировать вопросы текстологии вновь исправленного текста (хотя членами Комиссии была проделана большая работа по сличению греческого и славянского текста, и в последний были внесены значительные изменения: некоторые стихи появлялись в другой редакции, исправлялись отдельные грамматические формы и т. д.). Нас в данном случае больше интересуют те замены в тексте, которые нельзя объяснить непосредственным влиянием греческого оригинала, ведь именно они показывают, что качество новоисправленного текста оценивалось по его понятности и однозначности интерпретации.

Лексика. В первую очередь заменяются те слова, которые в русском языке имеют значение, отличное от церковнославянского (живѣтъ, страннѣй, оубрѣпа, оумнѣй, вестловѣнѣй и подобные)¹². Рассмотрим примеры лексических исправлений такого рода: въ странѣ живѣтию ⇒ въ странѣ живѣтию (*Нед. бл. сн. утро*); богѣтство живѣтию ⇒ богѣтство расточию (*Нед. бл. сн. утро*), страннѣй гряданомъ поравѣнѣнъ ⇒ чуждѣнѣ гряданомъ поравѣнѣнъ (*Нед. бл. сн. утро К. п. 4*); Учѣленѣ...ѣже рождѣнѣ ѣтъ гордостѣ ⇒ ...ѣже порождѣнѣ ѣтъ гордостѣ (*Нед. бл. сн., синакс.*); вѣстловнѣмъ и ѣтѣскѣмъ оубрѣвы показѣтъ ⇒ вѣстловнѣе и ѣтѣскѣе милосѣрдѣе показѣтъ (*Нед. бл. сн., синакс.*); прѣтча ... востерзѣючи ... Учѣленѣ ⇒ прѣтча ... исторгѣтъ ... Учѣленѣ (*Нед. бл. сн., синакс.*); милосѣрдѣмъ своимъ пострадавшимъ ⇒ милосѣрдѣмъ своимъ сострадѣхъ (*Нед. бл. сн., синакс.*); и ктолиѣ не терпѣ ⇒ и не терпѣ вѣлиѣ (*Нед. бл. сн., К. п. 9*); оумнѣхъ вѣннѣтъ мнѣжество ⇒ невещѣственнѣхъ вѣннѣтъ мнѣжество (*В.Сб. Утр.*); жрѣтъ агнець ⇒ закалѣтъ агнець (*В.Сб. Утр.*); вѣжимъ тѣ вѣце ⇒ оублажѣмъ тѣ вѣце (*В.Сб. Утр.*); сѣнце зашѣдѣе иногда во грѣбѣ ⇒ сѣнце, зашѣдѣе нѣкогда во грѣбѣ (*Нед. II. К. п. 6*); трѣсъ вывѣтъ ⇒ землѣ сотрѣсенѣ вывѣтъ (*Нед. II. синакс.*); (марѣа магдалѣна) къ теплѣйшымъ ѣ оученикѣмъ прѣхѣдѣтъ ⇒ ...къ горячѣйшымъ ѣ оученикѣмъ прѣхѣдѣтъ (*Нед. II.*

¹² Показательно, что многие из этих слов можно найти в *Словаре церковно-русских паронимов* О.А.Седаковой [24].

синакс.); пѣсѣхъ тайнствю ⇒ пѣсѣхъ тайнственнѣю (Нед. II, К.п.7); раскѣлвса ѿ нѣхже дѣлаше безсловѣсныхъ ⇒ раскѣлвса ѿ тѣхъ, таже безвѣнѣ дѣлаше (Нед. бл. ст., синакс.).

В этой группе особое место занимают неблагозвучные с точки зрения носителя русского языка слова. Они последовательно заменяются на другие, не вызывающие отрицательных ассоциаций: плацаницю чистою ѡбвиѣтъ, ѿ вонѣми во грѣбѣхъ новѣхъ покрывѣтъ положѣи ⇒ плацаницю чистою ѡбвиѣтъ ѿ вѣлоухѣнѣми, во грѣбѣхъ новѣхъ покрывѣтъ положѣи (В.Сб. Утр); живота камень во чрѣвѣхъ прїемѣтъ ѣдѣ всеѣдець, извѣвѣ ѿ вѣка таже поглоти мѣртвѣма ⇒ жизни камень во чрѣво прїемѣтъ, ѣдѣ всеѣдець извѣрже ѿ мѣртвѣма, таже ѿ вѣка поглоти (В.Сб. Утр); трѣцы ѣдинѣтъ во плоти, насъ рѣди понсѣннѣю претерпѣ смѣртѣ ⇒ ѿ трѣцы ѣдинѣтъ понсѣнительнѣю смѣртѣ во плоти насъ рѣди претерпѣ (В.Сб. Утр).

Комиссией последовательно исправляются и другие слова, которые условно можно назвать «устаревшими»¹³: потѣнѣса ѿ твою пѣмощь дѣждѣ ⇒ поспѣши ѿ твою пѣмощь дѣждѣ (Нед. 3 по II. Сб. веч, Мал. в.); ѣдѣ оубо возенѣтъ блѣднѣи ⇒ ѣдѣ оубо пришедѣ въ себѣ блѣднѣи (Нед. бл. ст., синакс.); ѿбо ничнѣмже ѡтщетеваѣтса ⇒ ѿбо ничесогѡже лишѣтса (Сл. огл); прїемлетъ сегѣ кѣюцѣса, не поношѣа, но раскрилѣлса ⇒ ...не поношѣа, но простирѣа ѡмѣ рѣцѣ (Нед. бл. ст., синакс.).

Некоторые исправления, вероятно, связаны со стремлением избавиться от оборотов, ассоциирующихся с пародийным языком XVIII в.: прѣсѣлыгѣннѣю рѣдствю ⇒ ѿ прѣмнѣгѣа рѣдствѣ (Нед. бл. ст., синакс.).

Порядок слов. Другим направлением работы, ведущим к сближению церковнославянского и русского языков, было изменение порядка слов. Это изменение, выявляя логическую структуру предложения, проясняло основную мысль стиха. В результате перевод становился не пословным, а смысловым. Вот примеры изменения порядка слов: ѡбѣлѣа нынѣ ѡтѣчѣскаа простѣръ ⇒ ѡбѣлѣа ѡтѣскаа нынѣ простѣръ (Нед. бл. ст. К. п.1); вѣдѣнаго глаѣсѣ поревновѣвѣтъ ⇒ глаѣсѣ вѣдѣнаго поревновѣвѣтъ (Нед. бл. ст. К. п.3); херувѣмѣтъ ѣавльшѣса, ѿ серафѣмѣтъ вѣце, ѿ всѣхъ свѣтлѣнѣша нѣнѣхъ вѣннѣтъ ⇒ херувѣмѣтъ ѿ серафѣмѣтъ, ѿ всѣхъ нѣнѣхъ вѣннѣтъ свѣтлѣнѣши ѣавльшѣса, вѣце (Нед. бл. ст., К.п.7); во грѣбѣхъ кѣкѡ тѣмнолѣтъ скрѣлса ѡси ⇒ кѣкѡ во грѣбѣхъ тѣмнѣлѣтъ скрѣлса ѡси (В.Сб. Утр); ѿ человекѣи, такоже прѣдрѣкѣа ѡси, поскѣнѣмѣтъ твоимѣтъ спѣсе мѣи, воздвѣнѣши ⇒ ѿ человекѣи поскѣнѣмѣтъ твоимѣтъ, спѣсе мѣи, воздвѣнѣши, такоже прѣдрѣкѣа ѡси (В.Сб. Утр); спѣсѣнѣа мѣа ѡтроковѣце спѣдѣви, ѡвннѣвѣша ѿ всѣкнѣхъ блѣгѣ, дѣо чѣла ⇒ ѡтроковѣце дѣо чѣла, спѣсѣнѣа спѣдѣви мѣа, ѡвннѣвѣша ѿ всѣкнѣхъ блѣгѣ (Нед. бл. ст. К. п.6); въ кѣпнѣхъ мѡвсѣю дѣвы чѣдо, на сѣнѣстѣнѣи горѣ, провѣбравѣшаго ѿногѣа, пѣйте ⇒ въ кѣпнѣхъ на сѣнѣстѣнѣи горѣ мѡвсѣю чѣдо дѣвы дрѣвѣа провѣбравѣшаго, пѣйте (Нед. бл. ст., К.п.8).

Изменение формы существительного. Если в русском и церковнославянском языке две лексические единицы соединяются в сло-

¹³ Естественно, что «устаревшими» они являются не относительно системы церковнославянского языка, лексику которого нельзя анализировать в таких категориях. «Устаревшими» они являются потому, что их значение в принципе не поддерживается русским языком, и, чтобы его узнать, надо обратиться к словарю.

восочетание в несовпадающих грамматических формах, то исправление идет по модели русского языка. Так, в соответствии с русским языком меняется падеж существительного при глагольном управлении: *херѡвѣмы подражающе* ⇒ *херѡвѣмомъ подражающе* (Нед. бл. сн., К. п. 7); *недоумѣваетъ бестество оумное тѣнства несказаннаго твоею погребеніа* ⇒ *недоумѣваетъ бестество оумное ѡ тѣнствѣ...* (В.Сб. Утр); *и смѣр- тно неправедноу ѡсужденъ бысть, древомъ крестнымъ* ⇒ *и на смѣрть неправедно на дрѣвѣ крестнѣмъ ѡсужденъ бысть* (В.Сб. Утр); *никтоже да рыдаетъ оубожства* ⇒ *никтоже да рыдаетъ ѡ своемъ оубожестве* (Сл. огл.); *никтоже да плачетъ прегрѣшеній* ⇒ *никтоже да плачетъ ѡ прегрѣшеніихъ* (Сл. огл.); *да не ѡрнешн насъ теплымъ твоимъ предстательствомъ* ⇒ *не ѡрши насъ ѡ теплаго твоею предстательства* (Нед. 3 по II. Сб. веч., Мал. в.). В некоторых случаях такого рода замены предотвращают неправильную интерпретацию текста: *за мѡрдѣ много мѡ спаси* ⇒ *по милосѣрдію многомъ мѡ спаси* (Нед. бл. сн., К. п. 8); *какъ на златѣ продаѣши свѣтозарна* ⇒ *какъ за злато продаѣши свѣтозарна* (В.Сб. Утр).

В тех случаях, где это служит прояснению смысла, добавляется предлог: *вѣдъ и скорбей, и лютыхъ ѡбстояній, всѣхъ свободи* ⇒ *ѡ вѣдъ и скорбей и лютыхъ ѡбстояній всѣмъ свободи* (Нед. бл. сн. К. п. 3); *тѣцы ѡдинъ во плоти, насъ ради понесеню претерпѣ смѣрть* ⇒ *ѡ тѣцы ѡдинъ поносительнѡ смѣрть во плоти насъ ради претерпѣ* (В.Сб. Утр); *любовію притекающихъ* ⇒ *съ любовію притекающихъ* (Нед. 3 по II. Сб. веч.); *къ попеченію добродѣтели* ⇒ *къ попеченію ѡ добродѣтели* (Нед. бл. сн., синакс.).

Местоимение ѣже в функции греческого артикля. Местоименные формы ѣже (ѣже), бже, ѣже (ѣже), являющиеся переводом греческого артикля, исключаются из новоисправленного текста. Как правило, эти местоимения заменяются на форму причастия глагола быти настоящего или прошедшего времени, однако возможны исправления и другого рода. Последовательная замена местоимения ѣже наблюдается только в текстах Пентикостариона: *предварившымъ оутро ѣже ѡ маріи* ⇒ *предварившм оутро бывшымъ съ маріею* (Нед. II. 3, *υπακου*); *оугаси ю, ѣже ѡ немъ держимый. плѣни ѡда, сошедыи во ѡдъ.* ⇒ *держимый смѣртно оугаси смѣрть, сошедыи во ѡдъ плѣни ѡда* (Сл. огл.); *бже прѣжде солнца сѣнце* ⇒ *сѣщее прѣжде солнца солнце* (Нед. II. К. п. 6); *дѡшы же ѣже ѡ вѣка стѣхъ нежедеу держимымъ ѡ ѡда свободи* ⇒ *и свободи дѡшы сѣпихъ ѡ вѣка стѣхъ, нежедеу держимымъ ѡдомъ* (Нед. II. синакс.); *хѣтѡсь спѣсъ нашъ, бже на ны рѣкописаніе пригвоздивъ на кѣтѣ заглади* ⇒ *хѣтѡсь спѣсъ нашъ бывшее на ны рѣкописаніе пригвоздивъ на кѣтѣ изглади* (Нед. II, веч.). В текстах Триодиона формы местоимения ѣже исправляются редко (видимо, мысль о необходимости такого исправления появляется не в самом начале работы): *бже ѡ дѡы твое рѣтѡ прѣрѡкъ предзрѡ* ⇒ *рѣтѡ твое ѡ дѡы предзрѡ* (Нед. бл. сн. К. п. 4); *въ злыхъ расточивъ бже ми прѣдальъ вси богатство* ⇒ *во злыхъ расточивъ богатство, бже ми прѣдальъ вси* (Нед. бл. сн. К. п. 6); *ѡчѡланіе бже рожденіе ѡсть гордости* ⇒ *ѡчѡланіе бже порожденіе ѡсть гордости* (Нед. бл. сн.; синакс.).

Говоря о некоторой русификации новоисправленных текстов, мы

должны отметить, что все основные грамматические категории церковнославянского языка не подвергались какому-либо системному исправлению. Встречаются лишь единичные случаи замены *Зв.* падежа на *И.* (человѣкомъ помоще ⇒ человекѣмъ помощь *Нед. бл. св. К. п. 4*) и двойственного числа на множественное (апи же ко грѣбѣ притекъста ⇒ апи же ко грѣбѣ притекъша¹⁴ (*Синаксарь Пастри*)).

Сохраняются также все характерные особенности синтаксиса: дательный самостоятельный, двойной винительный, различные инфинитивные конструкции и др. Несколько случаев замены дательного самостоятельного объясняются его неверным с точки зрения церковнославянской грамматики употреблением: субъекты главного и придаточного предложения должны быть разными, в текстах же иногда встречаются предложения с дательным самостоятельным при несоблюдении этого условия: *Изъ истлѣнѣа возшѣлъ ѡси животѣ спсе мѡй, те вѣ оумѣршъ, и къ мѣртвымъ пришѣдшъ, и словившъ ѡдвоы верои* ⇒ *Изъ истлѣнѣа возшѣлъ ѡси жизнь, спсе мѡй, оумѣрыи, и къ мѣртвымъ пришѣдыи, и словивый ѡдвоы заклѣпы* (*В.Об. Утр.*).

Таким образом, при серьезном исправлении текстов, которое привело к их значительному упрощению, сам церковнославянский язык не подвергся каким-либо изменениям.

Мы не знаем, сколько экземпляров исправленных книг успело разойтись и была ли новая книжная справа осознана и осмыслена церковным обществом. Б.И.Сове пишет, что новоисправленный текст распространялся медленно, встречая оппозицию, например, на Валааме¹⁵. «Исправленный текст ирмосов почти нигде не привился, так как певчие пользовались старыми нотными книгами. Эти новые издания не получили оценки и в духовной литературе со стороны заинтересованных лиц, будучи почти замолчаны» [6. С. 62].

Единственный известный нам печатный отзыв на эту справку принадлежит старообрядческому полемисту В.Сенатову [15; 25]. Автора не интересует концепция sprawy. По В.Сенатову, „весь спор между старообрядчеством и господствующим исповеданием заключается в том, что старообрядчество признает обязательным один текст, именно старопечатный, а господствующее исповедание – другой“ [25. С. 657], т.е. для старообрядческого полемиста скорее значим сам факт того, что „никоновская“ Триодь исправляется, чем признается ее несовершенство. Анализ новоисправленного текста сводится к рассуждению о сравнительном достоинстве иосифовской, никоновской и новоисправленной Триоди. Вывод оказывается однозначным: «Труден для понимания текст Иосифовский, но все же в нем чувствуется какая-то глубокая и вполне вразумительная мысль. Менее понятен и более сбивчив текст никоновский. Уже совершенно неопределим и положительно бестолков текст новейший» [25. С. 659].

Неадекватность подхода В.Сенатова к правленому тексту Три-

¹⁴ Речь идет об ап. Петре и Иоанне

¹⁵ Документального подтверждения этому у нас нет, поскольку летописи Валаамского монастыря хранятся в Финляндии.

оди очевидна. Тем не менее подход В.Сенатова во многом определил отношение к исправлению богослужебных книг. И даже такой знаток и любитель церковной книжности, как Б.И.Сове, не разделяя оценок старообрядческого полемиста, не замечает основного пафоса sprawy. Чрезвычайно показательной в этом отношении является диссертация иеромонаха Стефана (Корзуна) [26], посвященная сравнению текстов иосифовской, никоновской и сергиевской Триоди. Задача автора — опровержение цитированной выше уничижительной оценки новоисправленной Триоди. Добросовестно анализируя большой материал, автор приходит к вполне очевидному выводу, что сергиевский текст не хуже иосифовского. В то же время вопрос о принципиальном отличии нового текста от предыдущих даже не ставится. Остается лишь надеяться, что серьезная и квалифицированная работа Комиссии в конце концов будет оценена по достоинству.

Приложение

В приложении приводятся образцы текстов Постной и Цветной триодей до и после исправления.

текст до исправления

исправленный текст

Неделя блудного сына, канон на утрени, п.1

Ѣже ми дѣль всѣ прѣжде, слѣ
расточихъ бжественное богатство,
оудалихса ѿ тебе, бл҃гнѡ живѣ:
бл҃гострѣбне бже, прїимѣ оубо и
менѣ ѡбращающася.

Слѣ расточихъ бжественное богатство,
Ѣже ми дѣль всѣ прѣжде: оудалихса
ѿ тебе, бл҃гнѡ живѣ. бл҃гострѣде бже,
прїимѣ оубо и менѣ ѡбращающася.

Неделя блудного сына, канон на утрени, п.7

Сладостемъ тѣлеснымъ прикло-
нихса всеокаанно, и порабѡтихса
весьма страстнымъ изѡбрѣтѣ-
нїемъ, и страненъ быхъ ѿ тебе
члвчколюбче. нынѣ же зовѣ бл҃д-
наго гласомъ: согрѣшихъ хр҃те, не
прѣзри мене, ѣкво единъ млтнѣхъ.

Сладостемъ тѣлеснымъ прикло-
нихса всеокаанно, и порабѡтихса
весьма страстѣй изѡбрѣтѣте-
ломъ, и чѣждь быхъ ѿ тебе,
члвчколюбче. нынѣ же зовѣ гласомъ
бл҃днаго: согрѣшихъ, хр҃те, не
прѣзри мене, ѣкво единъ млтнѣхъ.

В субботу мясопустную (в пяток вечера) подобен

ѿ вѣка мѣртвыхъ днесь всѣхъ
по имени, вѣрою пожизнихъ
бл҃гочестно, пѣмать сотворѡюще
вѣрнїи, спса и гдѣ воспоймъ,
просѡще прилѣжно сїмъ въ часъ
сзда ѿвѣтъ бл҃гнї дѣти, томѣ

ѿ вѣка оумѣршихъ всѣхъ
по имени, вѣрою пожизнихъ
бл҃гочестно, днесь пѣмать сотворѡюще
вѣрнїи, спса и гдѣ воспоймъ,
просѡще прилѣжно, да сподобитъ
сїхъ въ часъ сзда ѿвѣтъ бл҃гнї дѣти

самомъ въ нашемъ, всеи сѣдѣшемъ
земли, деснаго бгѡ предстоаніа
получити въ радости, въ части
прѣныхъ, и во стѣхъ жрѣбїи
свѣтлѣмъ, и достѡйнымъ быти
нѣнаго цѣтва бгѡ.

томъ въ нашемъ, сѣдѣшемъ всеи
земли, десне бгѡ предстоанїе
получити въ радости, въ части
прѣныхъ и во стѣхъ жрѣбїи
свѣтлѣмъ, и достѡйны быти
нѣнаго цѣтва бгѡ.

В понедельник светлой седмицы на утрени, стихирь воскресны

ѡгтѣ оубо ѡже рѡдїса, прѣжде
твоегѡ зачатїа гдї, блгодѣтнѣи
принесе: ѡгтѣ же камень славнаго
твоегѡ грѣба въ твоёмъ воскре-
сенїи Шваи, ѡвъ оубо въ печѣли
мѣсто веселїа ѡбразы возвѣщѣа:
сїи же вмѣстѡ смѣрти, влкъ
жизнодавца проповѣда намъ.
тѣмже вопїемъ тї: блгодѣтелю
всѣхъ гдї, слава тебѣ.

ѡгтѣ оубо, прѣжде
твоегѡ зачатїа, гдї, блгодѣтнѣи рѡдїса
принесе: и ѡгтѣ же въ твоёмъ воскресїи
камень славнаго твоегѡ грѣба Шваи:
ѡвъ оубо вмѣстѡ печѣли веселїа ѡбразы
возвѣщѣа, сїи же вмѣстѡ смѣрти влкъ
жизнодавца проповѣда намъ.
тѣмже вопїемъ тї:
блгодѣтелю всѣхъ, гдї, слава тебѣ.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. *Спасский Ф.Г.* Русское литургическое творчество. Париж, 1951.
2. *Попов А.* Православные русские акафисты, изданные с благословения Святейшего Синода. Казань, 1903.
3. *Надеждин А., прот.* Памяти прот. Д.Т.Мегорского // Церковные ведомости, 1909, №30. Прибавления. С. 1397–1401.
4. *Мегорский Д.Т., прот.* Нужда исправления наших церковно-славянских богослужебных книг // Православно-Русское Слово, 1904, №№ 2, 6, 9.
5. По представлению Преосвященным митрополитом СПб рукописи прот. Дмитрия Мегорского, содержащей замечания по сличению славянского и греческого текста книги Триодъ Постная. ЦГИАЛ оп. 187, ч. 2, № 6946.
6. *Сове Б.И.* Проблема исправления богослужебных книг в России в XIX–XX веках // Богословские труды. Сб. V, М., 1970.
7. Дело Московской Синодальной типографии о печатании «Триоди постной» в исправленном виде. РГАДА ф. 1184, оп. 3, ч. 4 (1909 г.), № 43.
8. Триодъ постная. М., 1992.
9. Триодъ цветная. М., 1992.
10. Триодион, сиестъ трипеснец. М., 1912.
11. *Евсеев И.Е.* Рукописное предание славянской Библии // Христианское чтение, т. V, 1911.
12. Триодион. Экземпляр члена Комиссии по исправлению богослужебных книг А.А.Дмитриевского. М., 1910. ЦГИАЛ ф. 834, оп. 4. № 89
13. Триодион. Экземпляр члена Комиссии по исправлению

богослужебных книг Х.М.Лопарева. М., 1910. ЦГИАЛ ф. 834, оп. 4. № 90.

14. Триодион. Экземпляр члена Комиссии по исправлению богослужебных книг Н.Ф.Чуриловского. М., 1910. ЦГИАЛ ф. 834, оп. 4. № 91.

15. *Сенатов В.* Новая церковно-книжная реформа // Слово церкви, 1915 г., № 19.

16. Дело Московской Синодальной типографии о напечатании книги «Триодион» в лист. РГАДА ф.1184, оп.3, ч.4 (1914), № 104.

17. Дело Московской Синодальной типографии о напечатании книги «Службы на каждый день Страстной седмицы Великого поста» РГАДА ф. 1184, оп. 3, ч. 4 (1911), № 25.

18. Службы на каждый день Страстной седмицы Великого поста. Ч. 1-2. М., 1913.

19. Дело Московской Синодальной типографии о напечатании Пентикостариона в исправленном виде. РГАДА ф. 1184, оп. 3, ч. 4 (1911), № 33.

20. Дело Московской Синодальной Типографии о напечатании Октоижа в исправленном виде. РГАДА ф. 1184 оп. 3 (1914), № 98.

21. Дело Московской Синодальной типографии о напечатании книги «Ирмологий» РГАДА ф. 1184, оп. 3, ч. 4 (1914), № 89.

22. О предании управляющему Московской Синод. Типографией разъяснения о том, что в новом издании Ирмология, готовящемся к печати, та часть Октоижа, которая входит в Ирмологий, должна быть помещена в исправленной редакции, а не в прежней. ЦГИАЛ ф. 796 оп. 291 (1915 г.) VI раздел, 1 стол, №70.

23. *Гурий (Егоров), епископ.* Патриарх Сергий как богослов. // Патриарх Сергий и его духовное наследство. М. 1947. С. 132.

24. *Седякова О.А.* Церковнославянско-русские паронимы // Славяноведение. 1992. № 5 – (публикация продолжается).

25. *Сенатов В.* Характер новой книжной реформы // Слово Церкви 1915, № 29.

26. *Стефан (Корзун), иеромонах.* Сравнительный анализ разночтений в Триоди постной издания патриархов Иосифа, Никона и Сергия (Недели подготовительные к Великому Посту). Загорск, 1980. Рукопись (Библиотека МДА).

Рубрику ведет А.Г.Кравецкий

Оригинал-макет изготовлен в Синодальной библиотеке Московского Патриархата



ОБЗОРЫ И РЕЦЕНЗИИ

Studie k dějinám a kultuře východních Slovanů. XIX. Praha, 1990. 106 S.

Исследования по истории и культуре восточных славян

Рецензируемая книга датирована на титуле 1990 г., под предисловием стоит год 1991 (S. 7), а в действительности она вышла в свет только в конце 1992 г. В обстановке прервавшихся научных связей с чешскими историками и переориентации большинства их после 1989 г. на связи с западными странами издание названного сборника — факт весьма отрадный, свидетельствующий о том, что по меньшей мере некоторые чешские ученые понимают, сколь опасна для науки односторонность связей.

Данный труд рассматривается как продолжение ранее выходившего сборника «Československo-sovětské vztahy», насчитывающего 18 выпусков, ввиду чего и обозначен как выпуск XIX. Новая редакционная коллегия поставила своей задачей освещать все исторические эпохи, а не только новое и новейшее время, как это было раньше. Связь с предшествующим изданием помимо нумерации выразилась и в том, что ряд материалов, полученных прежней редакцией, были признаны заслуживающими публикации. Две статьи из пяти являются прямым продолжением опубликованных в выпуске XVIII, а именно: «Князь Изяслав в чешско-русских связях 11 столетия» Шт. Колафы (S. 9—40) и «Древнерусская литература в чешских энциклопедических словарях» Р. Ржежабека (S. 85—103).

Шт. Колафа прослеживает перипетии пребывания в Западной Европе киевского князя Изяслава и его семьи в период борьбы за инвеституру между римским папой и германским королем и излагает обстоятельства возвращения Изяслава на Русь в 1077 г. Автор высказывает ряд остроумных гипотез, в частности, о возможном пребывании Изяслава в Чехии и в Сазавском монастыре, построенных, впрочем, на предположениях и не подтверждающихся источниками. Шт. Колафа обнаруживает хорошую осведомленность в русской

литературе по рассматриваемому вопросу и полемизирует с некоторыми авторами. Так, он не согласен с В. И. Яценко [1] в том, что чешско-русские отношения анализируемого периода связаны с внуком князя Владимира Борисом, якобы выросшим в Чехии и в 1077 г. вернувшимся на Русь вместе с Изяславом. По мнению Шт. Колафы, эта версия не имеет основания в источниках (S. 39).

Статья Р. Ржежабека анализирует материал о древнерусской литературе, помещенный в чешских энциклопедических изданиях, главным образом в четырехтомном Энциклопедическом научном словаре (1962—1966) и шеститомной Малой Чехословацкой Энциклопедии (1984—1987). Основная задача автора — показать, насколько здесь учтено современное состояние науки о древнерусской литературе. Выводы его весьма критичны. Указано (S. 101), что ряд статей в Малой Чехословацкой Энциклопедии отражает стереотипы, сложившиеся в предшествующие десятилетия и не соответствуют уровню современного изучения. Уже сам словник издания вызывает возражения автора, равно как и расстановка акцентов при характеристике творчества некоторых древнерусских писателей. Указано и на неточности в фактическом материале. Р. Ржежабек демонстрирует широкую эрудицию в области древнерусской литературы. К сожалению, и этот крупный знаток проблемы повторяет весьма распространенную за рубежом ошибку, называя «советскими» всех русских исследователей, живших и творивших задолго до 1917 г. или эмигрировавших (В. А. Жуковского, А. Майкова, К. Бальмонта, Е. Петухова, М. Сухомлинова и др. — S. 90—91, 102).

Большой интерес вызывает статья проф. И. Главачка «К чешско-русским связям в области вспомогательных исторических дисциплин (до

1917 г.)». Неординарен уже сам подход автора к теме. Речь идет прежде всего о связях, касающихся исследования документальных источников в России и Чехии учеными этих стран. И. Главачек констатирует, что уже чешские просветители поняли необходимость использования русских источников для развития науки. Й. Добровский совершил в Россию научное путешествие и штудировал в Москве литературные кодексы. Как стало ныне известно из исследований Г. Н. Моисеевой [2] (рец. [3]), Й. Добровский собрал в России ценный материал, который широко использовал в своих фундаментальных трудах по славянской филологии. И. Главачку эта книга, видимо, была недоступна. Автор подчеркивает, что в XIX в. главную роль в чешско-русских научных связях играли Чешское Королевское общество наук, осуществлявшее разветвленный обмен публикациями, и Чешский Музей, в котором работали ориентированные на сотрудничество со славянами лица, поддерживавшие широкие связи с русскими исследователями. В статье освещены контакты с русскими учеными выдающегося знатока вспомогательных исторических дисциплин, крупнейшего чешского историка Ф. Палацкога, отраженные в его корреспонденции, дневниковых записях, в составе его библиотеки, насчитывающей 225 русских позиций. Публикации Ф. Палацкога свидетельствуют о знании русской истории, а его труды были хорошо известны русским ученым. К этому справедливому утверждению можно, впрочем, добавить, что русские ученые не только читали и рецензировали [4] его работы; слависты России также знакомили с его сочинениями студентов, о чем свидетельствуют их письменные работы, сохранившиеся в архиве профессора Московского университета О. М. Бодянского [5]. И. Главачек отмечает большую роль в развитии чешско-русских связей XIX в. библиотекаря Чешского Музея А. Патеры, являвшегося, по мнению автора, ученым консервативного направления, знатоком чешского рукописного богатства (S. 66). Нам представляется, что именно консервативность Патеры и была причиной того, что патристическая чешская историография не уделила его творчеству достаточного внимания, а его огромная корреспонденция изучалась прежде всего русскими учеными. И. Главачком указаны, правда, лишь две русские работы, посвященные переписке А. Патеры с русскими учеными (с В. И. Ламанским и Н. А. Поповым — S. 66, сноска). Добавим к этому, что в русской историографии проанализирована также переписка

А. Патеры с И. Срезневским, А. Котляревским, В. Стасовым, Я. Головацким, И. Пальмовым и другими¹ (впрочем, некоторые из посвященных этой теме статей вряд ли могли быть доступны проф. И. Главачку). Интересные новые сведения приводит автор статьи о контактах русских ученых К. Грота и А. Петрова с выдающимся представителем вспомогательных исторических дисциплин Й. Эмлером. К. Грот и А. Петров прошли курс палеографии и дипломатики в семинаре Й. Эмлера и получили от него рекомендацию в венский Institut für österreichische Geschichtsforschung, знаменитую школу в области вспомогательных исторических дисциплин. К. Грот занимался древней историей Моравии, а А. Петров создал серьезный двухтомный труд из области средневековой дипломатики [6]. Эта работа и сейчас не утратила своего значения в науке. И. Главачек упоминает и о том, что русские ученые — А. Ясинский, Н. Ястребов и И. Пальмов — использовали чешский дипломатический и кодикологический материал и внесли на его основе вклад в историографию своего времени. К упомянутым (S. 69, сноска 26) работам об этих историках можно добавить, что И. Пальмову и Н. Ястребову принадлежит честь открытия многих важных материалов в чешских архивах и библиотеках, на что есть указания в литературе [7].

Статья О. Кашпара посвящена хранящейся в Государственной библиотеке Чешской Республики рукописи чешского иезуита Яна Милана, члена австрийского посольства, пребывавшего в России с 1698 г. до 1719 г., совершившего с миссионерскими целями три поездки из Москвы к калмыкам и татарам на сторону Азовского моря и составившего описание поволжских этнических групп. Эта латинская рукопись, озаглавленная «Missio Asoviensis et Taganrohensis», составлена, по мнению О. Кашпара, в 1700 г. или несколько позднее, и оценивается им как весьма ценный этнографический источник по истории культуры поволжских татаро-монгольских этнических групп. Автор отмечает также, что Государственная библиотека Чешской Республики богата малоизвестными и неизвестными науке памятниками. К ним относится и опубликованная в Чехии в 1973—1974 гг. реляция австрийского посла Н. Варкоча о поездке ко двору Бориса Годунова в 1589 г. В связи с этим напомним, что на это издание была опубликована рецензия [8], осуществлено критическое издание «Реляции» в переводе на русский язык [9].

В сборнике опубликована еще работа Л. П. Лаптевой о русском слависте П. П. Дубровском

¹ Все эти статьи принадлежат автору настоящей рецензии и опубликованы в русских, чешских, словацких и украинских изданиях.

(S. 41—62), краткий вариант которой ранее вышел на русском языке [10].

В целом интересный сборник принес много новых материалов о чешско-русских связях. Надо надеяться, что историки Карлова университета продолжат это полезное начинание, как и обещано в предисловии.

Лантева Л. П.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Яценко В. И. Кто такой Борис Вячеславич «Слова о полку Игореве?» // «Слово о полку Игореве» и памятники древнерусской литературы. Л., 1976 (= Труды ОДЛ ИРЛИ АН СССР. Т. XXXI).

2. Моисеева Г. Н., Крбец М. М. Иозеф Добровский и Россия. М., 1990.
3. Славяноведение. 1992. № 2. С. 114—117.
4. Елагин В. А. Об «Истории Чехии» Франца Палацкого // Чтения в Обществе истории и древностей российских. 1848. № 7. С. 1—44.
5. ОРИЛ АН Украины. Ф. 99. Д. 219. Л. 60—68; Д. 217. Л. 58—62 и др.
6. Петров А. Л. Генрика Итальянца сборники форм писем и грамот из канцелярии Отакара II Премысла, как исторический источник. СПб., 1906—1907. Т. I—II.
7. Laptěvoú L. P. Ruský slavista I. S. Pal'mov a jeho styky s Čechami // Československo-sovětské vztahy. IX. 1980. S. 129—159.
8. История СССР. 1977. № 1. С. 223—226.
9. Вопросы истории. 1978. № 6. С. 95—112.
10. Советское славяноведение. 1991. № 6. С. 93—101.

Проблемы изучения старочешской и старопольской литератур

Достойный внимания проект широко понимаемого междисциплинарного исследования с обобщенным названием «Легенда, ее функции и отображение» был реализован в 1991—1992 гг. совместными усилиями Института классических исследований и Института истории искусств в сотрудничестве с Институтом чешской и мировой литературы и Институтом истории, входивших в систему Академии наук Чехословакии. Основной целью программы было исследование легенды, этого сложного культурно-исторического феномена, гетерогенного жанра, тяготеющего и к мифологии, и к истории, и к литературе, при помощи различных методологических подходов, усилиями представителей разных гуманитарных дисциплин, — в широком временном диапазоне: начиная от предполагаемого возникновения христианской легенды в позднеантичном обществе, далее — включая ее средневековые и барочные модификации, и вплоть до трансформации легенды в сознании человека новейшего времени.

Исследование было ориентировано на осмысление общих проблем изучения легенд на основе анализа и интерпретации конкретного агнографического материала, относящегося к территории Центральной Европы, особенно касающегося чешских или почитаемых в Чехии святых.

Программа исследований была реализована постепенно, в форме периодических тематических дискуссий специалистов, представляющих разные области гуманитарной науки и занимающихся

различными периодами. Программные доклады, посвященные теоретическим аспектам современного изучения легенд, служили исходным пунктом для последующих обсуждений, которые, по замыслу организаторов, и составляли основной смысл заседаний. Их материалы опубликованы в нескольких тематических сборниках, включающих основные доклады и дискуссионные выступления, а также обширную библиографию и справки об авторах. (Материалы двух первых междисциплинарных встреч соединены в одном издании [1]).

Тема первого обсуждения — «Функции легенды в изменениях христианского общества» — свидетельствует о стремлении рассмотреть предмет в социальном и историко-культурном контексте. Д. Тшештик («Христианство, святые и легенды») сосредоточил внимание на определении «параметров» темы, которые отнюдь не являются само собой разумеющимися, и носят исторически изменчивый характер. Легенды невозможно изучать вне рамок культа святых, который следует рассматривать на фоне идеала святости, в свою очередь обусловленного временем и местом своего существования. Возникновение и изменение этого идеала осуществляется в рамках специфической формации христианства (в данном случае — по-тридентской), к которой неприменимы современные критерии. Анализ легенд как литературных произведений необходим для понимания не только этих текстов как таковых, но прежде всего —

самих святых, ибо именно легенда создает святого, а не наоборот.

Я. Кроупа («Легенда и ее функции в изменениях христианского общества») остановился на эволюции содержания самого термина «легенда», который первоначально был отглагольным существительным (герундием от *legere*) среднего рода во множественном числе и именительном падеже, т. е. означал «то, что следует читать» (в день памяти того или иного святого), впоследствии же обрел и другой смысл и иную грамматическую форму, стал пониматься как существительное женского рода единственного числа. С приобретением этой языковой фиксации автор связывает упорное стремление определять легенду как литературный феномен и исследовать ее литературоведческими методами, без учета ее социального и культурно-исторического характера, в то время как последний отмечен следующими чертами: 1) предпосылкой существования легенды является вера в определенные идеальные принципы, демонстрируемые обществу на примере конкретных личностей, на которые они были намеренно спроецированы в процессе героизации; 2) возникновение, культивирование и распространение легенд связано с институционализированной силой, которая в глазах общества выступает как представитель этих принципов, идеологизируя их в интересах сохранения своей властной позиции; 3) сфера распространения легенды ограничивается обществом, в котором эти принципы признаны и считаются идеальными для индивидуального и коллективного воспитания и поведения; 4) действие этих принципов проявляется в культе; 5) этот культ конкретизируется в языковой (легенда как литературное произведение) и визуальной (реликвии, артефакты изобразительного искусства) формах.

Как представляется, выделение функциональных, виетекстовых черт легенды не отменяет осмысленности ее изучения как литературного феномена, но позволяет расширить анализ, включая в него не только легенды церковные, но и циркулирующие в современном обществе, характеризующиеся обычно как «гражданское» и «демократическое». Помимо отмеченных, на данном заседании были представлены и доклады искусствоведческого характера — в частности, «Заметки

к иконографии арки костела Девы Марии Снежной в Кашперских Горах» Я. Ройта.

Тема следующей дискуссии, материалы которой вошли во II часть рассматриваемого сборника — «Изменения в изображении героя легенды (от античных героев до барочных святых)». А. Видманова обратилась к типологии святых, основываясь на знаменитой «Золотой легенде» XIII в. Якопо из Варацце и ее чешской рецепции, учитывая также соответствующие современные европейские исследования. П. Спунар предложил внести в эту типологию различение *passio* и *vita* как основанных на специфических для этих жанров принципах: если страсти построены на контрастах «добро — зло», «жизнь — смерть» и на первый план в них выступает акт мученичества, то житие лишено резких противопоставлений, изображая жизнь героя в развитии.

И. Коржан («Изменения в изображении чешских патронов») преимущественно затронул связь между легендой и иконографией, усматривая в быстром проникновении в последнюю юмора и «чешского скепсиса» отличие от польских¹ и других европейских аналогов, специфику чешского типа монументализации героя. В местном культе св. Вита автор видит свидетельство силы общеславянского и чешского язычества. В докладе было выдвинуто предположение, что богемизация художественной формы — по сравнению с литературной — была более явной, однако, об этом можно будет судить со всей определенностью лишь после сравнительного анализа, например, чешских легенд о св. Катерине и ее латинского источника.

Следующий сборник — «Легенда как словесное произведение и источник изобразительных форм (отношение слова и изображения в легенде)» [3] в основном посвящен одной из наиболее интересных проблем взаимодействия словесного и иконического знака, постоянно привлекающей внимание исследователей (среди наиболее заметных польских работ на эту тему см., например, [4—5]). П. Спунар («Образ и текст в агиографии») выдвинул следующие тезисы, существенные, на его взгляд, при рассмотрении соотношения слова и изображения вообще: 1) европейское искусство от поздней античности до XVIII в. в большой степени было инспирировано словом², сюжетом, причем его характер — религиозный

¹ Этот тезис, в свою очередь, может стать исходным пунктом для дискуссии, поскольку существуют материалы, свидетельствующие о наличии комических элементов в польском готическом искусстве (см., например, [2]).

² Примечательно, что о сохраняющейся и до настоящего времени такого рода апперцепции говорит М. Бютор в своей книге, специально посвященной проблеме соотношения слова и изображения: «Все наше восприятие живописи действительно содержит значительную словесную часть. Мы никогда не видим одну лишь картину, наше видение никогда не является чистым видением. Мы слышим, как произведение говорит, мы читаем художественную критику, наше зрение полностью окружено, полностью подготовлено звуком комментария» [6].

или светский — не играл существенной роли; 2) совокупное воздействие текста и изображения усиливает впечатление — это понимание легло в основу развития средневековой иллюминированной книги; 3) функция изображения в книге сложна — оно побуждает или обуздывает воображение читателя, порой образ должен сказать больше, чем слово; 4) редуцирование изображения до условных элементов может воздействовать как сигнал; 5) текст и иллюстрация существовали вместе столетиями, значение первого менялось в зависимости от интерпретации, последней — в зависимости от стиля; 6) средневековый иллюстратор мог не знать текста, который он иллюстрировал, но опирался на изобразительный канон.

В дискуссии указывалось, что не нашли своего осмысления случаи несовпадения текста и изображения (настенная живопись, например, в Карлштейне — З. Ухлирж); что существовали попытки изображения местного святого, не признанного официальной церковью, с целью его канонизации (П. Прайс); изобразительный ряд и литературная ипостась легенды могут выступать на равных правах, причем последняя не обязательно предшествует первой, как в случае св. Яна Непомуцкого (В. Винас); приоритет легенды может обнаруживаться в прикладных произведениях, где поэтическим метафорам даны параллельные символы и аллегории.

Таким образом, дискуссия выявила иерархию текстов, их возможные источники инспирации, знаковую природу текста и изображения, охватывая материал различных хронологических пластов и вскрывая существенные расхождения между ранним и поздним средневековьем, ренессансом и барокко. Подводя итог дискуссии, П. Стунар отметил, что подобное столкновение взглядов исследователей, занимающихся различными периодами истории культуры, иногда может шокировать, но оно бесспорно заставляет взглянуть на предмет с иной точки зрения.

Последний тематический сборник — «Патриотические и национальные аспекты легенд о чешских святых» [7] — посвящен проблематике, требующей особенно тщательной исторической корректировки терминов. Как утверждал в своем докладе Д. Тшештик («Нация, государство и святые в позднем средневековье»), о нации мы знаем еще меньше, чем о легенде, однако, знаем достаточно для того, чтобы осознавать идеологический характер этого понятия. Древность не знала наций, империя состояла из провинций, на которые и распалась в случае своего разрушения. «Нации» существовали лишь за границами собственной ойкумены и их представители именовались варварами. Универсальной, а не нацио-

нальной была и религия — христианство, — пределы распространения которой отождествлялись с границами империи (*imperium christianum*) вплоть до распада империи Карла в конце IX в. Позже в государствах, окружавших остатки империи, т. е. на окраинах Европы, национальная идея кристаллизуется в представлениях об общем происхождении и своеобразии данного народа, фиксируемых и выражаемых летописцами. В Чехии к XII в. сложилась концепция «вечного правителя», патрона земли и владельца страны, понимаемой как группа лиц, т. е. как нация в политическом смысле. Этот образ отличается от фигуры святого короля, функция которого — освящать правящую династию и способствовать укреплению ее власти. Идеал святого в агнографии был фиксирован четко и несовместим с типом «вечного правителя», поэтому в легендах он менее всего нашел свое отражение.

Весьма сложной предстает эта проблематика в позднейший период, при переходе от средневековья к новому времени, когда в Чешских землях сосуществуют различные этносы, языки, религии, когда возникает не национальное государство, а многонациональная Габсбургская монархия. Периоду 1618—1750 гг. в развитии легенды посвящено исследование М. Сватоша («Патриотические и национальные тенденции барочных легенд о чешских святых»), анализирующего сложные соотношения между языково-этническим, территориальным и европейским культурным пространством. Космополитической тенденции в культуре, обусловленной побелогорской политической ситуацией (влияние габсбургского двора, вынужденная эмиграция шляхты и мещанской интеллигенции, наплыв иностранцев), противостояла иная — патриотическая, связанная с различными плоскостями национального сознания. Так, католическая интеллигенция этого периода стремилась — в противовес обвинениям в гуситской ереси — создать образ религиозно правоверной Чехии, используя для этой цели прежде всего жития чешских святых и мучеников за веру. На основе раннего регионального патриотизма рождался территориальный, индифферентный в языковом и этническом отношениях, однако в творчестве многих барочных историков, проповедников, агнографов языковой фактор играет существенную роль. Это — важный момент, обнаруживающий сложность рассматриваемой проблемы, что и было подчеркнуто в дискуссии А. Стихом: языково-национальный патриотизм периода Национального возрождения, юнгманновский (или, как иногда теперь говорят, агрессивный), часто противопоставляется барочному как территориальному по

своему характеру, однако это соотношение не объясняется простой дихотомией.

М. Сватош полагает, что отношение к конкретному местному региону как форма барочного патриотизма отчасти обусловлено и дезинтегрирующими тенденциями пубелигорской экономики. В легендах ошутимо увеличивается число локальных мотивов — по сравнению со средневековым периодом (описание края, пейзаж). Эта особенность заметна в барочных житиях, развитие которых в Чехии этого периода было обусловлено причинами как религиозно-пропагандистского (презентация христианского идеала — Анежки Чешской, Яна Непомуцкого; доказательство легитимности обновленного чешского католицизма на основе исторического прошлого), так и патриотического (чешские святые как прославленные Чешской земли и нации, служащее также укреплению национального самосознания) характера. Так, если первоначально культ Анежки с равным успехом распространялся текстами и на латинском, и на немецком языках, если для средневекового автора важно было представить ее как воплощение универсальных христианских добродетелей, то в барочных легендах на первый план выдвигается именно Чехия как место деятельности святой.

На этих специфически барочных описаниях края частично основывал свой протест против понимания барокко как возвращения к средневековью выступивший в дискуссии Й. Хошна.

М. Сватош остановился и на барочных представлениях чешской шляхты о принципе рода, на попытках возвести тот или иной род непосредственно к чешским святым Вацлаву и Людмиле, т. е. распространить житийные представления на светскую генеалогию.

В дискуссии были высказаны, в частности, постулаты расширения перспективы рассмотрения материала путем увеличения сравнительной базы данных, относящихся к польским, австрийским, немецким и другим землям.

Обращаясь к польским исследованиям средневековой литературы и культуры последних лет, можно отметить ряд сходных с рассмотренными выше направлений изучения и подходов к материалу. Так, изучение легенды охватывает различные уровни и разновидности ее существования и трансформации — и высокие, канонические, и присущие народной культуре [8], и характерные для шляхетского фольклора. К последним относятся гербовые легенды польской шляхты XVI—

XVIII вв., в которых отразилась мифология возникновения отдельных родов. В посвященной этим генеалогическим легендам работе М. Казанчука [9], в частности, рассмотрено проникновение в эти светские по своему характеру тексты агниографических мотивов, преобладание в них религиозных элементов над сказочными, а иногда и над рыцарскими, или их контаминация. Автор в этой связи отмечает и такое характерное для эпохи польского барокко явление, как «сарматизация» религиозного культа. В свою очередь шляхетская история, благодаря соответствующей практике создания геральдических легенд, представляла сакрализованной. Осуществляемый в этих легендах сплав религиозных и рыцарских мотивов соответствовал пропагандируемому идеалу христианского рыцаря и одновременно отражал тенденцию к отождествлению понятий «шляхтич» и «католик». М. Казанчук³ отмечает также связь между фантастикой гербовых легенд и чудесами христианской агниографии, призванными поразить и убедить читателя. Та же задача была имманентно присуща и сакральной архитектуре, скульптуре, живописи барокко, паратеатральным церковным празднествам. Не случайно расцвет культа чудотворных изображений святых приходится именно на эту эпоху. И в этой связи анализ соотношения словесного и иконического знаков в барочном искусстве приобретает дополнительную значимость.

Взаимоотношения слова и пластического изображения — еще один комплекс проблем, интерес к которому также замечен у исследователей старопольской литературы и культуры. Помимо указанных работ на эту тему [4; 5], об этом интересе красноречиво свидетельствует книга Х. Дзехчиньской «Смотрение и слушание в культуре древней Польши» [11]. Автор исследует здесь разнообразные элементы старопольской «культуры глаза и уха», содержащиеся в зрелищах и живописи, в музыке, устном и письменном слове, — в коммуникативном аспекте. Сосредоточив свое внимание на вопросах места и роли в старопольской общественной жизни тех зрительных и слуховых впечатлений, которые поступали к человеку из сферы культуры, на попытке реконструировать визуальную и аудиальную перцепцию, свойственную людям той эпохи, на анализе форм, в которых представал видимый и слышимый мир, Х. Дзехчиньская выделяет в качестве основной для своего исследования проблему своеобразной «конверсии» визуального и фонического знаков,

³ Отметим, что тот же исследователь опубликовал извлеченные из рукописей и церковных изданий иезуитские проповеднические приклады 1695—1728 гг., свидетельствующие о живом присутствии средневековой традиции описаний всякого рода ужасов в готическом духе, адских мучений грешников, сверхъестественных явлений в барочной культуре саксонской эпохи [10].

функционирующих в изобразительном и акустическом искусстве, на языковую коммуникативную систему. В соответствии с этой исследовательской стратегией материал в книге располагается по разделам: I. Старопольская иконосфера и аудиосфера; II. «Визуальность» старопольской литературы; III. Оральность старопольского литературного текста. (Кстати, последняя из названных проблем стала предметом особого рассмотрения авторами коллективного сборника «Культура живого слова в древней Польше» [12]. Орально-аудиальная коммуникативная ситуация признана здесь доминирующей в культуре, и «печать» устной речи предстает как существенный компонент старопольского письменного текста.) В результате анализа Х. Дзехчиньская приходит к выводу о своего рода «антиизоляцияности» орально-визуальной культуры: для всего комплекса явлений, из которых состоят процессы «смотрения» и «слушания», характерно отсутствие автономии отдельных элементов, хотя они и различны по своему виду, жанру, способу распространения.

Примечательно, что исследовавший совершенно иной литературный материал — трактаты, целью которых является обучение человека, христианина, искусству «правильно умереть», — М. Влодарский, уже в первой своей книге, посвященной этой теме, привлекает и ее разнообразную иконографию, стремясь к единому рассмотрению словесного и изобразительного ряда [13]. Тщательно изучив многообразный и обширный материал, анализируя средневековую философию смерти, генезис «ars moriendi», польские аналоги его европейских образцов, жанровые разновидности этого мотива в польской литературе XV—XVI вв., М. Влодарский исследует и «характерное для того времени явление тесного взаимодействия литературы и искусства при создании особенно выразительных произведений, обладающих большой силой воздействия» [13. С. 264]. Развивая свое исследование, автор естественным образом обращается уже непосредственно к анализу соотношения образа и слова в искусстве и литературе XV—XVI в. на примере мотива «ars moriendi» [14], что придает его труду дополнительную куль-

турологическую ценность: Подводя итог, М. Влодарский склоняется к мысли о влиянии иконоческого знака на словесный, об их взаимных воздействиях и на добросовестно изученном материале лишь одного упомянутого мотива приходит к тому же выводу, который звучит в самых разных по замыслу и масштабу исследованиях средневековой культуры, — о необходимости широкого, «интердисциплинарного» подхода к ее явлениям [14. С. 90].

Мочалова В. В.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. *Legenda, její funkce a zobrazení*. Praha, 1992.
1. *Funkce legendy v proměnách křesťanské společnosti*. II. *Proměny zobrazení legendárního hrdiny (od antyckých héroů až po barokní svěťce)*.
2. *Gutowski M. Komizm w polskiej sztuce gotyckiej*. Warszawa, 1973.
3. *Legenda jako slovesný útvar a výtvarné inspiace (Vztah slova a obrazu v legendě)*. Praha, 1992.
4. *Pelc J. Obraz — słowo — znak. Studium o emblematách w literaturze staropolskiej*. Wrocław, 1973.
5. *Słowo i obraz. Materiały symposiumu Komitetu Nauk o sztuce PAN*. Warszawa, 1982.
6. *Butor M. Les mots dans la peinture*. Genève, 1969. P. 8.
7. *Vlastenecké a národní aspekty legend o českých svěťcích*. Praha, 1992.
8. *Kosowska E. Légenda. Kanon i transformacje św. Jerzy w polskiej kulturze ludowej*. Wrocław, 1985.
9. *Kazańczuk M. Staropolskie legendy herbowe*. Wrocław; Warszawa; Kraków, 1990.
10. *Kazańczuk M. Historie dziwne i straszliwe. Jezuitckie opowieści z czasów saskich*. Chotomów, 1991.
11. *Dziechcińska H. Oglądanie i słuchanie w kulturze dawnej Polski*. Warszawa, 1987.
12. *Kultura żywego słowa w dawnej Polsce / Pod red. H. Dziechcińskiej*. Warszawa, 1989.
13. *Włodarski M. Ars moriendi w literaturze polskiej XV i XVI w.* Kraków, 1987.
14. *Włodarski M. Obraz i słowo*. Kraków, 1991.

Р. Олеш. *Сборник статей*

К 80-летию видного немецкого слависта Райнгольда Олеша — 24 сентября 1990 г. — издательство «Бёлау» не только подготовило сборник трудов в честь юбиляра, но и двухтомник его статей. Первый том профессор подарил мне в конце октября 1989 г., когда я был у Олешей в гостях и принимал участие в выборе вин к предстоящему юбилейному торжеству. Задуманный как *Festschrift*, сборник в честь почтенного ученого, предполагавшего прожить до 104 лет подобно своей тетушке, превратился, однако, в *Gedenkschrift* [1]: 23 июня 1990 г. после короткой болезни Р. Олеш скончался [2]. Издание второго тома «Сборника статей» было задержано с тем, чтобы включить в него некоторые работы немецкого слависта, находившиеся в печати.

«Сборник статей» Р. Олеша подготовила к изданию Анжелика Лаухус, а выпущены они в серии «Славистические исследования» (*Slavistische Forschungen*: как два выпуска ее 59 тома), которой с первого тома (1962) руководил Р. Олеш (последние 10 лет — совместно с Х. Б. Хардером и Х. Роте). «Сборник статей» включает 94 работы, воспроизведенные, как правило, факсимильно по первопубликациям. Дополнительно к перепечатываемым статьям во втором томе помещено 5 статей, находящихся в печати в составе различных юбилейных сборников. Это почти все статьи, опубликованные ученым; в двухтомник не попали несколько рецензий Олеша, в том числе, например, на переиздание этимологического словаря А. Г. Преображенского, на несколько изданий кашубских и поморских памятников, на русскую фонетику А. В. Исаченко и др. Естественно, в двухтомник не попали многочисленные книжные издания Р. Олеша: авторские работы, а именно, три тома источников, полная библиография и капитальный четырехтомный словарь-тезаурус древяно-полабского языка (1959—1987), три монографии о польских диалектах и двухтомная диссертация о словарном составе Санкт-Линнаберга, где автор провел детство (1937—1958); фундаментальный чакавский словарь с немецким указателем слов и текстами в 3 т. (в соавторстве с М. Храсте и П. Шимуновичем, 1979—1983); осуществленные при его участии репродукции старинных славянских грамматик Б. Кашича (1604/1977), П. Статориуса (1568/1980), Н. Рьль-

ского (1835—1848/1988), Г. Маттеи (1721/1981), словарей Яна Мончинского (1564/1973, указатель 1983), Георга Кёрнера (XVIII в./1979—1980, 5 кн.), польских орфографий XVI в. (1983), серболужицких и поморских старопечатных и рукописных книг С. Крофея (1586/1958), М. Понтануса (1643/1958), Х. Кнауэте (1740, 1767/1980), нижнелужицкого песенника (XVIII в./1977); а также новая серия *Biblia Slavica*, начатая с роскошного факсимильного издания польской Леополиты (1561/1988) и перевода Псалтыри В. К. Тредьяковским (1753/1989); сборник русских народных сказок в немецких переводах (1-е изд. 1955); факсимильные переиздания редких классических работ А. М. Селищева «Славянское население в Албании» (1931/1978), В. Ганцова «Диалектологическая классификация украинских диалектов» (1923/1974) и др.

Райнгольд Олеш получил хорошую славистическую подготовку. 1930/31 учебный год он провел в Вене, слушал Н. С. Трубецкого, которого с благодарностью вспоминал спустя полсотни лет. Потом Олеш учился в Берлине у Макса Фасмера, готовил под его руководством диссертацию; перед памятью Фасмера Олеш благоговел всю жизнь.

Как видно из перечня его изданий, Олеш много внимания уделял письменным памятникам. Но за книгами он всегда видел людей. И не случайно его издания древяно-полабских памятников снабжены картами, портретами, фотографиями сохранившихся домов. Олеш любил людей, он охотно с неизменным добродушием, а иногда — чуть-чуть с хитринкой разговаривал и с коллегами за трапезой, и с соседями-рабочими в Бадорфе, где он долго жил и принимал десятки славистов из разных стран, и просто со случайно встретившимися людьми. Язык для Олеша неотрывен от его носителей. И потому с таким вниманием относился он к народным говорам, провел немало полевых диалектологических исследований, записывал речь поляков и чехов, украинцев и жителей Герцеговины, западных славян в Техасе, участвовал в составлении Малого атласа польских говоров. Вероятно поэтому на VII Конгрессе славистов в Варшаве Олеш сделал свой знаменитый доклад о древяно-полабском ударении на мертвом языке полабских древян. За сто лет до Олеша его великий соотечественник Август Шляйхер,

работая с материалами опубликованной в России полабской грамматики, написал своим коллегам несколько писем по-полабски. Олеш решил на большее, про и з н о с я сконструированный им текст.

Олешу особенно близки были языки и говоры в экстремальной ситуации иноязычного окружения. Может быть, в этом сыграла роль лингвистическая ситуация в Силезии времен его детства и отрочества в окрестностях Катовиц, у горы святой Анны. А, возможно, прав Х. Роте, считая, что интерес к говорам, оторванным от своего массива, к носителям языка в чужой среде связан с тем, что Олешу нередко доводилось быть нонконформистом, чужаком в своей среде — католиком среди протестантов в Грайфсвальде, где он начинал свою деятельность, полонистом в третьем рейхе, ефрейтором-интеллектуалом в германской армии, куда он попал после запрета его книги о верхнесилезском польском говоре, либералом в советской оккупационной зоне Германии, а затем — в ГДР, и даже вообще славистом — в Рейнской земле [3]. Мне кажется, что Олешу даже нравилось быть немного диссидентом, потому что превыше всего ценил он человеческое достоинство и суверенитет личности.

Вошедшие в двухтомник статьи Олеша напечатаны большей частью (82 названия) на немецком языке, некоторые статьи — на польском, русском, английском и сербохорватском. Наполовину двухтомник заполнен работами по древяно-полабскому языку (42 статьи в первом и 5 — во втором томе). Это соответствует месту занятий древяно-полабским языком в творческой биографии ученого. В 50—60-х годах Олеш много внимания уделил разысканию сохранившихся древяно-полабских памятников, их археографическому и текстологическому анализу, соотношению памятников и их списков между собой. Этому посвящены восемь статей Олеша, написанных в основном в 60-е годы. Поиски источников и их изучение были увенчаны образцовым изданием их полного свода. Из уже известных источников, вероятно, лишь оригинал рукописи Й. Парум Шульце Олешу не удалось обнаружить. Последним, кто видел эту рукописную книгу, был А. Ф. Гильфердинг, но Олешу получить доступ в его архив не удалось [Bd. I, S. 74].

В 70-х — начале 80-х годов Олеш много занимался системой ударения и вообще звуковой системой древяно-полабского языка. Главным достижением здесь является утверждение о том, что ударение в древяно-полабском было на последнем слоге, но связано оно с долготой, а потому перетягивалось с последнего слога, если он был кратким, на предпоследний слог. Точка зрения Олеша представляется наиболее обоснованной из

высказанных по древяно-полабской акцентологии гипотез (Bd. I, S. 310—374; Bd. II, S. 10—34). Представляются правильными решения Олеша о судьбе *ъ, начального *о и некоторые другие соображения о звуковом строе древяно-полабского языка (Bd. I, S. 272—309; Bd. II, S. 3—9).

Вполне понятно, что подготавливая издания полабских памятников, имеющих в большинстве своем характер словарей или словарных записей, и завершая свой полабистический труд монументальным Тезаурусом, Олеш немало внимания уделил вопросам лексики (Bd. I, S. 255—276, 375—474; Bd. II, S. 35—38, 504—515). Особое место занимают здесь несколько работ, связанных с христианской терминологией, кирилло-мефодиевскими традициями в древяно-полабской лексике, названиями месяцев. Другой ряд лексических работ — о немецко-полабской интерференции, о заимствованиях, что обусловлено огромной ролью заимствованной лексики в древяно-полабском лексиконе. Третий ряд заметок и статей по лексической проблематике посвящен отдельным невыясненным этимологически, а потому подчас и семантически словам. Среди них — о словах *cideleist*, *pitzred*, *skorneica*, *satat* и некоторых других. Если они не всегда могут рассматриваться как окончательные решения сложных лексико-этимологических проблем, то во всяком случае — в них всегда не только этимологическая версия, но и интересные, нередко новые или малоизвестные факты. В нескольких статьях (Bd. I, S. 125—133, 236—245, 255—271, 458—462; Bd. II, S. 35—38) дана общая характеристика структуры полабской лексики, ее представления в Тезаурусе, соотношения исконного и заимствованного в древяно-полабском лексиконе.

Несколько работ Олеша посвящены общим проблемам полабистики, вопросам истории исследования древяно-полабского языка (Bd. I, S. 80—133), среди которых весьма интересны статьи о значении полабистических исследований И. А. Бодуэна де Куртенэ и Н. С. Трубецкого. В трех статьях рассматривается лингвогеографическая проблематика (Bd. I, S. 149—160, 178—197, 246—254), в трех других — тематика по истории древяно-полабского языка (Bd. I, S. 134—148, 198, 236—245); еще три статьи дают общую характеристику языка полабских древян (Bd. I, S. 161—177, 210—235).

«Другие славянские языки» (*Cetera Slavica*) составляют основное содержание второго тома. Больше всего тут польского материала. В 1950—1956 гг. Олеш давал в фасмеровском журнале «*Zeitschrift für slavische Philologie*» обзоры польской славистики, перепечатанные теперь в двухтомнике (Bd. II, S. 39—120). Другие полонистические

работы Олеша сосредоточены в основном вокруг проблематики польских диалектов Верхней Силезии (Bd. I. S. 121—285). Здесь Олеша занимали и старопечатные книги, и заимствования, и субстратные явления, и вопросы составления диалектных атласов и словарей. Несколько статей Олеша посвящено кашубскому языку, словицким говорам (Bd. II. S. 286—329), в частности, старопечатному кашубскому песеннику, старокашубской христианской лексике, польско-кашубскому слову *sobaka*. Еще до войны Олеш опубликовал обзор польской языковедческой литературы о Померании (за 1936—1938 гг.), которые воспроизведены в двухтомнике.

В разделе сорабистики (Bd. II. S. 330—367) помещен обзор развития сорабистики в первые послевоенные годы, характеристика серболужицкого диалекта в Техасе, где Олеш проработал год гостпрофессором, описание кельнского нижелужицкого песенника XVIII в. С темой языкового ландшафта Силезии связаны две статьи чешского раздела двухтомника (Bd. II. S. 368—387).

Восточнославянский раздел (Bd. II. S. 389—425) включает три статьи по русской фонетике и транскрипции, связанные с преподаванием русского языка в Германии. В четвертой заметке обсуждается проблема национального аспекта в формировании русского языка. Пятая статья раздела — транскрипция и орфографическая запись трех украинских сказок, записанных от носителей языка с диалектными чертами.

В южнославянском разделе (Bd. II. S. 427—482) помещены четыре статьи: о сербохорватском языке в Герцеговине, о Бартоле Кашиче, первом хорватском грамматисте (1575—1650), об издании чакавско-немецкого словаря, а также о восьми словенских протестантских старопечатных книгах в одной из немецких библиотек (5 книг Приможа Трубаря, Библия Далматина, Евангелие от Мат-

фея 1555 г., первая словенская грамматика Адама Бохорича).

Статьи об Александре Брюкнере как профессоре Берлинского университета, о Р. И. Аванесове, а также о славистике в Кельнском университете составляют небольшой историко-лингвистический раздел сборника (Bd. II. S. 516—537), к которому примыкают и раздумья о круговороте лингвистических наблюдений (Bd. II. S. 485—495). Две статьи касаются общеславистической проблематики — этимологии и славянских периферийных зон (Bd. II. S. 496—515).

Двухтомник статей Райнхольда Олеша завершает публикацию его научных результатов и представляет собой достойный памятник ученому от издательства «Бёлау», с которым Олеш сотрудничал долго и плодотворно. Оглядываясь на 8 томов изданий по полабистике, на капитальный чакавский словарь, на исследования по диалектологии Верхней Силезии, а теперь — и на «Сборник статей», можно уверенно сказать, что немецкому слависту принадлежит видное место в истории мировой славистики.

Супрун А. Е.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. «TgolŃ chole Městró»: Gedenkschrift für Reinhold Olesch/Herausgegeben von Renate Lachmann, Angelika Lauhus, Theodor Lewandowski, Bodo Zelinsky//Slavistische Forschungen, Bd. 60. Köln; Wien, 1990.
2. Lachmann R. Reinhold Olesch//Zeitschrift für slavische Philologie. Bd. L (1990); Hinze F. Reinhold Olesch//Zeitschrift für Slawistik. Bd. 36 (1991); Pallasova E. Reinhold Olesch//Slavia. Sv. 61 (1992).
3. Rothe H. Zum Tode von Reinhold Olesch//Oberschlesisches Jahrbuch. Bd. 7. Berlin, 1991. S. 236.

CONTENTS

ARTICLES

From the Dictionary «Slavic Antiquities»	3
<i>Vasilyev M. A.</i> The grand knjaz Vladimir Sviatoslavich: from the pagan reform to the baptism of Rus'	38
<i>Melnikova E. A., Petruhin V. J.</i> Scandinavians in Rus' and in Byzantine in X—XI-th cc	56
<i>Moldavan A. M.</i> Criteria for localisation of Old Slavic translations	69
<i>Anikin A. E.</i> The analysis of homonyms in Slavic etymology and Baltic correspondances to Slavic lexics	81

COMMUNICATIONS

<i>Lübke H.</i> Germania Slavica. Results, problems, prospects.	94
The letter to editors	99

MATERIALS TO THE MANUAL OF CHURCH-SLAVIC

<i>Pletniova A. A.</i> The amendment of divine service books in the beginning of the XX-th c	100
--	-----

REVIEW ARTICLES AND REVIEWS

<i>Lapteva L. P.</i> Investigations on East Slavic peoples history and culture	117
<i>Mochalova V. V.</i> Old Czech and Old Polish Literature Study Problems	119
<i>Suprun A. E.</i> Olesch. A Collection of Articles	124

Технический редактор *В. М. Пахомова*

Сдано в набор 10.12.93 Подписано к печати 16.02.94 Формат бумаги 70×100¹/₁₆
Офсетная печать Усл. печ. л. 10,4 Усл. кр.-отг. 11,3 тыс. Уч.-изд. л. 13,0 Бум. л. 4,0
Тираж 1059 экз. Зак. 639 Цена 80 р.

Адрес редакции: 117334, Москва, Ленинский проспект, д. 32а Телефон 938-01-20
Московская типография № 2 ВО «Наука», 121099, Москва, Г-99, Шубинский пер., 6.

Вышла из печати книга: *Косик В. И.* Время разрыва. Политика России в болгарском вопросе 1886—1894 гг. М., 1993. 5 авт. листов.

Многообразие перекрещивающихся в книге сюжетов и действующих в них лиц — царей и террористов, дипломатов и заговорщиков — позволяет широко взглянуть на историю разрыва отношений между Россией и Болгарией в конце XIX в. В работе показано переплетение стратегии с мелкими интригами, политики «больших кулаков» с маневрированием, русского национализма с болгарским, восстаний с заговорами и терактами.

Книгу можно приобрести по адресу: Москва, Ленинский пр-т, д. 32А, комн. 924.

ВНИМАНИЕ ПОДПИСЧИКОВ!

Подписка на второе полугодие 1994 года
предполагается в марте месяце.

Журналы Российской Академии наук
включены в каталог “ИЗВЕСТИЙ” Роспечати.