

ISSN 0132-1366

РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК



СЛАВЯНО ·



1995

· ВЕДЕНИЕ



«НАУКА»

РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК

Институт славяноведения и балканистики

# Славяноведение

3  
1995

ЖУРНАЛ ОСНОВАН В ЯНВАРЕ 1965 г.

МАЙ •

ВЫХОДИТ 6 РАЗ В ГОД

ИЮНЬ •

Содержание

## СТАТЬИ

- Из словаря «Славянские древности» . . . . . 3
- Турилов А. А. (Москва). Болгарские литературные памятники эпохи Первого царства в книжности Московской Руси XV—XVI вв. (заметки к оценке явления) . . . . . 31
- Сазонова Л. И. (Москва). Восточнославянские академии XVI—XVIII вв. в контексте европейской академической традиции . . . . . 46
- Гуэнин А. А. (Москва). Проблемы серболужицкой культуры эпохи Просвещения . . . . . 62
- Джонг, Хи-Сок (Сеул). Идея демократической славянской федерации в российской общественной мысли в первой половине XIX века (с точки зрения теории федерализма) . . . . . 78

## СООБЩЕНИЯ

- Михайлов Н. А. (Пиза). Еще раз о \*Белобогe и \*Чернобогe (К возможности привлечения некоторых косвенных источников) . . . . . 89

## МАТЕРИАЛЫ К УЧЕБНИКУ ЦЕРКОВНОСЛАВЯНСКОГО ЯЗЫКА

- Кравецкий А. Г. (Москва). Опыт словаря литургических символов . . . . . 97

## МАТЕРИАЛЫ КАРПАТСКИХ ЭКСПЕДИЦИЙ

- Николаев С. Л. (Москва). Вокализм карпатоукраинских говоров. 1. Покутско-буковинско-гуцульский ареал . . . . . 105

## ОБЗОРЫ И РЕЦЕНЗИИ

- Мокшенко В. М. (Москва). Переводы Библии и их значение в развитии духовной культуры славян . . . . . 123
- Мельников Г. П. (Москва). Полное собрание сочинений Яна Амоса Коменского. Т. 23. Призывы Илии . . . . . 126

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. ФЛОРЯ,  
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»\*

Очередная серия статей из словаря «Славянские древности» посвящена теме человека в славянских народных представлениях и верованиях. При всем антропоцентризме архаической славянской «картины мира», человек в ней — не только и даже не столько субъект, познающий мир и воздействующий на него, сколько объект познания и воздействия наравне с природными явлениями, растениями, животными. Предметом мифологического осмысления, символизации, оценки, магической прагматики могут быть разные стороны и свойства человека — его тело и душа, его физиология, чувства и сознание, его семейные, родовые и социальные роли, его поведение и хозяйственная деятельность. Вместе с тем, здесь заметна та же избирательность, что и в других подсистемах языка культуры: культурная значимость выделяемых в человеке органов, черт и свойств не обязательно соответствует их биологической, физиологической или социальной функции (например, сердце практически не получает символической и мифологической трактовки). Принципы семиотического «освоения» человека в народной культуре не отличаются от способов трактовки элементов окружающего мира: здесь действуют те же механизмы ассоциативных связей, метафор, метонимии, магических притяжений — по сходству формы или функции. Глаза наделяются теми же символическими значениями, что и окно, зеркало или водная поверхность; волосы трактуются так же, как шерсть животных или мох; отношение к близнецам — то же, что и к двойным плодам (сросшимся огурцам, орехам и т. п.), яйцам с двумя желтками, спекшимся буханкам хлеба и т. п. Человеческий голос воспринимается как знак жизни, «этого», земного мира, как средство связи, как способ установления контакта между мирами; так же трактуются звуки и шум вообще, звон колокола, крики птиц и т. п.

Публикуемые статьи — лишь небольшая часть материалов о человеке, содержащихся в словаре. Но и они, как кажется, могут дать представление о символике и мифологическом контексте человека в традиционной народной культуре и о характере разработки этой темы авторами словаря.

С. Т.

**БЛИЗНЕЦЫ** — в народных представлениях носители одной судьбы (или даже одной души), воплощение двойничества, отношение к которому связано с отрицательным значением числа два. В западной Боснии полагали, что плохо для семьи (дома) и для всего села, когда рождаются близнецы, и лучше, когда один из них умрет и унесет с собой все несчастье, а оставшийся избежит беды, там

\* Продолжение. Начало см. 1993. № 6; 1994. № 2, № 3, № 5.

же говорят: «Двойня не рождается к счастью». Такое отношение к близнецам было известно у других славян: в Словакии, например, нередко рождение близнецов воспринималось как позор или даже как кара. В южной Словакии верили, что женщина, выгнавшая из дома нищего (совершившая грех), родит близнецов. У славян широко известен запрет беременной есть что-либо «близнечное», сдвоенное, сросшееся — плоды, яйца с двумя желтками и т. п. У сербов в Косовом Поле, чтобы не рождались близнецы, возбранялось перешагивать через рало или плуг, а в средней Словакии по той же причине женщина не должна была брать два валька для белья, класть хлебные буханки в печь так, чтобы они могли слепиться и запечься, и т. п. Сербов Верхней Пчиньи не радовало рождение близнецов в семье, но появление близнецов у скотины оценивалось положительно, как признак того, что скот будет хорошо вестись и год будет урожайным. Такое верование было характерно и для других славянских зон — в Словакии (район Терхова) коровам и овцам давали сросшиеся плоды, например, сливы, чтобы у них рождались близнецы. У белорусов Витебщины считалось, что когда во ржи обнаруживаются «спорыши», следует ожидать в доме двойню, и это плохо, но если «спорыш» отдать овце, то близнецы родятся у овцы, а у хозяев их не будет никогда. Однако в некоторых болгарских зонах (Пловдивско, Велико-Тырново) рождение близнецов считалось счастьем, приносящим дому удачу, благополучие, урожай и приплод. Такое отношение к рождению близнецов можно встретить кое-где в Полесье и в других славянских зонах.

Вера в общность судьбы и души близнецов сказывается в сербском (район Нового Пазара) запрете присутствовать одному из близнецов на свадьбе своего брата. У боснийских сербов (район Власеницы) этот запрет распространяется на похороны и поминки, присутствие на этих ритуалах брата-близнеца покойника грозит ему неминуемой смертью. Болгары считали, что смерть одного из близнецов может повлечь смерть другого. По этой причине в Панагюриште исполнялся «целительный» обряд «раздвоения» близнецов: на пороге дома разрубалась топором монета и затем половинку, упавшую на двор, зарывали в могилу умершего брата, а другую оставляли в семье. В других болгарских зонах при погребении одного из близнецов в могилу ложился побратим живого брата (сестры) и говорил: «Умерший тебе не брат (сестра), отныне я тебе брат (сестра)», либо выбрасывал камень и говорил: «Отныне этот камень тебе брат» (Тетевенско). У сербов в Груже (Шумадия), когда умирал один из близнецов, то оставшийся в живых, чтобы не умереть следом за братом, трижды бросал в могилу по желтому цветку, произнося: «Я тебе желтый цветок, а ты мне белый свет».

У сербов известна традиция называть близнецов близкими или почти одинаковыми именами (Драго и Драгица, Стоян и Стоянка и т. п.), в некоторых обрядах тетки соответственно могли выполнять ту же функцию, что и близнецы. У сербов и болгар к близнецам приравнивались иногда и так называемые «одномесячники» и «однодневки», т. е. дети, родившиеся от одной матери или в одной семье (доме) в один и тот же месяц (день) или в один и тот же день недели. В случае смерти одного из таких детей нужно было совершать с другим тот же обряд «раздвоения», что и с близнецом. Так, например, разрубание топором монеты было известно в Левче (центральная Сербия), а в Сербии у банатских гергов на порог, помимо монеты, клали кудель и гребень, которые разрубали пополам, а половинки соответственно клали в гроб (могилу) умершего и оставляли живому.

Кровная, единоутробная связь близнецов была крепка и в то же время опасна, но эта же опасная связь могла направляться на защиту от внешней пагубной силы — чумы, заразы, эпидемии, града и т. п. В сербской, болгарской, македонской, отчасти польской традиции в обряде опахивания села почти обязательно участие близнецов. Пахали чаще всего близнецы-братья на близнецах-волах; в отдельных зонах волы эти были непременно черными (Косово и Метохия, центральная Македония — Штип), или при опахивании носили и закапывали в землю двух черных петухов одного выводка (Лесковацкая Морава). Такое опахивание широко

известно у южных славян. Оно часто сочеталось с обрядом добывания «живого огня», который нередко совершался близнецами для защиты скота и людей от болезней. В южномакедонской зоне при опахивании от чумы, в котором принимали участие близнецы-братья и близнецы-волы, пользовались также ралом, сделанным из двуствольного дерева (*близнак рало*), или двуствольной, выросшей из одного корня палкой, которой погоняли волов (*близнак трн*). В северо-западной Белоруссии и в центральном Полесье практиковалось опахивание села от холеры или других болезней близнецами-мужчинами и близнецами-волами. Поэтому особо ценились близнецы-быки. На Ровенщине от холеры ночью опахивали волами-близнецами селение три раза.

В юго-западной Сербии в районе Призрена для защиты от чумы ткали за ночь обыденное полотно, ткали две сестры-близнецы со схожими именами; одновременно совершалось опахивание села волами-близнецами и близнецами братом и сестрой. В центральной Македонии (Велес) опахивание от чумы совершалось близнецами-девушками и близнецами-буйволицами. В Польше хлебные поля опахивались волами-близнецами для предотвращения града. У поляков Тарнова и Жешова поле опахивали телками-близнецами: в этом польском обряде так же, как и в некоторых македонских и восточнославянских, на первый план выступает женское начало. Мужское начало — близнецы-пахари и близнецы-волы, — значимо для балканской — болгарско-македонской традиции (вероятно, связанной с античной и византийской).

Ряд поверий, связанных с появлением близнецов, с их судьбой, судьбой семьи и ее достатком, известен в Полесье. В некоторых полесских зонах полагали, что рождение близнецов приносит радость и даже прибыль в хозяйстве, в иных, наоборот, считали, что «двойнята никогда не будут жить, — один обязательно умрет», либо, если родятся близнецы, «отец или мать умрет». Иногда это суеверие связывали с числом календаря — «если близнецы родятся в четное число, судьба их будет счастливой, а если в нечетное число, родятся девочка и мальчик, один из них обязательно умрет». По некоторым представлениям, совпадение или различие пола решительно влияет на судьбу: «Если рождаются близнецы мальчик и девочка — счастья им не будет, они умрут, а если родятся близнецы-мальчики и близнецы-девочки, они оба будут жить долго и счастливо». Отрицательная мифологическая сущность близнецов ярко выражена в поверьи, что близнецы появляются в результате их зачатия в канун «дедов» (поминальных дней), т. е. в такие дни, когда вообще запрещалась супружеская близость.

© 1995 г. ТОЛСТОЙ Н. И., академик РАН

*ГЛАЗА* [1—6] — орган зрения, при помощи которого, по народным представлениям, человек не только воспринимает окружающий мир, но и магически воздействует на него (ср. верования в сглаз), а также способен видеть невидимое, тайное, скрытое, предвидеть будущее и проникать за границу «этого» мира.

Засорение глаз как наказание за нарушение табу на шитье и прядение в пятницу и в другие особо отмеченные дни — известный мотив в славянской мифологии. Так, русские в Тамбовской губ. (Кирсановский у.) верили, что если пряхь в пятницу, то «матушка Прасковья» не почитающим ее бабам засорит глаза куделью. У всех восточных славян и у болгар, сербов и македонцев прядение и шитье в пятницу считалось грехом, так как от этого засоряются и колются глаза св. Параскевы-Пятницы. В этот день не пользовались острыми предметами — иглой, ножом, веретеном, гребнем с острыми зубьями, щеткой и топором. По той же причине не выгребали горячие угли из печи, не золили белье, не делали щелок, чтобы не засорить глаза золой, пылью и не исколоть острыми орудиями. В Полесье на Гомельщине не золили в пятницу, чтобы не «повыпáрывати вочи» тем, кто будет рожать, на Черниговщине тогда же «не пра́ли, бо кúры паслéпнут»,

а на Житомирщине считали, что «прийдэ Варвара и пакарае» и кроме того «заснуешь очи на том світі» (Олевский р-н).

По верованиям восточных славян, глаза покойников-родителей засоряются на том свете при нарушении табу на прядение и стирку в определенные дни. Так, в Воронежской губ. считалось большим грехом мыкать мычки и прясть пряжу в пятницу, чтобы усопшим родителям не засорить глаза кострикою (Нижедевицкий у.). Воронежские крестьяне верили, что у того, кто прядет в пятницу, на том свете будут слепы отец с матерью. Под Новгородом-Северским по той же причине не мяти пенки, не пряди и не чесали шерсти, на Курщине не шили в поминальные дни, а орловцы в родительские субботы не выгребали золу из печи, чтобы эту золою не засыпать глаза умершим. Полешуки с северной Волини не позволяли после захода солнца выливать воду во двор, выбрасывать сор, «бо мёртвым во́чы заллэш». Там же на Волини запрещалось мочиться в воду «бо батькові очи засс...». Такой же запрет существует и у русских («...все равно, что матери в глаза»). В этих случаях вода представляет «тот свет». Также нельзя было белить хату в дни поминовения (с. Речица, сев. Волинь), или в субботу — «бо субота — то поминальны дэн» (с. Радчицк, Пинщина), или в пятницу — «щоб не замазати родителям очей» (Нежинский у., Черниговщина). В Тульской и Псковской губерниях на Троицу после вечерни старики ходили на кладбище обметать могилы — «глаза у родителей прочищать», а на Витебщине этот обряд считали очищением костей покойника. Южные славяне — восточные сербы и западные болгары аналогичные обряды в поминальные дни связывали со зрением покойника, заботились о том, чтобы ему на том свете было видно («да се види»), зажигали свечи, пускали свечи по воде на дощечках и т. п. Однако, в одном сербском селе у Дуная (с. Свиница в Румынии, у Железных Ворот) был обычай завершать траур хороводным танцем «для мертвых»; в этом танце не следовало наступать на разостланный платок с деньгами, «чтобы не топтать ногами глаза покойника».

Глаза и змея. Это сочетание обнаруживается в нескольких ритуалах, один из которых представляет собой символическое уничтожение змеи. В субботу первой недели Великого поста (Тодорова суббота) старая сербка брала иголку с красной ниткой и тыкала ею камень. Ее поощряли в этом деле словами: «Коли, коли!» а затем спрашивали, что она колет, на что она отвечала: «Змее глаза». Диалог кончался словами: «Заколи ее, чтобы ее не было!» и ответом: «Я заколола ее, и ее нет» (с. Жупа, около Кралево, юж. Сербия). У русских мертвую змею и папоротник вносили в дом, чтобы изгнать из дома блох и клопов (приговаривая «змея в дом — клопы вон!») и вешали ее близко к полу. Если бы ее вешали выше глаз, то хозяйева дома ослепли бы (Долматовская вол. Перм. губ.). Македонцы верили, что на 40-й день у покойника в могиле лопались глаза, и приползала змея, чтобы их «выпить» (Прилеп) и считали, что после смерти жены, пока у нее целы глаза и она видит, муж 40 дней не должен брать другую (Охрид). В болгарском обряде в первую неделю Великого поста детям пекут хлебцы, которые они должны съесть, закрыв глаза, «чтобы их не кусали змеи» (Фракия).

«Завязывание» и «замазывание» глаз имеет преимущественно апотропеическое значение. Так, у русских в Забайкалье сеятель в поле завязывал себе глаза и произносил: «Как я не вижу белого света, так пусть птицы не видят моих семян». В Пиринской Македонии в «мышинные дни» замазывали дыры в стенах и говорили, что «замазывают глаза мышам», а на Волчы дни также «замазывают глаза волкам».

Открытые глаза покойника в момент его смерти, по некоторым ю.-слав. представлениям, означают либо, что будет еще одна смерть в доме, либо, что умерший уносит с собой в могилу обиду.

Болезнь глаз лечилась у болгар из окрестностей Орхание (с.-зап. Болгария) особым ритуалом. Двое — больной и здоровый, с пресным хлебом, шли утром на восходе солнца к источнику. Там здоровый вырывал у больного несколько волос из головы и привязывал их красной ниткой вместе с лоскутом от рубахи больного к дереву, растущему над источником, клал хлеб в дупло дерева и

бросал монету в воду. Затем здоровый умывался водой из источника, обращаясь на восток, а больной повторял его действия. Наконец, оба направлялись домой и шли не оборачиваясь. Там же иногда производилось и более простое «лечение»: вырывали из головы женский волос, натирали медом или серой из уха и затем им проводили по лицу около больного глаза. В западной Болгарии и в Македонии болезнь глаз называется *влас* или *очибол*, так как верили, что на глазах у ребенка могут расти волосы, причиняющие боль. Чтобы не было этой болезни, чтут св. Власия. Очевидно, что эти мифологические связи построены на народной этимологии. Хорваты в Истрии и Далмации при болезни глаз обращаются к св. Луции. В день св. Луции (13 декабря) на о. Брач не работали и не готовили еду, чтобы не болели глаза.

#### СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Ђорђевић Т. Р. Зле очи у веровању Јужних Словена//Српски етнографски зборник. Београд, 1938. Књ.53.
2. Петровић П. Ж. Мотив људских очију код балканских Словена//Гласник Етнографског Института. Београд, 1960. Књ. 22/23. С. 33—56.
3. Раденковић Л. Дурной глаз в народных представлениях славян//Живая Старина. М. (в печати).
4. Толстой Н. И. Глаза и зрение покойников в славянских народных представлениях//Конференция «Балто-славянские этнокультурные и археологические древности. Погребальный обряд». Тезисы докладов. М., 1985. С. 83—86.
5. Толстой Н. И. К реконструкции семантики и функции некоторых славянских изобразительных и словесных символов и мотивов//Фольклор и этнография. Проблемы реконструкции фактов традиционной культуры. Л., 1990. С. 47—67.
6. Barthel de Weydenthal M. Uroczne oczy. Lwów, 1921.

© 1995 г. ТОЛСТОЙ Н. И., академик РАН

**ГЕНИТАЛИИ** — мужские и женские детородные части тела, оказывающие, по народным представлениям, отталкивающее воздействие на нечистую силу, глаза, а также провоцирующие плодородие и изобилие и имеющие целительные свойства.

Гениталии в качестве апотропея широко применялись в славянской магической практике. Так, в северо-восточной Болгарии считалось, что от глаза следует с утра, выходя из дому, подержаться за свои гениталии и потерять их рукой, а затем тотчас той же рукой потерять свое лицо, произнося: «Когит ми види дупето, тогис да дойде уроки!» («Когда (он, она) увидит (мой) зад, тогда пусть сглазит (меня)!») [1. С. 295]. У сербов мать, защищая своего ребенка от глаза и колдовства, прикасалась рукой к своей вульве, а затем той же рукой гладила ребенка по лицу и голове, произнося заклинание: «Ја те родила, ја те и отхранила» («Я тебя родила, я тебя и выкормила») и прикасаясь тремя пальцами к земле (Гружа, Шумадия). Чтобы вылечить ребенка от испуга, сербки-ворожеи «сливали с него страх» при помощи разных манипуляций с водой, расплавленным свинцом, красным платком. При этом они раздевались донага и, сливая воду в сковороду, заговаривали испуг: «Бјежи страва, ћера те црна тава, материна справа и очина сила!» («Беги, страх, прогоняют тебя черная сковорода, материнское устройство и отцова сила») (Пожега, зап. Сербия) [2. С. 174].

Вульва и *сипп*ус как средство отвращения градовой тучи использовались в магической практике сербов и болгар. В Поцерине (с.-зап. Сербия) женщина-ворожея, желая предотвратить градобитье, раздевалась донага, поднималась на тын и, продвигаясь по нему навстречу туче, стремилась показать предполагаемому предводителю градового облака, недавнему утопленнику (иногда родственнику) свой кунус, чтобы отвести его и град от сельских угодий. В Драгачево (зап. Сербия) хозяйка, выходящая навстречу туче, где, по поверью, обитала хала, задирала подол, обнажая вульву, и кричала: «Бежи чудо од чуда чудаго! (2



раза). Не можете једно крај другог!» («Беги, чудо, от чуда чудного! Вы не можете быть рядом друг с другом») или: «Не иди ала на алу! Ова моја ала доста таких прогутала!» («Не иди, змеюка, на змеюку! Эта моя змеюка достаточно таких проглотила!»). При этом хозяйка с задраным подолом бегала вокруг дома. Болгарки в селах западнее Пловдива, обнажая вульву, произносят: «Йоргу! Пу планинету да идеш, дето пиле не пей, там да вървиш!» («Георгий! В горы уходи, туда, где птица не поет, там разгуливай!»). При этом упоминалось имя одного из утопленников из села (География) и весь ритуал совершался трижды [3. № 800 П]?. По тем же мотивам, вероятно, соблюдается обратное «действие» — запрет женщинам задира́ть подол при грозе, «потому что при этом туда бьет гром» (Ровенщина). Русские давали дополнительное толкование такому запрету: нельзя быть с подоткнутым платьем во время грозы, потому что «много места тут укрываться анчутке беспятому (бесу)» [4. С. 126].

Вульва как средство символической борьбы и защиты в вооруженных столкновениях известна была черногорцам (племя Пипери). Одна из женщин поднималась на возвышение на позиции, задира́ла платье и, похлопывая по лобку, выкрикивала бранные слова, бросая вызов противнику, какому-либо конкретному лицу или всему войску в целом. Стрелять при этом в женщину считалось позором. Обычай дразнить противника подобным образом был зафиксирован в начале XVII в. у русских голландским путешественником Исааком Массой: под Кромами в стане самозванца «на гору часто выходила потаскуха в чем мать родила, которая пела поносные песни о московских воеводах и много другого, о чем непристойно рассказывать» [5. С. 93]. В групповых играх (салки и т. п.) сербские дети часто, чтобы подзадорить противника, похлопывали себя по гениталиям рукой — «цукали су се». (Подробнее см. [6].)

Согласно сербскому и македонскому поверью, вульва может выскочить на лбу у мужчины, если он ухитрится пройти под радугой. По другим представлениям, он переменит свой пол с мужского на женский. Тот же мотив используется сербами для защиты от глаза: в ответ на удивление или восхищение говорят: «П... ти на челу!» («Вульва тебе на лоб!»). (Левач и Темнич).

Вульва известна у сербов в качестве целительного средства. Когда с ребенком случается первый припадок эпилепсии, мать должна трижды прикоснуться к нему своей «срамотой» («три пута га токне са своја срамота») и после этого снять с ребенка одежду и бросить ее в бурьян или на чужое поле, «чтобы болезнь не вернулась» (Подримье). При прикосновении вульвой к больному ребенку мать говорит: «Од њу се видело, од њу се саздало, да се микне од моје дете!» («Из нее дитя увидело белый свет, из нее создалось, пусть она отстанет от моего ребенка!») [7. С. 579].

Вульва как средство вызывания плодородия использовалась русскими из Вологодского края. Для того чтобы скотина была «непраздной», нужно вырвать из лобка волосок, запечь его в хлеб и дать скотине.

Фаллос как средство вызывания плодородия известен у болгар в Добрудже. Там хозяин, подготавливая телегу и семена для первого посева, должен был держаться за фаллос, чтобы тем самым добиться хорошего урожая. По сербским поверьям, когда начинает всходить жито, нужно взять несколько вербовых веток, пойти в поле и сказать: «Как быстро растет эта ветка, таким быстрым пусть будет мой фаллос и мое жито!». По представлениям сербов из Косова Поля, фаллос связан с ралом. Чтобы освободиться от импотенции, молодому мужу следовало пойти в поле, найти там рало и разобрать его или отправиться ночью в поле на место, где оставлено рало, и вставить свой фаллос в отверстие на грядиле. Этим снималась порча, наведенная дурным глазом.

Тестикулы, подобно вульве, могли наделяться магическими, в том числе продуцирующими и отгонными свойствами. В закарпатском свадебном обряде новобрачная сажала на колени двухлетнего мальчика и гладила ему тестикулы, «чтобы у нее рождались мальчики» [8. С. 257]. По южнославянским представлениям, тестикулы способны отвести неудачу или беду. Так, если человек рано

утром отправляется в путь или на работу и встречает при этом попа, что предвещает несчастье, он должен схватиться за свои тестикулы и почесать их, чтобы отстранить неприятности.

Мужские гениталии при защите от нечистой силы могли заменяться жестом — положением кисти левой руки на гиб правой и поднятием последней вверх или названием фаллоса. Есть основания предполагать, что таким защитительным словом было у восточных славян и у болгар слово *чур*, имевшее древнее значение 'penis' [9]. Этимология этого слова, в котором начальное *ч* могло чередоваться с *к* (ср. *\*киръ* 'penis' и *\*киръ* 'петух'), а также фольклорно-этнографические данные подтверждают это предположение. Названия гениталий в славянских и индоевропейских языках часто «птичьего» происхождения, что связано с древними представлениями о самих детородных органах. Ряд функционально сопряженных предметов, в том числе и предметов домашней утвари, как, например, маслобойка с ее пестом и узкой кадкой, ступа и пест, замок и ключ и т. п. символизирует, по народным представлениям, фаллос и вульву, а их действие — коитус.

#### СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Капанци: Бит и култура на старото българско население в Североизточна България//Етнографски и езикови проучвания. София, 1985.
2. *Тешић М.* Народни живот и обичаји Пожешког краја. Пожега, 1988.
3. Архив на Етнографски институт и музеј при БАН. София.
4. *Максимов С. В.* Нечистая, неведомая и крестная сила. СПб., 1903.
5. *Масса Исаак.* Краткое известие о Московии в начале XVII в. М., 1937.
6. *Толстой Н. И.* Выходила потаскуха в чем мать родила...//Живая старина. 1994. № 4.
7. Гласник Етнографско института САН. Београд, 1957. Књ. 2—3.
8. *Богатырев П. Г.* Вопросы теории народного искусства. М., 1971.
9. *Толстой Н. И.* Рус. чур и чушь//International Journal of Slavic Linguistics and Poetics, 1985. V. 31—32. P. 431—437.

© 1995 г. ТОЛСТОЙ Н. И., академик РАН

**ГРУДЬ**, кормление грудью. Грудь — в мифологической концепции человеческого организма — важнейшая часть тела, пристанище души. Женская грудь — квинтэссенция, символ женской природы. Именно по ней можно определить характер будущей жены: большая грудь указывает на хорошую жену и мать (Босния). Также и в украинских снотолкованиях большая грудь считается добрым знаком, честью, слабая предвещает неприятности, кормить грудью — здоровье.

Мотив гипертрофии груди или наоборот — ее отсутствия — постоянно возникает в связи с женскими мифологическими персонажами: самодивами, богинками, дивоженами, русалками, великаншами. «Избыточность» их женского начала непосредственно реализуется в их функциях: похищение детей, вскармливание брошенных детей и т. д. Подчас указывается на неорганическую сущность их груди и соответственно весьма специфическое ее использование: богинки и русалки своими каменными или железными грудями убивают людей, пользуются грудями вместо валька, песта и т. п. Для других персонажей, например, пол. *змор* характерно значимое отсутствие данной части тела. В некоторых случаях гипертрофия груди тождественна перемене полового, а значит, и социального статуса, что происходит при нарушении запретов в рамках бытового поведения (у мужчины вырастут груди и перестанет расти борода, если он будет заглядывать в дежу. Полесье).

**Забота об обеспечении грудного молока.** Кормление грудью вслед за рождением ребенка — существеннейшая функция женщины. Поэтому еще на свадьбе и в период беременности соблюдались многочисленные запреты и предписания, призванные обеспечить обилие грудного молока и исключить возможные болезни груди. Так, у сербов молодому запрещено в первую брачную ночь трогать невесту

за грудь. У сербов-граничар жених по дороге в церковь брызгает водой на грудь невесты.

Во избежание болей в груди во время беременности запрещается есть гусятину, свинину, козлятину, вымя, грудинку (Босния). Однако большая часть предосторожностей приходится на послеродовой период. Особенно важен в этом смысле ритуал первого посещения роженицы. Гостям запрещено близко подходить к роженице, а ей — здороваться, смотреть на них из страха, что «молоко уйдет» вместе с ними. На Украине гостям запрещено допивать и доедать все до конца. Они должны давать ей по куску от каждого блюда, с каждой тарелки (укр., болг., макед.). В Нише, пробуя от всех блюд, роженица говорит: «Као што вино придолази, тако и млеко да придолази».

Существенно чаще, чем вино, изоморфным молоку считается вода, вот почему роженице советуют пить воду, особенно «молитвенную», т. е. освященную, мыться, особенно в проточной воде. Ее обрызгивают, когда она впервые приходит в чужой дом. Эти действия рекомендуются в частности, когда молоко долго не приходит или начинает убывать раньше времени. Так, в Левче женщина идет к корыту и трижды зовет по имени отца или мать: «Еј, бабо (мамо), дајте ми млека као у каци воде (расола)». В Горной Краине она идет с сосудом, полным воды, к источнику и произносит заговор: «Доће гора на гору, доће вода на воду, доће стопа на стопу, доће река на реку, доће моме М. (имярек) млеко на млеко». Затем запеленывает сосуд в пеленку и возвращается домой, где кропит люльку и себя. У украинцев дают пить роженице непочатую воду с ржаными колосьями.

Но та же вода способна отнять грудное молоко (у болгар запрещено стирать пеленки в проточной воде, у сербов — поливать воду мужу на руки). Еще большая опасность молоку исходит от противоположной стихии — огня. Беременным запрещено суетиться вокруг очага, кормящим — проходить мимо чужого очага, нельзя допускать, чтобы молоко капнуло в огонь (иначе оно «высохнет»); кормящей матери не разрешают сидеть на солнце, нельзя и сжигать солому, на которой рожали (Сербия). Действенными оберегами груди и грудного молока служат: детская пеленка, обувь роженицы, пуповина (серб.), иголка, нож (вост. славяне), а также ряд растений и некоторая ритуальная еда: чеснок (серб.), хлеб, в том числе и «повойница», крестинный пирог, крестинная каша (гомел.), еда, взятая у нищего, а также рыба, яйца (Босния), печеная морковь, фасоль с ракией и т. д.

Ритуал первого кормления наиболее разработан у южных славян. Зачастую матери запрещено кормить некрещеного ребенка, поэтому в первый раз ребенка кормит соседка, которая тем самым становится второй матерью ребенка (*пома, помајка* — Босния, Герцеговина, *дојилка* — Черногория). Над головой ребенка держат хлеб, чтобы он был всю жизнь сыт (Косово) или сито с хлебом и чесноком (болг.). На грудь надевают «белензук» от подковы (Босния), которую затем надевают на руку ребенку, или шерстяную нитку (Македония). Мать при первом кормлении держит во рту золотую монету, желая ребенку богатства (Малешево), кормит через грудную кость петуха, чтобы он был провидцем (Болевац, Черногория).

Всем славянам известен запрет начинать кормить с левой груди: ребенок станет левшой (общеслав.), либо скоро умрет (Полесье), у него будет дурной глаз (Вилен. губ., Полесье и др.).

Первое кормление грудью — первый рубеж, начиная с которого ребенок теряет свою первородную невинность. Ребенок, не сосавший груди, будет забывчив (укр.).

Сербам известен ряд запретов, относящихся ко всему периоду грудного вскармливания: нельзя давать грудь во время обеда или ужина, нельзя пить во время кормления — ребенок будет срыгивать, нельзя смотреть поверх головы младенца — он будет косить. Перед кормлением ребенку в рот кладут ключ, чтобы у него не болело горло (Хорватия). Мать должна кормить с покрытой головой, иначе

ребенок заболит (Левач), у нее должны быть заплетены волосы — иначе моль поест волосы у младенца (Горня Краина).

Кормление грудью, по убеждению славян, может продолжаться и после смерти матери или ребенка. На Гомельщине полагают, что вскормленный умершей матерью ребенок будет памятьлив и набожен. В Серадзе известно предание о том, как утопленница кормит своего младенца, которого приносят ей к реке. О смерти ребенка мать узнает по молоку, выступающему у ней из груди (ярослав.).

**Отлучение от груди.** В среднем продолжительность грудного вскармливания была 1—2 года. Иногда оно ограничивалось — появлением первых зубов, но зачастую продолжалось значительно дольше — до 5 лет, поскольку считалось, что грудное молоко придает силы. Но главным резонансом долгого кормления было всеобщее убеждение, что оно предотвращает новую беременность. Однако при появлении ее первых признаков необходимо было отнять ребенка от груди, так как это угрожало и ему (болг. *предоено*, он мог заболеть от «чужого» молока) и плоду (ребенок родится горбатым, не будет разговаривать, расти). Если беременность наступает слишком быстро, рано отнятый от груди ребенок (недосанчић) будет хилым и скоро умрет (Скопская Черногория) или, наоборот, его называют *удуревче*, и он будет быстро развиваться (Болевац).

Самым оптимальным временем для отлучения считается: день рождения (серб., пол.: ребенок будет памятьливым), тот день недели, когда ребенок появился на свет (ровен.), понедельник (словац., болг.), суббота, среда (болг., пол.: «Это счастливые дни»), в новолуние (повсеместно, ср. пол. объяснение: «чтобы ребенок был красивым, здоровым и богатым»), полнолуние (пол.: чтобы ребенок был полным, умным, здоровым), на старом месяце (словац., пол.: «чтобы быстрее забыл о груди»), в Страстную неделю (пол., укр.), на св. Иоанна Непомука (луж.), а также во время цветения вишни («чтобы был красным, как вишня», пол., укр.), других деревьев, кустарников, цветов, «на ягоды» (рус.), когда прилетают птицы («чтобы держался дома»), когда отлетают птицы (словац.), когда птенцы вылетают из гнезд («чтобы не был голодным»), когда созревает жито, во время сенокоса, зимой (пол.).

В других традициях упомянутые сроки могут оцениваться негативно: в новолуние нельзя отлучать от груди, потому что младенец станет «стшигонем» (пол.), лунатиком (серб.), во время цветения (пол.) и снегопада (пол., белорус.) нежелательно, поскольку ребенок рано поседеет, осенью — потому что он будет рвать одежду (словац.) и т. д.

Самые простые способы отнимания от груди — намазать ее перцем, горчицей, сажей и под., приложить к ней щетку, кусок шкуры, объяснив, что грудь съела кошка и т. п. Стараются последний раз покормить на пороге. Более сложные ритуалы, известные южным славянам (в меньшей степени — восточным), предполагают замену материнского молока «взрослой» пищей, в первую очередь — хлебом, но также и яйцом, и др. У русских Орловской губ. читают молитву, дают ребенку хлеб и воду с пожеланием: «Дай тебе Бог час от груди отстать и к хлебушку пристать. Пошли тебе Бог семеро ног». В Польше для этого используют забытый в печи хлеб, «забутько». Пожелание забыть о груди выражается в Македонии, когда через ребенка перекидывают хлеб со словами: «Умот да ти биди во лебот (в симидо) а не да ти биди во цицаньето!». В Пловдиве мать кидает хлеб и яйцо в сторону двери, чтобы ребенок пополз за ними и говорит: «От сега нататък да гледаш хляба, а не мене». Магическая формула иногда сопровождается ударами веткой или скалкой, подталкиванием сзади грудью. В последнем случае варьируются формулы типа: «Коги видиш дупенцето си, тогива да се сетиш за сиса» (зап. Болгария), «Коги се обърнеш да видиш тила си тагава да посакаш от мак'а сил млеко».

Западные славяне приурочивают к последнему кормлению гадание о будущем ребенка: перед ним раскладывают различные предметы, за что он возьмется — такова и будет его судьба (монета означает богатство, хлеб — сытость, книга —

ученость или духовный сан, палка — нищенство и т. д.). У южных славян такие гадания происходили, когда ребенок делал первые шаги.

Универсален запрет возобновлять кормление. Такой ребенок (болг. *повторан*, *повторак*, серб. *повратњак*) будет наделен дурным глазом (общеслав.), он станет вампиром (болг.), колдуном (укр.), вештицей (серб.), марой, стригой, двоедушником (пол.), будет горбатым (болг.), беспамятливым (пол.), вором (укр.), родит в будущем бастарда (словац.). В Болгарии ему запрещалось быть полазником, лазаркой, еньовой булей, свахой, кумой.

© 1995 г. КАБАКОВА Г. И., канд. филол. наук

*ГОЛОС* как один из видов звуков входит в семантическую оппозицию звук/тишина, которая в свою очередь соотносится с фундаментальными для традиционной культуры противопоставлениями «этого» и «того» света, жизни и смерти и отчасти культуры и природы. Примечательно, что в представленной оппозиции именно второй ее член, т. е. тишина, является маркированным. Голос человека, животного и даже музыкального инструмента принадлежит «этому» миру, в то время как мир «иной» отмечен зачастую печатью беззвучия и немоты. На это, в частности, указывают многочисленные мотивы славянских заговоров и заклинаний, в которых болезни и нечистую силу изгоняют туда, где царит молчание: где не блеют овцы, не звучит волынка, не поют девушки, не кудахчут куры, не кричит петух и т. д. Согласно похоронным причитаниям, в доме, который только что посетила смерть, не слышно человеческого голоса, там не раздается даже эхо, ср. в белорусском причитании: «Пойду ў хатку, хатка нямая, Гукну ў хатку, хатка глухая» [1].

По народным представлениям суточный цикл делится на день и ночь, причем день принадлежит человеку, а ночь — нечистой силе. Пение петуха на заре отгоняет злых духов; при первом его крике нечистая сила теряет возможность вредить человеку. Вместе с тем, если человек попадает в такое место, где не слышно ни пения петуха, ни колокольного звона, он оказывается во власти нечистой силы в любое время суток [2].

Негативное восприятие тишины и беззвучия можно усмотреть и в некоторых демонологических представлениях. Мораване полагали, например, что ведьм можно увидеть лишь раз в году, в период с четверга до субботы Страстной недели, когда колокола, в соответствии с церковным канонам, не звонят вообще [3]. Если в течение семи лет обычная змея не услышит ни человеческого голоса, ни колокольного звона, она, согласно польским поверьям, может превратиться в летающего змея, т. е. дракона [4].

Славянской народной культуре известны многочисленные ограничения и запреты, связанные с голосом и звуком и относящиеся главным образом к пограничью жизни и смерти. Возбраняется плакать, кричать и даже громко разговаривать в момент агонии, когда душа расстается с телом. От громкого голоса душа якобы пугается и не решается покинуть тело, чем доставляет человеку невыносимые страдания [5]. Во время похорон и поминок их участники зачастую общаются друг с другом шепотом, т. е. также без голоса. В доме, где в течение года кто-либо умер, не поют и не веселятся; в Болгарии около такого дома в Вербную субботу не «играют» лазарки. По случаю смерти пастуха с коров и овец снимают колокольчики, чтобы стадо «онемело» [6].

К явлениям опасным и неблагоприятным народная культура причисляет любое отступление от правильного исполнения обрядовых песен. Если во время свадьбы невеста охрипнет, или сорвется голос у кого-нибудь из поющих в церкви во время венчания — все это может повлечь за собой смерть одного из новобрачных (Русский Север). Словенцы полагали, что если во время обхода села в летний Иванов день его участницы (*ladarice*) хоть на мгновение прервут свое пение около какого-нибудь дома, в этом доме в течение года следует ожидать покойника

[7]. Несчастья, по украинским поверьям, постигнут человека и в том случае, если во время исполнения адресованной ему колядки обходники сфальшивят или сорвут голос [8].

Сфера жизни, в отличие от области смерти, чрезвычайно насыщена голосами и звуками. Во многих славянских и вообще индоевропейских традициях о рождении ребенка принято сообщать криком, громким голосом и даже стрельбой. Интенсивный, звучный голос соотносится с представлениями о жизненной силе, здоровье и благополучии. В Сербии, например, родственники умершего, вернувшись с похорон и желая уберечь всех домашних от смерти, старались при входе в дом громко запеть или закричать [9]. В Черногории в канун дня св. Георгия (23 IV/6 V) стреляли из ружей вблизи загонов со скотом, чтобы овцы и ягнята были здоровы [10]. Поляки перед закладыванием капусты в бочки для квашения наклонялись над бочкой и голосисто кричали в нее, чтобы капуста удалась и была хрустящей [11]. У разных славянских народов известен обычай громко петь, веселиться и гулять на новосельи, чтобы жизнь в доме была счастливой и веселой.

В этнографических описаниях, относящихся к народному календарю, можно встретить немало свидетельств такого рода: пока девушки будут каждый год в тот или иной праздник (например, на Рождество, Пасху и т. д.) петь положенные для этого дня песни (рождественские, пасхальные и др.), до тех пор и будет стоять мир, женщины будут рожать детей, а земля — приносить урожай.

В традиционной культуре голос (и звук) осознается как нечто вполне материальное, подверженное воздействию извне и само представляющее собой инструмент воздействия. О материальности голоса свидетельствует, в частности, широко известный сказочный мотив выковывания голоса (языка). Восприятие голоса как силы таинственной, но вполне действенной заметно в строгой календарной регламентации обрядового пения и запретах на исполнение тех или иных календарных песен до или после определенного срока. Нарушение календарной очередности пения и несоблюдение такого рода запретов чревато самыми неблагоприятными последствиями. В частности, болгары считали опасным петь лазарские песни после Вербной субботы [12], а колядки — до дня св. Игнатия [13], так как это могло спровоцировать у поющих различные кожные заболевания.

Вместе с тем, в особых ситуациях сознательно нарушались сроки исполнения календарных песен. Белорусы полагали, например, что если дети часто болели ospой или корью, надо было петь на Троицу рождественские песни, чтобы тем самым «обмануть» болезнь [14].

С помощью голоса можно было навести порчу. У сербов и болгар не рекомендовалось слушать натошак пение лазарок в Вербную субботу, поскольку это пение могло вызвать у домочадцев малярию и неблагоприятно сказаться на урожае. Считалось, что лазарки даже могли «запеть» людей до истощения [15].

Многим славянским народам был известен свадебный обычай после брачной ночи извещать гостей о девственности невесты громким голосом, криком или стрельбой. Но если невеста, утратившая невинность до свадьбы, сама после брачной ночи запоет или начнет громко разговаривать, ее голос (как урочливый взгляд) «падет» на скотину, плодовые деревья и приведет к несчастьям и урону в хозяйстве. Приведем одно характерное в этом отношении описание из Киевской губернии. После брачной ночи выяснилось, что невеста «нечестная». Для ее матери это позор: бабы в селе начнут стыдить ее, а парни могут испачкать дом помоями и надеть ее дочери или ей самой хомут на шею. Мать, решив скрыть позор, говорит дочери: «Пой, дочка... Пусть лучше у тебя скот не будет вестись. Задумай на что-нибудь и пой!». Дочка упирается, не хочет петь, молчит, а мать задумала «на корову» и запела. Честь дочери спасла, но не прошло и года, как пала лучшая в хозяйстве корова [16].

При помощи голоса можно отвратить от человека болезнь и передать ее другому лицу (у белорусов это называлось «отспевать болезнь»). При лихорадке, куриной слепоте и некоторых других болезнях человек влезал на высокое место

(ворота, крышу, дерево и др.) и оттуда трижды пел: «Кукареку, заспеваю, хто то чуе, нехай мае» («Кукареку, запою, кто это услышит, пусть у него и будет болезнь») [17].

В то же время и сам голос может быть подвержен неблагоприятному воздействию и порче, поскольку мыслится отчуждаемым от человека. Обладательницы хороших голосов старались по возможности не петь после захода солнца, так как считалось, что ведьмы, получающие в это время особую силу, могут отобрать у них голоса [18]. У сербов при встрече двух дружин лазарок часто бывали ссоры и драки, причем девушки старались отобрать у соперниц голоса; для этого одна из дружин тихонько пела в адрес другой: «Наши голоса как звоночки, ваши голоса как солома» [15. С. 243].

Голос (как и тень человека) представляется нередко вместилищем его души и силы и потому является объектом посягательства со стороны нечисти. Поляки считали, например, что, отнимая голос у человека, черт тем самым завладевает его душой и принуждает совершать неблагоприятные поступки. У русских леший тем же образом отбирает силу человека, после чего последний медленно умирает.

Понимание голоса как ипостаси души, а также представление об отчуждаемости его от человека, по-видимому, объясняет то нежелание записываться на магнитофон, которое некоторые исполнители народных песен выражают при встрече с фольклористами. Смысл одного из таких высказываний, услышанных автором в Калужской области в 70-е годы, сводится к следующему. Певица, с которой нам пришлось работать, опасалась, что после смерти ее душа (т. е. голос, оставленный на магнитофонной пленке) будет «мыкаться по миру невесть где».

Во всех славянских традициях человеческому голосу (а также отдельным шумам и звукам) — безотносительно к содержательной стороне высказываний — приписываются некоторые магические функции и прежде всего — охранительно-апотропеическая, продуцирующая и сигнально-оповещательная.

С помощью голоса оказывается возможным в профилактических целях оградить культурное пространство от неблагоприятного воздействия извне. Считается, что если человек с какого-нибудь высокого места что-либо громко скажет, крикнет или пропоет (а также выстрелит, хлопнет бичом, позвонит в колокол и т. д.), то там, где будет слышен этот голос или звук, злые силы не смогут навредить человеку. В Болгарии девушки и парни вечером накануне дня Сорока мучеников (9/22 III) собирались на холме за селом, где пели подходящие к этому случаю песни. Считалось, что петь надо как можно громче, ибо там, где слышен голос, не будет града [19]. В день Трех королей (6 I) мораване громко кричали в садах: «Каспар, Мельхиор, Бальтазар!»; полагали, что злодей не сможет подойти к дому ровно на то расстояние, на какое разносится этот крик [20]. У словенцев бытовало убеждение, что скот может отойти от дома лишь настолько, насколько далеко слышится возглас «аллилуя!» во время крестного хода на Пасху [7. Т. 1. S. 229]. У гуцулов на Благовещение хозяин нагишом обегал свой дом со звоном в руке, приговаривая при этом: «Как далеко слышен этот звонок, пусть так же далеко зверь держится от моего стада» [21]. В Словении в день св. Павла (25 I) парни кричали с возвышенностей: «Павел, беги, пусть тебя холод не достанет!» Там, где был слышен их возглас, туман и холод не могли повредить посевам [7. Т. 4. S. 339]. У сербов на Благовещение девушка брала ключ и кочергу и обходила принадлежащие ее семье владения, громко стуча ключом о кочергу; там, где был слышен этот шум, летом не должно было быть змей [22]. В русских пастушеских заговорах с помощью голоса «возводится» символический «железный тын», заключающий в магический круг вверенное пастуху стадо: «Я, раб Божий, встану на конец поля, крикну три раза, сколько голос мой далеко засяжет... так бы стали тыны далеко железный, золотой и медный от востоку до запада, от земли до небес...» [23].

Нередко громкий голос и звук наделяются прямым апотропеическим значением. Сербы, хорваты, словенцы, словаки и поляки громкими голосами и колокольным звоном «отворачивали» от сел и полей градовые тучи. В Словении девушки,

обходящие дома в период со дня св. Георгия до летнего Иванова дня (24 VI), по вечерам собирались на поле, где, как считалось, своими песнями «оберегали» поля от ведьм [7. Т. 2. S. 99]. В Сербии, чтобы град не уничтожил урожай, парни накануне дня св. Георгия крали мельничную запруду, разламывали ее пополам и, разделившись на две группы, обносили обе половинки с обеих сторон деревни. Там, где обе группы встречались, они закапывали запруду в землю и несколько раз громко пели или стреляли [24]. У мораван, чехов и лужичан пастухи в Вальпургиеву ночь (в ночь накануне 1 V) громко хлопали бичами, тем самым «выгоняя ведьм из села» [20. S. 44].

Апотропеические свойства звуков и шумов использовались и в народной медицине. В Польше при головной боли знахарь размахивал серпом над головой пациента и при этом стрелял у него над ухом или что-нибудь громко выкрикивал. Верили, что боль должна была улететь вместе со звуком [25].

Человеческий голос нередко воспринимался и как средоточие плодотворящей силы. Во многих славянских традициях в один из весенних праздников люди, собравшись вместе на каком-нибудь высоком месте, громко пели или кричали. Считалось, что там, где слышны их голоса, должны были лучше уродиться хлеба и другие культуры. В Болгарии, например, в день св. Георгия девушки кричали с холмов вблизи села: «Где нет голоса, там не будет и колоса!» [26]. Впрочем, содержание этих песен и возгласов не имело принципиального значения, а в ряде случаев они вообще были полностью десемантизированы. Болгары при масленичных кострах кричали высокими голосами: «У-у-у!» и слушали: там, где отзовется эхо, там будет урожай [13. С. 366]. У сербов в канун дня св. Георгия парни шли во фруктовый сад, где выли, подражая волкам, чтобы сливы и груши лучше плодоносили [27]. В Закарпатье хозяйка, посадив хлеб в печь, слегка ударяла хлебной лопатой по устью печи и при этом громко причмокивала, чтобы хлеб в печи поднялся как можно выше [28]. Болгары при первом громе ударяли камнем или палкой по амбарам, чтобы лучше уродилось жито, и по бочкам с вином, чтобы вино было удачным. Чехи во время колокольного звона в Страстную субботу связывали вместе все домашние ключи и гремели ими: где был слышен этот звон, там должны были уродиться фрукты [29]. Болгары на Масленицу стреляли из ружей, чтобы лучше роились пчелы и было много ягнят [13. С. 366]. Звук трещоток, заменяющий колокольный звон в период от четверга до субботы Страстной недели, по представлениям словенцев, ускорял созревание винограда [7. Т. 2. S. 259].

Человеческий голос способствовал всходу некоторых культур, как бы пробуждая их к росту. На Смоленщине, например, если долго не всходила конопля, хозяин объезжал на заре посевы, сидя «верхом» на ветке липы, и при этом громко и зазывно кричал. В Сербии, если семена были старыми и существовала опасность того, что они не взойдут, хозяин перед посевом трижды кричал над ними: «Слушай, земля, старое семя» [30].

Среди разнообразных магических функций голоса одной из важнейших, безусловно, является сигнально-оповещательная. Особенно это заметно в тех случаях, когда эта функция выражается не прямым сообщением, а каким-либо десемантизированным выкриком или возгласом. В Словении при начале молотьбы парни кричали что-нибудь неестественно высокими голосами, и все люди знали, что пора сходиться на работу [7. Т. 2. S. 189]. В русских предсвадебных церемониях специфические формы голошения служили звуковым сигналом, маркирующим переход девушки в новый для нее статус — статус невесты. На русском северо-западе в период от Крещения до масленицы (т. е. тогда, когда в основном и справлялись свадьбы) просватанные девушки начинали по вечерам в избе «кричать Волю», т. е. особым образом причитать. По этим звукам окружающие и узнавали о предстоящих изменениях в судьбе той или иной девушки [23. С. 101—102]. Отметим в связи с этим русский девичий обычай голосить или звонить в колокола на Пасху, тем самым оповещая окружающих о своем желании выйти замуж [23. S. 92].



Громкий голос, с помощью которого можно было сообщить что-нибудь во всеуслышание, осознавался в традиционной культуре как один из способов достижения желаемого. В Болгарии мать громко пересчитывала подарки, принесенные ребенку на крестины, с тем, чтобы ребенок был богатым, когда вырастет [31]. В Сербии, когда новобрачных отводили спать в первую брачную ночь, деверь разбивал перед их дверью горшок и громко при этом кричал: «Мушко!» или «Женско!»; в зависимости от того, что он прокричит, первым, по поверьям, рождались мальчик или девочка [32]. В Словении, девушки, желая выйти замуж, на Рождество громко выкрикивали, стоя на пороге дома, имена своих суженых, что должно было обеспечить им внимание и расположение со стороны молодых людей [33]. Аналогичные обычаи известны и в других славянских традициях. Болгары, например, у масленичных костров громко называли имена взрослых девушек и их родителей в надежде на будущие браки [13. С. 365]. В Словакии девушки, накрывая рождественский стол, кричали: «Со всей округи к нам сваты!»; что должно было ускорить их замужество [34].

#### СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Пахаванні. Памінкі. Галашэнні. Мінск, 1986. С. 321.
2. Етнографічний збірник (далее — ЕЗ). Львів, 1898. Т. 5. С. 175.
3. Tomeš J. Masopustní, jarní a letní obyčje na moravském Valašsku. Strážnice, 1972. S. 77.
4. Саннікова О. В. Польская мифологическая лексика/Дис. ... канд. филол. наук. М., 1990. С. 215.
5. Романов Е. Р. Белорусский сборник. Вильна. 1912. Вып. 8. С. 307.
6. Гласник етнографског музеја у Београду (далее — ГЕМБ). 1930. Књ. 5. С. 5.
7. Kuret N. Praznično leto Slovencev. Celje, 1967. Т. 2. S. 106.
8. Полесский архив Института славяноведения и балканистики Российской Академии наук (далее — ПА). Зап. в с. Нобель Заречнянского р-на Ровенской обл. Украины.
9. Мијатовић С. Обичаји српскога народа из Левча и Темнића//Српски етнографски зборник (далее — СЕЗБ). Београд, 1907. Књ. 7. С. 88.
10. ГЕМБ. 1936. Књ. 11. С. 56.
11. Dworakowski St. Kultura społecznа ludu wiejskiego na Mazowszu nad Narwią. Białystok, 1964. S. 224.
12. Капанци. София, 1985. С. 220.
13. Маринов Д. Народна вяра и религиозни народни обичаи. София, 1914. С. 275.
14. ПА, зап. в с. Симоничи Лельчицкого р-на Гомельской обл. Белоруссии.
15. Ђорђевић Д. Живот и обичаји народни у Лесковачкој Морави. Београд, 1958. С. 320.
16. Zbiór wiadomości do antropologii krajowej. Kraków, 1880. Т. 4. S. 63.
17. Federowski M. Lud białoruski na Rusi Litewskiej. Kraków, 1897. Т. 1. S. 406.
18. Сборник за народни умотворения, наука и книжнина (далее — СБНУ). София, 1900. Кн. 16—17. Ч. 2. С. 47.
19. Кузманова В. За системниа характер на пролетните обреди//Обреди и обреден фолклор. София, 1981. С. 137.
20. Bartoš F. Moravský lid. Telč, 1892. S. 25.
21. Онциук А. Народний календар у Зеленици Надвірнянского пов. (на Гуцульщині)//Матеріали до українсько-руської етнології. Львів, 1912. Т. 15. С. 33.
22. Ђурић С. Српски народни обичаји у Горњој Крајини//СЕЗБ. 1934. Књ. 50. С. 203.
23. Русский Север. Л., 1986. С. 194.
24. Мијатовић Ст., Бушетић Т. Технички радови Срба селака у Левчу и Темнићу//СЕЗБ. 1925. К. 32. С. 110.
25. Kolberg O. Dzieła wszystkie. Wrocław; Poznań, 1967. Т. 46. S. 467.
26. Мартинов А. Народписни материали от Граово//СБНУ. 1958. Кн. 49. С. 724.
27. Гласник етнографског Института. Београд, 1970—1971. Књ. 19—20. С. 166.
28. Колеса Ф. Людові вірування на Пддгір'ю//ЕЗ. Львів, 1898; Т. 5. С. 89.
29. Vukoukal K. Rok v starodávnych slavnostech našeho lidu. Praha, 1901. S. 137.
30. СЕЗБ. Књ. 32. С. 9.
31. Вакарелски Х. Принос към проучване на семейните обичаи на Панагорско в миналото//Панагориче и Панагорският край в миналото. София, 1961. С. 60.
32. ГЕМБ. 1932. Књ. 7. С. 82.
33. Möderndorfer V. Verovanja, uvere in običaji Slovencev. Celje, 1948. Т. 2. S. 86.
34. Ondrejka K. Rytmičký pohyb ako zložba zvykoslovia a ľudových slávností//Slovenský národopis. 1969. R. 17, № 1. S. 99.

**ВЕСНУШКИ** [1] — особенность внешности, противоречащая народным представлениям о красоте. Веснушки символически уподобляются однородному множеству различных предметов: каплям дождя (веснушки появляются у ребенка, если в первый год жизни он попадет под дождь, считают лужичане и словенцы); семенам, зерну (ср. укр. *сім'янки* 'веснушки', *коноплатий*, рус. *конопчатый* 'веснушчатый'); ягодам (ср. укр. *журавина*, *журавиха*, 'клюква' и 'веснушки'; с.-рус. запрет есть землянику избавляющемуся от веснушек); звездам (ср. кашуб. *řęgi* 'веснушки', перен. 'звезды', *řęgovatě ěbo* 'звездное небо'); камням (кашуб. *řęgovatě pole* — поле, усеянное камнями, ср. бросание камешками в магическом способе избавления от веснушек); икринкам (умывание водой с лягушачьей икрой перед Юрьевым днем для избавления от веснушек — рус., словац.); яйцам (сколько яиц украдет беременная, столько веснушек будет на лице ее ребенка — Косово). Они часто ассоциируются с пестротой яиц некоторых птиц: перепелки (рус. *перепелесый* 'рябой, веснушчатый', словац. *pehavý ako prepeličie vajce*), индюшки (словац. *pehavý ako morčacie vajce*; если беременная будет носить за пазухой индюшачьи яйца, ребенок родится веснушчатым — серб., хорв.), сороки (мажут веснушки сорочьим яйцом, чтобы вывести их — серб.-шумад.) и особенно ласточки (у украинцев, белорусов, болгар, отчасти поляков), яйца которой имеют буро-красные крапинки. Отсюда такие их названия, как укр. *ластівки*, *ластовиння*, *ластовече работин'є*, бел. *ластовіньє*, *рабоценьє ластовечое*. Существуют запреты брать ласточкины яйца, есть (полес.), разбивать их (болг.), скидывать, разорять ласточкино гнездо (вост.-слав., пол.), убивать ласточку (укр., бел.-полес., болг.) и вообще причинять ей какой-либо вред (укр., болг.). К прилету первой ласточки приурочены и различные способы выведения веснушек.

Происхождение веснушек связывается также с солнцем (словен. *sonĕpe pege*, с.-х. *сунчани пеги*); они появляются весной (рус. *веснушки*, *веснотки*, укр. *весніаки*, *веснянки*) от солнца.

В юго-восточной Малопольше появление веснушек (*rybinki*) объяснялось прикосновением лица к цветам, листьям или ягодам красной бузины. У сербов района Лесковацкой Моравы считают, что ребенок будет веснушчатым, если во время беременности мать увидит змею. У словенцев беременная иногда пьет водку, чтобы у ее ребенка не было веснушек, а чтобы они не появились потом, новорожденного не следовало выносить из дому до года и в день Пасхи. В Банате девушка, чтобы не иметь веснушек, выходит в Юрьев день утром из дому, пятясь задом.

Ряд названий и поверий ставит веснушки в один ряд с разного рода отметинами или болезненными проявлениями на коже, на лице: кожными, глазными болезнями, пигментными пятнами на лице, солнечными ожогами, следами оспы, нарывами, бородавками, сыпью, укусами комаров, струпьями. Все эти проявления, в том числе и веснушки, воспринимаются как нечто нечистое. Поэтому наиболее распространенным средством выведения или предотвращения веснушек является умывание лица. Умываются в марте талым снегом (словен.), мартовской водой из растаявшего первого в марте снега (рус., укр.), водой после первого купания новорожденного, водой, принесенной в дом в пасхальную субботу (словен.); водой в реке, роднике в день св. Георгия, в Чистый четверг (о.-слав.); юрьевской росой, собранной с поля (ю.-болг.), с ячменя (ю.-серб.), с сорняков (макед.), с клевера (словен.); росой, взятой в Страстную пятницу или субботу с овса, пшеницы (словен.); соком плачущих весной виноградных лоз (словац.); троицкой росой с травы, пшеницы, ржи, овса (словен.); росой с окон (словац., словен.); свежей коровьей мочой (словен.); соком свежих огурцов (кашуб.). В Словении, например, девушки, стоя на коленях и касаясь лицом росной травы, говорят: «Oj ti binkoštna rosica, / Matere božje si škropica, / obvaruj mene turov in peg, / in drugih kožnih padleg» («Ой, ты троицкая роса, посланная Божьей Матерью, охраняй меня от нарывов и веснушек, и других кожных болезней») [2]. «Kaj mi je na obrazu, naj gre dol» («То, что у меня на лице, пусть уйдет»)

[3]. В Словакии, чтобы не было веснушек, в Чистый четверг (на Страстной неделе) девушки вытирают лицо подолом, изнанкой юбки, приговаривая трижды: «Dolu moje reňunko / na moje plesinke!» («Прочь мои веснушки, на мою спинку!») [4]. У украинцев и поляков в Литве при появлении первой ласточки также умываются для избавления от веснушек водой. В районе украинско-польского пограничья считают, что веснушки пропадут, если ласточка напьется из миски той воды, которой было умыто лицо. Западные украинцы, увидев первую ласточку, кричат: «Ластівке, ластівке, / Здоймит з мене весьнівке». Или бросают вслед ей камешки, прося ее забрать их веснушки: «Ластівкі, ластівкі, / Возмит собі весьнівки / Нате вам каменці, / Дайте мені руменці» [5]. У банатских болгар дети при виде первой ласточки три раза крутятся на пятке и кричат: «Ластаунка да віда, лунка (веснушка) на убраза да не віда» («Ласточку чтоб увидеть, а веснушки на лице не видеть») [6].

Чтобы лицо было белое, без веснушек, используются целебные средства б е л о г о ц в е т а: умываются или обтирают лицо пеной со свежесвыдоенного молока, кислым молоком, свиным молоком (словен.), козьим молоком (серб.-шумад.), под белой сливой, женским молоком (словац.), сметаной (полес., пол.); утром в Юрьев день окунают в воду белое сырое яйцо и умываются со словами: «Како је ово јаје чисто, да буде и моје лице чисто» («Как это яйцо чисто, так будет и мое лицо чисто») (Банат); умываются, обращаясь к первой увиденной весной ласточке: «Касатка, касатка! возьми свою рибину — подай мою билину!» [7].

Для удаления веснушек используют различные растения: зеленую водную ряску, водоросли (словац.), желтые цветы одуванчика, ноготки, петрушку (пол.). В Банате девушки, имеющие веснушки, накануне Юрьева дня обтирают лицо цветами, говоря, что кто их возьмет, тот заберет себе их пятна. Цветы бросают на перекрестке дорог, и утром девушки не принимают друг от друга никаких цветов из опасения, что им передадутся веснушки.

В Польше известен также другой способ выведения веснушек: к лицу прикладывали разодранного голубя или прикасались птенцом гуся. У сербов района Лесковацкой Моравы веснушки у беременной означают, что у нее родится мальчик.

#### СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. *Даль В. И.* Пословицы русского народа. М., 1957. С. 938; Русский филологический вестник. Варшава, 1905. Т. 53. № 1—2. С. 277, 278; 1907. С. 303, 304; *Килимник С.* Український рік у народніх звичаях в історичному освітленні. Вінніпег; Торонто, 1963. С. 330; *Ђорђевић Д.* Живот и обичаји народни у Лесковачкој Морави. Београд, 1958. С. 383, 407; *Милићевић М. Т.* Живот Срба селѧа. Београд, 1984. С. 194; Српски етнографски зборник. Београд, 1907. Књ. 7. С. 448; 1984. Књ. 50. С. 215; *Zbornik za narodni život i običaje Južnih Slavena.* Zagreb, 1896, Књ. 1, С. 5; Сборник за народни умотворения и народопис. София, 1907. Кн. 14. С. 97; *Kolberg O.* Dzieła wszystkie. Т. 3. Cz. 1. S. 91; Т. 17. Cz. 2. S. 140; Т. 53. S. 406, 409; *Paluch A.* Zerwij ziele z dziewięciu miedz. Ziołolecznictwo ludowe w Polsce w XIX i początku XX w. Wrocław, 1989. S. 39, 103; *Sychta B.* Słownik gwar kaszubskich na tle kultury ludowej. Wrocław; Warszawa; Kraków, 1970. Т. 4. S. 246; *Holuby J. L.* Národopisné práce. Bratislava, 1958. S. 257; *Schneeweis E.* Feste und Volksbräuche der Sorben vergleichend dargestellt. Berlin, 1953. S. 14.
2. *Kuret N.* Praznično leto Slovencev. Celje, 1967. D. 2. Poletje. S. 38.
3. *Möderndorfer V.* Ljudska medicina pri Slovencih. Ljubljana, 1964. S. 208.
4. *Horváthová E.* Rok vo zvykoch našho ľudu. Bratislava, 1986. S. 178.
5. Zbiór wiadomości do antropologii krajowej. Kraków, 1881. Т. 5. S. 130.
6. *Телбизов К., Векова-Телбизова М.* Традиционен бит и култура на банатските българи//Сборник за народни умотворения, наука и книжнина. София, 1963. Кн. 51. С. 184.
7. *Никифоровский Н. Я.* Простонародные приметы и поверья, суеверные обряды и обычаи, легендарные сказания о лицах и местах. Витебск, 1897. С. 195.

**ВОЛОСЫ** [1] — в народных представлениях средоточие жизненных сил человека. В магии отрезанные волосы (как и ногти, пот, слюна и др.) воспринимались как заместитель (двойник) человека. Нередко отрезанные волосы хранили, а затем клали в гроб, чтобы «на том свете дать отчет за каждый волос» (в.-слав.). Словенцы верили, что с волосами и бородой можно отнять у человека силу и здоровье, а манипулируя волосами, даже сделать старика молодым и, наоборот, обратить молодого в старика (Гореньско).

Волосы (как и шерсть) символизируют *множество, богатство, изобилие и счастье*. Русские во Владимирской губ. первое яйцо, снесенное молодой курицей, катали трижды на голове старшего ребенка, приговаривая: «Курочка, курочка, снеси столько яичек, сколько у N (имя ребенка) волосков!» [2]; македонцы в Охриде, продав скотину, чесали монетой бороду, заклиная: «Кóлку vláкна на бра́дава, тóлку áир и бéрикьет!» («Сколько волос в этой бороде, столько пусть будет благополучия и изобилия!») [3]. Сербы касались монетой волос на голове и бороде, «чтобы было столько денег, сколько волос» (Шабац), а полешуки приглашали сеять лен и коноплю сеятеля с густыми волосами и бородой, «чтобы такими же были и всходы, и урожай». В западной Сербии (Каблар), остригая детей, оставляли прядь волос на голове, «чтобы осталось счастье». Поляки в р-не Жешова в Сочельник ворошили волосы, повторяя «Wiąż się żytko, wiąź!» («Вяжись, жито, вяжись!») [4]. Словенцы в день св. Барбары приходили в дом и желали хозяину столько телят, свиней, жеребят, возов репы и т. п., сколько на голове волос («Vog vam daj telko teocov... как па поjoj glavi vlasičkov») [5]. Женщины на Смоленщине в Юрьев день срывали друг у друга в поле платки с головы и дергали за волосы, «чтобы у хозяина жито было густое и рослое, как волосы» [6].

Расчесывание волос ограничено целым рядом запретов. Сербки причесывались только в понедельник, вторник и четверг (Каблар), а украинки — во вторник, четверг и субботу (Лубенщина). На Полтавщине говорили, что «в середи сорок дочок и кожа высмыкне пасму, або хоть и по волосыни, то обирвуть волосся» [7], поэтому не расчесывали волосы в среду. На Черниговщине полагали, что волосы женщин, причесывающихся в среду и пятницу, разлетаются по 12 дворам, отчего возникает болезнь «волос». Строгий запрет касался пятницы; его соблюдали многие славяне, прежде всего русские. Сербы не расчесывали волосы в этот день, «чтобы волки не резали скот» (Каблар). Македонки не причесывались в воскресенье, «чтобы смерть не пришла к их мужьям» (Прилеп). Западные украинки не расчесывались по большим праздникам, болгарки не трогали волос в святочные дни, сербки не брали-гребенку в руки на Благовещение, «чтобы не кусали змеи», и на Рождество, «чтобы не болела голова» (Метохия), а белоруски не причесывались в Благовещение, «чтобы куры в огороде не копали грядок» (гроднен.). В Сербии (Шумадия, Поморавье) не чесали волос во время похорон, «чтобы не болела голова и не выпадали волосы». Кашубы и поляки-гуралы не причесывали ребенка до года, «чтобы ребенок не был несчастным», однако это нередко вело к появлению колтуна. Несоблюдение запретов приводило к выпадению волос, прекращению их роста, к головной боли, плешивости (пол.), облысению (словен.) и т. п.

В то же время в некоторые праздники расчесывание волос считалось обязательным. Так, на Витебщине пожилые крестьянки расчесывались на Пасху, «чтобы было столько внуков, сколько волос на голове»; молодые сербки-боснийки в Ключе в Юрьев день рано утром расчесывались, положив под ноги веревку и валеk для стирки, «чтобы волосы были толстые, как веревка». В Чайничах около Сараева к этому добавляли ветку молодой вербы или просто лазили на вербу.

Волосы, выпавшие при чесании, нельзя было бросать: ведьмы могли из них сделать «завой» с наговором (чернигов.), злой человек мог наслать порчу, мыши могли утянуть их в свою нору (с.-рус.), притцы — унести в гнездо (ю.-, в.-слав.), вихрь — подхватить и т. п., поэтому волосы затыкали в щели, зарывали в землю, закапывали на перекрестке, клали под камень, сжигали. (Сжигали, однако, не повсеместно, часто на это налагался запрет.) Украинцы на Лубинщине закапывали

их под вербой, словаки — под водостоком и т. п. Полагали также, что если волосы оставлять на полу, выметать их и топтать, будет болеть голова, появятся ревматизм, «волос» и другие болезни. Волосы больных закапывали на кладбище (словен.), клали в собачьи испражнения (гуцул.) и т. п. Сербь не сжигали выпавших волос, «чтобы не болела голова», а собирали их в постолу (*опанак*), «чтобы росли до пят», или гесли на молодое плодое дерево, «чтобы росли, как дерево».

Опасаясь выпадения волос, македонки не пили воду с распущенными волосами (Велес), а черногорки при виде падали хватались за волосы (Зета).

Мытье волос предусматривало сходные ограничения, но существовали и специфические запреты. Так, в восточной Сербии не мыли голову на Святки, в Полесье — в день Ивана-Головосока, «чтобы волосы не секлись и не было колтуна» (волын.); в Зете черногорки не мыли голову на масленицу («Белу недељу»), чтобы не «побелеть», т. е. не поседеть, а также в Поминальную, Страстную и Троицкую пятницы, «чтобы волосы не выпадали». В некоторых местах Болгарии, наоборот, мыли волосы в Страстную пятницу, чтобы они хорошо росли и были длинными и густыми. С этой же целью болгарки в Добрудже мыли волосы накануне Васильева дня или утром в Тодорову субботу. Сербки в тот же день варили волокна конопли и мыли волосы в этом отваре (Темнич), а боснийки-мусульманки в утро Юрьева дня мыли голову отваром плюща и валерианы. На Харьковщине женщинам нельзя было мыть голову 12 понедельников подряд, нарушение запрета грозило смертью мужа. Там же действовал запрет на мытье волос по средам, а его нарушение могло остановить их рост. Болгаркам в селах около Пловдива запрещалось мыть волосы по вторникам, чтобы не овдоветь.

Стрижка волос регламентировалась в зависимости от возраста, пола и времени стрижки — дня недели и фазы луны. Так, на гуцульской Верховине нельзя было стричь волосы во вторник и пятницу, а у кашубов и поляков (Кочевье) — в день Ивана-Головосока, «чтобы не пресекался рост волос». Почти повсеместно ребенка не стригли до года. Для первой стрижки в одних регионах выбирали новолуние, «чтобы волосы быстрее росли» (в.-слав.), а в других — полнолуние, «чтобы на голове было полно волос» (болг. родоп., луж.). У русских и белорусов запрет стричь младенца до года мотивировался боязнью «отрезать язык» ребенку, т. е. приостановить развитие речи. Словенцы в некоторых местах не стригли детей до семи лет, «чтобы не состричь их ум». В отдельных селах Закарпатья первый раз стригли ребенка в двухлетнем возрасте, в южной Македонии (Гевгелия) девочек стригли в двух-трехлетнем возрасте, а мальчиков — раньше. На Украине и в Белоруссии пастухам запрещалось стричься с Юрьева дня до дня Кузьмы и Демьяна. Нарушение запрета вело к болезни скота, к «плохому отелу» коров, к нападению волков на овец. На Гомельщине полагали, что пастух не стрижется, «шчоб ў стада волк не вашёл и коровы ходілі вмісте, не разбрэдалісь».

Состриженные волосы, как и выпавшие, не бросали, а зарывали в землю, клали под камень, прятали от птиц, относили к плодому дереву или клали на вербу, чтобы волосы, оставшиеся на голове, «росли, как верба», т. е. быстро; зарывали в муравейник (Пирин), засовывали за плетень (харьков.). В Словении состриженные волосы бросали в огонь, «чтобы огонь укрепил рост волос». В восточном Полесье состриженные девичьи волосы бросали в быструю воду, «чтобы они росли быстро и густо» (гомел., ПА).

Стимулировали рост волос магическими способами обычно в определенные дни, и это было делом типично женским. Сербки клали выпавшие волосы в обувь под каблук, «чтобы были длиной до пят» (Каблар). Чтобы волосы ребенка были длинными, их после первой стрижки клали на конек дома или за потолочную балку (Лика, хорв.). В Тодорову субботу болгарки мыли волосы, а затем брали солону из яслей, «чтобы волосы были длинными, как конские хвосты» (капанцы, Добруджа), или заплетали косы после мытья, стоя на хлебной лопате, «чтобы волосы были такой длины, как хлебная лопата» (Добруджа). В Пиринском крае накануне дня Сорока мучеников женщины замачивали в воде 39 прутиков

винограда, а после мыли волосы этой водой, «чтобы они были длиннее». Там же на Юрьев день перед восходом солнца девушки расчесывали волосы под тополем, «чтобы росли так же быстро, как растет тополь»; девушки в Сретечкой Жупе (юго-западная Сербия) и македонки в районе Скопле в этот день расчесывались в ржаном поле, «чтобы иметь волосы густые, как рожь, и быть здоровыми» [8]. Словацкие девушки, чтобы волосы были длинными и густыми, расчесывали их в Страстной четверг под вербой и пели: «Vrba, vrba, daj mi vlasu, na try pásu» («Верба, верба, дай мне волосы длиной в три пояса!») [9]. Тот же ритуал в Святой вечер совершали украинки (Маковица в восточной Словакии). На Рождество в сербской Герцеговине (Попово Поле) расчесывали волосы, сидя на бадняке. Девушки-болгарки из Пловдивского края при виде радуги кричали: «Зунка пие на морето, мойта коса до петите!» («Радуга пьет воду из моря, мои волосы пусть будут до пят!») [10]. Чтобы волосы быстро росли, их подстригали на новолуние; если их стричь при ущербном месяце, они перестанут расти (чернигов., нежин.).

Врачевание и магическое использование волос демонстрирует веру в их особую силу, способную в сочетании с магическими действиями (сжигание, окуривание, протаскивание, закапывание в землю) предохранять людей от болезней или изгонять их. Так, у сербов в Банате женщина, у которой умирали дети, должна была во время беременности собирать свои волосы, чтобы, как только родится ребенок, рассыпать их вокруг новорожденного, поджечь и тем самым сохранить жизнь своего младенца (геры). В Боснии и Герцеговине в случае, если парню или девушке на сходке или на посиделках станет плохо, у всех присутствующих, особенно у старых женщин, отрезали по клочку волос, поджигали их и дымом окуривали пострадавшего. Для излечения больных лихорадкой, сухоткой, грыжей или страдающих от сглаза и испуга срезанные пряди их волос забивали в дверную притолоку осиновыми колышками (в.-слав.), складывали в дупло осины (пензен.), в старое сгнившее дерево (укр. покут.), в белую иву, забивая колышком боярышника (морав.), вкладывали в клешни рака и пускали по воде (укр.), сдували с ладони, «чтобы так же улетела болезнь» (Босния), закатывали в хлеб и давали съесть собаке (в.-слав.), закапывали в том месте, где случился припадок эпилепсии (болг.). В Дмитровском уезде под Москвой купленную корову после шести-семи удоев окуривали клочками волос, взятых у всех членов семьи. В Калужской губ., когда возникало подозрение, что ребенок болеет от сглаза, старались тайно взять волос сглазившего человека и сжечь его: сглазивший начинал хворать, а ребенок выздоравливал. В Полесье, на Пинщине, у больного брали с затылка волосы, несли их в полночь на перекресток дорог и закапывали с приговором: «Кладу кóсы в сырую, холодную, ниму, глухую землю коб вун одубѣу, онэмѣу, охолоу» [11]. В Моравской Словакии при ревматизме также отрезали у больного клоч волос и ногти на руке и закапывали их под порогом или под стрехой.

При помощи волос можно известить человека, «передать» болезнь другому либо произвести наговор над чужими волосами. В Словакии волосы здорового человека закапывали на кладбище и тем самым наводили на него болезнь. Хорватские девушки (сев. Истрия) верили, что смогут приворожить молодых людей и пойти с ними под венец, если незаметно подложат свои волосы в пищу своих избранников. В Моравской Словакии, наоборот, парни стремились очаровать девушек тем, что три волоса избранницы закручивали колечком и носили их за пазухой. Сербы в Лесковацкой Мораве, уходя на войну, в качестве талисмана от пули и штыка вшивали в мундир ногти и волосы с головы внебрачного ребенка. В северо-восточной Сербии, для того, чтобы покойник не стал вампиром, нагая женщина кадила очесами конопли и волосами покойника, состриженными с гениталий, с головы и подмышками; пепел, остатки конопли и волос клали в гроб.

При трудных родах одна из девиц расплетала косы над роженицей (Херцег-Нови, Черногория), а у поляков с распущенными волосами была сама роженица (в поверьях — и Богородица, спешащая ей на помощь). У русских иногда тотчас

после рождения ребенку завязывали пупок суровой ниткой, скрученной с материнскими волосами (вологод.). В восточной Сербии роженица сразу после родов расчесывала волосы, а выпавшие сжигала, «чтобы не иметь еще детей», либо хранила их и выпивала воду с пеплом от волос тогда, когда хотела вновь забеременеть (Болевац). В крестинном обряде волосы выстригали, а по закатанным в воск и брошенным в купель волосам гадали о судьбе новорожденного: закружится комочек — «к житью», пойдет ко дну — «не к житью» (в.-слав.).

В свадебном обряде совершались многочисленные ритуалы с косой невесты. На Виленщине белорусы сажали жениха «на посад» (дежу) и крестообразно подрезали и подпаливали ему волосы на голове, а в р-не Новогрудка посаженная мать брала несколько волос с головы жениха и невесты, спутывала их в пучок и сжигала, чтобы «злучиць», т. е. соединить молодых. Там же исполнялся ритуал «застрижения» невесты, когда свадебный венок заменяли головным убором замужней женщины.

В погребальном обряде волосы расплетали и распускали в знак траура. Если женщина случайно оставляла не заплетенной в косу прядь волос, это предвещало смерть ее матери, близких (Тимок в с.-вост. Сербии, Моравская Словакия). Болгарки уже при агонии умирающего распускали волосы и ходили так 40 дней. Сербки при погребении рвали на себе распущенные волосы, прикрытые черным платком. Сербы, болгары и македонцы ходили 40 дней с непокрытой головой, не стригли волос и не брились. Распускали волосы на похоронах девушки-украинки и донские казачки. В таком же виде ходили 40 дней болгарки, а на Русском Севере — незамужняя дочь, соблюдающая траур по отцу. В восточной Герцеговине (Гацко), когда хоронили юношу, его сестры и невестки срезали свои волосы и украшали ими могилу, привязывая их к кольям со знаменами (с той же целью отрезали коням хвосты и гривы, а у баранов состригали шерсть). В Болгарии в случае, если не могли похоронить самого покойника, нередко совершали обряд погребения пряди его волос.

Непокрытые женские волосы, по народным представлениям, могут принести вред людям, хозяйству, урожаю и т. п. На Русском Севере (Череповецкий уезд) замужней женщине нельзя было выходить во двор без платка на голове — «дворовый за волосы исташит». На Полтавщине говорили, что «сонце плаче», когда баба «свитить волосом», т. е. ходит с непокрытой головой. Поляки-гуралы считали, что простоволосую женщину «wilk zje» («волк съест»). Русские запрещали ходить женщинам с растрепанными волосами (и с подоткнутым подолом) во время грозы — громом убьет. На Черниговщине следили, чтобы волосы не торчали из-под головного убора, ибо «чуб притягає блискавку і грім може войти в людину». Болгары в Родопах, в зоне Златограда, верили, что волосы женщины, ходившей с непокрытой головой, после ее смерти превращаются в змей. Вместе с тем белоруски Витебщины распускали и открывали волосы, когда мяли лен, «чтобы он был волокнистым и мягким». Так же поступали женщины в Полесье, когда ткали полотно. При полной ритуальной нагоде волосы должны быть распущенными и непокрытыми. Распущенные и непокрытые волосы считались также характерным признаком женских персонажей нечистой силы: русалок, вил, савил, ведьм, чумы и др. В быличках русалки и другие женские духи — обитатели вод обычно в лунные ночи сидели на берегу на камне или на дереве и расчесывали свои распущенные волосы.

#### СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Гаген-Торн Н. И. Магическое значение волос и головных уборов в свадебных обрядах Восточной Европы // Советская этнография. 1933. № 5—6. С. 76—88. Ђорђевић Т. Коса у нашем народу // Ђорђевић Т. Р. Наш народни живот. Београд, 1930. Књ. 1. С. 80—99.
2. Завойко Г. К. В костромских лесах по Ветлуге-реке // Труды Костромского научного общества по изучению местного края. Кострома, 1917. Вып. 8. С. 128.
3. Сборник за народни умотворения, наука и книжнина. София, 1915. С. 64.
4. Karczmarzewski A. Obrzędy i zwyczaje doroczne wsi rzeszowskiej. Rzeszów, 1972, S. 19.

5. *Möderndorfer V.* Verovanja, uvere in običaji Slovencev. Celje, 1948. T. 2. S. 23.
6. *Добровольский В. Н.* Смоленский областной словарь. Смоленск, 1914. С. 208—209.
7. *Українці: народні вірування, повір'я, демонологія.* Київ, 1991. С. 213.
8. *Гласник Етнографског института САН.* Београд, 1961. Књ. 9—10. С. 130.
9. *Horváthová E.* Rok vo zvukoch našho ľudu. Bratislava, 1986. S. 178.
10. *Пловдивски край.* Етнографски и езикови проучвания. София, 1986. С. 298.
11. *Полесский этнолингвистический сборник.* М., 1983. С. 145.

© 1995 г. *ТОЛСТОЙ Н. И., академик РАН,*  
*УСАЧЕВА В. В., канд. филол. наук*

**ГОРБ** в славянской народной традиции — разновидность физического уродства наряду с хромотой, кривизной, косоглазием и другими — признак принадлежности к «нечистому», демоническому миру, часто сочетается с другими демоническими признаками: лохматостью, рыжими волосами, слепотой, патологией роста и телосложения. Русские представляют себе горбатыми русалок, водяного, колдунов, ведьму, кикимору. По мнению закарпатских русинов, «злая» доля имеет вид кривой, горбатой женщины в ветхих лохмотьях, а ведьмы рожают горбатых детей. Имена польского гнома *krześlak* и кашубского *křasłak* (ср. другое значение этого слова: 'кривое, согнутое дерево' [1]), а также польского духа шахт *garbusik* отражают представление об этом их физическом недостатке. Сербь называли горбуньей вештицу, кружащуюся в вихре («Грбульо једна») [2].

В славянской традиции горб является атрибутом *ряженого*. Вывороченность одежды, мохнатость, надевание маски, изменение голоса — свидетельство связи ряженных с потусторонним миром. Часто горб из соломы делали тем, кто рядился в «деда» и «бабу» [3]. У русских в Костромской губернии на святках ходили «старик» со страшными горбами, у белорусов так же рядился и «дед» водящий «козу», «жид» в польских и чешских обходах с медведем. В Смоленской губернии «горбатой» была маска «мехоноши», собирающего в составе колядующих дары. В Рязани «горбунами» рядились также в последний день масленицы [4], а на Гомельщине и во время обряда «вождение сулы». Горб — часть костюма болгарских *кукеров*, сербских *алосников* и *джамалариев*, для которых кроме знаковой роли, горб имел и практическое значение — защитить спины колядующих от ударов палками.

Появление горба у человека приписывается нарушению ритуального поведения (часто родственников по отношению к ребенку). У поляков запрещалось что-либо передавать над колыбелью ребенка, чтобы он не вырос горбатым, у витебских белорусов крестный не должен был ходить за водой для крещения младенца с коромыслом [5]. В Олонецкой губернии нельзя было стоять спиной к печи, когда в ней печется хлеб, чтобы не вырос горб [6]. Болгары считали, что горбатым мог вырасти ребенок, дважды отнятый от груди.

Горб может появляться (или исчезать) у человека в результате соприкосновения с нечистой силой, например, согласно украинскому поверью, у попавшего в вихрь [7], в моравской быличке *'босорки'* избавляют от горба понравившегося им парня, а другого избивают так, что у него кроме горба на спине, вырастает горб и на груди.

Кашубы считали горбатого человека особо злым (ср. кашубскую поговорку «*Złi jak garbal*» («Злой, как горбун») [8]. По мнению поляков, встреча с горбуном приносила неудачу, у болгар горбатому запрещалось быть полазником, сурвакарем, участвовать в русалиях [9].

#### СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. *Sychta B.* Słownik gwar kaszubskich. T. II. Wrocław itd., 1968. S. 269.
2. *Филиповић М.* Обычаи и веровања у Скопској Котлини//Српски етнографски зборник. Т. 54. Београд, 1939. С. 380.



3. Пашина О. А. Календарные песни весенне-летнего цикла юго-восточной Белоруссии//Славянский и балканский фольклор. М., 1986. С. 68.
4. Мансуров А. А. Описание рукописей этнологогического архива Общества исследователей Рязанского края. Вып. 3. Рязань, 1928—1933. С. 5.
5. Зеленин Д. К. Описание рукописей ученого архива императорского Русского Географического Общества. Вып. 1. Пг. 1914. С. 142.
6. Подвысоцкий А. Словарь областного архангельского наречия в его бытовом и этнографическом применении. СПб., 1885. С. 192.
7. Петров В. Вірування в вихор і чорна хороба//Етнографічний вісник. 1927. Т. 3.
8. Sychta В. Słownik gwar kaszubskich. T. I. Wrocław itd., 1967. S. 303.
9. Маринов Д. Народна вяра и религиозни народни обичаи. София, 1914. С. 153, 156—157, 159.

© 1995 г. ЛЕВКИЕВСКАЯ Е. Е.

**ГЛУХОЙ**, глухота — признак, в народной культуре приписываемый дурным людям, грешникам и связанный со сферой потустороннего. Глухота — наряду с другими физическими недостатками и уродствами (слепотой, хромотой, горбатостью и т. п.) — воспринималась как результат Божьего проклятия, поэтому, в частности, ее не везде принято было лечить [1]. По сербским поверьям, глухой человек «отмечен» (*бележен*): таким способом Господь помечает плохих людей, чтобы остальные могли узнавать и избегать их. «С бележен човек на път не тръгвай, другар не ставай, ортак не бивай» — говорили болгары [2]. Глухой человек нередко был отстранен от участия в социальной жизни: ему возбранялось выполнять роль кума и деверя на свадьбе, кукера, колядника, сурвакара или «царя лозы» в календарных обрядах, а глухой женщине не суждено было стать ни лазаркой, ни кумицей (у болгар в обрядах Лазаревой субботы), ни тем более — свахой или повитухой. В исключительных случаях глухие люди подвергались практически полной изоляции. У русских южных губерний России запрещалось употреблять в пищу мясо тетерева — глухой, «обиженной от самого творца твари» [3].

Глухота разделяла людей не только при жизни, но и, вполне естественно, после смерти, потому взаимное неслышание живых и умерших стало одним из лейтмотивов славянских похоронных причитаний (едва ли не более частым, нежели мотив слепоты, невидения), ср., например, «Как не слышит меня моя матушка, знать, разгневалась на горькую, На мою участь несчастную...» [4]; «Дарагі татачка, забіваюць тваю хатку, а ты не чуеш?», «А твае дзеткі гукаюць, чаго ж ты не чуеш?» или «Не ўслышым мы ад свёй радзіцельніцы, Роннай матушкі, нікакога гулочка...» [5].

Моментом, когда покойный переставал слышать все то, что происходило вокруг него, могло быть преодоление порога дома (карпат.), заколачивание гроба (с.-рус., полес.), реже — агония. Поляки Познанского воеводства, например, полагали, что во время агонии умирающий рассчитывается с Богом, потому обращаясь к нему в это время бесполезно: «*głuchnie on i ziemskiego już nie usłyszysz głosu*» [6], хотя чаще при самой кончине от окружающих требовалась полная тишина именно потому, что в противном случае душа, пугающаяся громких голосов и плача, не могла покинуть тело.

Вместе с тем, глухота есть свойство, принадлежащее потусторонним существам, сфере хтонического, а также иному миру. У сербов Лесковацкой Моравы период от Рождества до Крещения, когда нечистая сила была особенно активна и на земле присутствовали духи предков, назывался *Глуви дани* [7]. По южнославянским поверьям, глухота могла быть следствием воздействия на человека некоторых хтонических существ. Так, если бы человек услышал писк или свист убитой им жабы или саламандры, он бы оглох [8]. «Глухим ангелом» в Карпатах называли детей, рожденных мертвыми, умерших некрещеными или до того, как взять грудь [9], т. е. тех, кто не завершил окончательного перехода в «этот» мир и не воспринял Слова Божьего. Неслышание звуков — связанных со сферой сак-

рального и просто человеческих — грозило неблагоприятными последствиями не только человеку, но также природе и ее объектам. Согласно польским поверьям, уж, не слышавший колокольного звона и человеческого голоса в течение семи лет, превращался в крылатого змея. А земля, по словенским верованиям, становится «gluha» на период от Страстного четверга до Страстной субботы, когда она была лишена возможности слышать колокольный звон [10]. Ср. в этой связи хотя бы библейскую концепцию «веры от слышания», а также евангельский эпизод изгнания из бесноватого нечистого духа, называемого «дух немый и глухий» (Мк. IX:21—25; эпизод исцеления глухонемого: Мк. VII:32—35). В этом смысле вполне понятны корреляции между «глухим» и «глупым», подтверждаемые и лингвистически (об этимологических связях \*gluxъ и \*glupъ см. [11]).

У болгар, македонцев, сербов и хорватов, реже — у восточных славян «глухим» назывался наиболее опасный период ночи (полночь или время от полночи до первых петухов), ср. серб. *глуво доба ноћи*, болг. *глуходоба*, *глуодоба*, *глуха доба*, укр. *глухая ніч*, *глуха північ*, полес. *глупица*, *глупость*, рус. *глухая полночь*, рус. вят. *глушенесь ночи* 'полночь', костром. *глухоночье* 'то же', краснодар. *глухая ночь* темная, поздняя ночь' и др. Это было время, когда нечистая сила была особенно страшна человеку, когда в дороге и в лесу кто-то пугал его, когда «магьосницы» скидывали с неба луну и доили ее, когда души некрещеных младенцев в облике птиц нападали на детей и на скот, когда по земле ходили орисницы и определяли судьбы новорожденных, когда вода в реках обращалась в кровь и т. д. В это время совершались обычно самые таинственные и эзотерические обряды, в частности, опахивание села от чумы или эпизоотии, переворачивание в могиле трупа вампира и пробивание его колом и т. п. По украинским поверьям, «глупой ночи не можна дывытсья у воду або у люстро... Тоди не на себе, а на нечистого дывлятьсья» [12].

«Глухие периоды» встречаются и в славянском народном календаре. Наиболее известна южнославянская «глухая неделя», ср. серб. *глува*, *глувна*, *глушна*, *глухна недља*, хорв. *gluha*, *glušnica* (ср., впрочем, то же у поляков Верхней Силезии: *glucho*) (об этом специально см. [13]) — пятая (реже вторая или третья) неделя Великого поста. Неделя эта неблагоприятна для человека: полагали, в частности, что человека, ни разу не чихнувшего на этой неделе, в течение года ожидала смерть (ср. представления о чихании как способе преодоления болезни и смерти и приметы, предвещающие чихнувшему человеку удачу, прибыль, здоровье и т. п.). Чихнувшему же на этой неделе желали: «Здроаво глувна, срејно цветна» [14]. В течение этой недели особенно актуализировался запрет на пение, танцы и веселье, коррелирующий с названиями этой недели в других славянских языках и диалектах, ср. словен. *tiha*, *crna*, серб.-хорв. *безимена* и под. В восточной Сербии известно название *Глуви торник*, относящееся к первому вторнику Великого поста, когда люди воздерживаются от работы во избежание глухоты [7. С. 370].

В славянской народной культуре широкое распространение получил прием ритуальной глухоты, намеренного неслышания того, что происходит вокруг. Этот прием применялся главным образом в магических целях. У всех славянских народов в один из дней Страстной недели (обычно — в четверг или пятницу) женщины ночью, задолго до восхода солнца, шли к реке или источнику за водой, чтобы набрать ее, пока она «нечата», «нетронута», пока ворон (или другая птица) не искупал в ней своих птенцов, пока солнце не осветило ее своими лучами и пока мир не огласился звуками, принадлежащими человеку. Шли к реке молча, избегали встреч и ни в коем случае не отвечали на оклики. Вода, добытая таким способом, обладала целебными свойствами, а при нарушении названных правил — лишалась их. Неслышание происходящего вокруг могло иметь и апотропеическое значение. При добывании в купальскую ночь цветка папоротника человек не должен был откликаться на зов, иначе нечистые духи, стерегущие волшебный цветок, растерзали бы человека. Запрет откликаться на имя и зов (т. е. имитация глухоты) практиковался в лечебной магии. Поляки

над Рабой, выводя «ячмень» на глаз, бросали девять зерен ячменя в огонь, и убегали, чтобы не слышать, как зерна трещат [15]. Широко известен запрет откликаться на зов по имени больному человеку, поскольку голос, зовущий его, может принадлежать самой болезни, и т. п.

Гораздо реже можно встретить запреты слушать кого-нибудь или что-нибудь. Сербы считали опасным слушать пение вилы, могущее свести человека с ума. В списках исповедальных вопросов к числу грехов относилось и обыкновение (святочное по преимуществу) слушать под чужими дверями, о чем говорят в доме, пытаясь тем самым распознать будущее, ср. в тексте XVIII в.: «в святых вечерах или в крещенския дни и вечерах <...> под замками не слушал ли с завещанием о счастья каком» [16]. Вопрос этот восходит к широко распространенным у славян гаданиям по звукам, практикуемым в разные календарные праздники (ср. украинский обычай «слушать Долю» и др.).

В славянских языках и диалектах слова, производные от \**gluxъ*, как правило, обозначают природные и культурные объекты, тем или иным образом маркированные, нетипичные, связанные с кругом отрицательных значений. Среди них наиболее обширным представляется пласт слов со значением 'закрытый, не имеющий отверстий', в целом соответствующий рассмотренному выше концепту глухоты, ср. рус. *глухая стена* (стена без окон), кашуб. *głëxe okno* (замурованное, фальшивое), рус. диал. *глухое озеро* 'непрозрачное озеро', рус. новгород., твер. *глухарь* 'сарафан с неразрезанным впереди полотнищем', рус. новосиб. 'наглухо затянутая верхняя супонь', рус. урал. *глуховой* 'об одежде без выреза на груди, полностью закрытой', рус. урал., нижегород. *глухой двор* 'двор с плотным забором', укр. житомир. *глухая гол'а* 'ветка с густыми листьями или хвоей, похожая на гнездо', а также *глухой* как 'неполный, неполноценный, незрелый': рус. архангел., вологод., перм. *глухой* 'незрелый (о плодах)', серб.-хорв. *глувотина* 'пустой колос', серб.-хорв. *hluhad* 'neplodno žito', макед. *глув* 'невсхожий (о семенах)', чеш. *hluchyj* 'пустой, бесплодный', словац. *hluchý* 'то же', кашуб. *głëxi ořex* 'пустой орех', кашуб. *głëxi kłos* 'малозернистый колос' и др. В этом контексте вполне понятным становится и укр. *глухий дуб*, вост.-пол. *głuchi dąb* 'дуб, не сбрасывающий листьев зимой или поздно развивающийся весной' («глухой», невосприимчивый к переменам в природе, ср. полес. «Кажуть, глухэй дуб, як пин пзно розвиваецця и доўго з листьями стоиць»). Ср. также *глухой* — 'дикий, пустынный, некультуренный': рус. *глухой лес*, полес. *глухой мак* 'мак-самосей', кашуб. *głëxi bor* и мн. др.; 'беззвучный, невнятный, связанный с тишиной': рус. *глухой голос*, рус. диал. *глушь, глушина, глухота* 'тишина', рус. диал. *глухая исповедь* 'исповедь, во время которой больной по слабости не может говорить', укр. *глухий кинець* (часть двери или ворот, примыкающая к петлям, менее подвижная, чем противоположная, называемая *чутный кинець*), кашуб. *głëxi zvon*, кашуб. *głëxi trąsk*; 'душный, связанный с духотой': *głëxi vater* 'ветерок перед бурей', рус. сибир. *глухо* 'безветренно, душно', рус. диал. *глухота* 'духота'; неполноценный, не отвечающий предназначению: укр. *глуха кропива* 'крапива, которая не жжется', серб.-хорв. *hluh* (например, *gluha gostba*) 'о невеселом пире, празднике или свадьбе', пол. познан. *głuche wesele* 'скупная свадьба, свадьба без музыки', пол. *głuchy piec* 'плохая печь, в которой можно только готовить, но не обогревать ею дом', пол. *głucha siekiera* 'тупой топор'; ср. также серб.-хорв. *hluh* (например, *hluh kamen*) 'относящийся к неживой природе'. Примечательно, что природные и культурные реалии этого ряда нередко становились объектами магических ритуалов, «использующих» их особые свойства. Так, на Украине «глухой дуб» был местом совершения некоторых актов лечебной магии: вокруг него обносили детей, страдающих от ночного крика и бессонницы, здесь же читали заговоры от куриной слепоты: «szczob мене та ślipota parała, jak ja wseńkij łyst oborwu» [17] и т. д. На Полтавщине при детском испуге знахарка замазывала глиной в «глухом» конце дверей остриженные волосы и ногти ребенка

и произносила следующий заговор: «як в сему глухому концу дверям не одчнаться, так переполохови не обзваться» [18].

Чтобы избежать глухоты, нельзя было сноваť по праздникам и по пятницам (чтобы не засновать слух — полес.), сидеть в шапке за столом (рус.), кормить ребенка грудью более года (карпат.) и др. У сербов на свадьбе, уложив молодых спать, свекровь подслушивала под дверьми, чтобы дети не были глухими. Одним из наиболее распространенных магических способов излечиться от глухоты было стояние под колоколом в праздничный день, как правило, на Пасху.

#### СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Телбизов К., Векова-Телбизова М. Традиционен бит и култура на банатските българи//Сборник за народни умотворения, наука и книжнина. София, 1963. Кн. 51. С. 206.
2. От Тимок до Искър. София, 1968. Т. 1. С. 92.
3. Зеленин Д. К. Описание рукописей Ученого архива Императорского Русского географического общества. Пг., 1916. Т. 3. С. 1193.
4. Барсов Е. В. Причитанья Северного края. М., 1872. Ч. 1. С. 76.
5. Пахаванні. Памінкі. Галашэнні. Мінск, 1986. С. 218, 402, 254.
6. Fischer A. Zwyczaże pogrzebowe ludu polskiego. Lwów, 1921. S. 64.
7. Ђорђевић Д. Живот и обичаји народни у Лесковачкој Морави//Српски етнографски зборник. Београд, 1958. Књ. 70. С. 352.
8. Петровић А. Живот и обичаји народни у Скопској Црној Гори//Српски етнографски зборник. Београд, 1907. Књ. 7. С. 502; Филиповић М. Различита етнолошка грађа из Црне Горе и Санџака//Српски етнографски зборник. Београд, 1967. Књ. 80. С. 204.
9. Lud. 1899. Т. 5, з. 4. С. 336; 1912—1913. Т. 18. S. 194.
10. Kuret N. Praznično leto Slovencev. Celje, 1965. Т. 1. S. 160.
11. Этимологический словарь славянских языков. Вып. 6. С. 147.
12. Милорадович В. Житје-бытје лубенского крестьянина//Українці. Київ, 1991. С. 213.
13. Мршевић-Радовић Д. Из српскохрватске фразеологије: Глува недеља//Међународни научни састанак слависта у Вукове дане. 1988. № 17. С. 173—180; Тарасьев А. Откуда у сербов «Глувна» и «Мироносна» недеља?//Philologia Slavica: К 70-летию Н. И. Толстого. М., 1993.
14. Ђабовић Г. Орелик//Српски етнографски зборник. Београд, 1963. Књ. 76. С. 204.
15. Świętek J. Lud nadgrabski od Gdowa po Bochnię. Kraków, 1893. S. 615.
16. Алмазов А. И. Тайная исповедь в православной Восточной церкви: Опыт внешней истории. Исследование преимущественно по рукописям. Одесса, 1894. Т. 3. С. 289.
17. Talko-Hugoniewicz J. Zarysu lecznictwa ludowego na Rusi południowej. Kraków, 1893. S. 349.
18. Милорадович В. П. Народная медицина Лубенского у. Полтавской губернии//Киевская старина. 1900. Т. 68. С. 390.

© 1995 г. ГАПКИНА Т. А., канд. филол. наук

**БЕСПЛОДИЕ** [1] — состояние, расценивающееся как наказание от Бога и святых, духов умерших предков, как результат порчи, вредоносного действия нечистой силы, как следствие родительского проклятия или как знак судьбы (например, для человека, рождѣнного во время смены фаз луны). Считается, особенно у южных славян, несчастьем, грехом, позором. В народной традиции бесплодие приписывается почти исключительно женщине и обозначается преимущественно лексемами со значением 'пустой' (\*jalov-, \*pust-): в.-слав. *яловка*, болг. *ялова*, с.-х. *яловица*; полес. *пустоцвет*, *пуста верба* и т. п. Бесплодным женщинам запрещалось участвовать в календарных и семейных обрядах, связанных с магией плодородия (особенно в свадебном), быть кумой, собирать урожай первых плодов. Считалось, что после смерти они не могут попасть в рай, что на том свете уж и будут сосать их грудь и т. п.

Магические действия по избавлению от бесплодия составляют особый раздел народной медицины. Многие приемы предотвращения бесплодия входят в состав свадебного обряда как действия, способствующие плодовитости.

Для женщин, страдающих бесплодием, считались благоприятными контакты с беременной, многодетной женщиной, с роженицей и новорожденным. Бесплодные женщины старались посидеть на месте, где произошли роды; полежать рядом с новорожденным вместо роженицы; первыми взять в руки появившегося на

свет ребенка; съесть щепотку соли, насыпанной на подстилку, которая использовалась при родах; поносить некоторое время одежду многодетной женщины или роженицы; подпоясаться поясом, примерянным перед тем на беременную, и т. п. Поляки и белорусы верили, что бесплодие излечивается при использовании крови роженицы или с пуповины новорожденного, которую подмешивали к питью бездетной женщины. Многодетная мать (а также роженица, беременная) может «передать» свою способность к деторождению бесплодной женщине. Этот магический прием осуществляется через передачу различных предметов от одной женщины к другой: например, в Боснии беременная передавала бездетной через изгородь рот в рот кусочек хлеба, избавляя ее от бесплодия. Женщины в селах Черниговщины опасались передавать что-либо друг другу «из передника в передник», поскольку рожавшей это грозило бесплодием. В южной Сербии роженица, не желающая более иметь детей, подавала бездетной сосуд со святой водой, сопровождаемая действия словами: «До с'г сам рађала ја, од с'г рађај ти!» («До этого времени рожала я, с этого времени рожай ты!») [2].

На свадьбе многодетных женщин приглашали готовить невесту к венчанию, месить тесто для свадебного короваля. Широко известен славянский обычай сажать ребенка к невесте на колени, а у южных славян — на коня перед невестой. Для предупреждения бесплодия молодых украинцы сначала укладывали в брачную постель ребенка или запеленутую куклу.

При погребении первого ребенка соблюдался ряд специальных запретов, чтобы мать не осталась бездетной (нельзя было полностью закрывать гроб с ребенком, перемещать младенца в гробу и т. д.).

Благотворное воздействие при избавлении от бесплодия приписывалось плодовым деревьям, веткам, плодам, почкам. У южных славян бездетным женщинам полагалось съесть три почки с фруктовых деревьев, зацветших впервые, или плоды яблони, сливы, винограда. Веткой сливового дерева одаривали бесплодную женщину с пожеланием ей «рода». В Пиринском крае (Болгария) для предупреждения бесплодия на плодовое дерево вешали свадебное знамя или венок невесты. В Боснии женщина вешала на фруктовое дерево свою сорочку и затем старалась обнаружить на ней что-либо «живое» (например, насекомое), что было знаком избавления от бесплодия. Символом плодovitости считалось яблоко: у болгар им одаривали молодых на свадьбе, у словенцев его скрытно носила с собой невеста.

Из диких растений при бесплодии чаще всего использовали дуб и можжевельник. В Полесье бесплодные женщины «ходили до дуба и просылы у лисного духа дитэй», с той же целью обходили вокруг дуба или старой липы, пили заваренную кору сросшегося с березой дуба или настой можжевельника. Поляки Мазовии веткой можжевельника били молодых на свадьбе, приговаривая: «Не будьте бесплодными». Некоторые растения использовались, наоборот, для достижения бесплодия: например, у сербов, чтобы избежать беременности, женщина ложилась на расстеленный папоротник или сразу после родов закапывала плаценту под тополем со словами: «Кад топола род имала тад и ја дете родила!» (т. е. никогда) [3].

Средством для достижения плодovitости считались семена зерно-бобовых культур, а также хлеб и предметы, используемые при его приготовлении (дежа, хлебная лопата). Так, для плодovitости молодых их осыпали зерном на свадьбе или сыпали пшеницу в ботинок или одежду невесте. В селах Боснии полагали, что от бесплодия можно избавиться, если съесть затерявшееся на мельнице зернышко; по белорусским поверьям, следовало носить при себе «девять зерен с девяти дворов». У западных и восточных славян особое значение приписывалось «оплодотворительному» действию зёрен гороха, у южных славян и на Карпатах — бобам. В восточной Сибири невеста брала с собой на венчание столько бобов, сколько лет не хотела иметь детей, чтобы по прошествии срока посеять зерна, съесть урожай и родить ребенка. Если же она хотела остаться бесплодной, то держала при себе два-три жареных боба. Ряд действий с зёрнами проса, конопли, мака также мог вызывать бесплодие.

Представления о плодovitости связывались с хлебом, свадебным караваем. В полесских сёлах бесплодные женщины спешили сесть на место, где лежал све-

жевыпеченный хлеб, или даже прямо на буханку хлеба; в селах Сербии — выпрашивали куски хлеба у нищего или у путника на дороге. Белорусы Витебской губернии верили, что если будет украден кусок свадебного коровай, то молодые останутся бездетными. Действия, связанные с усаживанием невесты на дежу, дотрагиванием до жениха хлебной лопатой, битьем молодых мешком из-под муки и др., часто мотивировались предупреждением бесплодия.

Против бесплодия в пищу употребляли животных, символизирующих плодотворность. К еде подмешивали кровь зайца, чёрного петуха, съедали кролика, сердце ежа, половые органы кабана, зайца, петуха, а для достижения временного бесплодия добавляли в питье стружку с ослиного копыта. У сербов и хорватов, если невеста хотела остаться бездетной, то брала с собой на венчание змеиную кожу, крыло летучей мыши.

В магических действиях по предотвращению бесплодия часто использовали яйцо. В Житомирском и Гомельском Полесье молодая держала сырое куриное яйцо за пазухой, которое затем намеренно разбивала перед свадебным столом и говорила: «Як тоё яйцэ розбілось, так у менэ щоб дитя риділось» (родилось). С той же целью в Ровенском Полесье молодой давали съесть два яйца рано утром после брачной ночи. Новобрачные, не желавшие иметь детей, тайком давили сырое яйцо ногой.

Свойства целого ряда предметов использовались для избавления от бесплодия или его достижения. Символом детородной силы, например, считался пояс (или другие предметы опоясывания): сербские женщины против бесплодия подпоясывались вербным прутком, клали на ночь под голову пояс священника или носили его при себе. У южных славян распространено опоясывание культовых строений и предметов (церкви, монастыря, крестов и т. п.) пряжей, нитью, полотном собственного изготовления и т. д. Например, в южной Сербии бездетная женщина опоясывает церковь красной нитью, которую затем как пояс носит на голом теле, пока не забеременет. У южных славян пояс может служить средством и в достижении противоположных целей: чтобы не иметь детей, невеста подпоясывалась нитью или веревкой с узелками, дотрагивалась рукой до своего пояса во время венчания.

Эффективным средством от бесплодия считались также предметы с отверстиями (кольца, монеты с дыркой, хлебные изделия в виде кольца и т. п.). У сербов молодые берут с собой просверленные монетки, над новобрачными три раза поворачивают соответствующей формы хлеб. У болгар, сербов, македонцев женщинам, желающим избавиться от бесплодия, следовало пролезть через сквозное дупло дерева, дыру в большом камне.

В магии, связанной с бесплодием, особое значение имеют предметы, состоящие из двух частей (замок с ключом, соединяющиеся части ткацкого станка, сцепленные пряжки ремня), — главным образом при насылании порчи. Например, раскладывали замок и ключ по обе стороны дороги, где проезжала свадьба, затем закрывали замок на ключ и забрасывали в колодец или хранили у себя, чтобы при необходимости разомкнуть его, избавляя молодых от бесплодия.

Магическая практика, направленная на предупреждение или лечение бесплодия, включала действия, символизирующие разъединение, развязывание, разрывание. О бездетной женщине болгары говорят, что она *заклопена* 'закрыта' с помощью магии, поэтому ее следует аналогичными методами «раскрыть», чтобы избавиться от бесплодия. С этой целью у южных славян используется прием разрывания одежды бесплодной женщины или частей одежды, украденной у священнослужителей, а также разрывания крестного знамени над головой бездетной. Мужчину, страдающего импотенцией, на Косовом поле заставляли разбирать на части плуг, полагая, что таким образом он освобождается от «магии», чар, порчи. Для предупреждения бесплодия на одежде жениха и невесты развязывали узлы, на время свадьбы раскрывали шкафы и сундуки с приданым, разбирали на части сельскохозяйственные орудия и т. п. В Полесье черепки от

разбитого на крестинах горшка клали бездетным женщинам в подол фартука или на голову.

Действия возжигания и тушения искры, огня в народных представлениях символизируют соответственно плодovitость и бесплодие. У сербов муж бездетной женщины бьет в очаге по головешкам, чтобы искра попала в горшок с водой, который держит его жена. Выпив воды «с искрой», она избавляется от бесплодия. Если женщина не желает иметь детей, она гасит на Рождество головешку «бадняка» со словами: «Кад се овај угљен запалио, онда и ја остала тешка» («Когда загорится этот уголь, тогда и я забеременею; т. е. — никогда») [4]. В южносербских селах Копанника молодая перед венчанием гасит водой несколько тлеющих углей: если она желает остаться бездетной только некоторое время, то не выбрасывает их, а кладет в сундук с приданым и позже, решив иметь детей, поджигает их.

Средством для достижения временного бесплодия служило пересчитывание предметов, лиц, пальцев и т. п. Например, чтобы определить количество лет, в течение которых новобрачная не будет беременеть, она подсчитывала зерна проса или бобов, захваченных с собой к венчанию; узелки, завязанные на своем поясе; спицы колес свадебной повозки; трубы или черепицу на крышах домов, мимо которых ехала к венцу; страницы, перелистываемые священником во время венчания. Стремясь обеспечить себе временное бесплодие, невеста садилась, подкладывая под себя (или за пояс во время венчания) столько пальцев, сколько лет хотела оставаться бездетной, или на обе руки, чтобы навсегда остаться бесплодной. И наоборот, число зерен, застрявших при обсыпании в платье невесты, у словаков предвещало количество будущих детей; сербы судили о количестве детей по числу входящих в дом сватов.

Для избавления от бесплодия давались также обеты святым (например, св. Николе); соблюдались запреты на супружеские связи в определенные дни недели; использовались амулеты. Широко распространенной практикой было паломничество женщин к святым местам, источникам, чудотворным иконам.

Ритуалы, направленные на излечение бесплодия, исполнялись обычно в Юрьев день, на Благовещение, в Тодорову субботу, на Богоявление, в Бабин день, Спасов день и др. Например, в восточной Болгарии ряженые, пародирующие свадебную процессию, выгоняли в Бабин день злых духов из домов бесплодных женщин. Целый ряд магических приемов, избавляющих от бесплодия, выполняли ряженые «кукеры» в Болгарии.

#### СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. *Грбић-Бјелокосић Л.* Из народа и о народу. Београд, 1986. С. 102, 207—210; *Ђорђевић Т. Р.* Деца у веровањима и обичајима нашег народа. Београд, 1941. С. 14—64; *Маринов Д.* Избрани произведения в два тома. Софија, 1981. т. 1. С. 233—242; *Филиповић М.* Белешке о народном животу и обичајима на Гласинцу // *Glasnik Zemaljskog muzeja u Sarajevu*. 1955. Sv. 10. S. 117—136; *Dragicević T.* Narodne praznovjericе // *Glasnik Zemaljskog muzeja u Sarajevu*. 1907. Sv. 3. S. 489—493; *Biegeleisen H.* Matka i dziecko w obzędach, wierzeniach i zwyczajach ludu polskiego. Lwow, 1927; *Плотникова А. А.* Гороху объесться // *Русская речь*. М., 1992. № 1. С. 107—109.
2. *Ђорђевић Д.* Живот и обичаји народни у Лесковачкој Морави // Српски етнографски зборник. Београд, 1958. Књ. 70. С. 406.
3. *Грбић С.* Српски народни обичаји из среза Бољевачког // Српски етнографски зборник. Београд, 1909. Књ. 14. С. 101.
4. *Ђорђевић Т. Р.* Деца у веровањима и обичајима нашег народа. Београд, 1941. С. 55.



© 1995 г. ТУРИЛОВ А. А.

## БОЛГАРСКИЕ ЛИТЕРАТУРНЫЕ ПАМЯТНИКИ ЭПОХИ ПЕРВОГО ЦАРСТВА В КНИЖНОСТИ МОСКОВСКОЙ РУСИ. XV—XVI ВВ.

(заметки к оценке явления)

Значение восточнославянской книгописной традиции в деле сохранения и распространения литературных памятников эпохи Первого царства (IX—X вв.) не вызывает сомнений у исследователей. Общеизвестно, что без этой традиции полноценная реконструкция древнейшего фонда болгарской литературы была бы невозможна, поэтому перечислять памятники, дошедшие исключительно в восточнославянских списках, либо сочинения, для которых последние являются древнейшими и наиболее исправными, представляется излишним — достаточно сослаться на публикации [1—8 и др.] Сам факт бытования этих памятников в восточнославянской книжной традиции относится к числу наиболее ярких примеров средневековых культурных связей в православном славянском мире [9—10] и проявлений славянского этнического самосознания. Древность знакомства восточнославянских книжников с творчеством болгарских авторов IX—X вв. тоже в принципе не вызывает сомнений, однако то общеизвестное обстоятельство, что памятники, о которых идет речь, сохранились в довольно поздних восточнославянских списках (как правило, не ранее конца XIV в. — времени начала «второго южнославянского влияния»)<sup>1</sup>, порождает порой попытки объяснения в заведомо тупиковом, на мой взгляд, направлении — за счет сокращения хронологического разрыва между дошедшими списками и временем появления самих сочинений на Руси. Последовательно эта точка зрения изложена И. И. Калигановым в докладе на Софийском съезде славистов [18].

Подобная характеристика гипотезы на первый взгляд может показаться предвзятой. Исследователь сам пишет, что «судить о времени проникновения южнославянских литературных памятников в русскую литературу XII—XVII вв. только по уцелевшим русским спискам было бы неверно» [18. С. 63]. Однако в

Турилов Анатолий Аркадьевич — канд. ист. наук, старший научный сотрудник Института славяноведения и балканистики РАН.

<sup>1</sup> Термин, введенный в научный оборот А. И. Соболевским, в наше время вызвал усиленные атаки на реальность самого явления, особенно в работах Л. П. Жуковской [11—13 и др.]. Наиболее убедительную оценку языковой ситуации на Руси в эпоху «второго южнославянского влияния» и библиографию вопроса см. в работах Б. А. Успенского [14. С. 181—202] (хотя значение роли исихазма представляется здесь неоправданно заниженным) и В. М. Живова [15]. Обобщающая работа по всем аспектам конспективной статьи Соболевского [16] давно является насущной задачей славистики и русистики, однако результатом его заранее видится усложнение и детализация феномена (см., например [17]), а отнюдь не его отрицание.



выводах [18. С. 64] предполагается, что «ряд литературных памятников, созданных в Болгарии и Сербии в IX—XIV столетиях, мог попасть на русскую почву гораздо позднее — в XV, XVI и даже XVII вв.» (совмещение здесь двух хронологических пластов южнославянских памятников (IX—X и XIII—XIV, или, точнее, XIII—XV вв.), как постараясь показать ниже, некорректно). На эту же гипотезу работает и обширный (хотя и выборочный) перечень примеров [18. С. 62—63].

В сущности в этой работе предложена новая версия длительного периода русско-южнославянских (точнее — русско-болгарских) литературных взаимоотношений (и автор не отрицает этого), которые на протяжении шести или семи веков (с конца X по XVI или даже XVII в.) действуют (или, по крайней мере, абсолютно преобладают) лишь в одном направлении — из Болгарии на Русь [18. С. 58—64].

Замечу, что в этих условиях понятие «второго южнославянского влияния» тоже теряет смысл, но уже не потому (как в случае с Л. П. Жуковской), что автор отрицает наличие такого влияния в рассматриваемый период, а просто в силу того, что не было двух одновременных влияний, а продолжалось одно непрерывное (ср. [18, С. 64]). Исследователь полностью игнорирует (ибо невозможно предположить, что она ему неизвестна) проблему русского литературного влияния у южных славян в XII—XIII вв. (поставленную и отчасти решенную в сравнительно небольшой группе авторитетных работ [19—24]) — историко-культурного явления, равноценного по своему значению обоим южнославянским влияниям на Русь<sup>2</sup>, но до сих пор не получившего полномасштабного освещения в историко-филологической литературе<sup>3</sup>.

Специфика русско-южнославянских культурных связей в эпоху средневековья (в отличие от новейшего времени) заключается в том, что отдельные периоды отличаются друг от друга абсолютным преобладанием одного из направлений культурного воздействия — с юга на север или с севера на юг [29. S. 196] («первое южнославянское (болгарское) влияние» конец X—XI вв., «первое восточнославянское влияние» XII—XIII вв., «второе южнославянское влияние» конец XIV—XV вв., «второе восточнославянское влияние» XVI—XVIII вв.). Это особенно хорошо заметно на материале периодов, сомнений не вызывающих — «второго южнославянского влияния» или восточнославянского влияния на культуру православных балканских славян в XVI—XVIII вв., когда воздействия в обратном направлении практически не прослеживаются, либо выступают как исключения, лишь подтверждающие правило (период X—XI вв. занимает в системе этих связей особое место, так как в условиях взаимодействия старой и только формирующейся культуры воздействие могло осуществляться лишь в одном направлении). Для теории перманентного влияния признание таких периодов (или хотя бы внимание к ним) равняется признанию ее несостоятельности.

Оценка всех положений работы И. И. Калиганова не входит в задачу данной статьи, но одну ее специфическую особенность необходимо отметить. Хотя И. И. Калиганов решительно расходится с Л. П. Жуковской в характеристике «второго южнославянского влияния», однако их роднит гипнотическое восприятие самого термина «влияние». И тот и другая связывают с ним понятие культурной экспансии, неприемлемое для эпохи, предшествующей возникновению средств массовой информации (времени, когда культурная экспансия сопутствует экспансии политической). При отсутствии такого сочетания «влияние» оказывается выбором воспринимающей стороной (выступающей в этом случае как активное начало)

<sup>2</sup> Вероятно, одна из причин такого крена в оценке культурных связей православного славянства в работе исследователя-болгариста заключается в малом числе свидетельств русского влияния на болгарскую книжность XII—XIII вв. (заметно явное преобладание сербских примеров), что обусловлено фрагментарной сохранностью книжной традиции Второго царства доевфимиевской эпохи.

<sup>3</sup> Из работ по данной проблематике И. И. Калиганову в тот момент не могла быть известна лишь статья Х. Микласа [25], вышедшая в свет одновременно со сборником докладов советской делегации на Софийском съезде славистов. Из последних статей, посвященных русско-южнославянским культурным связям XII—XIII вв. см. [26—28].

модели и конкретных форм культурного развития (это конечно, не исключает, а, напротив, подразумевает воздействие внешних факторов на выбор «влияния»).

Гипноз термина вынуждает исследователя устанавливать прямую зависимость между ухудшением положения болгарского духовенства в Охридской архиепископии к середине XI в.<sup>4</sup> и корпусом литературных памятников, получивших известность на Руси в это время, предполагать, что в результате этого не только возросло число болгарских книг, доступных восточнославянским читателям, но и принципиально изменился характер корпуса, за счет появления или более широкого распространения чetyх книг, принесенных славянскими священниками-эмигрантами [18. С. 59—61]. До этого Русь в течение полувека обходилась лишь богослужебными книгами.

Загадочным (хотя вполне логичным в свете гипотезы перманентного влияния и порционного поступления древнеболгарского литературного фонда на Русь) выглядит отсутствие упоминания в печатном тексте доклада о судьбе царской библиотеки в Преславе. Само существование этого дворцового книгохранилища устанавливается на материале роскошных русских списков домонгольского времени с парадных оригиналов эпохи Первого царства (Изборник 1073 г., Учительное Евангелие Константина Преславского с миниатюрой, изображающей князя Бориса-Михаила (XII в.), Слово Ипполита Римского об Антихристе (XII в.), с «портретом» царя Симеона [35. С. 17—18, 28; 36. С. 17, 26—28]).

Интересные доводы в пользу того, что речь идет о целой библиотеке, сохранявшей длительное время единство и на Руси, а не об отдельных книгах из нее, привел (в устной беседе с автором) А. А. Алексеев. То обстоятельство, что до нас дошли только копии с роскошных болгарских кодексов, а не сами оригиналы, свидетельствует, что последние погибли (а значит и хранились) как единый комплекс. В нашем случае неважно, произошло ли это в Киеве в 1240 г. или же во Владимире в 1238, куда книги могли быть перевезены в качестве трофея после разгрома днепровской столицы войсками княжича Мстислава Андреевича в 1168 г. (северо-восточное происхождение списков конца XII в. (Учительного Евангелия и Слова Ипполита) [37. С. 15—18; каталог, №№ 1 и 2], кажется, делает предпочтительным второй вариант). Открытым остается вопрос о времени, когда библиотека очутилась на Руси, и о путях, которыми она сюда попала. Здесь возможны два варианта: 1) библиотека — трофей Святослава (к этому мнению склоняется А. А. Алексеев); 2) библиотека — трофей Иоанна Цимисхия, попавший на Русь в качестве приданого принцессы Анны. В любом случае не позднее последнего десятилетия X в. она уже находилась в Киеве. Даже судя по остаткам, дошедшим в русских копиях, это было незаурядное собрание, включавшее, вероятно, основной корпус литературных текстов, существовавших к тому времени на славянском языке (об одной из последних находок в области репертуара преславской библиотеки см. [38]). При таком положении вещей проблема последствий романизации Охридской архиепископии для развития русской книжности приобретает заведомо маргинальный характер<sup>5</sup>.

В сущности, единственным аргументом для радикального и серьезного по

<sup>4</sup> Оставляя в стороне вопрос о роли Охридской архиепископии (которую нельзя смешивать с ролью Охридской книжной школы) в развитии русской культуры и истории церкви (после работ А. В. Поппа [30. С. 15—130] гипотеза М. Д. Приселкова [31. С. 84] должна, казалось бы полностью стать достоянием историографии, однако она без дополнительной аргументации ожила в юбилейной литературе, посвященной тысячелетию крещения Руси), следует отметить несомненное преувеличение в данном случае роли эмиграции, которая, как и в конце XIV—XV вв., эпоху «второго южнославянского влияния», численно была по всей видимости весьма незначительна (оценку значения болгарской эмиграции для периода XIV—XV вв. см. [32. Р. 66—92; 33. С. 211—234; 14. С. 181—183; 34. Р. 293]).

<sup>5</sup> Отмечаемые исследователями следы западноболгарской орфографии в восточнославянских рукописях второй половины XI—XII вв. (см., напр. [39]) вряд ли имеют отношение к непосредственным киевско-охридским связям. Наиболее вероятным представляется путь через Афон, где уже в 1071 г. существовал русский монастырь Ксилургу.

своим последствиям заключения И. И. Калиганова остается постоянное увеличение числа списков сочинений эпохи Первого царства в русской книжности XI—XVI вв., подкрепляемое тем обстоятельством, что весьма значительная часть их сохранилась лишь в списках XV—XVI вв., не будучи представлена в более ранней восточнославянской традиции [18. С. 62—64]<sup>6</sup>. На первый взгляд это может создать представление, что и сами памятники появились в восточнославянской книжности не раньше этого времени. Впечатление это, однако, разрушается, стоит лишь обратиться к рукописной традиции в целом.

Излишне, кажется, напоминать, что восточнославянская книгописная традиция в силу исторических обстоятельств вплоть до XV в. нерепрезентативна в отношении памятников славянских литератур, включая сюда и древнерусскую. По XIV в. включительно случаи, когда тот или иной оригинальный памятник сохранился в списке столетия своего создания, можно перечесть по пальцам (ср. точку зрения на эту проблему [46. С. 232—302]). Традиция XV в. в этом смысле всеобъемлюща, она охватывает и памятники данного столетия и практически всех предшествующих. Списки XV—XVI вв. составляют источниковую базу истории русской литературы XI—XIV столетий (см. [47; 9. С. 116—117]), без которой ее исследование невозможно в принципе (чтобы убедиться в этом, достаточно посмотреть хотя бы данные справочника Н. К. Никольского [48]).

В подобной ситуации рост числа восточнославянских списков древнеболгарских сочинений эпохи Первого царства от века к веку мог бы служить свидетельством перманентного болгарского влияния в том случае, если бы сопровождался двумя показателями: 1) сохранением устойчивого интереса к этим памятникам в самой болгарской книжной традиции; 2) существованием устойчивых текстологических групп, объединяющих как южно- так и восточно-славянские списки, при старшинстве или большей исправности первых. Как же обстоит дело в действительности?

Нетрудно убедиться на разном материале (сочинения Климента Охридского, Сказание Черноризца Храбра, гомилии Иоанна Экзарха, гимнографические циклы Константина Преславского и др.), что после середины XIV в. литературные памятники эпохи Первого царства не встречаются в списках, созданных в восточноболгарском регионе (приблизительно, в границах Второго царства), хотя продолжают бытовать в западноболгарских и сербских списках<sup>7</sup>. Несомненно это одно из следствий афоно-тырновской богослужбной и книжной реформы, резко повлиявшей на самый круг чтения, связанный с новым Иерусалимским церковным уставом. Старые памятники были оттеснены на периферию в центральном и географическом смысле, в силу чего возможность их тиражирования и самая потребность в этом значительно уменьшились. Особенность культурной ситуации в евфимиевской Болгарии состоит в том, что здесь произошла не гибридизация древнейшего и нового литературных пластов (как это случилось на Руси и до известной степени в Сербии), а почти полная замена первого вторым. Причины столь кардинальных перемен еще нуждаются в объяснении, но одна из них видится в абсолютном преобладании в болгарской литературе памятников интернациональной — общехристианской либо обще-

<sup>6</sup> Отмечу здесь досадные погрешности перечня И. И. Калиганова. Так, старший полный список Пространного жития Константина-Кирилла (ГИМ, Барс. 619) датируется началом XV в. [40; 41. С. 172—180]. Вопрос о том, знал ли это житие Нестор, остается открытым, поскольку в Повести временных лет под 1096 г. использована обработка в составе чешской компиляции конца XI в. [42]. Напротив, сборник толкований XIII в. (РНБ, Q. п. 1.18), содержащий переработку двух (а не одного) отрывков жития [43. Р. 3—4, 42—43], свидетельствует о известности памятника на Руси не позднее 1187 г. [44]. Список Шестоднева Иоанна Экзарха (ГИМ, Барс. 90), хотя и содержит последствие 1414 г., является копией второй половины XV в. [45].

<sup>7</sup> Появление «слов», принадлежащих перу Климента Охридского, либо атрибутируемых ему исследователями, в болгарских сборниках и дамаскинах XVII—XIX вв. объясняется, вероятно, влиянием сербской и восточнославянской рукописной традиции, а с середины XVII в. и русской старопечатной (последнее относится к поучениям в составе Пролога).

православной — тематики<sup>8</sup>, получивших замену себе в переводах «студийской коллекции» и гомилиях тырновских авторов второй половины XIV в. ([49]; о корпусе новых переводов четых текстов см. также [50; 51. S. 59—282]). То, что в данном случае мы имеем дело не с лакуной в дошедшем книгописном наследии, возникшей из-за физической утраты рукописей в эпоху османского владычества, а с переменами, происшедшими еще до этого, наглядно свидетельствует репертуар молдавской книжности XV—XVI вв., который целиком следует за тырновским книжным корпусом второй половины XIV в., и в котором памятники эпохи Первого царства (и даже доевфимиевские Второго) практически отсутствуют (о репертуаре молдавской славянской книжности см.: [52, 53])<sup>9</sup>.

Так как перемены в репертуаре болгарской книжности произошли в преддверии одного из наиболее активных периодов русско-южнославянских культурных связей, понятно, что литературным памятникам эпохи Первого царства просто не могло найтись места в таком явлении как «второе южнославянское влияние», целиком ориентированное на круг новых сочинений и переводов. Неопровержимый факт обращения восточных славян именно к тырновской книжной традиции [16; 54. С. 129—133] исключает возможность использования спасительной лазейки о перманентном западноболгарском влиянии.

Текстологическое сопоставление южнославянских списков литературных памятников эпохи Первого царства с восточнославянскими обычно затруднено рядом обстоятельств. Так, многие из поучений и похвальных слов, написанных Климентом Охридским, либо атрибутируемых ему исследователями, сохранились только в одной ветви традиции. Разночтения в изданиях, как правило, приводятся выборочно (приятное исключение из этого правила составляют [2; 3; 55]), что не способствует надежности выводов. Однако в тех случаях, когда списки привлечены к изданию в достаточном количестве и разнообразны по происхождению, текстологические аргументы, подтверждающие гипотезу И. И. Калиганова, не обнаруживаются<sup>10</sup>.

Достаточную ясность в ситуацию вносит соотношение восточно- и южнославянской традиции текстов, переведенных в Болгарии в IX—X вв. (либо тех, что были переведены еще ранее, в Великой Моравии, но попали на Русь через болгарское посредство). Для темы, избранной И. И. Калигановым, ограничение рамок исследования только оригинальными памятниками [18. С. 52] никак нельзя признать удачным. Излишне говорить здесь об искусственности и насильственности деления средневековой литературы на переводную и оригинальную. Но и собственно болгарская литература эпохи Первого царства (во всяком случае в дошедшем объеме) принадлежит почти целиком тому культурному явлению, которое исследователи определяют как «литературу-

<sup>8</sup> Характеристику болгарской литературы эпохи Первого царства как «литературы-посредницы» см.: [9. С. 23—44].

<sup>9</sup> Пример с молдавской традицией на мой взгляд особенно убедителен, поскольку древнеболгарские памятники могли в принципе проникать в нее и через украинские списки.

<sup>10</sup> Некоторые «слова» Климента Охридского дают весьма сложную и интересную картину взаимоотношений части восточнославянских и сербских списков. Так, в похвальном слове Михаилу и Гавриилу [1. Т. 1. С. 238—284] русские списки XV—XVI вв. (№№ 15, 23, 26, 29, 147 археографического обзора) в текстологическом отношении образуют устойчивую группу с № 17 — сербским списком первой четверти XV в. из собрания БАН Румынии № Слав. 301 (о датировке см.: [56. С. 56—57, № 63]). Трудно сказать, чем объясняется такое единство — непосредственной ли зависимостью русских списков от более ранних сербских, или же существованием архетипа этой группы, попавшего в XII—XIII вв. с Руси на Балканы. Нельзя, однако, не отметить сходства с восточнославянской традицией библейских книг, где в последнее время для ряда списков выявлена не вполне еще объясненная, но несомненная и достаточно древняя связь с сербскими [57. С. 67—68; 77—79; 58. С. 12—13]. О вторичности текста сохранившихся южнославянских списков Похвального слова Кирилла и Мефодия (в особенности списков Владислава Грамматика 1469 и 1479 гг.) по отношению к русским см.: [41. С. 34—37]. О зависимости южнославянских списков Пространного жития Константина-Кирилла от одной из ветвей восточнославянской традиции см.: [7].

посредницу» [9. С. 23—44], или точнее как литературный «пласт» («слой») — «посредник» [59. С. 23—26] (в рамках которого, собственно, и осуществлялись контакты между средневековыми славянскими литературами)<sup>11</sup>, по сему судьба ее, по всей видимости, сходна с судьбой переводов. Между тем, последние исследования, посвященные текстологии славянского перевода ветхозаветных библейских книг, устанавливают длительную независимую традицию их бытования у восточных славян и у южных. Первая, вероятно преславская по происхождению, была изолирована от южных славян со второй половины X в., вторая — очевидно охридская — получила повсеместное распространение на славянских Балканах не ранее рубежа XII—XIII вв. [61, 62. С. 126, 143].

В сумме все это не позволяет принять гипотезу И.И. Калиганова о перманентном болгарском влиянии на русскую книжность в X—XVI вв., и в то же время хорошо согласуется с существующей периодизацией русско-южнославянских средневековых культурных связей.

Более обоснованной, на первый взгляд, представляется гипотеза, согласно которой «второе южнославянское влияние» стимулировало интерес русского общества к древнейшему пласту болгарского культурного наследия, уже традиционно присутствовавшему к рубежу XIV—XV вв. в восточнославянской книжности<sup>12</sup>. Однако при внимательном обращении к материалу трудно согласиться и с нею. Слабой стороной ее является неосознанная модернизация ситуации, перенесение научных представлений конца XIX—XX вв. о корпусе литературных памятников Первого царства в древнерусской книжности на деятельность книжников XV—XVI вв. Между тем, представления эти сложились в результате длительного процесса атрибуции (в первую очередь на основе стилистических и лексических признаков) большого числа анонимных текстов и псевдоэпиграфов (по преимуществу с именем Иоанна Златоуста) болгарским авторам IX—X вв. (чаще всего Клименту Охридскому), а вовсе не отражены в заглавиях реально сохранившихся списков. Иными словами, в этом случае на место книжника XV—XVI вв. бессознательно подставляется филолог второй половины XX в. Особо стоит отметить те парадоксальные случаи, когда имя Климента стоит в заглавии произведений, безусловно не принадлежащих его перу в том виде, в котором сохранила их рукописная традиция. Таково, например, поучение на память апостола Фомы (б.Х) в некоторых списках Пролога [1. Т. 1. С. 71—80], где в текст общего поучения Климента (Заповедания о праздниках) лишь включено соответствующее имя, а в заглавии стоит имя автора, восходящее к тому же источнику. По сути дела этот вариант Заповедания

<sup>11</sup> Вне этого слоя взаимосвязи православных славянских литератур носят случайный характер. Литературные памятники, наиболее оригинальные с современной точки зрения (исторические сочинения, жития, повести, национальные по тематике) переходят в родственные литературы лишь в своеобразном конвое этого слоя: почти всегда это тексты малого объема, носящие вспомогательный характер (послесловия), либо входящие в макротекст (русские жития в Прологе Константина Мокиевского у южных славян и южнославянские в Стишном прологе на Руси), или же воспринимающиеся как дополнение к нему («Именник болгарских ханов» в протографе Летописца Еллинского и Римского). Исключением из этого правила является распространение в русской книжности конца XV — первой половины XVI в. значительного комплекса пространных южнославянских житий [17. С. 12—23; 60], но это объясняется исключительностью идейно-политической ситуации в Московской Руси той эпохи, когда новая держава воспринимала себя как единственную представительницу и наследницу всего православного мира.

<sup>12</sup> Здесь следует заметить, что в законченном виде эта гипотеза, кажется, нигде не сформулирована, но тем не менее незримо присутствует во многих работах, преимущественно болгарских исследователей, касающихся проблемы. Для примера сошлюсь здесь на уже упоминавшуюся статью П. Н. Динкова, где эта мысль высказана в очень осторожной форме, не исключающей, и даже прямо предполагающей альтернативные решения: «Сильно увеличение на руските преписи се забелязва през XV—XVI в. Връзка с второто южнославянско влияние е очевидна, но съвсем не е достаточна, за да обясни това толкова интересно литературно явление... Появата на тъй много преписи на старобългарски произведения не е толкова резултат на непосредствена връзка с българската литература, колкото свидетелство за интензивността на руския културен живот през тази епоха...» [10. С. 11].

должен проходить по разряду псевдоэпиграфов [1. Т. 1. С. 75]. К числу таких псевдоэпиграфов принадлежит и компиляция (западнорусского происхождения?), составленная на основе Похвального слова Климента Кириллу Философу (отсюда заимствовано и имя автора в заглавии) и Пространного жития Кирилла (РГБ, собр. В. М. Ундольского, № 1094) (см.: [1. Т. 3. С. 59], о происхождении единственного списка: [63. С. 111—112. Прим. 21]).

Речь здесь не идет о том, чтобы отвергнуть или подвергнуть сомнению существующие датировки и атрибуции (по поводу авторской принадлежности текстов, входящих в трехтомник Климента Охридского, см. [5. С. 57—68, 73—77]), хотя по отношению к реконструируемому корпусу гомилетических сочинений Климента можно с полным основанием говорить об исследовательской монопропомании<sup>13</sup>. Но для реальной оценки ситуации с древнейшими болгарскими памятниками в книжности Московской Руси нельзя упускать из виду, что русский книжник XV—XVII вв. имел дело именно с анонимными текстами и псевдоэпиграфами, переписывая их в поистине журденовском неведении о их древнеболгарском происхождении (порой приходится напоминать о вещах, казалось бы, само собой разумеющихся). Картину мало меняют и тексты (списки), сохранившие имена немногих авторов в заглавии. Среди них только прозвище Иоанна Экзарха указывает на связь с Болгарией, хотя и здесь речь может идти лишь о довольно небольшой части традиции, преимущественно о Слове на Вознесение, поскольку Шестоднев Иоанна Экзарха в русских списках надписывается обычно именем Василия Великого [73. С. 166—167], а Слово на Преображение приписывается Иоанну Пресвитеру или Иоанну Златоусту [74. С. 45]; похвала Иоанну Богослову анонимна (о авторстве Похвалы и степени оригинальности ее текста см.: [75]). Климент достаточно устойчиво именуется Словенским или Величским (о вариантах прозвища в заглавиях сочинений см.: [76. С. 68]), что является слабым географическим ориентиром, не говоря уже о частых искажениях.

При реконструкции взаимоотношений между древним и новым болгарскими литературными пластами в русской книжности XV—XVI вв. игнорировать данное обстоятельство невозможно. Ситуация к тому же усугубляется и тем, что опре-

<sup>13</sup> Из таких неудачных атрибуций текстов Клименту Охридскому, предложенных в последнее время, стоит остановиться на анонимном цикле поучений для Минеи Общей, опубликованном П. Димитровым по рукописи РГБ, собр. МДА фонд., № 77 [64]. Изданный цикл несомненно заслуживает самого пристального внимания и изучения, равно как и весь комплекс четких текстов этого кодекса XV в., уникальный по составу (содержит, в частности, синаксарные чтения для Октоиха (!)), единственный полный список так называемого «Шестоднева Иакова, брата Господня» [48. С. 290—299], и особую редакцию седмичных поучений Григория Философа, предназначенную в данном случае также для Минеи Общей/65. Р. XLIX; ср. 66; 67/). Однако атрибуция, предложенная издателем, не может быть принята (во всяком случае, в полном объеме). Исходный пункт ее предельно ясен — это предположение о создании Климентом служб Общей Минеи, выдвинутое Б. С. Ангеловым [68] и получившее блестящее подтверждение в результате исследований и разысканий Г. Попова [69; 5. С. 112—210]. На пути правомочной, казалось бы, атрибуции Клименту и четких текстов для Минеи Общей обнаруживается препятствие, публикатором, вероятно, просто не замеченное: поучения в том виде и наборе, в каком они дошли до нас, предназначены для другой, не климентовой редакции Минеи Общей, появляющейся не ранее XIV в. Древнейшая Общая Минея содержит по одной службе для каждого лика святых, тогда как позднейшая дает отдельные службы «единому» или «двум или многим», принадлежащим к определенному лику. Набор поучений в кодексе РГБ, МДА 77 соответствует именно поздней структуре [65. С. 74—86] (исключение составляют поучения на господские и богородичные праздники (что естественно) и слово на память пророка — вероятно потому, что их празднование тоже всегда бывает единоличным). Если оставаться на точке зрения об авторстве Климента, то ему следует приписывать немногим более половины текстов цикла, при этом критерии их отбора весьма затруднительны (критику атрибуции П. Димитрова с историко-литературных позиций см.: [5. С. 107—108. Прим. 26]). Авторство служб Общей Минеи приписано в МДА 77 Кириллу Философу (деталь, вошедшая и в первопечатные издания), но это несомненно элемент кирилловской легенды позднего Средневековья (ср.: [70]). Возникновение изданного П. Димитровым цикла следует рассматривать в связи с понятиями «модели и литературного образца», предложенными Р. Пиккио в качестве основополагающих в системе славянских средневековых православных литератур [71; 72, С. 528—529], и видеть в нем памятник созданный «по образцу», в том числе, вероятно, с использованием текстов Климента. Вопрос о датировке и месте создания этой любопытнейшей «модели по модели» нуждается в специальном исследовании, при решении его нельзя забывать о соседстве русских уникалов цикла (см. выше) в том же сборнике.

деление «болгарский» по отношению к книгам в русских источниках XV в. встречается лишь однажды, при этом скорее как синоним древности. Это указание на протограф русских списков конца XV в., выполненных в Новгороде в окружении архиепископа Геннадия Тимофеем Вениаминовым или при его участии (см.: [77. С. 26, 30, 32—36]) «Слов Афанасия Александрийского против ариан» в переводе Константина Преславского: «писана с списка, с старые книги с болгарские» в послесловии к списку 1489 г. (РНБ, Пог. 962) и пометы «в старой в болгарской так», сделанные Тимофеем на полях списков РГБ, Волок. 437 и ГИМ, Син. 20. Слово «болгарский» во всех этих примерах выступает как синоним слова «старый» (имеются и пометы: «в старой так», «в старом Афонасии писано так» — Волок. 437; о рукописной традиции сборника слов Афанасия Александрийского см.: [78]). В то же время в сохранившихся средневековых материалах учетно-библиографического характера (описи библиотек, пометы книгохранителей на защитных листах и оборотах крышек кодексов) для рукописей несомненно среднеболгарского извода (обычно с тырновской орфографией) их происхождение (или языковая принадлежность) никогда не отмечается<sup>14</sup>. С этим контрастируют редкие, но показательные примеры указаний на сербский извод рукописей в тех же материалах<sup>15</sup>. Такое противопоставление вряд ли случайно. Ситуацию нельзя вслед за А. И. Яцимирским объяснить тем, что сербскими на Руси могли называться южнославянские рукописи вообще [30, С. 20—21; ср. 91. С. 69]. Подобное смешение характерно для памятников начиная с XVI в. — таковы, например, указания на сербское происхождение митрополита Киприана в Степенной книге [92. С. 441] и в его проложном житии (см., например РНБ, ф. 98, № 1299, под 16.IX) и приводимые в качестве сербских примеры болгарской орфографии в послесловии Нила Курлятевых к переводу Псалтыри 1552 г. [14. С. 228] (к началу XIX в. эта путаница послужила одной из причин мнения о сербском происхождении церковнославянского языка [93. С. 430. Прим. 64]). Наиболее вероятное объяснение молчанию источников о болгарских (тырновских по правописанию) рукописях на Руси в XV в. можно усматривать в том, что восточнославянские книжники видели в них (в отличие от сербских, особенно доресавских) не нечто чужеродное, а образцы идеальной «древней» орфографии, созвучные местным пурификаторским и реставрационным тенденциям (см.: [14. С. 184—187]), нельзя однако согласиться с недооценкой автором роли исиазма в данном процессе [14. С. 187], поскольку наиболее ранние примеры (1410-е гг.) последовательного применения русскими писцами среднеболгарской орфографии дают рукописи аскетического содержания).

Из всего этого следует, что видеть во «втором южнославянском влиянии» причину оживления интереса русских книжников к древнейшему болгарскому литературному наследию нет сколь-либо весомых оснований. С большим правом, вероятно, для той же эпохи можно было бы объяснить появление новых списков и создание новых редакций (например — Минейной) жития Вячеслава Чешского — оживлением связей Московской Руси со Священной Римской империей (одним из центров которой была Прага — город Вячеслава) при Иване III и Василии III, либо (учитывая, что более ранние списки первого славянского жития Вячеслава — «Вос-

<sup>14</sup> В качестве примера сошлюсь на рукописи, попавшие на Русь не позднее XVI в.: 1) Пандекты Никона Черногорца третьей четверти XIV в. (РГБ, ф. 98, № 18), уже в первой половине XV в. находившиеся в Кирилло-Белозерском монастыре [79. С. 157]; 2) Сборник с Патериком Сводным того же времени [80. С. 41, № 885] (рукопись имеет русские дополнения первой четверти XVI в.); 3) Слова постнические Исаака Сирина 1381 г. (РГБ, собр. Троице-Сергиевой Лавры, № 172; ПС XI—XIV № 541); 4) Там же, собр. МДА фонд. № 152 — Лествица митрополита Киприана 1387 г. [81]; 5) Слова постнические Василия Великого. Кон. XIV в. (там же, собр. Троице-Сергиевой лавры № 129, ПС XI—XVI № 861) и др.

<sup>15</sup> Таковы, например, «Сборник серьбской» (Слово Григория Богослова), упоминаемый в описи библиотеки Кирилло-Белозерского монастыря конца XV в. [82. С. XLIVI, LVI] (сам кодекс не сохранился (либо неидентифицирован), но список, сделанный с него в 1479 г. (РНБ, Пог. 989), наглядно свидетельствует о происхождении протографа) [83]; «Лествица в полдсть, сербская словет, по полем писаны у ней числа» и «Иоасаф, серьбской словет» в Описи имущества Иосифо-Волоколамского монастыря 1545 г. [84. Приложение. С. 13—14; 85. С. 31—32] (первая из этих рукописей — РГБ, Волоколамск. собр., № 463 (см.: [86, 87])); вторая, возможно — ГИМ, Новоспасск. II [88. С. 72—79, № 31] — в Новоспасский монастырь она, вероятно, попала из Иосифо-Волоколамского во второй половине XVI в. с одним из архимандритов — волоцких постриженников [89. С. 308. Прим. 151]).

токовской легенды» — сохранились в хорватско-глаголической традиции) деятельностью хорвата-доминиканца Вениамина в окружении новгородского архиепископа Геннадия. Но, по счастью, ни одна из этих гипотез, кажется, не возникла на свет.

Взаимодействие (взаимопроникновение) древнего и нового болгарских литературных пластов (не делаю различия между оригинальными и переводными текстами) в эпоху «второго южнославянского влияния» наблюдается в репертуаре русских рукописей уже с конца XIV в.<sup>16</sup> Характерной чертой этого взаимодействия было то, что оно происходило в основном в результате гибридизации достаточно устойчивых предшествующих макротекстов — сборников постоянного состава. Особенно показательна в этом отношении судьба Стишного пролога в книжной традиции Московской Руси. Здесь этот памятник, переведенный у южных славян в первой половине XIV в. [96], в отличие от Болгарии и Сербии, не вытеснил из обращения древний Пролог Константина Мокисийского, а сосуществовал с ним в течение столетий. Последний при этом отнюдь не остался реликтом, число его списков преобладает на Руси не только в XV в. (см.: ПС XV, ПС XVд), но и в XVI в. [97. С. 115—116 и таблицы]; в конце XV — начале XVI в. в разных восточнославянских регионах возникают разные его редакции: Псковско-Новгородская [98] и западнорусская (вероятно, виленская или новгородская по происхождению), в литературе практически не изученная<sup>17</sup>. В списках XV—XVI вв. известны и две весьма древние, по всей видимости, редакции, историческая судьба которых, по крайней мере на уровне списков связана преимущественно с Украиной<sup>18</sup>. О традиционно устойчивом месте Пролога Константина Мокисийского в русской книжности даже в позднейший период свидетельствует то, что именно он был положен в основу печатных изданий Пролога в XVII—XVIII вв. [102. С. 139—140; 103. С. 19—25]<sup>19</sup>. Сам же Стишний Пролог уже на раннем этапе бытования его у восточных славян предстает сильно русифицированным. — в состав древнейшего, пергаменного русского списка (ГИМ, Чуд. 17, кон. XIV в.) включена сложившаяся на Руси учительная часть Пролога Константина Мокисийского. Великорусские по происхождению списки без такого учительного дополнения неизвестны<sup>20</sup>, равно как нет южнославянских с учительной частью (украинская и белорусская традиция памятника практически не изучены, но там Стишний Пролог в чистом виде, без поучений, известен — например, список 1518 г. (РГБ, ф. 98, № 214), сделанный в Перемышле для Уневского монастыря). В этом смысле русская рукописная традиция Стишного

<sup>16</sup> Так, в пергаменном сборнике Чудовского собрания ГИМ, № 21, датированном концом XIV в. (см.: [94. С. 14]; содержание описано здесь суммарно, см. также [95. С. 202, № 13]) помещено значительное число бесед из Учительного Евангелия патриарха Каллиста (вероятно, это древнейший восточнославянский список), за которыми следуют слова из древнего «Златоустра» («Избор, избран Иоанном Златоустом», «Слово о псах, о ястребах и о конех», а за ними краткие жития из нового южнославянского перевода — Стишного пролога (вероятно, списоком с Чуд. 21 является пергаменная же рукопись РГАДА, собр. Саровской пустыни, № 1 (нач. XV в.), по моим наблюдениям целиком совпадающая с нею (ср.: [95. С. 203, № 18]) по составу и расположению статей, за исключением помещенных в конце Чуд. 21 отдельных глав из древнего перевода Хроники Георгия Амартола). Древнейший русский список Стишного пролога (ГИМ, Чуд. 17, кон. XIV в.) интерполирован статьями из учительной части Пролога Константина Мокисийского, в том числе и поучениями на праздники, приписываемыми Клименту Охридскому.

<sup>17</sup> Известна в ряде списков первой половины XVI в., например: РГБ, ф. 178, № 4102; Вильнюс, Б-ка АН Литвы, ф. 19 (собр. Виленской Публичной библиотеки), №№ 95 и 97 (любезно указаны мне Б. М. Клоссом).

<sup>18</sup> Одна из этих редакций (о списках см.: [99]) содержит такой редкий домонгольский текст киевского происхождения как «Слово на принесение из Константинополя в Киев перста Иоанна Предтечи» [100], вторая же, представленная списками Киев, ЦНБ НАНУ, Софийск. № 273/1310 С и Михайло-Златоверх. 529П/1643, а также РГАДА, ф. 181, № 710 (последний список не украинского происхождения), в XVI в. была использована при создании Измарагда юго-западной редакции [101. Р. 83].

<sup>19</sup> Первое издание Пролога (1641) было попыткой соединить еще раз традицию Пролога Константина Мокисийского со Стишным. Хотя здесь в начале житий помещены стихи, сами тексты житий, по наблюдениям исследователей (Н. А. Кобяк и О. П. Лихачевой, любезно поделившихся этими сведениями в беседе с автором) следуют за Прологом Константина Мокисийского. В последующие издания стихи не включались [103. С. 20].

<sup>20</sup> Судя по тому, что состав учительной части Стишного Пролога разнится в списках разного времени, происходящих из разных регионов (см., например, [104. С. 40—45]), можно предполагать независимое дополнение памятника учительными статьями в различных центрах, однако вопрос требует специального изучения.



пролога представляет особую редакцию памятника (а внутри нее, в зависимости от состава дополнений, можно выделить отдельные группы-изводы [97; 104. С. 40—45]), отличающуюся от южнославянских (о редакциях Стишного пролога у южных славян см.: [96; 105]; соотношение русских списков с двумя редакциями перевода греческого текста на славянский остается неисследованным).

Сходную (хотя и со своими особенностями) картину представляет судьба сборника гомилий — Торжественника минейного и триодного — на русской почве. Здесь древнейший славянский гомилярий, пополненный с течением времени русскими сочинениями (авторскими и анонимными) и переводами киевской эпохи, не был вытеснен сборником переводов, выполненных южными славянами в XIV в. (см.: [50, 51]), а включил входящие в него памятники<sup>21</sup>, в результате чего древние и новые переводы, торжественные слова болгарских авторов Первого царства и Евфимиевской поры оказались в составе одной структуры (явление, как уже отмечено, на болгарской почве не прослеживающееся) [49. С. 71—74]. Пример с гомилярием выглядит на первый взгляд не столь показательным, как с Прологом. Древнейшая (до конца XIV в.) восточнославянская традиция Торжественника всех видов (минейного, триодного, и «общего», т. е. включающего тексты как на подвижные, так и на неподвижные праздники церковного календаря) представлена несравненно хуже, чем традиция Пролога (собственно это лишь Торжественник XII в., в одной рукописи со Златоустуем РНБ, Ф.п. I.46; СК XI—XIII, № 74) и слова, страстного и пятидесятиного цикла в Успенском сборнике кон. XII — нач. XIII в. — ГИМ, Усп. 4-перг.; СК XI—XIII, № 165). Такая скудность древнейшей традиции, в сочетании с относительно большим числом списков XV в., служит одной из причин бытуемого в историко-филологической науке мнения о позднем времени (XIV в.) формирования этих сборников на Руси [108. С. 10—11, 17—19; 109; 110. Ч. 1. С. 358—360; Ч. 2. С. 433—435; 111. С. 333, 348; 95. С. 212—213]. Достаточная древность (из-за существования списка XII в.) допускается лишь для минейного Торжественника [108. С. 9—10] и особого «триодного четьего сборника» [108. С. 18]. В основе этого несомненно лежит представление, что корпус текстов, дошедших в восточнославянских списках XI—XIV вв., вполне репрезентативен, хотя это не так (при том, что значительное богатство сохранившихся текстов (но не типов сборников) наглядно продемонстрировано О. В. Твороговым [95]). В подобной ситуации трудно отличить процесс складывания от следов разложения (тем более, что оба процесса могут сосуществовать). Немногочисленные сборники XIV в., рассматриваемые как примеры раннего этапа формирования различных типов Торжественника, на деле могут быть выборками или частями более древних комплексов, лучше отразившихся в списках XV—XVI вв.<sup>22</sup> Очевидное отличие русских Торжественников XV—XVI вв. от южнославянского гомилярия, связанного с

<sup>21</sup> Несколько особое место занимают, возможно, те триодные Торжественники, в которых гомилии чередуются с чтениями Синаксаря (объясняющими и истолковывающими смысл подвижных праздников и воскресений («недель»), предшествующих Пасхе и следующих за нею), составленного на греческом во второй четверти XIV в. и уже вскоре переведенного на славянский Захкеем Философом [106]. Известен ряд русских списков таких Торжественников (ГИМ, Уваров 338—4\*, написанный в 1473—1478 гг. кирилло-белозерским книжником Ефросином [107. С. 215—241]; РГАДА, ф. 181, № 458/921, трет. четв. XV в., и др.), старший из которых (РНБ, Погодин 872, л. 167—352) относится к рубежу XIV—XV вв. Синаксарь, именуемый в «списках истинных книг» «Триодью четъей» (благодарю Т. В. Черторицкую за сообщение сведения), бесспорно, мог восприниматься книжниками как организуемое начало, каркас подобного гомилярия, но из-за неразработанности вопроса и здесь нет уверенности, дополнялся ли он отдельными поучениями, или же заимствовал в наборе из готовых сборников, тем более, что состав Торжественников с синаксарной основой весьма неустойчив.

<sup>22</sup> Следствием все той же несоразмерности числа дошедших списков XI—XIV и XV вв. является преувеличение значения «второго южнославянского влияния» для формирования разных видов Торжественника, которое выступает в качестве структурообразующего фактора, или, по меньшей мере, катализатора [108. С. 10—11, 19, 22—23; 109. С. 333; 110. Ч. 1. С. 359]. Как другую крайность следует рассматривать критику мнения Т. В. Черторицкой в монографии Л. Г. Панина [112. С. 252—253]; исследователь не находит отражения «второго южнославянского влияния» в объеме четырех похвальных слов Торжественника и экстраполирует выводы на сборник в целом. Репрезентативность подобного метода (широко использованного Л. П. Жуковской применительно к Прологу) весьма условна: она несет на себе печать запрограммированной «случайности», при которой результаты задаются уже самим отбором материала.

афонско-тырновской традицией XIV в. [49], свидетельствует, что, как и в случае с Прологом, новый учительный сборник не вытеснил на восточнославянской почве более ранние, а дополнил их. При этом внутри структуры могла осуществляться замена старого перевода текста на новый, четырнадцативековой (хотя и это происходит не во всех случаях [49. С. 75—76]), древние же тексты, не имеющие аналогов в новом корпусе, исключению не подлежали (в этом смысле консервативная тенденция проявляется в восточнославянской книжности XV—XVI вв. весьма последовательно)<sup>23</sup>.

Естественно, что в случае, когда взаимодействуют не отдельные литературные памятники, а содержащие их сборники, самостоятельная роль первых сильно снижается. По этой причине болгарские сочинения, пришедшие на Русь со «вторым южнославянским влиянием» также едва ли могут претендовать на роль стимула в возрождении интереса к сочинениям эпохи Первого царства.

Немногочисленные случаи, когда побудительные мотивы переписки литературных памятников Первого царства на Руси в XV—XVI вв. известны, также не дают оснований связывать это со «вторым южнославянским влиянием» (все они относятся не к начальному этапу явления, а ко времени повсеместного широкого тиражирования связанного с ним литературного корпуса). Речь идет в первую очередь о переписке в Новгороде на рубеже 1480-х — 1490-х годов по инициативе архиепископа Геннадия «Беседы Козьмы Пресвитера», Слов Афанасия Александрийского в переводе Константина Преславского и ряда других книг, и о создании там же полвека спустя «Великих Миней Четых» митрополита (в ту пору еще архиепископа) Макария. В первом случае побудительной причиной тиражирования корпуса книг была необходимость полемики с «жидовствующими» [117. С. 320; 118; 119. С. 74—80; 77. С. 33—35], во втором — стремление создать свод всех читаемых православных книг.

Все это, взятое в совокупности, позволяет утверждать, что связь между распространением в русской книжности XV—XVI вв. древнейших болгарских литературных памятников и «вторым южнославянским влиянием» на деле является мнимой. Речь идет о синхронных процессах, происходящих на одной территории, но по существу независимых.

Причины, вызвавшие резкий рост числа русских списков древнеболгарских сочинений в XV—XVI вв., связаны прежде всего с характером развития восточнославянской книжности этого периода в целом (здесь нельзя не вспомнить заключительную часть уже цитированного мнения П. Н. Динекова, что это «не столько результат непосредственной связи с болгарской литературой, сколько свидетельство интенсивности русской культурной жизни эпохи» [10. С. 11]).

<sup>23</sup> Вероятно, для изучения истории Торжественника у восточных славян до XV в. немалое значение может иметь сопоставление сборников XV—XVI вв. (независимых от южнославянского корпуса переводов XIV в. либо целиком, либо в той части, которая не может быть возведена к нему) с ранними южнославянскими (болгарскими — до третьей четверти XIV в., сербскими — до конца столетия) гомилляриями (в известной мере такая работа проделана [109. С. 97—113; 95. С. 212—214], но только для русских рукописей XII—XIV вв.). Хотя результаты такого сопоставления не дадут абсолютных дат для истории древнерусских Торжественников, однако (в случае совпадения состава русских списков XV—XVI вв. с древнейшей южнославянской традицией) позволят надежно отнести создание архетипов отдельных групп сборников ко времени не позднее второй половины XIV в. (до начала «второго южнославянского влияния»). Особого внимания в этом отношении заслуживает украинско-белорусская традиция минейного Торжественника, отличающаяся особой архаичностью (таковы, например: 1) Киев, ЦНБ НАНУ, Мелецк, 116, перв. пол. XVI в. [112. С. 251; 113. С. 203—205]; 2) Белград, Музей сербской православной церкви, 25 (Крушедол ф. V. 8), трет. четв. XVI в. [114. С. 154—170; 115. С. 78, № 1053] (рукопись иногда ошибочно считают сербской [1. Т. 1. С. 244 (№ 12), 379 (№ 76), 675 (№ 14)] и датируют XV в.; в действительности это украинский кодекс с сильно болгаризированной орфографией); 3) Белград, Патриаршая б-ка, № 67, втор. пол. XVI в. (в литературе ошибочно упоминается как пролог молдавляхийского происхождения [1. Т. 1. С. 257, № 105] и как Миней Четья [115. С. 140, № 2205]); 4) ГИМ, Барсов № 1502. Втор. четв. XVII в. [116. С. 265. Прим. 8]. Весьма архаичен по составу также триодный Торжественник, представленный великорусскими списками (ГИМ, Единверч. 67. Кон. XV(?) — нач. XVI в.; ГА Нижегородской обл., № 36247. Нач. XVI в.) и восходящим к ним сербским (Белград, МСПЦ, № 218. Втор. пол. XVI в.) [26. С. 95. Прим. 17].

XV столетие, помимо того, что оно явилось веком «второго южнославянского влияния» на русскую культуру, было и столетием возрождения более раннего культурного пласта, в области книжности особенно древнего, восходящего к традициям Киевской Руси [9. С. 113—120; 47. С. 503—525]. О значении рукописной традиции XV в. для истории русской литературы и культуры в целом<sup>24</sup> уже говорилось в связи с критикой гипотезы И. И. Калиганова; едва ли в меньшей степени сказанное относится и к другим древнейшим славянским литературам (великоморавской, болгарской и чешской).

Памятники болгарской литературы древнейшего периода еще в домонгольское время прочно вошли в состав древнерусской книжности, и именно по этой причине широко распространились в возрожденной традиции Московской Руси — вывод банальный, но его трудно оспорить. Из частностей этому способствовало два обстоятельства: для крупных памятников (в основном переводных) — отсутствие аналогов в корпусе новых переводов, пришедших со «вторым южнославянским влиянием» (например, Пандекты Антоха Черноризма (в отличие от Пандект Никона Черногорца, которые пришли в двух новых редакциях перевода), Беседы Сильвестра и Антония (Диалоги Псевдокесария), много раз упоминавшиеся Слова Афанасия Александрийского и др.); для малых (что уже отмечалось выше) — переписка в составе достаточно устойчивых структур (Пролог, Торжественники и т. п.)<sup>25</sup>.

Выяснение причин, вызвавших резкий рост числа восточнославянских списков древнейших болгарских литературных памятников, открывает перспективы для изучения региональных особенностей бытования этого фонда у восточных славян в эпоху позднего Средневековья, прежде всего по линии сопоставления традиций Московской Руси (известной сравнительно неплохо) с ситуацией в Великом княжестве Литовском и Речи Посполитой (аспекта практически не исследованного).

#### СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Климент Охридски. Събрани съчинения. София, 1970—1977. Т. 1—3.
2. Куев К. Азбучната молитва в славянските литератури. София, 1974.
3. Куев К. Черноризец Храбър. София, 1967.
4. Ангелов Б. Ст. Сказание за железния кръст//Старобългарска литература. София, 1970. Кн. 1. С. 133—155; Ангелов Б. Ст. Из старата българска, руска и сръбска литература. София, 1978. Кн. 3. С. 61—98.
5. Станчев К., Попов Г. Климент Охридски: живот и творчество. София, 1988. С. 112—210.
6. Николова С. Распространение на проложното житие на св. Методий в Русия//Международен симпозиум «1000 години от блажената кончина на св. Методий». София, 1989. Т. II. С. 100—109.
7. Дзиффер Дж. Рукописная традиция пространного жития Константина//Советское славяноведение, 1991, № 3. С. 59—63.
8. Ziffer G. Sul testo e la tradizione dell' Apologia di Chrabr//AION Slavistica, 1993. 1. P. 66—96.
9. Лихачев Д. С. Развитие русской литературы в X—XVII вв./Эпохи и стили. Л., 1973.
10. Диневков П. Историческата мисия на старобългарската литература//Старобългарска литература. София, 1977. Кн. 2. С. 5—19.
11. Жуковская Л. П. К вопросу о южнославянском влиянии на русскую письменность (Житие Анисы по спискам 1262—1632 гг.)//История русского языка: Исследования и тексты. М., 1982. С. 227—287.
12. Жуковская Л. П. Грецизация и архаизация русского письма 2-й пол. XV — 1-й пол. XVI в. (Об ошибочности понятия «второе южнославянское влияние»)//Древнерусский литературный язык в его отношении к старославянскому. М., 1987. С. 144—176.
13. Жуковская Л. П. О втором южнославянском влиянии//Die slawischen Sprachen. Salzburg; Wien, 1982. Т. 1. S. 131—144.
14. Успенский Б. А. История русского литературного языка (XI—XVII вв.). Мюнхен, 1987.
15. Живо В. М. Гуманистическая традиция в развитии грамматического подхода к славянским

<sup>24</sup> Полнота представленного в рукописной традиции XV — раннего XVI в. (верхней границей служит время создания Великих Миней Четых) корпуса литературных памятников предшествующих эпох создает даже дополнительный датирующий признак: отсутствие того или иного сочинения в списках этого времени почти автоматически означает его достаточно позднее (не ранее XV в.) происхождение.

<sup>25</sup> Интересно отметить и случаи сохранения сопутствующих текстов при замене основной структуры, например, присоединение Азбучной молитвы и прозаического предисловия Константина Преславского к тексту учительного Евангелия патриарха Калиста [120. С. 180].

- литературным языкам в XV—XVII вв.//Славянское языкознание. XI Международный съезд славистов (Братислава, сентябрь 1993 г.): Доклады российской делегации. М., 1993. С. 106—121.
16. *Соболевский А. И.* Южнославянское влияние на русскую письменность в XIV—XV вв. СПб., 1894; *Соболевский А. И.* Переводная литература Московской Руси XIV—XVII вв. СПб., 1903 (репринт: Köln; Wien, 1989). С. 1—37; *Соболевский А. И.* История русского литературного языка. Л., 1980. С. 147—158.
  17. *Турилов А. А.* Болгарские и сербские источники по средневековой истории Балкан XIV—XVI вв. в русской книжности. АКД. М., 1980.
  18. *Калигданов И. И.* Историко-литературные проблемы южнославянского влияния на Руси//Славянские литературы. X Международный съезд славистов. София, сентябрь 1988 г. Доклады советской делегации. М., 1988. С. 51—65.
  19. *Сперанский М. Н.* К истории взаимоотношений русской и юго-славянских литератур (русские памятники письменности на Юге славянства)//*Сперанский М. Н.* Из истории русско-славянских культурных связей. М., 1960. С. 7—54.
  20. *Сперанский М. Н.* Русские памятники письменности в югославянских литературах XIV—XVI вв. // *Сперанский М. Н.* Из истории русско-славянских культурных связей. М., 1960. С. 7—54.
  21. *Мошин В. А.* К вопросу о периодизации русско-южнославянских литературных связей X—XV вв. //ТОДРЛ. М.; Л., 1963. Т. 19. С. 28—106.
  22. *Мошин В.* Революция у истории српског правописа//Библиотекар, 1964. № 6. С. 465—475.
  23. *Адрианова-Перетц В. П.* Древнерусские литературные памятники в югославянской письменности//ТОДРЛ. М.; Л., 1963. Т. 19. С. 3—27.
  24. *Ангелов Б. Ст.* Из историята на руско-български литературни връзки. София, 1972.
  25. *Miklas H.* Kyrrilomethodianisches und nachkyrrilomethodianisches Erbe in ersten ostslawischen Einfluss auf die südslawische Literatur//Simposium Methodianum/Beitrage der Internationalen Tagung in Regensburg (17—24 April 1985). Neurid, 1988. S. 437—471.
  26. *Турилов А. А.* Памятники письменности восточных славян в южнославянской рукописной традиции XIII—XIV вв.//Информационный бюллетень МАИРСК. М., 1991. Вып. 25. С. 87—97.
  27. *Павлова Р.* Жития русских святых в южно-славянских рукописях XIII—XIV вв.//Славянска филология. София, 1993. Т. 21. С. 92—105.
  28. *Турилов А. А.* Памятники древнерусской литературы и письменности у южных славян в XII—XIV вв. //Славянские литературы. XI Международный съезд славистов (Братислава, сентябрь 1993 г.). Доклады российской делегации. М., 1993. С. 27—42.
  29. *Marti R.* «Slavia orthodoxa» als Literatur- und sprachhistorischen Begriff//Studia slavico-byzantina et mediaevalia europensia. Sofia, 1989. Vol. I.
  30. *Poppe A.* Państwo i Kościół na Rusi w XI wieku. Warszawa, 1968.
  31. *Приселков М. Д.* Очерки по истории церковно-политической Киевской Руси X—XII вв. СПб., 1913.
  32. *Talev I.* Some Proleme of the second south slaviv influence in Russia. München, 1973.
  33. *Isačenko A. V.* Geschichte der russische Sprache. Heidelberg, 1980. Bd. 1.
  34. *Nedelković O.* Языковые уровни и характерные черты диглоссии в средневековых текстах православных славян//American contributions to tenth International Congress of Slavists (Sofia, September, 1988) Linguistics. Columbus, 1988.
  35. *Кувев К.* Съдбата на старобългарската ръкописна книга през вековете. София, 1986. Изд. 2.
  36. *Джурова А.* 1000 години българска ръкописна книга/Орнамент и миниатюра. София, 1981.
  37. *Вадорнов Г. И.* Искусство книги в Древней Руси/Рукописная книга Северо-Восточной Руси XII — начала XV вв. М., 1980.
  38. *Буланин Д. М.* Неизвестный источник Изборника 1076 г.//ТОДРЛ. Л., 1990. Т. 44. С. 161—178.
  39. *Сперанский М. Н.* Откуда идут старинные памятники русской письменности и литературы//Slavia, 1928. Т. VI. № 3. С. 516—535.
  40. *Левочкин И. В.* Древнейший список Пространного жития Константина Философа//Советское славяноведение. 1983. № 2. С. 75—79.
  41. Жития Кирилла и Мефодия. М.; София, 1986.
  42. *Флоря Б. Н.* Сказание о преложении книг на славянский язык//Byzantinoslavica, 1985. Т. XVI. Fasc. 1. P. 121—130.
  43. *Watrobska H.* The Izbornik of the XIII-n Century (Cod. Leningrad, GPB, Q. p. 1.18)/Text in transcription. Nijmegen, 1987 (= Полата књигописна, № 19—20).
  44. *Турилов А. А.* Древнейшие отрывки пространного жития Константина-Кирилла Философа//Балканы в контексте Средиземноморья: Проблемы реконструкции языка и культуры. Тезисы и предварительные материалы к симпозиуму. М., 1986. С. 99—100.
  45. *Гаврюшин Н. К.* К датировке одного из ранних списков «Диалектики» Иоанна Дамаскина//Научные чтения ГИМ. М., 1981. С. 19—20.
  46. *Marti R.* Handschrift — Text — Textgruppe — Literatur/Untersuchungen zur inneren Gliederung der frühen Literatur aus dem ostslawischen Sprachbereich in den Handschriften des 11 bis 14 Jahrhunderts. Berlin, 1989.
  47. *Седельников А. Д.* Несколько проблем по изучению древней русской литературы. Методологические наблюдения//Slavia, 1929—1930. Т. VIII. S. 503—525; 728—739.
  48. *Никольский Н. К.* Материалы для повременного списка русских писателей и их сочинений (X—XI вв.). СПб., 1906.
  49. *Иванова К.* Структурно-типологична характеристика на четимнейните сборници в южнославянската и руската литература (XIV—XVII вв.)//Славянска филология. София, 1978. Т. 16 (Литературознание и фолклор). С. 66—77.

50. Юфу З. За десеттомната колекция Студион (из архива на румънски изследвач Йон Юфу)//*Studia Balcanica Sofia*, 1970. Т. 2. Р. 299—343.
51. *Hannick Ch.* Maximos Holobolos in der kirchenslavischen homiletischen Literatur. Wien, 1981.
52. *Constantinescu R.* Manuscrise de origine româneasca din colecții străine/Repertoriu. Bucurști, 1986.
53. Паскаль А. Д. Источники по истории славяно-молдавской книжности XV—XVI вв. (По материалам хранилищ Москвы и Ленинграда). АКД. М., 1991.
54. Шепкин В. Н. Русская палеография. М., 1967. Изд. 2.
55. Джамбелука-Косова А. О писменех. Крит. изд. София, 1980.—
56. Васильев Љ., Гроздановић М., Јовановић Б. Ново датирање српских рукописа у Библиотеци Румунске Академије наука//Археографски прилози. Београд, 1980. Бр. 2. С. 41—70.
57. Алексеев А. А., Лихачева О. П. Супрасльскый сборник 1507 г.//Материалы и сообщения по фондам Отдела рукописной и редкой книги БАН СССР. Л., 1978. С. 54—88.
58. Алексеев А. А., Лихачева О. П. К текстологической истории древнеславянского Апокалипсиса//Материалы и сообщения по фондам ОРПК БАН СССР. 1985. Л., 1986. С. 8—22.
59. *Naumow A.* Apokryfy w systemie literatury cerkiewnoslowiańskiej. Wrocław; Warszawa; Kraków; Gdansk, 1976.
60. Турилов А. А. К вопросу о периодизации русско-южнославянских литературных связей XV — начала XVI вв.//Русско-балкански културни врѝзки през Средневековието. София, 1982. С. 68—74.
61. Алексеев А. А. К определению объема литературного наследия Мефодия (Четый перевод Песни песней)//ТОДРЛ. Л., 1983. Т. 37. С. 234—245.
62. Алексеев А. А. Кирилло-мефодиевское переводческое наследие и его исторические судьбы (Переводы св. Писания в славянской письменности)//История, культура, этнография и фольклор славянских народов. X Международный съезд славистов (София, сентябрь 1988 г.) Доклады советской делегации. М., 1988.
63. Турилов А. А. «Все ся минеть»: Отголоски легенды о царе Давиде в русской сфрагистике и книжности//Славяне и их соседи. М., 1994. Вып. 5. С. 107—113.
64. Димитров П. Поученията на Климент Охридски//Старобългарска литература. София, 1987. Кн. 20. С. 57—86.
65. The 'Edificatore Prose of Kievan Rus'. Harvard, 1994 (Harvard Library of Early Ukrainian Literatur/English Translations, Vol. VI).
66. Рыков Ю. Д., Турилов А. А. Неизвестный эпизод болгаро-византийско-русских связей XI в. (Киевский писатель Григорий Философ)//Древнейшее государство на территории СССР. Материалы и исследования 1982. М., 1984. С. 170—176.
67. Рыков Ю. Д., Турилов А. А. Из истории болгаро-русских культурных связей XI в.//Русско-болгарские связи в области книжного дела. Сборник материалов VII болгаро-советского семинара. София, 1987. С. 64—105.
68. Ангелов Б. Ст. Климент Охридски — автор на общи служби//Константин-Кирил Философ//Юбилеен сборник. София, 1969. С. 237—260; Ангелов Б. Из старата българска, руска и сръбска литература. София, 1978. Кн. 3. С. 17—37.
69. Попов Г. Химнографското творчество на Климент Охридски//Втори международен конгрес по българистика (София, май-юни 1986). Доклады. София, 1989. Т. 21 (Кирило-Методиевистика). С. 307—318.
70. Ангелов Б. Ст. Кирил и Методий в славянските печатни книги от XV—XVIII в.//Хиляда и 100 години славянска писменост. София, 1963. С. 359—375; Ангелов Б. Из историята на старобългарската и възражденската литература. София, 1977. С. 5—23.
71. *Picchio R.* Modes and Patterns in the Literary Tradition of Medieval Orthodox Slavdom//American Contribution to the International Congress of Slavists: Warsaw, August 1973. The Hague; Paris, 1973. Vol. II. P. 439—487.
72. *Naumow A.* «Веселие и вѣнецъ радости» czyli o niektórych koncepcjach Riccarda Picchia//*Studia slavica medevala et humanistica/Riccardo Picchio Dicata.* Roma, 1986. Vol. II.
73. Баранкова Г. С. Шестодневны повествовательные//Методические рекомендации по описанию славяно-русских рукописей для Сводного каталога рукописей, хранящихся в СССР. М., 1976. Вып. 2. Ч. 1. С. 165—175.
74. Иванова-Мирчева Д. Йоан Екзарх Български/Слова. София, 1971.
75. *Capaldo M.* Unita et originalita dell' omelia «sarchiana» sol Giovanni Evangelista//*Studia slavica medevala...* Vol. 1. P. 117—145.
76. Ангелов Б. Съчинения на Климент Охридски и тяхната съдба//Климент Охридски. Материали за неговото чествуване по случай 1050 години от смъртта му. София, 1968. С. 67—77.
77. Фонкич Б. Л. Греческо-русские культурные связи в XV—XVII вв., М., 1977.
78. Попконстантинов К. Към вопроса за черноризец Тудор и неговата приписка//Старобългарска литература. София, 1984. К. 15. С. 106—118.
79. Тиганова Л. В. Подготовка каталога-справочника русско-славянских рукописей (Рукописные собрания Государственной библиотеки СССР им. В. И. Ленина)//Пути изучения древнерусской литературы и письменности. Л., 1971. С. 150—158.
80. Протасьева Т. Н. Описание рукописей Синаодального собрания (не вошедших в описание А. В. Горского и К. И. Невоструева). М., 1973. Ч. II (№ 820—1051).
81. Князевская О. А., Чешко Е. В. Рукописи митрополита Киприана и отражение в них орфографической реформы Евфимия Тырновского//Търновска книжовна школа. София, 1980. Кн. 2 (Ученици и последователи на Евтимий Тырновски). С. 283—290.

82. *Никольский Н. К.* Описание рукописей Кириллова Белозерского монастыря, составленное в конце XV в, СПб., 1897.
83. *Иванова К.* Историјата на един јужнославански рѣкопис в руската книжнина през XV в. // *Старобългарска литература*. София, 1972. Кн. 2. С. 158—168.
84. *Георгиевский В. Т.* Фрески Ферапонтова монастыря. СПб., 1911.
85. *Опись книг Иосифо-Волоколамского монастыря 1545 г.* // *Книжные центры Древней Руси*. Иосифо-Волоколамский монастырь. Л., 1991. С. 24—41.
86. *Саенко Л. П.* К истории славянского перевода «Лествицы» Иоанна Синайского // *Palaeobulgarica*, 1980. Год. 4. № 4. С. 19—24.
87. *Саенко Л. П.* К истории славянского перевода Лествицы Иоанна Лествичника // *Русско-болгарские связи в области книжного дела*. М., 1981. С. 51—57.
88. *Попов Н. А.* Рукописи Московской Синодальной (патриаршей) библиотеки. М., 1905. Вып. I (Новоспасское собрание).
89. *Зимин А. А.* Крупная феодальная вотчина. М., 1977.
90. *Яцимирский А. И.* Григорий Памблук. Очерк его жизни, административной и книжной деятельности. СПб., 1904.
91. *Турилов А. А.* Памятники южнославянской книжности в составе русских библиотек конца XV—XVII вв. // *Советское славяноведение*, 1977, № 1. С. 67—82.
92. *Полное собрание русских летописей*. Т. 21. СПб., 1908 (Книга Степенная царского родословия). Ч. I.
93. *Успенский Б. А.* Споры о языке в начале XIX в. как факт русской культуры // *Успенский Б. А. Избранные труды*. М., 1994. Т. II (Язык и культура). С. 331—467.
94. *Протасьева Т. Н.* Описание рукописей Чудовского собрания. Новосибирск, 1980.
95. *Творогов О. В.* Древнерусские четьи сборники XII—XIV вв. Статья первая // *ТОДРЛ*. Л., 1988. Т. 41. С. 197—214.
96. *Богдановић Д.* Две редакције стиховног Пролога у рукописној збирци манастира Дечана // *Упоредна истраживања*. Београд, 1975. I. С. 37—72.
97. *Жуковская Л. П.* Текстологическое и лингвистическое исследование Пролога (избранные византийские, русские и южнославянские статьи) // *Славянское языкознание*. IX Международный съезд славистов (Киев, сентябрь 1983 г.). Доклады советской делегации. М., 1983. С. 110—120.
98. *Фет Е. А.* Новые факты к истории древнерусского Пролога // *Источниковедение литературы Древней Руси*. Л., 1980. С. 53—82.
99. *Дзиффер Дж.* Новые данные о традиции и тексте пространного Жития Константина // *Славяноведение*. 1994, № 1.
100. *Флоря Б. Н.* К генезису легенды о «дарах Мономах» // *Древнейшие государства на территории СССР*. 1987. М., 1989. С. 185—188.
101. *Турилов А. А.* Библиейские книги в народной культуре восточных славян // *Jews and Slavs*. Jerusalem, 1994. Vol. 2. P. 76—86.
102. *Кучкин В. А.* Первые издания русских Прологов и рукописные источники издания 1661—1662 гг. // *Рукописная и печатная книга*. М., 1975. С. 138—156.
103. *Литературный сборник XVII в. Пролог*. М., 1978 (Русская старопечатная литература XVI — первой четверти XVIII в. Т. 2).
104. *Турилов А. А.* Оригинальные южнославянские сочинения в русской книжности XV—XVI вв. // *Теория и практика источниковедения и археографии отечественной истории*. М., 1978. С. 39—50.
105. *Яцимирский А. И.* Мелкие тексты и заметки по старинной славянской и русской литературам // *Изв. ОРЯС*. Пг., 1916. Т. 21. Кн. I. С. 79—85.
106. *Попов Г.* Новооткрыто сведение за переводачката дейност на български книжници от Света гора през първата половина на XIV в. // *Български език*. 1978. № 5. С. 402—410.
107. *Каган М. Д., Поньрко Н. В., Рождественская М. В.* Описание сборников XV в. книгописца Ефросина // *ТОДРЛ*, Л., 1980. Т. 35. С. 3—300.
108. *Черторицкая Т. В.* Торжественник — памятник русской литературы конца XIV—XVI вв. (литературная история сборника). АКД. М., 1979.
109. *Черторицкая Т. В.* О начальных этапах формирования древнерусских литературных сборников Златоуст и Торжественник // *Источниковедение литературы Древней Руси*. Л., 1980. С. 96—114.
110. *Словарь книжников и книжности Древней Руси*. Л., 1988—1989. Вып. 2. Ч. 1—2.
111. *Черторицкая Т. В.* Торжественник и Златоуст в русской письменности XIV—XVII вв. // *Методические рекомендации по описанию славяно-русских рукописных книг*. М., 1990. Вып. III. Ч. 2. С. 329—381.
112. *Панин Л. Г.* Лингво-текстологическое исследование минейного Торжественника. Рукописи XIV—XVI вв. Новосибирск, 1988.
113. *Петров Н. И.* Описание рукописных собраний, находящихся в г. Киеве. М., 1891. Вып. I.
114. *Петковић С.* Опис рукописа манастира Крушедола. Сремски Карловци, 1914.
115. *Богдановић Д.* Инвентар ћирилских рукописа у Југославији. Београд, 1982.
116. *Турилов А. А.* К истории великоморавского наследия в литературах южных и восточных славян // *Великая Моравия: ее историческое и культурное значение*.
117. *Казакова Н. А., Лурье Я. С.* Антифеодальные еретические движения на Руси XIV — начала XVI вв. М.; Л., 1955.
118. *Лурье Я. С.* Идеологическая борьба в русской публицистике конца XV — начала XVI вв. М.; Л., 1960.
119. *Бегунов Ю. К.* Козма Пресвитер в славянских литературах. София, 1973.
120. *Зыков Э. Г.* Судьба «Азбучной молитвы» в древнерусской письменности // *ТОДРЛ*. Л., 1971. Т. 26. С. 177—191.



© 1995 г. САЗОНОВА Л. И.

## ВОСТОЧНОСЛАВЯНСКИЕ АКАДЕМИИ XVI—XVIII ВВ. В КОНТЕКСТЕ ЕВРОПЕЙСКОЙ АКАДЕМИЧЕСКОЙ ТРАДИЦИИ

Академическое движение у восточных славян является ответвлением широких культурных процессов, происходивших в постренессансной Европе. В XVI в. его представляли Острожский кружок-академия, в XVII в. — Киево-Могилянская коллегия-академия и Московская Славяно-греко-латинская Академия, в XVIII в. — Петербургская Академия наук и Российская Академия. Судьбы их тесно переплетались, в чем-то эти академии оказывались преемственно связаны между собой, наследовали друг другу.

Термин «академия» в разные времена имел различное содержание, так же, как и обозначаемое им явление, выступающее в разнообразии своих исторических форм и типов. Под данным термином объединены разные институциональные формы ученой деятельности, представляющие две основные тенденции в академическом движении, одна из которых преимущественно образовательная, другая — собственно научно-исследовательская. Изучение восточнославянских академий требует конкретно-исторического подхода с одновременной постановкой и рассмотрением вопроса о типологическом отношении новых для восточных славян форм духовной жизни с общеевропейской академической традицией, составившей заметное явление в интеллектуальном, духовном и общественном развитии Европы.

История европейских академий знает две великие эпохи — античность и Ренессанс с последующим временем.

В терминологии античности «академия» — философская школа, основанная на сократическом методе. У истоков академической мысли античного мира — греческие философские школы Платона, Аристотеля, перипатетиков, представления александрийских ученых. Платоновская академия представляла собой своеобразный феномен, не имевший аналогов в истории европейских академий. В позднем Риме к предыстории европейских ученых обществ имеет отношение Цицерон, философские взгляды и государственно-правовые идеалы которого связаны с идеями кружка Сципиона Младшего. Значение «кружков» для академического движения следует сразу подчеркнуть. При различии идейных тенденций и формальных структур ученые содружества, «кружки» принимали участие в общей духовной работе, которая позднее была манифестирована европейскими академиями.

Понятие «академия» в античном значении, связанном с наследием греческой и александрийской учености, продолжало употребляться в средневековье, хотя

Сазонова Лидия Ивановна — д-р филол. наук, ведущий научный сотрудник Института мировой литературы РАН.

академии как институциональной формы эта эпоха не знает. Исключение составляет ученый кружок при дворе Карла Великого, объединивший многих талантливых поэтов, писателей, историков, грамматиков со всей Европы. Эта интернациональная по своему составу латинская «Академия», члены которой разделяли мнение о высоком предназначении гуманитарных наук в общем образовании и стремились возродить традиции римской классики, была основана в интересах культурных преобразований, способных придать блеск и величие возвышающейся новой империи.

Подъем академического движения происходит в эпоху Ренессанса. Ученые общества и академии той поры представляют собой вольные содружества эрудитов, философов и филологов, моралистов и педагогов, политиков, поэтов и писателей, художников. Гуманистические кружки, именовавшие себя «академиями», претендуют на то, чтобы стать наследниками античной академии, понятие которой ими было осмыслено теперь по-новому и воспринято программно. Становление ренессансных академий, гуманистических обществ как частных литературных сообществ неотделимо от истории культуры, гуманитарного знания, оно тесно связано также с формированием общественных идеалов и развитием демократической традиции. Академии не только предоставляли возможность для творческого общения. Они стали центрами идейной жизни, их деятельность была направлена на нравственно-эстетическое преобразование мира. Научные дискуссии, свободные диспуты по проблемам идеологии, филологии, литературы, искусства и собственно политики способствовали кооптуализации гуманизма. В недрах европейских академий формировались идеалы гражданской свободы, концепция прав человека, рано развились идея равенства и национальная идея, проявились признаки оппозиции по отношению к феодальной системе, официальной политике и властям, церкви.

С новой идеологией теснейшим образом была связана и новая филологическая концепция, следовавшая за секуляризацией и демократизацией европейской культуры. Гуманизм и литературная теория явственно тяготели друг к другу. Филологический гуманизм предполагал определенную языковую политику — обращение к народному языку и обработку его по критериям, восходящим к античности, с планомерной разработкой его как языка новой национальной литературы. Филологические штудии составляют одно из ведущих направлений в деятельности европейских академий.

Зарождение идеи академии происходит в итальянском гуманизме в XIII в. Аркадийская буколическая лирика, принимавшая форму социального проекта, стоит у истоков представления об академии как гуманистической литературной республике. В эпоху великих флорентийцев Данте, Боккаччо, Петрарки берет начало сложный процесс — социальный, политический, интеллектуальный, в результате развития которого сформировались в конце концов идеалы свободы, равенства, братства. Наблюдающийся в Италии в XV в. расцвет академий, разрабатывающих концепцию абсолютно свободного, всесторонне развитого, универсального человека, самым тесным образом связан с «гражданским гуманизмом», лежащим в основе высокого Ренессанса. Участников ученых обществ и академий объединял интерес к возрождавшейся античности. Центром гуманистического неоплатонизма стала Платоновская Академия (1459) во Флоренции. Важную роль в общественной жизни Италии сыграли во второй половине XV в. Академия Понтано в Неаполе и Римская Академия («Помпониана»), повлиявшая на развитие ренессансного гуманизма, в частности в Польше и некоторых других странах славянского мира. Венецианская Академия XVI в. с ее цicerонизмом во многом определила культурную ситуацию в итальянской аристократической республике, сохранившей на протяжении всего XVI ст. свою традиционную политическую свободу. Тенденцию к созданию классических национальных норм языка и стиля отражает деятельность Академии Мокрых, направленная на сохранение флорентийского народного языка. В условиях Контрреформации и религиозных войн явственно проявились формализующие тенденции, сказавшиеся в идейно-эсте-



тических установках Академии делла Круска, созданной на основе официальной флорентийской Академии. В итальянской культуре первой половины XVIII в. литературная Академия «Аркадия» демонстрирует новое направление вкусов, выразившееся в поддержании «пастушеской традиции». Идеологией итальянского предпросвещения был подготовлен проект «Литературной республики», которая, по замыслу его автора Л. Муратори, члена «Аркадии», должна была объединить всех видных литераторов Италии, независимо от их социальной принадлежности, в интересах возрождения национальной культуры.

Широкая экспансия итальянского гуманизма способствовала появлению национальных академий, учено-литературных обществ в других европейских странах.

Литературно-языковые общества в Каталонии XVI—XVII вв. стремились сочетать гуманистическую образованность с национальной традицией.

Ранняя стадия французской академической традиции связана с придворными академиями последних представителей династии Валуа (Карла IX и Генриха III). Создание их неотделимо от того поэтического движения, которое возглавлялось поэтами Плеяды — Ронсаром и Дю Белле. Академии Валуа являли собой первые во французском королевстве формы институализации гуманистических просветительских идеалов. Определенную роль в становлении французских академий сыграла салонная культура и прежде всего Отель де Рамбуйе. Автор «Проекта Академии» (1630) Н. Фаре выдвинул понятие «*honnête-homme*» («порядочный человек»), которое, по его представлению, должно было служить главным критерием для членства в Академии. Расцвет французских академий и литературно-ученых обществ совпадает с эпохой развитого абсолютизма. Знаменитая Французская Академия (1634), созданная по инициативе кардинала Ришелье, была призвана способствовать процветанию отечественных литературы и языка. Она осуществляла широкую филологическую программу, включавшую кодификацию французского языка, составление его словаря и грамматики, создание безупречных с точки зрения риторики образцов литературного стиля. По примеру Французской Академии организуется Академия надписей (1683), а затем Академия наук (1666), возникают аналогичные учреждения в других странах, в частности, Королевская Испанская (1714) Академия, Российская Академия (1783).

В германоязычном мире формированием языковой и литературной норм, унификацией немецкого национального языка, его «защитой и украшением» занимались многочисленные языковые академии, в частности, «Плодоносное общество», организованное по образцу итальянской Академии делла Круска в Веймаре в 1617 г. (с 1651 — «Орден пальмы»), страсбургское «Общество ели» (1633) и др. Берлинская Академия наук ведет свое начало от созданного Г. В. Лейбницем в 1700 г. научного общества с последующим преобразованием его Фридрихом II в Королевскую Академию наук. С идеалами века Просвещения связан проект «Космополитической Академии» Виланда, предусматривавший воспитание «гражданина мира», лишённого сословных предрассудков. Те же идеи свободомыслия и культ «прекрасной души» развивали швейцарские пиетисты.

В Англии на волне феминистического движения периода Реставрации и революции возник проект Женской Академии, появились женские ученые общества. Для развития лингвистических концепций, политических теорий и литературы английского Просвещения имела значение деятельность Королевского общества (1660), выполнявшего функции национальной Академии наук.

Нидерландская Академия в Амстердаме положила начало голландскому профессиональному театру.

Проблемами изящных искусств занимались специально организованные в XVI—XVII вв. учреждения: Английская Академия искусства, Испанская Академия живописи, Парижская Королевская Академия живописи и скульптуры, Дрезденская галерея искусств, Королевская Академия музыки во Франции.

Продолжая изучение содержания термина «академия», необходимо отметить также следующие направления его использования. В Италии XV в. в церковной

традиции, связанной с усвоением патристики, возникает понятие «христианская академия» («*academia christiana*»). Спустя два столетия гуманист Ж. Мобиллон (Jean Mobillon) не видел никакой семантической проблемы, именуя старый бенедиктинский монастырь, как центр ученой деятельности, «Академией».

Поскольку ученая деятельность осуществлялась также в организационных формах учебных заведений, семантика термина «академия» пересекалась с содержанием понятия «университет». «Академиями» именовались также богословские факультеты университетов, находившиеся в ведении монашеских орденов. Хотя следует отметить, что в отличие от университетов академии представляли собой сугубо гуманитарные учреждения с преподаванием семи «свободных наук», они были ориентированы на подготовку духовенства и опять же в отличие от университетов того времени находились под жестким контролем церкви. Синонимия понятий «университет» и «академия» зафиксирована, например, в Уставе ордена иезуитов, рассматривавшего свои высшие учебные заведения с их специфической структурой, т. е. факультеты, организованные на основе «коллегий» и «гимназий», как «академии». Аналогичную структуру имели создававшиеся параллельно по модели протестантской «Женевской Академии», основанной в 1558 г. («Женевская коллегия» Кальвина), гугенотские академии. Очевидно, что в культурной традиции Реформации и Контрреформации понятия «университет», «гимназия», «коллегия», «академия» образуют синонимический ряд<sup>1</sup>.

Таким образом, богатый идейно-концептуальный и художественный опыт ренессансно-гуманистических и постренессансных европейских академий позволяет представить их в динамике исторического развития, во внутренних связях, локальной разветвленности и диалектической эволюции культурно-исторического сознания, создавая необходимые предпосылки для осмысления исторического типа восточнославянских академий и их места в общей панораме академического движения.

В русский язык слово «академия» вошло примерно в XIII в. вместе с переводом с греческого языка сборника изречений «Пчела», служившим для восточных славян одним из источников сведений об античном мире: «Нѣкто безумныи уноша въ академиии прятчется о душѣ. Зинов же рече, что ся приши, не омочивъ языка в умѣ, много съгрѣшиши въ словѣ» [1]. Совершенно очевидно, что «академия» понимается здесь в античном смысле этого термина, как философская школа. «Лексикон» (1612) Памвы Берынды приводит «этимологическое» значение термина: «Академия: училище, школа в Афинех, от Акадеима мужа афинского названая» [2].

На протяжении всего средневековья центрами духовной культуры у восточных славян оставались монастыри, которым принадлежала ведущая роль в поддержании традиций греко-византийской православной учености, книжной и музыкальной культуры [3—8]. Значение их гораздо более существенно, чем для стран европейского Запада, где, кроме монастырей, существовали, начиная уже со средневековья, иные организационные формы ученой деятельности и просвещения — *studium, studium generale* (университеты).

Новые духовные веяния, связанные с ренессансным и постренессансным развитием стран Западной и Центральной Европы, украинская и белорусская интеллигенция восприняла через Польшу.

Эпоха возникновения академического движения в восточнославянском мире отмечена конфессиональным подавлением православия на украинских и белорусских землях Речи Посполитой со стороны католической церкви. Явственно обозначилась альтернатива: Константинополь или Рим, греко-славянский православный Восток или латинско-католический Запад. В поисках организационных форм национальной консолидации интеллектуальных сил у восточных славян

<sup>1</sup> В обзоре европейской академической традиции использованы материалы Международного коллоквиума «*Le Mouvement des Sociétés Savantes en Europe de la Renaissance à la Révolution*» (Париж, 1989).

зарождается академическое движение, первым очевидным свидетельством которого является ученый кружок князя Константина Острожского. Его деятельность отвечала насущным потребностям общественно-политической, религиозной и культурной жизни восточных славян.

Научно-литературный, филологическо-издательский и учебно-просветительский центр в Остроге, отличаясь по историческим условиям и обстоятельствам своего появления от ренессансно-гуманистических академий и ученых обществ, синтезировал тем не менее некоторые присущие им черты, а также признаки академии в ее современном Реформации и Контрреформации понимании как высшей школы. Прежде всего Острожский кружок, как и первые ренессансно-гуманистические академии и ученые общества, представлял собой вольное содружество просвещенных деятелей под патронажем феодала-мецената. Интернациональная, космополитическая по своему составу Острожская Академия, куда наряду с восточными славянами входили также греки и поляки, видела свою главную задачу в укреплении позиций православия или, что то же самое, если освободить проблему от конфессионального обличья, — в сохранении национальной идентичности. Национальная идея руководила организаторами и членами кружка. И поскольку основным орудием в острейшей идеологической борьбе была Библия, то именно вокруг проблем, связанных с подготовкой первого печатного издания «книги книг» на церковнославянском языке, сосредоточилась деятельность членов Острожского кружка.

Заслуживает упоминания, что у восточных славян языковая ситуация решительно отличалась от западноевропейской. В то время, как ренессансные гуманисты стремились возвести народный язык в ранг литературного, конкурировавшего с латынью, а деятели Реформации осуществили переводы Библии на новые национальные европейские языки вопреки тому, что традиционно аутентичным языком Писания считалась Вульгата, острожские филологи «простой мове» предпочли священный, сакральный язык, созданный Кириллом и Мефодием специально для передачи с греческого языка текста Священного Писания. Их сознательно манифестируемая позиция явилась ответом на полемическое суждение иезуитского теолога Петра Скарги, высказанное им в сочинении «O jedności kościoła bożiego»: «Есть только два языка, греческий и латинский, которыми вера распространяется во всем мире, помимо них никто в никакой науке, тем более духовной, не может достичь совершенства. И не было еще на свете и не будет никогда ни академии, ни коллегии, где бы теология, философия и другие свободные науки на ином языке преподавались» (цит. по [9]). В условиях активного наступления католицизма и распространения реформационных идей издатели Острожской Библии «стремились к закреплению максимально авторитетного, укорененного в традиции восточного православия текста библейских книг, поэтому и языком Библии здесь мог быть только освященный древностью и приобретший сакральное значение церковнославянский язык» [10].

В связи с типографией, основанной при участии Ивана Федорова и выпустившей в 1581 г. первое издание Библии на церковнославянском языке, в Остроге была организована также православная школа [11] по иезуитскому образцу, поскольку система духовного образования в Польской короне контролировалась в тот период иезуитами. Польский шляхтич и бакалавр искусств, выпускник Краковского университета и придворный поэт князя К. К. Острожского Симон Пекалид (Шимон Пекальский) прославил звучной латынью стихов острожский «триязычный лицей» («trilingae liceum», по-видимому, славяно-греко-латинский), типографию и библиотеку. Поэт изобразил Острог в стиле барочной поэтики как Геликон, куда переселился, оставив излюбленный Делос, Аполлон вместе со своими музами; новое поколение юношей, наполняющее храм наук и искусств, Феб увенчивает зеленеющими лаврами, произрастающими на Геликоне [12]. Эта поэтическая топика станет привычным символично-метафорическим оформлением при разработке поэтами темы насаждения и развития наук и искусств.

Острожская школа, хотя и не имела юридических прав академии, во многих отношениях являлась школой высшего типа. Ученый кружок в Остроге со школой

при нем современники называли «Академией»: Герасим Смотрицкий, ректор острожской школы, именовал ее так «в противовес иезуитской Виленской Академии и в пику ее ректору Петру Скарге» [14], указывая тем самым на принадлежность этих учреждений одному типу и соответствие общему уровню. Той же терминологии придерживались и идейные оппоненты, например, униатский епископ Игнатий Потий<sup>2</sup> [13]. Значение культурного центра в Остроге, по словам И. Н. Голенищева-Кутузова, в том, что «К. К. Острожский был основателем первой „академии“ греко-латино-славянской — предтечи всех российских университетов» [15].

Следующий этап в истории восточнославянских академий связан с реформаторской политикой Петра Могила (1596—1647) [16; 17]. В условиях новой идеологической ситуации, сложившейся после принятия Брестской унии в 1596 г., идея сохранения национальной идентичности не исключала, а, напротив, предполагала необходимость еще и усвоения европейского просвещения и культуры, в связи с чем наблюдается переориентация духовной жизни восточных славян с греко-славянского Востока на латинский Запад. Придерживаясь пролатинского направления в культуре, П. Могила одновременно реформировал украинскую православную церковь в соответствии с обновленным греческим обрядом, каковой впоследствии был распространен патриархом Никоном и на русскую церковь.

В интересах воспитания национальной интеллигенции, способной к достойному диалогу с оппонентами в делах веры и культуры, П. Могила учредил в 1632 г. на основе братской школы в Киеве и духовного училища Киево-Печерской лавры учебное заведение высшего типа — Киево-Могилянскую коллегию с правовым статусом в виде «привилея» от польского короля Владислава IV [18; 19]. Являясь по существу Академией (в историческом понимании термина), официально это именование Киево-Могилянская коллегия получила по указу Петра I в 1701 г.; впоследствии Киево-Могилянская Академия была реорганизована в первой трети XIX в. в Киевскую духовную Академию.

Киево-Могилянская коллегия стала крупнейшим центром просвещения и культуры не только для восточных славян, но и для других стран православно-славянского мира (Сербия), современники называли ее «славянскими Афинами».

Ориентация на европейскую науку и просвещение, которую придал Киево-Могилянской Академии ее основатель, знаменовала победу новой идеологии, новой системы мышления, нового отношения и способа общения с европейской культурой. В этом смысле в Петре Могиле видят предшественника Петра Великого: «Петр Могила начал дело, которое завершил Петр» [16. С. 1].

Поскольку Академия, созданная на украинских землях Речи Посполитой, ставила своей целью развить на новых основаниях православную культуру и просвещение, она вынуждена была скопировать тип польских академий, однако под знаменем православия и церковнославянского языка как равноправного с другими священными языками. Хотя Киево-Могилянская коллегия представляла собой духовное учреждение (как, впрочем, и польские академии), богословие не занимало в ней исключительного положения. Как в польских и западноевропейских учебных заведениях подобного типа, здесь господствовали семь «свободных наук» — науки тривиума и квадривиума.

Киево-Могилянская коллегия, а затем и Славяно-греко-латинская Академия были не только учебно-просветительными заведениями, но и своего рода центрами литературной и культурной жизни. Преподаватели и студенты писали стихи и драмы, ставили пьесы, издавали свои сочинения в типографии Киево-Печерской лавры [20—22]. Петру Могиле как «фундатору» и щедрому покровителю наук и искусств учитель риторики Софроний Почаский посвятил панегирическую оду «Евхаристирион, албо вдячність ...Петру Могилю... од спудеов гимназіум... з

<sup>2</sup> Острожскую школу Игнатий Потий называл не только «академией», но также «коллегиумом» и «школой», в чем В. К. Харлампович усматривал иронию [11]. Однако свойственное данному времени синонимическое употребление названных понятий не подтверждает приведенное суждение.

школы реторіки» (опубликовано в [23—25]). В ней использованы те же символические образы, какими ранее Симон Пекалид украсил поэтическое описание Острога. Киево-Могилянская коллегия отождествляется в «Евхаристирионе» с Геликоном и Парнасом, цветущие здесь сады символизируют семь корней «свободных наук» — грамматику, риторику, диалектику, арифметику, музыку, геометрию, астрономию, а также восьмой «корень — верх всех наук и знаний» — теологию. Всем наукам вместе и каждой в отдельности воздается хвала, выражается радость, что молодежь воспитывается в духе добрых нравов и «свободных искусств». Автор мечтает о времени, когда «пóтомок славных роксолянов» сравняется в науках с мудрыми язычниками. И потому приглашает Аполлона обратить часть своей мощи «на наш горизонт», чтобы не погибли от зимней стужи новые плоды, просит его спуститься «до країв русінських, до наук голодніх».

В результате реформ Петра Могилы латинский язык не просто изучался в Киево-Могилянской коллегии наряду с греческим, польским и церковнославянским языками. Он стал языком, на котором велось преподавание всех учебных дисциплин, в том числе и богословия, как это было принято в современных польских и западноевропейских учреждениях подобного типа. Оценивая значение этого нововведения, профессор риторики Сильвестр Косов писал: «Яка ж потреба в латинських школах нашому народови?... Насамперед та, щоб нашу бідну Русь не називали дурною Руссю» («Exegesis...», 1635) (цит. по: [26]). Заметим, что под «Русью» украинцы и белорусы понимали собственные земли как наследие Киевской Руси, а Россию называли, подобно другим народам, «Московией».

Овладение латинским языком не только позволило восточнославянским публицистам вести полемику с польскими католическими писателями (Петром Скаргой, Львом Кревзой): язык всего просвещенного мира тогдашней Европы открыл молодой восточнославянской интеллигенции доступ к философскому и художественному наследию античности, раннего христианства, Ренессанса, к литературе современного барокко. Появились латиноязычные трактаты по поэтике и риторике, а также учебные курсы, которые читались по этим предметам в Киево-Могилянской коллегии. Они содержали комплекс теоретических понятий, норм и правил, разработанных в учено-гуманистических кругах ренессансной Италии на основе «Поэтики» Аристотеля и «Науки поэзии» Горация, а впоследствии были преобразованы и приспособлены к дидактическим целям искусства барокко его теоретиками — Я. Понтаном, А. Донатом, Я. Масеном, М. К. Сарбевским и др. [27; 28].

Благодаря богатой и разнообразной в жанровом отношении латиноязычной литературе восточные славяне получили представление об общеевропейской жанровой системе, сложившейся в эпоху Возрождения на основе синтеза традиций античности и средневековья, которая была иной, чем традиционная греко-славянская. В Киево-Могилянской коллегии культивировались жанры эпиграммы, панегирика, духовной оды, эпитафии, басни, окказиональная, эмблематическая и геральдическая поэзия, драматургия с широким обращением к античности, выступающей на правах культурной условности. Литературная культура формировалась здесь, как и вообще на Украине в этот период, не без участия западноевропейского, прежде всего польского, барокко. Сложившееся тогда направление вкусов перейдет и в XVIII в. Выученик Киево-Могилянской Академии медик Н. Амбодик-Максимович на основе заказанного Петром I и отпечатанного в Амстердаме в 1705 г. издания «Символы и эмблемата» подготовил и опубликовал первую русскую эмблематическую книгу «Емвлемы и символы» (СПб., 1788). Гуманитарные традиции, заложенные в систему образования Киево-Могилянской Академии, во многом определили стиль мышления и творчество другого ее знаменитого выпускника — Г. С. Сковороды.

В атмосфере культурного пограничья в среде духовной интеллигенции сформировался тип прагматичного конформиста. Украинская и белорусская молодежь училась в Краковском, Пражском, Болонском, Падуанском и других университетах и академиях. Мелетий Смотрицкий (1577/79—1633), ректор киевской школы (1617—1618), слушал лекции в Нюрнбергском, Лейпцигском, Виттенбергском

университетах. Петр Могила и профессора Киево-Могилянской коллегии получили образование в Западной Европе.

За возможность обучения в католических и иезуитских академиях и университетах Польши и Западной Европы восточнославянская интеллигенция вынуждена была подчас расплачиваться временным отказом от православия. Стефан Яворский (1658—1722), доучившийся после окончания Киево-Могилянской коллегии в иезуитских училищах Люблина, Познани, Вильно, принял католичество, а затем, вернувшись в Киев, вновь перешел в православие. Трижды менял вероисповедание Феофан Прокопович (1681—1736), также выученик Киево-Могилянской Академии: перед тем, как отправиться в Коллегию святого Афанасия в Риме, стал униатом, потом католиком, по возвращении в Киев повторно принял православие. Веру меняли тогда, как одежду по сезону [29]. Чрезвычайно любопытно откровенное признание Арсения Грека, «дидакакала» и спращика (редактора) Печатного двора: «...Был де я во многих школах, сиречь училищах, во многих государствах; да только если не примешь того государства веры, и во училище не примут» [30]. Все названные лица, как уже отмечено, вернулись в традиционную для них национальную конфессию, в том числе и такой высокообразованный авантюрист, как Арсений Грек, успевший побывать даже мусульманином. Украинский писатель Захария Копыстенский с чувством национального достоинства рассуждал: «россове», если и отправляются в «краи немецкие» за наукой, то едут туда вовсе не просто «по латинский или греческий разум», но осмотрительно выбирают для себя только самое необходимое и принадлежащее им по праву древнего греческого наследия, общего для всех европейских народов, — «сметье (шелуху. — Л. С.) отменуемо, а зерно беремо, уголе (породу. — Л. С.) zostавуемо, а золото выймуемо» [31]. Безболезненный переход из одной веры в другую, ставший на Востоке Европы знаменем времени, приближал в перспективе секуляризацию культуры.

На Западе восточнославянские просветители соприкоснулись с сильными традициями итальянского гуманизма, что впоследствии оказало стимулирующее воздействие на развитие идеи академии и в России.

В середине XVII в., в период обострения борьбы на Украине за национальную независимость от Речи Посполитой, Москва стала центром притяжения украинской и белорусской интеллигенции. По приглашению царского двора в Москву прибыли десятки украинских книжников в качестве учителей, переводчиков, редакторов. С включением Левобережной Украины, а также Киева в состав русского государства Россия получила Киево-Могилянскую Академию не только как первое высшее учебное заведение, но и как тип научного учреждения в готовом виде, сформированное и организованное на началах европейского просвещения и культуры. А вместе с этим и контингент просвещенных деятелей — профессорско-преподавательский состав, а также выучеников, часть из которых переехала в Москву. Среди них, например, такие выдающиеся просветители, как профессор Академии Епифаний Славинецкий, Симеон Полоцкий, Стефан Яворский, будущий местоблюститель патриаршего престола, а затем президент Синода, Феофан Прокопович, митрополит Димитрий Ростовский. Принадлежа к разным идейным направлениям в культуре — Епифаний Славинецкий к так называемому грекофильству, остальные — к так называемым латинствующим — они выступили как реформаторы, видевшие свою задачу в том, чтобы сделать европейское духовное наследие достоянием русского общества. До конца XVII в. Киево-Могилянская Академия оставалась единственным общим для восточных славян центром просвещения, куда приезжали «за наукой» со всех концов Российского государства. И даже в XVIII в. после окончания московской Славяно-греко-латинской Академии студенты доучивались, как, например, Ломоносов, в Киеве.

Идея академии вступила в следующий этап, когда в середине XVII в. общественное движение за организацию академии развернулось в Москве. Как уже отмечали исследователи, «...именно для прогрессивного развития абсолютизма, для расширения международного престижа будущей Российской империи Петра

Великого уже его отцу царю Алексею Михайловичу в срочном порядке понадобились схоластические науки. Во-первых, они были нужны для просвещения царских детей, приказных служащих, придворных феодальных кругов. Во-вторых, необходимы для наиболее интенсивной защиты церковной реформы, осуществленной патриархом Никоном при царской поддержке, и для борьбы с писателями — противниками реформы» [32].

Со времен церковного собора 1667—1668 гг., осудившего старообрядцев, в русском общественном сознании утверждается мысль, что причина раскола как церковного и государственного кризиса в недостаточной образованности общества. Высокообразованный церковный иерарх, грек Паисий Лигарид указывал в этой связи на два обстоятельства — отсутствие народных училищ и скудость «книгохранилищ» [33. С. 160]. Он советует царю Алексею Михайловичу: «...Подражай Феодосиям, Константинам и созижди здесь училища для изучения трех коренных языков — греческого, латинского и славянского». Такие школы, — убеждает Лигарид, — будут в равной степени полезны для церковных и гражданских нужд. Зарождается мысль, что развитие наук умножает славу государства: «Училища... суть орлиные крылья, ими слава облетает всю вселенную» [33. С. 161].

Полемика, развернувшаяся во второй половине XVII в. вокруг вопроса создания в Москве академии как высшего учебного заведения, стала частью идеологической борьбы за перспективный путь развития просвещения и культуры, перед выбором которого стояла Россия накануне реформ Петра Великого. Дискуссия касалась вопроса о приоритетных формах просвещения. Старообрядцы отстаивали культуру традиционного типа — «исконноправославную», основанную на вере и наследии византийских и русских отцов церкви. В представлении Аввакума и его единомышленников «свободные науки» (грамматика, риторика, диалектика, философия) — всего лишь «внешняя мудрость», которой они противопоставили «истинную веру». Как крайний традиционалист и русофил Аввакум обзывал киевских книжников «пьяными философами», приехавшими «из Рима».

Выходцы с Украины и из Белоруссии, прошедшие выучку в Киево-Могилянской Академии, и их московские ученики выступали как сторонники более светского, пролатинского, прозападного типа просвещения, за что получили прозвище «латинствующие», «латиницы». Для них было очевидно, что прогресс страны лежит на пути приобщения к европейской цивилизации. Латинское направление подверглось нападкам не только со стороны старообрядцев. Оно столкнулось также с попытками конфессионального изоляционизма со стороны так называемых «грекофилов», ратовавших за сохранение и упрочение православной греческой образованности. Последние аргументировали свою позицию тем, что греки были и остаются «учителями и источниками веры» [33. С. 175—176], и ссылались также на традицию греческого образования в академиях и университетах Западной Европы: «Греческое учение во всех академиях и до днесь поучается вместе с латинским, а наипаче в Венеции сияет и во славной их в Патавие, притом в Париже французском, в Лондоне аглинском, в Лундене галанском, в Праге немецком и во Италии в Риме...» [34. С. 678].

Проблема языка — проводника образования и просвещения — стала предметом культурного конфликта. Для представителей латинофильского направления язык — простое средство коммуникации, для традиционалистов и сторонников грекофильства язык — инструмент для выражения богооткровенной истины. Латинский язык воспринимался ими как внешний признак, автоматически свидетельствующий о приверженности его носителя католицизму: невозможно читать и выражаться по-латыни, оставаясь православным. Отсюда резкие нападки на латинский язык и литературу, написанную на этом языке. Иерусалимский патриарх Досифей настоятельно советовал московскому патриарху Иоакиму: «Храни, храни, храни стадо Христово чисто от латинского писма и книг, яко все в них есть учение антихристово» [34. С. 668]. Обвинение в приверженности латинской образованности служило способом компрометации. Когда из Европы в Москву приехал поляк Ян Белобоцкий, последовал донос на него как на еретика и вольнодумца.

Выпускник Вальядолидского университета (Испания), владевший, кроме польского, русского, церковнославянского, также латинским, французским, испанским, итальянским языками, он претендовал на роль руководителя будущей московской Славяно-греко-латинской Академии. Но именно как деятель европейски образованный и латинист он вызывал недоверие церковных верхов: «Римляне всякими способами промышляют в Российском царствии чрез науку ввести своя ереси» [33. С. 179]. В том же духе выступал лидер грекофилов и ученик Епифания Славинецкого Евфимий Чудовский, он предостерегал: если латинское просвещение процветет в Москве, то придут «лукавий иезуиты» и начнут сеять «силлогизмы, или аргументы душегубительныя» [35. С. XXV]. Даже не столь ортодоксально настроенные его современники считали: «...Что-нибудь приходит от латинов, хотя и доброе, однако же подозрительное и неприятное» [34. С. 677].

Полемика, развернувшаяся, с одной стороны, между сторонниками «исконного православия», а с другой — внутри лагеря реформаторов между представителями греческого и латинского направлений, чрезвычайно оживила богословскую и философскую мысль, а также литературное творчество. Все это позволило разработать и воплотить к концу XVII в. проект Славяно-греко-латинской Академии.

Осознавая необходимость просвещения общества, начиная с самых высших его кругов, как одну из наиболее острых проблем своего времени, придворные поэты, последовательно сменявшие на этом поприще друг друга, Симеон Полоцкий (1629—1680), Сильвестр Медведев (1641—1691), Карион Истомина (1640-е — не ранее 1718) страстно убеждали представителей царствующей династии Романовых насаждать «свободные науки». Это конкретное пожелание являлось составной частью их более широкой государственно-политической программы, включавшей в себя представление о просвещенном и мудром монархе.

Понятие «академия» в русской литературе XVII в. обозначает учебное заведение. Симеон Полоцкий, выпускник Киево-Могилынской коллегии, в стихотворении «Академия» из «Вертограда многоцветного» (1680) воссоздает образ античной академии: «Платон философии идѣже учаше,/Академия то ся мѣсто нарицаше» [36]. В эмблематической книге неизвестного автора «Ифика иерополитика», изданной на Украине в 1712 г., гравюра, иллюстрирующая понятие «Академия, или Училище», изображает класс, где профессор читает студентам лекцию. В соответствии с морально-философским содержанием сочинения понятие «академия» включено в контекст педагогических наставлений. «Академия», по мысли автора, не только сообщает человеку знания учебных предметов, но и освобождает его от нравственных пороков. Эта идея сформулирована в подписи под картинкой: «Хотящим в благо нрав свой премѣнити/и порочныя примѣти избыти./Академия и позорно мѣсто/подаст житие и чинно, и чисто» [37. Л. 52]. Образ академии, разрабатываемый русской поэзией XVII в., включает в себя также идею о пользе и значении наук в жизни людей.

Кульм мудрости и науки получил концентрированное выражение в «Привилеи на Академию» (1682—1685) Сильвестра Медведева, основные положения которой были выработаны еще Симеоном Полоцким, а также в панегириках Кариона Истомина царевне Софье и царю Петру Алексеевичу. Поэты выступили с развернутой программой организации в Москве академии — «училища свободных наук» — по образцу западноевропейских университетов. Говоря о пользе науки, они имели в виду престиж нации. С чувством горечи писал С. Медведев о насмешках иностранцев: «Да не тому нам страннии смеются,/яко без света сущим ругаются». Он убеждал Софью «в Москве невежества темность прогоняти», «россов просвещати», «отъять понос», будто «Россия не весть наук знати» (цит. по [38]). В поэме «Вразумление...», обращаясь к 11-летнему Петру, Карион Истомина многократно повторяет просьбу: «Паки молю тя, царю благородна/да устроится наука свободна». В пример Петру I Карион ставит его отца Алексея Михайловича: «Строил государь ко Божией воли/в научение восхотевшим схоли» [39]. В «Изъявлении кратком...» по случаю венчания на царство братьев Петра и Ивана Алексеевичей поэт вновь настойчиво убеждает: «Поставте наук мудро-



стных трапезу» [40]. Призывая Софью «о учении промысл сотворити», Карион символизирует проблему просвещения при помощи барочного приема — этимологической игры с именем адресата: Софья по-гречески — «мудрость»; поэтому призыв возлюбить науки закономерно обоснован — «мудрой ти мудро добро поступати». Вслед за поэтами-просветителями XVII в. Ломоносов также считал одним из главных достоинств идеального монарха: «И выше как военной звук/Поставить красоту наук» [41] — таково призвание государя (подробнее см. [42]).

Наконец, в 1687 г. в Москве при Заиконоспасском монастыре было основано Славяно-греко-латинское училище, которое называли также «по богословскому факультету Академиею», как свидетельствует ее выпускник В. К. Тредиаковский [43]. В основу деятельности Академии был положен проект Симеона Полоцкого — Сильвестра Медведева. Им предусматривалась внутренняя автономия Академии. В документе особо подчеркивалось, что к государственным делам могут быть допущены только люди образованные, обученные «свободным наукам» [44]. Кроме богословия, в Академии преподавались науки тривиума (грамматика, риторика, диалектика), а также греческий и латинский языки. Предполагаемый первоначальным планом польский язык не изучался. Руководство Академией было поручено ученым грекам, братьям Лихудам, которые читали грамматику и пиитику по-гречески, остальные предметы — по-гречески и по-латыни. Но вскоре изучение латинского языка церковные власти запретили, а преподававшие его Лихуды были удалены из Академии по настоянию иерусалимского патриарха Досифея. Однако попытка изоляционизма со стремлением уклониться от общеевропейского пути просвещения была обречена на провал. С назначением в начале XVIII в. ректором Академии Стефана Яворского, выученика и бывшего префекта Киево-Могилянской Академии, латынь возобновилась в практике преподавания. Славяно-греко-латинскую Академию стали называть «новосияющие славенолатинские Афины» [45]. Славяно-греко-латинская Академия повторила в дальнейшем судьбу своей украинской предшественницы и в начале XIX в. была преобразована в Московскую духовную Академию.

Итак, восточнославянские академии XVII в., основанные духовными лицами, имели богословско-просветительский характер. В России существовало еще схоластическое просвещение, когда в Европе уже бурно развивались естественные науки, философия, математика, правоведение. Однако это обстоятельство не умаляет значения восточнославянских академий XVII в., так как понятно, что на пустом месте никакая наука не возникает. Духовные академии имели в условиях России гораздо большее значение, чем в странах Европы, являясь проводниками европейской культуры и знания. Эти академии заложили фундамент, на котором впоследствии, в XVIII в., было возведено здание русской науки. Столь тесная связь Киево-Могилянской и Славяно-греко-латинской академий дает нам лишний раз повод привести справедливое суждение И. Н. Голенищева-Кутузова: «Комплекс польско-украинско-русской культуры XVI—XVII вв. не следует разбивать, исключая взаимные влияния, охраняя призрачные границы „самобытности“; гораздо важнее братская связь на Востоке славянских народов. Вспомним лучше свободные дары на поприще культуры... навыки школьного дела, образцы красноречия и пиитики поступали на северо-восток из Украины и Белоруссии» [46].

Переход от средневековой науки к науке Нового времени, свершившийся в России в первой четверти XVIII в., явился закономерным следствием обновления всего жизненного уклада страны при Петре Великом. Одна из важнейших культурных функций его политики состояла в последовательном движении к просвещению. Реформаторская деятельность Петра I на ниве просвещения получила международное признание: он был избран членом Французской Академии. В ответном письме вместе с благодарностью Петр I заверял, что постарается сделаться достойным высокого звания, распространяя науки в своем отечестве. России, шагнувшей из средневековья в постренессансное европейское сообщество, стоявшие на пороге Просвещения, предстояло приобрести «равномерное великолепие» (вы-

ражение Ломоносова) в науках и искусствах. Прямым откликом на стремление Петра I европеизировать Россию явилась идея создания академии как научно-исследовательского центра, предложенная царю немецким философом Г. В. Лейбницем, основателем Берлинской Академии наук.

В 1724 г. Петр подписал указ об организации в Петербурге Академии наук, которая была открыта в 1725 г., уже после смерти ее основателя [47]. Деятельность этого высшего научного центра, первоначально называвшегося Академией наук и художеств (с 1803 г. — императорская Академия наук), представляет собой принципиально новый этап в отечественном научном и просветительном движении. Это было сугубо светское учреждение, независимое от Синода и церкви. В первые десятилетия своего существования Академия наук имела интернациональный характер, в ее составе преобладали иностранные ученые. Они приглашались уже не из Польши и с Украины, а из Западной Европы. Среди них, например, знаменитый немецкий математик Д. Эйлер, физик Д. Бернулли, историки Г. Ф. Миллер и А. Л. Шлёцер, поэты Г. Ф. Юнкер и Я. Я. Штелин и др. Одними из первых русских ученых академиком стали в 1745 г. крупнейший филолог и поэт В. К. Тредиаковский и М. В. Ломоносов — оба питомцы Славяно-греко-латинской Академии.

Академия наук имела широкий профиль исследований, ведущее же положение занимали точные и естественные науки. В отличие от большинства европейских академий, организованных как вольные сообщества ученых, Петербургская Академия наук была государственно-правительственным учреждением. Ей предстояло стать не только средоточием научной жизни страны. Россия нуждалась в кадрах отечественных ученых, поэтому Академия наук вынуждена была заниматься, подобно своим российским предшественницам, просвещением, в ее состав входили университет и гимназия. Звания академика и профессора практически совпадали.

Образ академии в литературе XVIII в. по-прежнему неразрывно связан с идеей международного престижа нации, с представлением о пользе наук. Образ раскрывается в русле доктрины «просвещенного абсолютизма». Просвещенным монархам теоретически приписывается роль носителей прогресса. Традиционным в русском искусстве XVIII в. стало аллегорическое изображение императриц в образе «российской Минервы», царствование которой открывает наукам «золотой век».

Сподвижник Петра, историк В. Н. Татищев (1686—1750), стоявший у истоков Академии наук, в своем философско-публицистическом трактате «Разговор двух приятелей о пользе наук» (1733—1745), написанном в форме диалога профана со знатоком, запечатлел изменения в научном миропонимании, вызванные в значительной степени новым состоянием организации науки в России [48. С. 51—132]. Традиционный комплекс наук тривиума и квадривиума заменен иной иерархией, связанной с переориентацией научного знания на естественные науки. Вслед за гуманитарными науками (грамматика, риторика), которые занимают по традиции первые места, назван комплекс естественных наук (физика, ботаника, анатомия), вытесняющий полностью оккультные науки. Модная в России XVII в. астрология попадает (наряду с хиромантией и физиогномией) в разряд наук «тщетных». В связи с секуляризацией научного знания отпала проблема приоритета священных языков — изучать ли греческий язык или латынь. Татищев настаивает на необходимости овладения гражданами страны «инородных языков» народов Российской империи и сопредельных стран. Особое место в его классификации занимает комплекс дисциплин, объединяемых понятием «щегольские науки». Сюда относятся поэзия, музицирование, танцы, умение скакать на лошади, рисовать. Татищев запечатлел характерное для его времени бурное увлечение нарождавшегося русского дворянства науками светского политеса, которые привились в России под влиянием нового образа жизни, ориентированного на привычки западноевропейской аристократии и насаждаемого петровскими ассамблеями. Говоря о новом состоянии организации науки в стране, автор сравнивает Петербургскую Академию наук с московской Славяно-греко-латинской Академией,

признавая за первой лидерство в естественных науках, а за второй — приоритет в области «высших наук» — богословия, философии, риторики.

Татищев-рационалист связывает исторический прогресс с «умопросвещением». Гарантию государственного спокойствия он видит в развитии наук и просвещенном монархе: «...Турецкий народ, — рассуждает автор, — прѣд всеми в науках оскудевает, но в бунтах преизобилует. В Европе же, где науки процветают, тамо бунты неизвестны. Сего ради благоразумные государи неусыпно о распространении наук прилежали, как-то видим во Франции Генрих IV и Людовик XIV, в Англии Генрих VIII и Елизавета, в Гишпании Карл I, в Швеции Густав и Кристина. В России Петр Великий если не всех их превосходит» [48. С. 84].

Ломоносов как сотрудник Академии наук, самым активным образом участвовавший в ее деятельности, определил некоторые постоянные черты Академии, сохранившие значимость вплоть до наших дней, — это прежде всего предельная близость Академии государственным интересам, патриотический и национальный характер науки. Каждая из этих черт, включаясь в динамику исторического движения, способна оборачиваться негативными сторонами, например, бюрократической организацией науки и ее национальной изоляцией [49].

Оды Ломоносова и разработанные им законопроекты, направленные к реорганизации и совершенствованию этого научного учреждения, воссоздают новый образ «жилища Муз», «храма наук». Похвала «счастливым наукам» соединяется с идеей научно-промышленного прогресса страны. Точные науки, «одеянные порфирию», «окруженные сиянием своего величия», откроют богатства земных недр, создадут благосостояние государства. Образ Академии наук у Ломоносова включает также идеи, связанные с возросшим уровнем национального самосознания. Ломоносов считал, что Академия должна состоять главным образом из отечественных ученых. В «Слове похвальном» императрице Елизавете Петровне (1749) от ее лица говорится: «Я видеть Российскую Академию из сынов Российских состоящую желаю» [50. С. 232]. Выдвигая идею превращения Петербургской Академии наук в подлинно национальную, Ломоносов ссылается на «добрый пример» Парижской Академии, «где все академики — природные французы. Честь российского народа требует, чтобы показать способность и остроту его в науках и что наше отечество может пользоваться собственными своими сынами не токмо в военной храбрости и в других важных делах, но и в рассуждении высоких знаний» [50. С. 358].

Сознавая, что в России «ученых людей мало», и заботясь о «приращении наук», Ломоносов предложил широкую и общедоступную систему подготовки «природных россиян» к научной деятельности. По его настоянию при академическом университете была заведена гимназия, которая должна была стать «первой основой всех свободных наук и художеств». Без нее, по словам Ломоносова, «Университет как пашня без семян» [50. С. 327]. Большое значение для формирования кадров отечественных ученых имела организация в гимназии «российских классов», где изучались русский язык и русская история. Добиваясь отмены сословных ограничений при приеме в академический университет, Ломоносов ссылался на примеры других европейских государств, где «ни единому человеку не запрещено в университетах учиться, кто бы он ни был, и в университете там студент тот почтеннее, кто больше научился, а чей он сын, в том нет нужды» [50. С. 346].

Идея превращения Петербургской Академии наук в национальную по составу сочеталась у Ломоносова со стремлением сохранить и развить в русском научном центре европейскую ориентацию. Россия, завоевавшая в политике международный престиж и возносящая «над всеми земными царствами главу свою» [50. С. 224], должна была и в науках сравняться с наиболее процветающими нациями. Предлагая план реорганизации Академии, Ломоносов подчеркивает, что «при сочинении Регламента должно прилежно смотреть на учреждения славных академий в других государствах, из давних времен процветающих»; «ничего не упустить, что к скорому распространению наук в России и к сравнению или паче превышению

иностранных академий в Европе процветающих служить может» («Записка о необходимости преобразования Академии наук», 1758—1759) [50. С. 343, 350]. Ученый-энциклопедист требует и от своих коллег знать научные труды, созданные лучшими академиями Европы, «особливо же Парижскою, Берлинскою, Болонскою и Шведскою академиею, Лондонским ученым собранием и другими» [50. С. 359].

Учрежденная Петром I Академия наук должна войти, по мысли Ломоносова, в семью европейских академий как ее равноправный член. Еще в первые годы существования Петербургской Академии наук в ее недрах возникло научное филологическое общество — Российское собрание (1735—1743), называвшееся даже Российской Академией. Это было первое научное учреждение в России, имевшее целью, по словам его организатора В. К. Тредиаковского, «исправление языка русского, сочинение грамматики и лексиконов на том основании, как во Франции» [51. Т. 1. С. 4]. Сам Тредиаковский, как известно, учился в Париже и даже писал по-французски галантные любовные стихи.

Франция стала для России в XVIII в. основным образцом, французский язык как язык культурного общения вытесняет немецкое влияние при дворе. В интересах развития национальной культуры, литературы и языка по образцу Французской Академии по указу Екатерины II была учреждена Российская Академия (1783—1841) [52], призванная служить созданию образа России как процветающей европейской державы. Идея организации Российской Академии принадлежала княгине Е. Р. Дашковой, которая стала ее первым президентом. По примеру европейских академий Е. Р. Дашкова завела при Российской Академии литературно-художественный и исторический журнал «Собеседник любителей русского слова» (1783—1784), чтобы содействовать «приведению наук в России в цветущее состояние» и «доставлению публике хороших российских сочинений» [53. С. 1].

В «Стансах на учреждение Российской Академии» талантливая писательница и переводчица XVIII в. М. В. Сушкова напоминает отечественным литераторам об их гражданском долге:

Стремитесь свой язык украсить, вознести,  
Вам Музы в подвиге способствовать готовы,  
И славу Франции в России превзойти.

В духе просветительских идей военной славе и служению Марсу противопоставлено служение наукам и искусствам:

Взнеслася Франция в новейши времена,  
Не силою меча, но силою Просвещенья,  
Во вкусе, в знаниях дает пример она [53. С. 18—22].

Новый научный центр должен был компенсировать известную односторонность Петербургской Академии наук и перейти от петровского практицизма к более широкому исследованию гуманитарных проблем. Отраслевая, специализированная Академия создавалась с целью кодификации русского языка и культивирования русской литературы. «Главный предмет Российской Академии,— гласит устав,— состоять должен в обогащении и очищении языка российского и в распространении словесных наук в государстве» [51. Т. 8. С. 425]. В научную программу Академии вошло составление толкового словаря русского языка, грамматики, риторики и науки о стихосложении. Российская Академия осуществила работу, аналогичную той, какую в XVII—XVIII вв. выполнили Французская Академия, Академия

дела Круска в Италии, «Плодоносное общество» в Германии, Королевская Испанская Академия.

Гуманитарный профиль Российской Академии позволяет типологически сопоставить ее с восточнославянскими академиями XVII—XVIII вв. с характерным для них культом грамматики, риторики, поэтики. Но в противоположность этим духовно-богословским просветительным учреждениям Российская Академия занималась филологической работой на новых научных основаниях и представляла собой светско-поэтическое сообщество писателей, поэтов, ученых-филологов. Членами Российской Академии стали такие крупнейшие писатели XVIII в., как Г. Р. Державин, Д. И. Фонвизин, М. М. Херасков, Я. Б. Княжнин, М. М. Щербатов, И. Ф. Богданович, в XIX в. — А. И. Крылов, В. А. Жуковский, А. С. Пушкин, П. А. Вяземский и др. Среди профессионалов-филологов — А. А. Барсов, М. И. Веревкин, позднее — А. Ф. Востоков. В Российскую Академию были приглашены ученые из Петербургской Академии наук и Московского университета.

Из многочисленных трудов, созданных и изданных Российской Академией, крупнейшим стал «Словарь Академии Российской» (1783—1794) — первый толковый словарь русского литературного языка, созданный, кстати, «в течение 11 лет, в то время как Французская академия толковый словарь создавала на протяжении 60 лет» [54]. Этот главный труд академии в области лексикографии принес неограниченную пользу культуре и просвещению России.

В XIX в. Российская Академия влилась в императорскую Академию наук на правах Отделения русского языка и словесности. Завершился процесс формирования Академии наук как всеобъемлющего научного центра.

Итак, академии в России XVII—XVIII вв. — духовные, научная, литературная — результат реформ, проводимых «сверху», направленных на включение страны в европейский культурный контекст, реформ, вызванных ростом государственного и национального самосознания.

Россия позже других стран приобщилась к европейскому научному и просветительскому движению. От основания Киево-Могилянской Академии — учреждения духовно-просветительского — Российской Академию отделяют полтора столетия. Это именно тот период, когда русской наукой и культурой было не только в значительной мере усвоено постренессансное наследие европейской мысли, но и созданы собственные научные и духовные ценности.

История восточнославянских академий — необходимое звено для построения научной парадигмы европейских академий как формы научной, культурной и общественной жизни в эпоху между Ренессансом и Великой Французской революцией.

#### СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Словарь древнерусского языка (XI—XIV). М., 1988. Т. I. С. 78.
2. Лексикон славенороссийский и имен толкование Памвы Беринды. Киев, 1627. С. 336.
3. Казакова Н. А. Книгописная деятельность и общественно-политические взгляды Гурия Тушина // Труды Отдела древнерусской литературы. М.; Л., 1961. Т. 17. С. 169—200.
4. Дмитриева Р. П. Светская литература в составе монастырских библиотек XV и XVI вв. (Кирилло-Белозерского, Волоколамского монастырей и Троице-Сергиевой лавры) // Труды Отдела древнерусской литературы. Л., 1968. Т. 23. С. 143—170.
5. Прохоров Г. М. Келейная исихастская литература (Иоанн Лествичник, Авва Дорофей, Исаак Сирий, Симеон Новый Богослов, Григорий Синаит) в библиотеке Троице-Сергиевой лавры с XIV по XVII в. // Труды Отдела древнерусской литературы. Л., 1974. Т. 28. С. 317—324.
6. Кукушкина М. В. Монастырские библиотеки Русского Севера. Л., 1977.
7. Буланин Д. М. Владимирский Рождественский монастырь как культурный центр Древней Руси // Труды Отдела древнерусской литературы. Л., 1981. Т. 36. С. 71—79.
8. Книжные центры Древней Руси: Иосифо-Волоколамский монастырь как центр книжности. Л., 1991.
9. Памятники полемической литературы в Западной Руси. СПб., 1882. Кн. 2. Стб. 485.
10. Горфункель А. Х. Историко-культурное значение первопечатных Библий (Острожская Библия в контексте европейской культуры) // Федоровские чтения, 1981. М., 1985. С. 73.
11. Харлампович В. К. Острожская православная школа: историко-критический очерк. Киев, 1897.

12. De bello Ostrogiano ad Piantcos cum Nisoviis libri quattuor a Simone Pecalidis Artium Baccalaureo conscripti. Kraków, 1600; Українська поезія XVI ст. Київ, 1987. С. 203.
13. *Гсаевич Я. Д.* Джерела з історії української культури доби феодалізму. Київ, 1972. С. 53—54.
14. *Колосова В. П.* Идеологические предпосылки деятельности Острожского кружка (Герасим Смотрицкий как редактор-полемист)//Федоровские чтения, 1981. М., 1985. С. 84—90.
15. *Голенищев-Кутузов И.* Славянские литературы: Статьи и исследования. М., 1978. С. 183.
16. *Терновский Ф.* Киевский митрополит Петр Могила: Биографический очерк//Киевская старина. Киев, 1882. Т. 2. С. 1—24.
17. *Голубев С.* Киевский митрополит Петр Могила и его сподвижники: Опыт исторического исследования. Киев, 1883—1886. Т. 1—2.
18. *Макарий, митрополит (Булгаков).* История Киевской Академии. СПб., 1843; *Аскоченский В.* Киев с его древнейшим училищем Академиею. Киев, 1856. Ч. 1—2.
19. *Хижняк З. І.* Києво-Могилянська Академія. Київ, 1981.
20. *Еуіпу R.* Pisarze kregu Akademii Kijowsko-Mohylańskiej a literatura polska: Z dziejów związków kulturalnych polsko-wschodniosłowiańskich w XVII—XVIII w. Kraków, 1966.
21. *Сазонова Л. И.* Театральная программа XVII в. «Алексей человек Божий»//Памятники культуры. Новые открытия: Ежегодник, 1978. Л., 1979. С. 131—149.
22. *Софронова Л. А.* Поэтика славянского театра XVII—XVIII вв. М., 1981.
23. *Голубев С. Т.* История Киевской духовной Академии (период домоголианский). Киев, 1886. Т. 1. Приложения. С. 46—69.
24. *Титов Ф. И.* Типография Киево-Печерской Лавры: Исторический очерк, 1606—1616—1721. Киев, 1918. Т. 1. Приложения. С. 291—305.
25. *Крекотень В. И.* Тема науки в барочной украинской поэзии 30-х годов XVII века//Барокко в славянских культурах. М., 1982. С. 260—264.
26. *Білецький О. І.* Хрестоматія давньої української літератури. Київ, 1967. С. 148.
27. *Наливайко Д. С.* Київські поетики XVII — початку XVIII ст. в контексті європейського літературного процесу//Літературна спадщина Київської Русі і українська література XVI—XVIII ст. Київ, 1981. С. 155—195.
28. *Маслюк В. П.* Латиномовні поетики і риторики XVII — першої половини XVIII ст. та їх роль у розвитку теорії літератури на Україні. Київ, 1983; *Стратий Я. М., Литвинов В. Д., Андрушко В. А.* Описание курсов философии и риторики профессоров Киево-Могилянской Академии. Киев, 1982.
29. *Прозоровский А.* Сильвестр Медведев: Его жизнь и деятельность. М., 1896. С. 199.
30. *Белокурое С.* Арсений Суханов. М., 1894. Ч. 2. Вып. 1. С. 119.
31. Памятники полемической литературы в Западной Руси. Кн. 1.//Русская историческая библиотека, издаваемая Археографической комиссией. СПб., 1878. Т. 4. Стб. 900—901.
32. *Робинсон А. Н.* Воинствующая грамматика и текст (XVII в.)//Русский язык. Функционирование грамматических категорий. Текст и контекст. Виноградовские чтения. XII—XIII. М., 1984. С. 118—119.
33. *Горский А. В.* О духовных училищах в Москве в XVII столетии//Прибавления к изданию творений святых отцов в русском переводе. М., 1845. Т. 3.
34. *Кантєрев Н.* О греко-латинских школах в Москве в XVII веке до открытия Славяно-греко-латинской Академии//Прибавления к изданию творений святых отцов в русском переводе за 1889 год. М., 1889. Ч. 44.
35. *Сменцовский М.* Братья Лихуды. СПб., 1899.
36. *Симеон Полоцкий.* Избранные сочинения. М.; Л., 1953. С. 68.
37. Ифика иерополитика, или Философия нравоучительная символами и приуподоблении изясненна к наставлению и ползъ юным. Киев, 1712. Л. 52 об.
38. Русская силлабическая поэзия XVII—XVIII вв. Л., 1970. С. 195.
39. Государственная Публичная библиотека. Ф. I. 905. Л. 1—22.
40. Государственный Исторический музей, Чудовское собр., N 302. Л. 51 об.
41. *Ломоносов М. В.* Полн. собр. соч. М.; Л., 1950—1983. Т. 8. С. 749.
42. *Сазонова Л. И.* Поэзия русского барокко (вторая половина XVII — начало XVIII в.). М., 1991. С. 151—156.
43. Сочинения Тредьяковского. СПб., 1849. С. 775.
44. Государственный Исторический музей, Синодальное собр., N 44.
45. *Смирнов С.* История Московской Славяно-греко-латинской Академии. М., 1855.
46. *Голенищев-Кутузов И. Н.* Гуманизм у восточных славян: Украина и Белоруссия. М., 1963. С. 73.
47. *Пекарский П.* История имп. Академии наук в Петербурге. СПб., 1870—1873. Т. 1—2; Материалы для истории имп. Академии наук. СПб., 1885—1900. Т. 1—10; История Академии наук. М.; Л., 1958. Т. 1. 1724—1803.
48. *Татищев В. Н.* Избранные произведения. Л., 1979.
49. *Michailov A.* Lomonossov als Mitgestalter der Petersburger Akademie der Wissenschaften//Europäische Sozietätsbewegung und Demokratische Tradition. Paris (в печати).
50. *Ломоносов М. В.* Избранные произведения. М., 1986. Т. 2.
51. *Сухомлинов М. И.* История Российской Академии. СПб., 1874—1888. Т. 1—8.
52. *Некрасов С.* Российская Академия. М., 1984.
53. Собеседник любителей российского слова. СПб., 1783. Т. 1.
54. *Вомперский В. П.* Словарь Академии Российской (1789—1794)//Известия АН СССР. Серия литературы и языка. 1983. N 3. С. 509.



© 1995 г. ГУГНИН А. А.

## ПРОБЛЕМЫ СЕРБОЛУЖИЦКОЙ КУЛЬТУРЫ ЭПОХИ ПРОСВЕЩЕНИЯ

Вопрос о начале и границах эпохи Просвещения в серболужицкой культуре остается пока непроясненным — в основном, как представляется, из-за того, что конкретные даты не совпадают с привычной западноевропейской или даже славянской периодизацией<sup>1</sup>. Поэтому, не вдаваясь в дискуссии, сосредоточимся на самих фактах. Не подлежит, например, сомнению тот факт, что к началу XVIII в. серболужицкая литература, создававшаяся на латинском, немецком, верхнелужицком и нижнелужицком языках и их диалектах, прошла вполне определенный и достаточно длительный путь развития. Будишинский диалект, разработанный в многочисленных трудах Михала Френцеля-старшего (1628—1706), его современников и последователей, закрепился в качестве протестантского варианта верхнелужицкого письменного языка. В начале XVIII в. установился и католический вариант верхнелужицкого письменного языка, разработанный в трудах Юрия Гавштына Светлика (1650—1729) и его последователей. В силу сложившихся обстоятельств историко-культурный процесс в Нижней Лужице в XVI—XVII вв. протекал несколько интенсивнее (а порой и с опережением), чем в Верхней Лужице [З. С. 68]. Это подтверждает и общеевропейский резонанс произведений Альбина Молтера (1541—1618) и Хандроша Тары (ок. 1570 — ок. 1638), писавших на латинском, немецком и нижнелужицком языках. И все же в основу письменного нижнелужицкого языка был положен не вымиравший мускауский (мужаковский) диалект, на котором писал Х. Тара, а хочебузский (котбусский) диалект, красоту и перспективность которого осознал Ян Богумил Фабрициус (1681—1741).

То, что именно Верхняя Лужица к началу XVIII в. постепенно заняла лидирующее положение в историко-культурном процессе, обусловлено многими факторами, не в последнюю очередь социально-экономическими. Лужицкие историки, этнографы и лингвисты в результате длительных и кропотливых исследований подсчитали, что в 1767 г. серболужичан в обеих Лужицах проживало около 200 000 человек. В Верхней Лужице в это время было 590 деревень, где жили лужичане, в Нижней Лужице — 600 деревень. К 1789 г. число лужицких

---

Гугнин Александр Александрович — канд. филол. наук, руководитель Научного центра славяно-германских исследований Института славяноведения и балканистики РАН.

<sup>1</sup> Например, нижеследующие высказывания наглядно отражают широкий и противоречивый спектр мнений по данному вопросу. В единственной пока на русском языке истории серболужицкой литературы начало Просвещения в обеих Лужицах относится по крайней мере к концу XVII в.: «М. Френцель, и Я. Фабрициус, и Б. Фрице, и другие их современники-просветители...» [1. С. 25]. Те же авторы в другом издании утверждают нечто иное: «С приходом в Лужицу в конце XVIII в. идей Просвещения начался новый этап в развитии серболужицкой литературы и культуры...» [2. С. 527].

деревень в Верхней Лужице сократилось до 500, в Нижней же Лужице их осталось всего 300 [4]. Процессы активного онемечивания, на которые делала ставку Пруссия, владевшая Нижней Лужицей, как видно, проходили там заметно интенсивнее. Но нельзя не отметить и то, что на верхнем ярусе историко-культурного процесса дискриминационная политика немецких властей все же несколько смягчалась усилиями немецких меценатов-пиетистов, субсидировавших со второй половины XVII в. издания лужицких книг и даже их бесплатное распространение. С середины XVIII в. все более активный интерес к лужичанам начинают проявлять немецкие просветители — как в общем русле зарождающейся славистики (в духе просветительского универсализма), так и непосредственно погружаясь в серболужицкую проблематику: изучают язык и историю, мифологию и этнографию, создают научные общества, пишут собственные труды и способствуют печатанию своих коллег-лужичан. С конца XVIII в. постепенно укрепляются и лужицко-славянские взаимосвязи.

Лужицкие студенты, обучавшиеся в университетах Лейпцига, Виттенберга, Франкфурта-на-Одере, Галле, Кракова и Праги, естественно, воспринимали все лучшее, что могли дать эти университеты, и, возвращаясь на родину, стремились так или иначе реализовать эти знания, воплотить в жизнь свои патриотические чувства. При этом традиционные объединения лужицких студентов-теологов в университетах, как, например, Лужицкая (Вендская) католическая семинария в Праге (для которой меценаты, братья Шимоны, построили в 1727 г. прекрасное новое здание недалеко от Карлова моста), или Сербское проповедническое общество в Липске (Лейпциге), учрежденное в 1716 г., постепенно — под воздействием просветительских идей — видоизменяли свой характер, становились более открытыми, выдвигали идеи и осуществляли инициативы, далеко выходящие за рамки сугубо конфессиональной подготовки будущих священников. Подобные объединения начинали возникать и в самой Лужице (Мужаковский или Мускауский кружок просветителей), выдвигая порой из своей среды ученых и писателей европейского масштаба. Но в данном случае суть даже не в масштабе отдельных достижений, но в том неустанным поступательном движении, которое в конечном итоге способствовало не только сохранению серболужицкой письменности и словесности как таковой, но привело уже в XVIII в. к созданию целого ряда художественных произведений и — главное — подготовило серьезную культурную базу для непрерывности историко-литературного процесса, что для сохранения национального самосознания и становления национальной культуры на определенных исторических этапах, видимо, еще важнее, чем отдельные творческие достижения.

И в этой связи нельзя не упомянуть о деятельности двух ученых-универсалов, в чьем творчестве произошел плавный переход от позднегуманистических рационалистических установок к национально ориентированным раннепросветительским концепциям, подготовившим базу для дальнейшего продвижения просветительских идей в Сербскую Лужицу. Речь идет о верхнелужицком ученом Абрагаме Френцеле (1656—1740) и о нижнелужицком ученом Яне Богувере Рихтаре (1703—1765). Разница их жизненных судеб и их творческого наследия до определенной степени иллюстрирует отмеченное выше различие социально-экономической и культурной ситуации в Верхней и Нижней Лужицах в рассматриваемый период. А. Френцель (сын Михала Френцеля-старшего) по окончании гимназии в Будишине изучал теологию в Виттенбергском университете, защитив в 1681 г. степень магистра богословия. Хотя А. Френцель писал, как правило, на латинском и немецком языках, он хорошо знал лужицкие языки и диалекты, и все его обширные энциклопедические труды так или иначе связаны с Лужицей: ее природой, историей, этнографией, мифологией, языкознанием, литературой и т. д. Р. Йенч, заново изучавший архивы А. Френцеля, насчитал 34 толстых связки завершающих и подготовленных к печати трудов, из которых при жизни была опубликована лишь незначительная часть; кое-что попало впоследствии в восемь выпусков «Френцелианы», подготовленных А. Мукой для «Часописа Матицы



Сербской» (1880—1890), кое-что постепенно извлекается и публикуется до сих пор [3. S. 77—82]. Всесторонняя оценка научного наследия А. Френцеля — дело будущего, мы вынуждены ограничиться лишь кратким перечнем его основных трудов. Европейскую известность в связи с пробуждавшимся в Европе интересом к языкознанию и славистике принесли ему первые четыре тома десятитомного сочинения «De originibus linguae Sorabicae» («О происхождении лужицкого языка»), опубликованные в 1693—1696 гг., т. е. за 60 лет до рождения «одного из родоначальников славянской филологии чеха Йозефа Добровского (1753—1829)» [5]. О резонансе этого сочинения А. Френцеля свидетельствует хотя бы то, что Г. Э. Лессинг через полвека после названного труда А. Френцеля непосредственно обращается к нему в своей ранней драме «Молодой ученый» (1747—1748). В этой драме в диалоге ученого и его слуги-лужианина Лессинг, хотя и высмеивает попытки А. Френцеля сопоставлять серболужицкий язык с древнееврейским, все же признает бесспорный факт существования серболужицкого языка как такового: хвастливый молодой ученый вынужден признать, что его слуга знает язык, ему самому пока недоступный<sup>2</sup>. В четырех опубликованных томах «О происхождении лужицкого языка» А. Френцель описывает историю и особенности верхнелужицкого языка на основе сопоставления его с древнееврейским, древнегреческим, латинским, немецким и другими, в том числе славянскими, языками. В пятой книге собраны сведения о славянской и особенно лужицкой языческой мифологии, в книгах 6—8 описываются и объясняются имена собственные (личные имена, названия местностей и т. д.); книги 9 и 10 посвящены описанию и объяснению названий лужицких городов и деревень. Столь обширный и разнообразный по охвату материала труд — при всех его недочетах, вполне объяснимых неразвитостью соответствующих отраслей науки, — естественно не мог не привлечь внимание. Когда Петр I, заинтересовавшись историей славян и славянских языков, специально поручил российскому послу в Вене Урбиху подобрать ему соответствующую литературу, Урбих отыскал в 1712 г. в Дрезданах (Дрездене) сочинения А. Френцеля и отправил царю [7]. Объемная, содержащая уникальный этнографический и топографический материал рукопись «Historia populi et rituum Lusatae Superioris das ist kurzgefaßte Erzählung von der Oberlausitz Einwohnern und derselben gewohnheiten» (ок. 1700) полностью до сих пор не опубликована и известна лишь по некоторым извлечениям. Но даже по опубликованным отрывкам видно [8. S. 44—45], что рукописная книга представляет собой образец великолепной этнографической прозы (на немецком языке). Трудно переоценить и значение другой обширной рукописи (1660 страниц) А. Френцеля — «Historia naturalis Lusatae Superioris d. i. Physicalische Nachrichten von des Marggraffthumbs Ober-Lausitz Luft, Feuer, Wasser und Erdboden», где он выступает в качестве первого лужицкого ученого-топографа, собравшего и сохранившего для науки и культуры огромное количество лужицких топонимов — вплоть до местных названий мельчайших речушек и холмов. Большая часть его рукописного наследия, по свидетельству Р. Йенча [3. S. 80], представляет собой конспекты и заготовки трудов по славянской истории и мифологии, естественно с преимущественным вниманием к лужицкой проблематике. Из этих трудов при жизни была опубликована лишь работа о славянских и лужицких языческих божествах «De diis Slavogum et Sorogum in specie» (1719). А. Френцель составил также большой общеславянский многоязычный сопоставительный и этимологический словарь «Lexicon harmonico-etymologicum Slavicum», где верхнелужицкий и нижнелужицкий словник сопровождается польскими и чешскими соответствиями и приводятся сведения этимологического характера. Книга эта также осталась в рукописи. Большое количество рукописей А. Френцеля сохранилось (они находятся в Сторельце и Житавье и нуждаются в интенсивном современном изучении), однако

<sup>2</sup> Г. Э. Лессинг родился в Каменце в Нижней Лужице. И. Срезневский с уверенностью пишет о лужицком происхождении Лессинга («Лесник») [6]. Немецкие биографы Лессинга этот факт, как правило, не упоминают.

часть из них все же до сих пор не обнаружена — современникам, например, был известен полный перевод Библии на верхнелужицкий язык, сделанный А. Френцелем [9. S. 141]. Пользуясь большим авторитетом в обеих Лужицах, А. Френцель приложил немало усилий к тому, чтобы убедить культурную прослойку (в тех условиях — прежде всего священников) серболужичан выработать и принять единый письменный лужицкий язык, в основу которого, по его убеждению, должен быть положен «чистый верхнелужицкий главный диалект», т. е. будишинский. Резонанс даже известных в то время трудов А. Френцеля был настолько велик, что через сто лет после его смерти известный деятель лужицкого национального возрождения К. А. Мосак-Клосопольский писал в журнале Я. П. Йордана «Сербска Ютничка» (1842): «Не подлежит сомнению, что наш лужицкий Френцель принадлежит к числу первых панславистов (do prěnich panslawistow)<sup>3</sup>, которые заложили современную славянскую филологию» (цит. по [3. S. 82]).

Многочисленное семейство Френцелей с 1660-х годов и до середины XVIII в. служило одним из важных центров духовной жизни Сербской Лужицы. Сугубо литературные интересы здесь никак не могли стоять на первом месте: художественные произведения возникали как побочные продукты научных штудий (как, например, этнографическая проза А. Френцеля) или как «произведения на случай», которых, как оказалось, сохранилось в архивах Френцелей немало. В основном это стихотворения, приуроченные к тем или иным событиям (поздравления к юбилеям, посвящения, дружеские послания или наставления и т. д.). Писались они на верхнелужицком, немецком и латинском языках и не предназначались для печати<sup>4</sup>. Несмотря на то, что эти стихи лежат у истоков светской поэзии на верхнелужицком языке, общественный резонанс их был ограничен дружеским кругом семьи, для которого они и предназначались.

В Нижней Лужице, как уже указывалось, ситуация была в начале XVIII в. более сложной. При всей своей просвещенности прусский король Фридрих Вильгельм I (1688—1740) был достаточно жесток именно по отношению к лужичанам, стремясь к их полной ассимиляции с немцами. В целом ряде антилужицких указов он запретил, например, допускать к исполнению обязанностей лужицких священников, не владевших немецким языком (1731), а затем и вовсе потребовал устранения лужицкого языка из церкви (1735). Родившийся в Хочебузе (Котбусе) Ян Богумер Рихтар (по-немецки Иоганн Готфрид Онефальш — Рихтер) учился в гимназии в Будишине, затем изучал теологию в пиетистском заведении в Галле (с 1724 г.), где сблизился с известным пиетистом и покровителем славян Хайнрихом Мильде и выучил чешский язык. Его интересы с самого начала были связаны с исторической этнографией, мифологией, историей языка и словесности Нижней Лужицы. Первая книга его была опубликована по-немецки в 1730 г. и приурочена к 800-летию Хочебуза: «Собрание некоторых сообщений о городе Котбусе в Нижней Лужице и прилежащих к нему местах». Книга эта и до сего дня является уникальным источником по истории и этнографии Нижней Лужицы<sup>5</sup>. В 1738 г. в Люббене под эгидой немецких административных и церковных властей стал выходить научный ежемесячник «Destinata Litteraria et Fragmenta Lusatica», где тогда же были опубликованы два труда Я. Б. Рихтара: «Мысли о нижнелужицких ученых и особенно об ученых-лужичанах» и «Лужицкая математика». Первая из них представляет собой уникальный очерк истории нижнелужицкой науки и словесности и сведений об их создателях, имена которых зачастую и дошли до

<sup>3</sup> Понятие «панславизм», видимо, в данном случае означает лишь то, что в круг интересов А. Френцеля входили общеславянские проблемы, и серболужицкую проблематику он всегда стремился рассматривать в общеславянском контексте — так, как этот контекст представлялся ему на рубеже XVII—XVIII вв.

<sup>4</sup> Подборка «Стихотворения семейства Френцелей 1684—1701 г.» на верхнелужицком языке опубликована Х. Шустером-Шевцем [10]. В примечаниях он сообщает, что оригиналы публикуемых им (а также других — на латинском и немецком языках) стихотворений находятся в библиотеке им. Кристиана Вайзе в Циттау. До Шустера-Шевца стихотворения Френцелей опубликовал А. Мука в первом выпуске «Френцелианы» (1880).

<sup>5</sup> Два отрывка из нее см. [11. S. 78].

потомков лишь благодаря тем источникам и рукописям, которые сумел разыскать и изучить Я. Б. Рихтар — например, забытую книгу Юро Кригара (ок. 1635 — после 1675) об истоках лужицкой истории и мифологии «*De Serbis, Venedorum natione, vulgo dictis Die Wenden*» (Виттенберг, 1675) и историко-этнографические труды Божидара Кригара (1694—1751) и т. д. «Лужицкая математика» — вопреки ученому названию — представляет собой образец иронической публицистической прозы. На основе иронического повествования об отношении к числам в их различных употреблениях (календарь, меры веса, измерение длины и т. д.) проводится сравнение между немцами и лужичанами, в подоплеке которого не только просматривается утверждение равноценности двух народов, но — главное — дается развернутая характеристика своеобразия национального мышления и национального темперамента лужичан, отразившихся в том числе и в использовании чисел<sup>6</sup>. Вторую половину своей жизни (1734—1765) Я. Б. Рихтар в силу различных обстоятельств вынужден был провести священником в Рампицах — местности, некогда населенной славянами, но уже к тому времени полностью онемеченной. И здесь Рихтар, тщательно собирая материалы, создает и публикует в 1746 г. на немецком языке книгу «Историческое сообщение о Рампице на Одере», где опять-таки описывает лужицкие древности, сообщает о забытых рукописях, дает сведения по народной мифологии. Ф. Метшк, специально изучавший наследие Я. Б. Рихтара, пишет, что труды его внесли вклад в археологию, этнографию, лингвистику и ономастику, историографию и литературу [9. S. 489; 12]. Часть трудов Я. Б. Рихтара (например, «*De poesi Serbogum*», по-видимому, утрачены окончательно. В научных трудах Я. Б. Рихтара содержатся также найденные или записанные им (или сочиненные им самим?) стихотворения и песни, которыми литературоведение пока еще всерьез не занималось<sup>7</sup>.

Эти бегло очерченные контуры жизни и деятельности двух крупных ученых из Верхней и Нижней Лужиц, деятельность которых завершилась уже в первой половине XVIII в., должны лишиться раз подчеркнуть, что серболоужицкое Просвещение имело свои исторические корни, хотя, конечно, стремилось впитать в себя все лучшее, что они могли заимствовать от немцев и от соседей-славян. Во всяком случае, очевидно, что еще и до рождения И. Г. Гердера (1744—1803) лужичане глубоко изучали свою историю, этнографию, мифологию, язык и сохранившиеся письменные памятники, и идеи Гердера и других немецких (и не только немецких) просветителей попадали здесь на вполне разрыхленную почву, которую уже не могла уничтожить дискриминационная политика прусских или других властей.

Приступая непосредственно к рассмотрению зарождения и развития просветительского движения в Сербской Лужице, необходимо подчеркнуть, что долгое время бытовавший в советских (и во многих зарубежных) литературоведческих трудах подход к Просвещению как к явлению сугубо светскому и во многих чертах антицерковному, антирелигиозному, даже атеистическому (ориентация на Вольтера и французских энциклопедистов) не только не отражал всего спектра идей и реального содержания эпохи Просвещения, но в значительной мере упрощал достаточно неоднозначную и сложную в целом эпоху. Здесь лишь заметим, что Просвещение в Европе развивалось и в религиозно-духовных формах, и в формах социально-экономических (с соответствующей им позитивной идеологией, наукой и литературой), и, действительно, в формах радикальной критики господствовавшего общественного строя (тоже с соответствующей философией, идеологией, наукой и литературой). Все эти формы проявления просветительских идей можно обнаружить в Сербской Лужице, хотя в целом, конечно, представляется, что деятели лужицкой культуры были настроены позитивно, гораздо

<sup>6</sup> Выборочно, но все же достаточно представительно этот очерк Я. Б. Рихтара опубликовал К. Лоренц [8. S. 49—55].

<sup>7</sup> Ф. Метшк опубликовал два стихотворения Я. Б. Рихтара из «Собрания сообщений о Котбусе», но какой-либо комментарий к ним пока отсутствует, см. [11. S. 81].

больше думали о сохранении, упрочении и расширении уже имеющегося и достигнутого, чем о каком-либо революционном насилии и разрушении.

В 1716 г. лужицкие студенты-богословы Лейпцигского университета образовали Сербское проповедническое общество (Serbske prædarske towarzstwo). Цели поначалу были достаточно скромными: заботиться о воспитании и сохранении национально-патриотического начала в среде будущих лужицких священников-протестантов, для чего необходимо было поддерживать и расширять знания родного языка и истории. В числе шести основателей этого общества был и Гадам Захариас Шерах (1693—1758), сын Петра Шераха (1656—1727), переиздавшего в 1717 г. верхнелужицкий катехизис В. Варихиуса со своим предисловием «О лужицком языке», в котором отстаивалось достоинство верхнелужицкого языка. Г. З. Шерах вошел в историю своей полемикой с крайностями пиетизма, пустившего глубокие корни в Лужице, в частности благодаря активной деятельности немца Иоганна Готфрида Кюна (1706—1763), родившегося в Будишине, выучившего верхнелужицкий язык и организовавшего на средства влиятельного пиетиста графа Герсдорфа первый лужицкий учительский семинар. Заслуги И. Г. Кюна перед лужицкой культурой бесспорны: он издавал церковные тексты (например, в 1742 г. переиздал полный текст Библии на верхнелужицком языке, неоднократно издавал сборники псалмов), распространял пиетистскую литературу, отбирал и готовил наиболее способных детей-лужичан к дальнейшему обучению в Галле. Г. З. Шерах в своей полемике с Кюном обвинял пиетистов в склонности к меланхолии и мистике, в отрицании радостей земной жизни (в пиетизме, кальвинизме и пуританизме в этом смысле есть много общего, что в практической жизни вовсе не мешало представителям этих религиозных течений быть весьма активными и добиваться серьезных экономических успехов). Современникам были хорошо известны светские стихотворения и песни Г. З. Шераха<sup>8</sup>, которые он писал на латинском, древнегреческом, древнееврейском и верхнелужицком языках [3. S. 84—85].

Но самым известным из многочисленного семейства Шерахов стал сын Г. З. Шераха Гадам Богухвал Шерах (1724—1773), в разнообразном научном, экспериментально-практическом и литературном творчестве которого отчетливо заметно не только освоение некоторых идей Просвещения, но и оригинальный собственный вклад. Он учился в Лейпцигском университете в 1743—1746 гг., изучая теологию, философию и естествознание; тогда же вступил в Сербское проповедническое общество; затем был домашним учителем и священником в Будишине. Уже в 1741 г. он обнаружил блестящие способности, выступив с латинской речью «De idolis Sorabogum», посвященной старолужицкой мифологии, и элегией «De conversione Sorabogum». Теологические штудии привели Г. Б. Шераха к многочисленным изданиям различных религиозных текстов, из которых особой популярностью пользовался подготовленный им заново свод церковных песнопений, переиздававшийся шесть раз в 1756—1767 гг. (100 песен в издании 1759 г.). Как и отец, Г. Б. Шерах продолжал полемику с И. Г. Кюном и пиетизмом, выступая с памфлетной критикой.

Просветительские тенденции заметны в трижды переиздававшейся (1770, 1778, 1803) «Верхнелужицкой школьной книжке», где содержание подобранных текстов свидетельствует о том, что Г. Б. Шерах был сторонником разумного и естественного воспитания.

В 1740—1750-е годы деятельность Сербского проповеднического общества стала заметно активизироваться, в него уже принимались не только теологи, но и лужичане с других факультетов (юристы, например), а также немцы, активно занимавшиеся изучением истории и современности Сербской Лужицы. У начала этого важного этапа в развитии лужицкого Просвещения стоит статья Г. Б. Шераха «Послание в защиту древних славян и лужичан» (1755), опубликованная на немецком языке и использовавшая уже весь доступный тогда арсенал про-

<sup>8</sup> Тексты этих стихотворений, видимо, утрачены или пока не разысканы.

светительской аргументации для развенчания вековых предрассудков немцев против славян, утверждавшая идеи равноценности и равноправия больших и малых народов [13] (сокращенный К. Лоренцем текст см. [8, S. 62—67]). Г. Б. Шерах и далее писал актуальные статьи и рецензии в различных изданиях. Но в историю мировой культуры его имя вошло не в связи с вышеназванными трудами. Он выступил как выдающийся теоретик, практик и организатор пчеловодства — сначала в Лужице и Германии, а затем и в Европе в целом, — как естествоиспытатель и писатель-натуралист, чьи книги о пчелах вдохновляли еще и бельгийского символиста М. Метерлинка («Жизнь пчел», 1900). Но и сам Г. Б. Шерах в своих натуралистических и поэтических описаниях жизни пчел тоже опирался уже на достаточно основательную просветительскую традицию, идущую по крайней мере от Г. В. Лейбница («Теодицея. Опыт о доброте Бога, свободе человека и происхождении зла», 1710). По Лейбницу, Бог при сотворении мира «избрал наилучший из всех возможных вариантов», все остальное же предоставил самим людям, дав им возможность выбора между Добром и Злом. Названная идея Лейбница оказала огромное и разнообразное воздействие на все европейское Просвещение. Реальный и несовершенный мир словно бы взывал к активной человеческой деятельности по его усовершенствованию. Нельзя забывать и о том, что в близком к Лужице университете в Галле долгие годы работали и другие крупнейшие философы раннего Просвещения: Кристиан Томазиус (1655—1728) и Кристиан Вольф (1679—1754). Одним из ярчайших и талантливейших иллюстраторов идеи Лейбница (и его популяризатора Вольфа) о «лучшем из миров» стал немецкий поэт Бартольд Хинрих Броккес (1670—1747), издавший в 1721—1748 гг. девять стихотворных сборников, объединенных единым заглавием «Земное наслаждение в Боге» («Irdisches Vergnügen in Gott»). Броккес, словно натуралист, подробнейшим образом описывает все окружающее, как бы заново открывая его, потому что поэт видит во всем совершеннейшее, божественное творение и изумляется сотворенному. Г. Б. Шерах неоднократно упоминает в своих поэтических пчеловодческих штудиях, что стихотворения Броккеса поразили его, дали возможность и на свои занятия пчелами посмотреть совсем иными глазами<sup>9</sup>.

В 1761 г. в Будишине вышла первая книга Шераха о пчелах: «С природой и искусством связанное приумножение пчел, вновь открытое в Верхней Лужице» — речь шла о возможности размножать пчелиные ульи с помощью искусственного выведения пчелиных маток. Уже этот труд принес Шераху впоследствии признание «отца современного пчеловодства». В 1766 г. Шерах основал «Экономическое пчеловодческое общество в Верхней Лужице», затем вблизи Будишина заложил показательные пчеловодческие фермы, о которых вскоре пошла столь громкая слава, что по указу Екатерины II в 1771 г. в Лужицу были посланы два русских студента, Афанасий Каверзнев и Иван Бородовский, для обучения пчеловодству. Шерах стал издавать первый в Германии пчеловодческий журнал, стал членом многих научных и экономических обществ и академий (в том числе и в Петербурге, где ему была присуждена также и золотая медаль). Основные книги Г. Б. Шераха

<sup>9</sup> Поскольку Броккес у нас практически не переводился, приведем небольшой, но характерный отрывок:

... Все ожило вокруг  
От юной мошкеры, пронырливой и быстрой,  
Что сырость и жара плодит несчетно вдруг,—  
Отрадно наблюдать за их игрой цветистой:  
Вот словно делится на армии народец,  
Полки сомкнулись, устремившись в бой,  
Вот снова мирно все, и в пляске круговой,  
Ликуя, кружится веселый хороведец.

(«Тишина после сильной грозы»)

по пчеловодству: «Саксонский пчеловод» (1769, А. Каверзнев перевел эту книгу на русский язык), «Подробное изложение бесценного искусства воспитания и размножения пчелиных роев» (1770, книга была тогда же переведена на русский, французский и итальянский языки). Специально для русской императрицы Шерах написал книгу «Лесное пчеловодство», в которой объединил свои обширные наблюдения о старинном промысле славян; книга вышла уже посмертно в 1774 г.

Философские, естественнонаучные и поэтические воззрения Шераха на сущность и жизнь пчел (и вообще на природу) наиболее ярко в художественном отношении отразились в книге «*Melitto-Theologia. Прославление славного Творца из уст чудесной пчелы*» (1767). Эта книга, написанная на немецком языке, и через двести с лишним лет не утратила своего интереса для внимательного читателя (отдельные главы опубликованы в [8. С. 58—62]).

Одним из самых активных членов Сербского проповеднического общества был Юрий Мень (1727—1785), которого нередко называют основоположником светского направления в верхнелужицкой литературе, что, если и верно, то лишь в том смысле, в каком «Ленору» Г. А. Бюргера немцы называют первой литературной балладой, или как В. А. Жуковского считают основоположником жанра русской литературной баллады — литературные баллады в Германии и в России создавались задолго до Бюргера и Жуковского, но именно они ввели этот жанр в канон, создали ему непререкаемый авторитет, сделали этот жанр популярным и модным. Сын верхнелужицкого крестьянина, Юрий Мень в 1743—1746 гг. учился в pietистском сиротском приюте в Галле, затем был студентом Лейпцигского университета. К 1750 г. из числа студентов, членов Сербского проповеднического общества, сформировалась группа поэтически одаренных молодых людей, которые, начав с коллективного перевода «Домашних проповедей» М. Лютера (книга издана в 1751 г.), постепенно переориентировались на светскую поэзию. Из образцов современной им немецкой поэзии особенно близок им был уже европейски известный лейпцигский поэт-профессор Кристиан Фюрхтеггт Геллерт (1715—1769), у которого они посещали семинар по поэзии и красноречию и книги которого «Басни и рассказы» (1746—1748, по свидетельству немецкого литературоведа П. Вебера, «после Библии, пожалуй, самая читаемая в XVIII в. книга» [14]) знали наизусть и даже переводили на верхнелужицкий язык<sup>10</sup>. В творчестве Геллерта произошел постепенный поворот от дидактического умеренно-просветительского направления к направлению бюргерски-«чувствительному», прокладывавшему дорогу сентиментализму. Сентиментализм постепенно вырос из также и из натурфилософской («Альпы» Альбрехта фон Галлера), из буколической и анакреонтической лирики (Хагедорн), которая имела широкое распространение в Германии вплоть до 1770-х годов.

В разных городах — Галле, Лейпциг, Бремен — возникали поэтические кружки, где культивировалась чувствительная дружба, зачастую не лишенная и национально-патриотической окраски. И то и другое синтезировалось в творчестве крупнейшего немецкого поэта середины XVIII в. Фридриха Готлиба Клопштока (1724—1803). Шумный успех «Мессиады» Клопштока, первые три песни которой были опубликованы в 1748 г., вдохновил Юрия Менья на подражание и на соперничество. В 1757 г. он сочинил торжественную поэму «Лужицкого языка возможности и восхваление в поэтической песне» («*Serbskeje řeče zamóženje a chwalba we ěčerskim kěrlišu*»)<sup>11</sup>. Поэма — по образцу Клопштока — написана гекзаметрами, но содержание ее — сугубо национально-патриотическое. Содержание основных частей: 1) прославление лужицкого языка, способного выразить любые чувства и любые понятия, языка древнего народа, у которого есть свое богатое и героическое историческое прошлое, где были и победы над теми же

<sup>10</sup>Для потомства сохранился по крайней мере перевод Яна Венцеля (1737—1801), сделанный к празднованию пятидесятилетия Сербского проповеднического общества в 1766 г.

<sup>11</sup>В последнее время появились сомнения в датировке (1757 г. или 1767 г.). В. А. Моторный и К. К. Трофимович в своей «Серболужицкой литературе» относят «поэтическую песню» к 1767 г. [1. С. 31]. И в то же время в «Истории всемирной литературы» [2. С. 527], снова стоит 1757 г.

германцами; 2) хвала славным деятелям лужицкой культуры, работавшим во славу и на пользу своего народа; поименно характеризуются Моллер, Мартини, Варихий, Френцель и Шерах, а также целый ряд других лужичан; 3) Всевышний Ангел показывает поэту прошлое и настоящее лужицкого народа, прославляя тех, кто в различных формах отстаивал национальную самобытность и независимость лужицкого народа, и порицая тех, кто от этой задачи уклонялся, предпочитая удобную приспособленческую жизнь; 4) призыв ко всем лужичанам любить и изучать свой родной язык, который по своим достоинствам и возможностям не уступает никаким другим языкам мира. Правда, поэма эта ходила в рукописных списках (но в образованном кругу была достаточно хорошо известна), пока сын Ю. Меня, тоже поэт и крупный деятель лужицкой культуры Рудольф Мень (1767—1841) не издал ее в 1806 г., сопроводив верхнелужицкий текст своим собственным поэтическим переводом на немецкий язык.

Очень важным этапом в развитии всей лужицкой культуры стала подготовка к празднованию 50-летия Сербского проповеднического общества в 1766 г. В это время в обществе было уже и несколько немцев: Георг Кёрнер (1717—1772) опубликовал в 1766 г. «Филологически-критический трактат о серболужицком языке и его пользе для наук», ставший своего рода образцом плодотворности немецко-лужицких взаимосвязей на данном этапе Просвещения; кроме того Г. Кёрнер составил обширный «Лужицкий или Славянско-немецкий подробный словарь» в 1767—1768 гг., а также принимал участие в большом коллективном труде по истории серболужицкой церкви. Ян Кжесчан Август Коцор (1738—1784), бывший в 1763—1773 гг. председателем Сербского проповеднического общества, написал юбилейный отчет «Краткое историческое сообщение об истоках и развитии до сих пор существующего Сербского общества в Лейпциге», который был издан в 1766 г. на немецком языке; тем самым для потомства сохранился важный историографический материал.

Сам Юрий Мень, продолжая свою патриотически направленную литературную деятельность, работал в эти годы над переводом «Мессиады» Клопштока, отбирая, как он написал в предисловии к своему труду, наиболее важные и сложные эпизоды и стремясь к максимальной адекватности содержания и формы перевода, чтобы наглядно показать неисчерпаемые возможности верхнелужицкого языка в передаче самого знаменитого в ту пору поэтического эпоса. Как писал сам Ю. Мень: «По общему мнению, „Мессиада“ Клопштока — это самое возвышенное и величественное эпическое произведение, которое есть сейчас у нас, немцев...!» [8. S. 85]. Переводы Ю. Меня также ходили в рукописях до 1806 г., когда Р. Мень издал их параллельно с немецким текстом Клопштока. Юрий Мень сумел издать только свои избранные проповеди на верхнелужицком языке в 1772 г. Некоторые из них лишь чисто условно можно назвать проповедями: «Пылающий костер», например, представляет собой настоящую художественную историческую прозу, поскольку в основу положен рассказ о реально существовавшем лужицком разбойнике Гансе Веньке. Вообще, видимо, проповеди Ю. Меня вполне правомерно рассматривать как художественную прозу, использовавшую некоторые приемы традиционного и богатого публицистическими и изобразительными возможностями жанра проповеди.

В приложении к упомянутому юбилейному отчету Коцора была опубликована ода выпускника Лейпцигского университета и члена Сербского проповеднического общества Юрия Рака (1740—1799). Ода, состоящая из восьми строф и соблюдающая возвышенный стиль в ту пору еще достаточно распространенного жанра, посвящена прославлению членов Общества, несущего просвещение и радость своему народу. Но более любопытно в художественном плане другое, более раннее стихотворение Ю. Рака «Жажда бессмертия», к которому он сам сочинил мелодию:

К бессмертию крут и сложен путь —  
Легко закружиться и шею свернуть.  
Упрямо карабкайся, в гору иди,  
Не бойся препятствий на дальнем пути.

Кто смело идет — до вершины дойдет,  
И славу заслужит, и честь сбережет.  
Александр всю жизнь в походы ходил,  
И мир покоренный его не забыл,  
Бросался он в сечи с бесстрашным ликом —  
Назвали его Александром Великим.  
Пускай его тело настигла смерть,  
Но память о нем никогда не стереть.  
Архимед стремился и ночью, и днем  
Объять мирозданье пытливым умом,  
Законы он многие в мире открыл —  
Всему человечеству путь осветил.  
Его ни мечом, ни копьем не убить,  
И вечную славу его не затмить.  
Ищешь бессмертия ты, человек, —  
Выбери путь на опущенный век:  
Мир покорять или с глупостью биться —  
В истину, в сущность вещей погрузиться!  
Грозен воитель, и славен мудрец —  
Вечная память их жизней венец.  
Эй, богатей, свой сундук набивай!  
Ты же, красотка, корсаж зажимай!  
Юноша, тешься с подругой своей!  
Пьяница, радуйся, пей и глупей!  
Вам и без вечности жизнь хороша —  
Но жаждет бессмертья моя душа!

Песня эта написана не позднее 1765 г. (год окончания Ю. Раком университета), была широко известна в студенческой среде, сохранялась в списках до 1828 г., когда Гандрий Зейлер поместил ее в рукописном студенческом журнале «Сербска новина», сохранив тем самым и для потомства. Исследователи относят ее к акакреонтической поэзии рококо — модного течения того периода; кстати, и некоторые стихотворения молодого Гете, в эти же годы учившегося в Лейпциге и затем подробно описавшего свою студенческую жизнь в «Поэзии и правде», тоже написаны в стиле рококо, сходном с процитированным стихотворением Ю. Рака.

К этому же времени относится и попытка издания первой верхнелужицкой газеты. По разысканиям Р. Йенча и М. Фёлькеля [15. S. 8—9], непосредственным импульсом к изданию послужило письмо Г. Кёрнера в Сербское проповедническое общество 21 августа 1764 г., в котором он обосновывал необходимость создания Обществом печатного издания на верхнелужицком языке — оно должно было бы стать своего рода хроникой текущей культурной жизни в Лужице. Однако средств для печатного органа в то время у лужичан не нашлось, и первый номер рукописной газеты «Липские известия» («Lipske nowisny a wšitkizny») вышел в конце 1766 г., следующий — в начале 1767 г. Организаторами и авторами этих номеров были, по всей вероятности, Ян Венцель (1737—1801), оставивший о себе память как переводчик произведений Геллерта и составитель библиографии серболужицкой письменности, уже упоминавшийся Коцор, тогдашний председатель Общества, его заместитель Ян Ринч (1733—1803), две юбилейные речи которого были изданы с предисловием Ю. Меня в 1766—1767 гг.; а также письмоводитель Общества Ян Заломон Френцель [15. S. 9]<sup>12</sup>. Но после первых номеров это издание прекратилось, оплатить типографские расходы студенты были не в состоянии; к сожалению, видимо, окончательно утрачены и рукописные

<sup>12</sup>Каких-либо иных сведений об этом Френцеле обнаружить пока не удалось.



экземпляры этой уникальной газеты, сохранившиеся еще до 1937 г. в библиотеке Матицы Сербской в Будишине и уничтоженные фашистами вместе со всей библиотекой; таким образом погибли многие редчайшие лужицкие книги и рукописи.

В то же время следует отметить, что лужицкие издания на немецком языке, кажется, в этот период уже начинают превышать издания на лужицких языках, особенно когда к изучению лужицких языков и истории со второй половины XVIII в. все активнее начинают подключаться немецкие просветители, постепенно подготавливавшие почву для немецкой славистики. С 1782 г., например, в Будишине на немецком языке стали выходить «Будишинские еженедельные известия». Еще раньше, с 1768 г., в Сгорельце стал выходить на немецком языке «Лужицкий журнал» («*Lausitzisches Magazin oder Sammlung verschiedener Abhandlungen und Nachrichten zum Behuf der Natur-, Kunst- und Vaterlandsgeschichte, der Sitten und der schönen Wissenschaften*»), в котором ведущую роль играли немцы, но который в целом явился, пожалуй, наиболее плодотворным звеном в разнообразном немецко-лужицком научном и творческом сотрудничестве в эпоху Просвещения. В равной степени это относится и к образованному в 1779 г. в Сгорельце Верхнелужицкому научному обществу, постоянным секретарем которого стал немец Карл Готлоб фон Антон (1751—1818). Сгорельц (Гёрлиц) становился, таким образом, вторым крупнейшим центром серболужицкого Просвещения.

Упомянем здесь лишь самые яркие фигуры. Немец Кристиан Кнауце (1706—1784) родился и окончил гимназию в Сгорельце, затем изучал филологию и историю в Лейпциге, с 1732 г. и до конца жизни жил в Сгорельце и вблизи от него. Он хорошо знал оба лужицких языка и вошел в историю лужицкой культуры целым рядом важных трудов: «Основы религии и религиозных учений древних лужичан» (1754), «Подробная история церкви в Верхней Лужице» (1767, переиздана Р. Олешем в 1980 г.), «О названиях (именах), которые древние лужичане давали местностям в Верхней и Нижней Лужицах» (1768). К. Кнауце всю жизнь собирал материалы исторического, этнографического, словарно-лингвистического, историографического и библиографического характера. Далеко не все из собранного им было опубликовано при жизни<sup>13</sup>.

Не менее плодотворной была и деятельность К. Г. Антона, разностороннего ученого, друга чеха Йозефа Добровского, немца И. Г. Гердера<sup>14</sup>, лужичанина Яна Горчанского (1722—1799) и многих других. Р. Йенч писал, что Антон был «космополитом и масоном» [З. S. 107], но ничего больше об этой стороне его деятельности не сообщил. Но как бы там ни было, в работу Верхнелужицкого научного общества были вовлечены такие крупнейшие ученые, как И. Г. Фихте, А. Гумбольдт, Я. Гримм, а также многие лужичане, изучавшие родную культуру и борившиеся против ее онемечивания, за плодотворное развитие германско-славянских научных и культурных взаимосвязей. Своим объемным трудом «Первый опыт описания происхождения, обычаев, нравов, мнений и знаний древних славян» (Т. 1. 1783; Т. 2. 1789) К. Г. Антон заложил солидный фундамент немецкой славистики, сохраняющий свое значение вплоть до наших дней<sup>15</sup>. Издававшиеся Верхнелужицким научным обществом журналы и книги были важным катализатором развития лужицкой общественной и научной мысли и вообще немецко-славянских научных и культурных связей. К. Г. Антон, много занимаясь немецкой историей, в то же время издал немало трудов по истории, этнографии, аграрной истории лужичан, интересовался их языками и диалектами, литературой и фольклором. Целый ряд работ был создан им совместно с коллегами-лужичанами и немцами: вместе с Яном Бедрихом Фрице (1747—1819) он участвовал в составлении Нижнелужицкого словаря; он же сохранил и ввел в

<sup>13</sup>В частности, Р. Олеш издал рукопись: [16].

<sup>14</sup>И. Г. Гердер с благодарностью ссылается на К. Г. Антона [17].

<sup>15</sup>См., например, предисловие одного из крупнейших лужицких ученых П. Недо к переизданию этого труда [18. S. 7—35].

научный оборот нижнелужицкие солдатские песни, записанные саксонским лейтенантом Генрихом фон Бюнау (1750—1817).

Особенно плодотворным оказалось сотрудничество с одним из крупнейших верхнелужицких просветителей второй половины XVIII в. Яном Горчанским (1722—1799), тоже членом-учредителем Верхнелужицкого научного общества. Ян Горчанский жил и работал в Сгорельце с 1759 г., он регулярно переписывался и общался с К. Г. Антоном, Й. Добровским и многое сделал для реального сопротивления процессам германизации и для распространения образования среди лужицких крестьян. Еще будучи студентом Виттенбергского университета, он занимался переводами на верхнелужицкий язык религиозных и светских песен, которые были изданы в 1746 г. покровительствовавшим ему церковным писателем Матеем Шолтой (1691—1773). Горчанский постоянно писал стихи также на немецком языке, оставив около 600 текстов религиозного и светского содержания [З. С. 108]. В просветительских симпатиях и устремлениях Горчанского невозможно сомневаться: он кропотливо переводил на верхнелужицкий язык «Опыт о человеке» Александра Попа, и следы воздействия просветительских идей А. Попа отчетливо чувствуются в его книге «Размышления верхнелужицкого серба о судьбе своего народа...», анонимно опубликованной в 1782 г. на немецком языке и ставшей на многие годы своего рода идейным манифестом для целой плеяды «будителей» национального Возрождения. Смело и непредвзято Горчанский доказывает здесь идею равенства всех народов, утверждает права любого народа — независимо от того, большой он или маленький, сильный или слабый, — отстаивать свою самобытность, свою традиционную национальную культуру, свой язык и свои обычаи. Особенно он заостряет внимание на проблемах национального языка, ибо принудительное онемечивание очевиднее всего достигало своих целей через язык: как только серболужичанин переставал говорить по-лужицки, забывал родной язык, он словно бы автоматически отрывался и от своих национальных корней, переходя в другую систему культуры, диктуемую другим языком и другим миром отношений. «Лужицкий язык имеет лишь один недостаток — на нем говорит маленький народ. Если же взглянуть на это с другой точки зрения, то это ему не в упрек, потому что многие и великие народы этот язык хорошо понимают, так как он схож с их языками. Русские, чехи, моравы, словене и другие быстро сходятся с лужичанами и легко учатся понимать друг друга» [19]. В 1782—1783 гг. в журнале «Лаузицер провинциаль-блэттер» Горчанский уже под своим именем публикует статью «О нравах и обычаях лужицкого народа», которую начинает весьма знаменательно: «Признаюсь сразу: я лужицкий серб и не стыжусь своего происхождения...». Любопытен убийственный по своей ясной просветительской логике аргумент, который он выдвигает против характерного во все времена обывательского сознания: «Но этот маленький народец — стоит ли он того, чтобы интересоваться его нравами и обычаями? Вопрос, который меня прямо-таки ошарашивает. Ведь вы же читаете описания путешествий, чтобы узнать о форме правления, образе жизни, религии, занятиях и, особенно, о нравах и обычаях чужих и далеко расположенных от вас народов, до которых вам, по сути, нет никакого дела; и в то же время вы хотите остаться чужаками в глазах народа, который повсюду рассеян между вами, подчиняется тем же правителям и с которым вы постоянно вступаете в контакты?...» [8. С. 72]. Такое гордое обращение к немцам (и на немецком языке) стало возможным лишь в эпоху зрелого Просвещения. Если раньше подобного рода вещи и встречались, то лишь в отдельных латинских трактатах, которые никак не задевали широкую общественность. Помимо названных работ Я. Горчанскому принадлежит целый ряд конкретных исследований историографического, этнографического и лингвистического характера, опубликованных в немецких журналах в 1790-е годы. Он сумел также собрать и опубликовать некоторые лужицкие песни, которые впоследствии вошли в знаменитое собрание Я. А. Смолера и Л. Хаупта.

Выступал в немецкой печати и лужичанин Самуэль Богвер Поних (1761—1826), вступивший в Сербское проповедническое общество в 1783 г.; в 1797 г.,

например, «Лаузицер монатсшриффт» опубликовал его труд «Реликвии полевых, лесных, водяных и домашних божеств у лужичан».

Но уже в период до Французской буржуазной революции 1789—1794 гг. из среды серболужицкой интеллигенции выдвигались ученые-просветители, связывавшие свою деятельность с радикальной критикой существовавших порядков, явно не соответствовавших требованиям Разума. Наибольшей известности из них достиг Натанаэль Богумер Леска (1751—1786), выпускник pietистской сиротской школы в Галле. С 1769 г. он жил в Лейпциге, изучая медицину, физику, философию, древние языки, аграрную науку и многие другие предметы. Защитив диссертацию по философии, он в течение ряда лет был профессором естественной истории, а затем экономических наук в Лейпциге. Он установил близкие контакты с немецким революционным демократом Георгом Форстером (1754—1794); в ряде своих трудов Леска заметно переступает границы умеренно-демократического лужицкого Просвещения, что вызывало недовольство и критику — как со стороны К. Г. Антона, так и со стороны светских и церковных властей. Для истории литературы наибольшее значение сохраняет его обширная научно-публицистическая книга «Путешествие по Саксонии, с учетом естественной истории и экономики» (1785), в которой он с просветительски-критических позиций описывает свою поездку по Верхней Лужице в 1782 г., перемежая непосредственные впечатления сведениями о природе, истории, земледелии и ремеслах, социальном положении крестьянства и культуре народного быта. Эта книга, написанная без характерного для эпохи сентиментального налета, является достойным вкладом лужичан в модный тогда жанр «путешествий» — включая и «Путешествие из Петербурга в Москву» А. Радищева, который, кстати, при своей уникальной начитанности в немецкой литературе, не мог упустить возможность прочитать и книгу Лески. Из прочих трудов Н. Б. Лески стоит упомянуть «Основания естественной истории» (Лейпциг, 1779) и целый ряд статей по улучшению сельского хозяйства и жизни лужицкого крестьянства.

Просветительское движение в Верхней Лужице, получая заметные импульсы из Лейпцига, Виттенберга и Галле и из других мест, где учились лужицкие студенты, постепенно активизировалось и в самой Лужице, где эти бывшие студенты затем, как правило, жили и работали, поддерживая между собой дружеские и творческие контакты. Помимо Верхнелужицкого научного общества в Сторельце можно отметить еще и так называемый Мужаковский (Мускауский) кружок просветителей, к числу которых Р. Йенч причисляет, например, Н. Б. Леску, а также Яна Юрия Фогеля (1739—1826), Яна Богумила Юнгхенеля (1753—1809), Андреаса Тамма (1767—1795), опубликовавшего статью о крепостном праве в Сербской Лужице, и некоторых других, в том числе и немцев [3. S. 89—93]. Все больше изданий различного характера начинало выходить в Сербской Лужице на немецком языке. Но в 1790 г. в Будишине была предпринята попытка издания общественно-политического журнала на верхнелужицком языке. Инициаторами издания журнала «Ежемесячник для поучения и утешения» («Měsačne pismo k gozwišćenju a wokřewjenju») были Корла Богухвал Шерах (1764—1836), выпускник Виттенбергского университета, сын знаменитого ученого-пчеловода, и Ян Август Янка (1764—1833), член Сербского проповеднического общества в Лейпциге. Первый номер вышел в августе 1790 г. Хотя авторы старались не касаться напрямую вопросов политики, журнал сразу же был запрещен саксонским правительством, которое опасалось, что «лужичане по примеру французов начнут выступать против своих господ» [9. S. 226]. Лужичан активно поддержал немец Карл Август Бёттигер (1760—1835), директор гимназии в Будишине, переехавший затем по приглашению И. Г. Гердера в Веймар, где он в 1791—1804 гг. нередко консультировал Гердера и Гёте по лужицкой и славянской проблематике [9. S. 68].

Запрет будишинского журнала был, конечно же, выражением неравноправного и угнетенного положения лужицкого народа и его интеллигенции в Германии [15. S. 10—11]. Вплоть до XIX в. лужичане больше не предпринимали попыток

издавать газеты или журналы на родном языке, в то время как на немецком языке Верхнелужицкое научное общество в Сторельце выпускало до 1808 г. четыре журнала. И это тоже было одним из способов заставить лужичан писать, говорить и думать по-немецки. И все же общий дух и смысл идей Просвещения, активно работавших в том числе и на пробуждение национального самосознания, нельзя было заглушить никакими запретами. В этой связи уместно упомянуть о небольшом по объему, но важном в данном контексте творчестве Гандрия Рушки (1755—1810), который в 1778 г. возглавил Сербское проповедническое общество и в следующем году написал два стихотворения на верхнелужицком языке: свадебную песню и прощальное стихотворение, посвященное Яну Бедриху Мичке; это последнее сразу же было переведено и издано по-польски преподавателем польского языка в Лейпцигском университете Станиславом Можченским-Належем (1731—1790) и является первым изданным переводом верхнелужицкого литературного текста на польский язык<sup>16</sup>. Но основную ценность этого стихотворения современный лужицкий литературовед З. Брезан видит в новых идейно-художественных акцентах в лужицкой литературе этого периода: в отличие от Я. Горчанского и Ю. Меня, для которых акцент стоял на общепросветительской идее равенства всех людей и народов (в смысле: «Я — лужичанин, то есть точно такой же человек, как и все другие люди»), Г. Рушка патетически подчеркивает то, что он лужичанин и никто другой. Эту избыточную патетику З. Брезан связывает с литературным течением «Буря и натиск» в Германии (особенно в кружке «Гёттингенская роща»), которое переживало свой высший пик в 1770-е годы [20]. Судьба Гандрия Рушки дальше сложилась своеобразно: благодаря посредничеству весьма известного «свободного каменщика», лужичанина Гандрия Ничи (1731—1795), он получил место домашнего учителя в России, уехал из Лужицы в 1780 г., и вплоть до самой смерти в 1810 г. уже не покидал пределы России. Целое тридцатилетие его жизни и деятельности в России до сих пор еще практически не изучено.

На заключительном этапе Просвещения в Верхней Лужице особую значимость приобрела активная журналистская деятельность Яна Богухвала Дейки (1779—1853), развернувшаяся уже в эпоху наполеоновских войн и национально-патриотического подъема в Германии 1807—1813 гг. Южнонемецкие государства — и прежде всего самые крупные: Вюртемберг, Бавария и Саксония — пошли на союз с Наполеоном. Пруссия оказалась в относительной изоляции и практически попала под зависимость Наполеона; в 1807 г. по Тильзитскому миру 95% лужичан стали подданными королевства Саксония [1. С. 37—38]. Я. Б. Дейка, неутомимый и талантливый самоучка, объездивший в 1800—1807 гг. в качестве странствующего столяра и плотника многие страны Европы и ставший приверженцем просветительских идей Французской революции, видел в Наполеоне наследника идей этой революции (ведь Наполеон в эти годы упразднил крепостное право в Германии и установил, например, равноправие евреев с немцами, что, в частности, открыло Г. Гейне, выходцу еврейского гетто, дорогу в университет), надеялся на то, что Наполеон введет и равноправие серболужичан с немцами. Необходимо подчеркнуть, что усилившиеся в 1790-х годах крестьянские волнения в обеих Лужицах тоже постоянно наводили на мысли о необходимости перемен.

Я. Б. Дейка начал свою литературную деятельность в Будишине с издания на свои средства собственноручно сочиненных «летучих листков» на немецком и верхнелужицком языках, в том числе рифмованных уличных городских баллад в жанре достаточно еще модного тогда «бэнкельзанга»; в числе опубликованных им сочинений была и «баллада» о «прибытии Наполеона Великого в Будишин». Дейка сам же и продавал свои издания и после очевидных коммерческих успехов (за первую «листовку» тиражом в 1200 экземпляров он выручил 30 талеров [15. С. 12]) решил всерьез заняться издательским делом. В 1808 г. он взялся редактировать еженедельник «Der allergnädigst privilegierte Sächsische Postillon» в Любие

<sup>16</sup>См. библиографию в [9. С. 395, 487].

(Лёбау), а с января 1809 г. стал издавать на верхнелужицком языке ежемесячник «Сербски поведар а курер» («Serbski powédar a kurèr»), который выходил до апреля 1812 г. с несколько раз менявшимися названиями. В первом номере Дейка поместил программное объявление о целях и задачах газеты: он обещал сообщать в каждом номере о важнейших политических событиях в Европе, отводить место социальным и хозяйственным вопросам. «Мое намерение состоит в том, чтобы просвещение дошло и до лужичан, как и до все других людей... Я хочу искоренить из ваших голов предубеждение: ах, у нас нет времени читать, да и какое нам дело до всех этих новостей...» [8. S. 106—107]. Дейка заботился о живости языка, широко используя разговорные обороты, помещая тексты фельетонного характера или бытовые нравоучительные рассказы. Но с 1812 г. Наполеон стал ужесточать цензуру, и под эту кампанию саксонские власти прикрыли издание газеты.

Как талантливый журналист Я. Б. Дейка не остался без работы: в 1808—1831 гг. он редактировал уже упомянутый «Sächsische Postillon», а в 1813—1837 гг. к тому же был и редактором выходившего в Будишине журнала «Oberlauziger Landbote». Параллельно он писал журналистские и литературные тексты на верхнелужицком языке, успев еще побыть и активным членом Матицы Сербской, основанной в 1847 г. В историю серболужицкой культуры он вошел как журналист-просветитель, активно содействовавший пробуждению национального самосознания, основоположник национально-патриотической общественно-политической прессы и журналистики в Верхней Лужице.

Разумеется, мы смогли прочертить здесь лишь некоторые основные контуры распространения просветительского движения в Верхней Лужице и его отражения в историко-литературном процессе до окончания наполеоновских войн. Практически не рассматривалось особо развитие собственно религиозной литературы на лужицких языках, которой в количественном отношении в этот период было больше и в рамках которой тоже проходила кропотливая и достаточно плодотворная работа — по крайней мере в отношении упорядочения, обогащения и совершенствования обоих лужицких языков. И все же необходимо упомянуть еще несколько поэтов и писателей, творчество которых хронологически или типологически лучше укладывается в рассматриваемый период.

В первую очередь сюда относится Михал Гильбенц (1758—1816), от которого сохранилось всего три печатных текста, причем два стихотворных. Особое значение имеет ода «Памяти выдающихся лужицких учителей» (1782), содержание которой в основных чертах напоминает поэму Ю. Меня «Лужицкого языка возможности и восхваление в поэтической песне». Но стихотворение Гильбенца выполнено в жанре сапфической оды, легче и более живо читается, чем гексаметры Ю. Меня, и уже тем самым дополняет общую картину попыток лужицких литераторов второй половины XVIII в. ввести в светскую поэзию различные формы и жанры. То же можно сказать и о поэтическом творчестве Рудольфа Меня, уже упоминавшегося в связи с изданиями произведений своего отца, Ю. Меня. От самого Р. Меня сохранились три большие стихотворения: «Жатва» (21 строфа), «Крестины» (26 строф), «Похвала крестьянству» (27 строф). Можно лишь гадать, когда были написаны эти стихотворения, но впервые «опубликованы» они были в рукописном журнале Гандрия Зейлера в 1827 г. Позднее, в 1843 г., они были опубликованы отдельным изданием. По-видимому, Р. Мень написал эти стихи значительно раньше, и Г. Зейлер лишь спас их от забвения. По живости слога и простоте описания народной жизни, по тональности звучания Р. Мень является прямым предшественником Гандрия Зейлера (1804—1872), крупнейшего верхнелужицкого поэта-романтика [9. S. 383—384]<sup>17</sup>. Сохранились и еще некоторые стихотворения Р. Меня, а кроме того записанные им в 1806 г. песни нижнелу-

<sup>17</sup>В библиографии указываются также посмертно опубликованные воспоминания Р. Меня «Из моей жизни. Правда, не поэзия» (1842), которые, судя по названию, как-то полемически направлены против «Поэзии и правды» Гёте.

жицких солдат, служивших в саксонской армии [З. S. 142—143]. В любом случае деятельность и творчество Р. Меня оказались важным связующим звеном в передаче жизненного и творческого опыта старшего поколения лужицких просветителей поколению «будителей», вошедшему в верхнелужицкую культуру вместе с Гандрием Любенским (1790—1840) в разгар наполеоновских войн.

Развитие светского направления в литературе Нижней Лужицы происходило в этот период гораздо медленнее. Но все же и здесь есть имена, которые нельзя не упомянуть. Брат известного ученого-лингвиста Яна Бедриха Фрицо (1747—1819), составившего нижнелужицкий словарь и грамматику и переведшего на нижнелужицкий язык Ветхий Завет, Помгайбог Кристаллоб Фрицо (1744—1815) с 1771 г. был архидьяконом лужицкой монастырской церкви в Хочебузе и сумел опубликовать немало трудов не только религиозного, но и светского содержания. Для истории лужицкой литературы сохранились его эпиграммы и отдельные стихотворения.

Наиболее оригинальным вкладом в нижнелужицкую литературу начала XIX в. стало прозаическое творчество крестьянина Ганцо Непилы (ок. 1761—1856), окончившего всего лишь деревенскую школу, но испытывавшего непреодолимую тягу к творчеству. Свои произведения, которые посмертно составили тридцать объемистых связок, он — с помощью использования различных шрифтов — разделил на два направления: в одних описывал свою повседневную крестьянскую жизнь, другие же представляли собой «наивно-космологически окрашенные религиозные созерцания» [8. S. 93]. После смерти Г. Непилы все эти рукописи были захоронены вместе с их создателем (крестьяне, видимо, просто не знали, что с ними делать). Когда же их извлекли, то оказалось, что сохранились для чтения только пять связок, выдержки из которых стали публиковаться лишь с 1896 г. Сегодня уже очевидно, что Г. Непила был оригинальным и талантливым народным писателем; его описания деревенских сюжетов и событий наглядны, образны и аутентичны — они являются бесценным свидетельством повседневной жизни лужицкой деревни конца XVIII — начала XIX в.

#### СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. *Моторный В. А., Трофимович К. К.* Серболужицкая литература. История. Современность. Взаимосвязи. Львов, 1987.
2. История всемирной литературы в 9 томах. Т. 6. М., 1989.
3. *Jenč R.* Stawizny serbskeho pismowstwa. Budyšin, 1954. Dž. 1.
4. *Geschichte der Sorben.* Bd. 1. Von den Anfängen bis 1789. Bautzen, 1977. S. 307.
5. *Супрун А. Е.* Введение в славянскую филологию. 2-е изд., переработанное. Минск, 1989. С. 328.
6. *Срезневский И. И.* Исторический очерк сербо-лужицкой литературы//*Lětopis.* Reihe A. Bautzen, 1985. № 30/2. S. 204.
7. *Семиряга М. И.* Лужичане. М.; Л., 1955. С. 150.
8. *Serbska čitanka — Sorbisches Lesebuch.* Hrsg. von K. Lorenz. Leipzig, 1981.
9. *Nowy biografiski słownik k stawiznam a kulturje Serbow.* Budyšin, 1984.
10. *Schuster-Sewc H.* Sorbische Sprachdenkmäler. 16—18. Jahrhundert. Budyšin, 1967. S. 128—135.
11. *Chrestomatija dolnoserbskego pismowstwa wot zachopjeńka až na cas kněstwa fašisma w Nemskej. Zberal, zestajał a wobźelał dr. Fr. Metschk.* Budyšin, 1982.
12. *Metschk F. (A. Mietzschke).* Johannes Gottfried Ohnefalsch-Richter (Aus dem Leben und Werken eines Niederlausitzer Gelehrten im 18. Jahrhundert)//*«Zeitschrift für slawische Philologie».* XIX. Jg. 1942. S. 338—355.
13. *Schirach A. G.* Schutzschrift für die alten Slaven und Wenden, in welcher sie wegen der ihnen Schuld gegebenen Treulosigkeit vertheidigt werden//*Arbeiten einer vereinigten Gesellschaft in der Oberlausitz zu den Geschichten und der Gelahrtheit... Fünften Bandes drittes Stück.* Leipzig und Lauban, 1755.
14. История немецкой литературы в трех томах. Т. 1. М., 1985. С. 255.
15. *Völkel M.* Serbske nowyny a časopisy w zašłosći a w přitomnosći. Budyšin, 1984.
16. *Annales Typographici Lusatie Superioris oder Geschichte der oberlausitzischen Buchdruckereien.* Köln-Wien, 1980.
17. *Гердер И. Г.* Идеи к философии истории человечества. М., 1977. С. 470—472.
18. *Antom K. G.* Erste Linien eines Versuches über der Alten Slawen Ursprung, Sitten, Gebräuche, Meinungen und Kenntnisse. Bautzen, 1976.
19. *Ze słowom a skutkom za Serbow byće: Wujimki ze serbskeho pismowstwa pječ lěstotkow.* Berlin, 1956. S. 30—31.
20. *Březan S.* Einige Gedanken zur literarischen Forschungsproblematik: Deutsche Aufklärung — sorbische nationale Wiedergeburt//*Lětopis.* Rjad D — kultura a wuměłstwo. Čo. 1, 1986. Budyšin. S. 90—91.



© 1995 г. ДЖОНГ, ХИ-СОК

## ИДЕЯ ДЕМОКРАТИЧЕСКОЙ СЛАВЯНСКОЙ ФЕДЕРАЦИИ В РОССИЙСКОЙ ОБЩЕСТВЕННОЙ МЫСЛИ В ПЕРВОЙ ПОЛОВИНЕ XIX ВЕКА (С ТОЧКИ ЗРЕНИЯ ТЕОРИИ ФЕДЕРАЛИЗМА)

На Западе после второй мировой войны изучение теории федерализма является составной частью разработки теории интеграции, которая признана там в качестве комплексной науки [1]. В рамках теории интеграции федерализм является не только теоретической моделью реального процесса региональной политической интеграции и методологией исследования этого процесса, но и концепцией определенного государственного устройства, предполагаемой в качестве руководства при практическом строительстве общества. Федерализм рассматривает политическую деятельность как инструмент для плодотворного взаимодействия.

Идея федерализма находила своих апологетов и последователей на протяжении истории многих европейских, американских и азиатских народов. Не были исключением и народы славянские. Причем если мы обратимся к их истории, то обнаружим, что идея формирования федерации оказалась для них более притягательной, чем для других народов, хотя каждая нация рождала мыслителей, предлагавших свою модель федерации.

Тем не менее, становление идеи славянской федерации заинтересовало немногих европейских историков. Вопрос этот ставился в работах русских и западных ученых-славистов, но они в большинстве случаев либо лишь констатировали факт его существования, не углубляясь в анализ, либо игнорировали или недооценивали его значение. В тех же редких случаях, когда идея славянского федерализма представляла как объект исследования, ученые-слависты демонстрировали расхождение не только в постановке самой проблемы, в общем подходе к материалу, но и в оценке конкретных ее проявлений. Все это привело к тому, что в современной мировой историографии тема славянской федерации не имеет четких рамок самостоятельной проблемы и не включена в сферу теории федерализма.

На наш взгляд, данная ситуация сложилась в силу нескольких причин. Главная из них — идеологический конфликт между двумя системами, холодная война. С одной стороны, советские ученые, общественные и государственные деятели объявили теорию и практику капиталистической интеграции, в том числе федерации, нежизненной и, более того, реакционной. Теория федерализма трактовалась ими

Джонг Хи-Сок — докторант. Институт Российской истории РАН (Республика Корея).

<sup>1</sup> В основу статьи лег доклад на Международной научной конференции, посвященной празднику славянской письменности и культуры в Москве 25 мая 1993 г.

как откровенно враждебная марксизму-ленинизму, отражающая интересы монополистического капитала, один из инструментов для предотвращения распада колониальной системы и укрепления государств империалистического блока [2]. Одновременно советские ученые в качестве федерации высшего типа представляли форму социалистической федерации. Практически западная теория федерализма или исключалась ими из научного обихода, или основательно искажалась.

С другой стороны, в западной историографии, посвященной идее славянской федерации, сложилась своя, также односторонняя, картина. Западные ученые, дифференцируя содержание идеи славянского единства, порой определяли как проявление захватнического панславизма любой путь решения славянского вопроса, основанный на объединении славянских народов в союз или федерацию. Исследуя идею славянского единства, слависты отстаивали традиционный для Запада постулат: противопоставление России Европе, утверждение тезиса об извечной угрозе европейской цивилизации со стороны России, что в новейший период получило название «советский панславизм» [3; 4. С. 18]. Данная теоретическая позиция также не только была порождена холодной войной, но и способствовала её развитию.

В России общественный интерес к славянству пробудился в конце XVIII в. под влиянием процесса формирования русской нации и общего подъема самосознания славянских народов [5. С. 6—16]. А в начале XIX в. в передовых кругах русского общества практически сложилась идея демократической славянской федерации.

При рассмотрении этой идеи необходимо учесть влияние на ее формирование, с одной стороны, идейной жизни Европы, «духа времени», а с другой — конкретной международной обстановки. Конечно, большую роль сыграл главный лозунг Великой французской революции: «Свобода, равенство, братство». Нельзя усомниться и во влиянии философии Просвещения. Особенно ярко оно прослеживается в трудах В. Ф. Малиновского, «праводителя» идеи демократической славянской федерации в России. Значительное место занимала в них трактовка идеи «вечного мира» И. Канта, Ш. Сен-Пьеро, И. Г. Фихте [6], а также философских воззрений Ж. Ж. Руссо и Ш. Монтескье. Стоит вспомнить, что Руссо и Монтескье были сторонниками федеративной формы государственного устройства. Монтескье высказывал мнение, что федерация дает возможность соединить выгоды крупного государства (совместная защита от внешней опасности) с преимуществами мелкого государства (демократические свободы) [7]. Близкие взгляды развивал и Руссо, швейцарец по происхождению, питавший пристрастие к небольшим государствам и федеративным объединениям. Руссо предлагал расширить и усовершенствовать систему федеративных устройств — единственную, которая соединяет преимущества крупных и малых государств [8].

Важную роль в формировании идеи демократической славянской федерации сыграл романтизм, который возник как общественно-культурное движение в переломную эпоху конца XVIII — начала XIX в. В частности, остановимся на идейном наследии И. Г. Гердера, выдвинувшего тезис о присущих славянам высоких духовных качествах и указавшего на достоинства их народной культуры. При этом он полагал, что особые качества славян — миролюбие, доброта, любовь к труду — способствовали созданию в прошлом условий для установления господства над ними чуженациональных государств. Однако в новое, просвещенное время славянские народы, по его мнению, должны добиться освобождения, занять почетное место в общественной и культурной жизни человечества, внося в нее свой оригинальный вклад и тем самым способствуя ее общему подъему [9].

Немало способствовали формированию и развитию идеи демократической славянской федерации личные впечатления основоположников этой идеи, полученные во время пребывания в Юго-Восточной Европе и на Балканах. Свою лепту внесло и славяноведение, превращавшееся в то время в научную дисциплину. Кроме того, идея славянской федерации в своем развитии отражала прежде всего процесс национально-освободительного движения угнетенных славянских наций,



затем — утверждение их национальной государственности и антифеодальные устремления части российского общества. Стоит также иметь в виду, что на содержание идеи демократической славянской федерации значительно повлияло образование США, где впервые утверждалась наиболее совершенная для того времени федеративная форма государственного устройства.

Для Малиновского идея славянской федерации не являлась самодостаточной и первостепенной в системе его взглядов, играя подчиненную роль в грандиозной идее европейской конфедерации<sup>2</sup>. По его мнению, образование данной конфедерации позволит избежать войн, которые возникают из-за экспансии европейских держав, позволит утвердить общий и неразрывный мир в духе просвещения и христианства, т. е. общей воли (согласия, взаимоуважения), правосудия (справедливости), природного отделения (независимости, самоуправления), равноправия всех народов, малых и больших. Стремясь к государственному переустройству Европы, он рассматривал в том числе сложную проблему политического преобразования Центральной, Юго-Восточной и Восточной Европы. Славянский вопрос, естественно, был составной частью этой программы. Малиновский отстаивал необходимость освобождения малых угнетенных национальностей, в том числе славянских, которые не имели своего правящего класса, были разделены политически и административно и находились на грани утраты этнического самосознания. Применив к своей идее европейской конфедерации принцип национальной суверенитета и соблюдения естественных границ между народами, он использовал его и при рассмотрении вопроса о формировании славянской федерации. Но поскольку Малиновский считал главным признаком национальной принадлежности язык и отождествлял понятия «язык» и «народ», он преувеличивал степень близости славянских народов не только по языку, но и по национальным особенностям. Он вообще был убежден в существовании единого «славяно-русского» языка [10. С. 42]<sup>3</sup>.

В вопросе устройства федерации Малиновский исходил из образца уже существовавших к тому времени демократических федеративных республик: «Все народы одного языка; управляясь в своем отделении по местоположению наилучшим образом, составят каждый в своем языке одно общее собрание для внешних дел и там будут располагать и решать оные, подобно как соединенные Нидерланды Голландской республикой или Американские, посылая от каждой области своего полномочного в оное общее собрание своего языка» (Цит. по: [5. С. 60]). Федерация, по Малиновскому, означает соединение отдельных и независимых членов (областей) в единое государственное целое (моноязычную державу). Такая федерация является более тесным политическим союзом, нежели конфедерация (общеевропейское собрание) — объединение свободных государств, поскольку федерация состоит из народов однородной этнической принадлежности, сходных по языку и национальным особенностям. По мнению Малиновского, федерация должна образовываться на добровольных началах и в ней должны соблюдаться суверенные права каждого народа, безо всякой возможности нарушения их. Кроме того, исходя из принципа равноправия всех народов, больших и малых, Малиновский отвергал всякую мысль о превосходстве одних народов над другими, осуждал национальную кичливость, разжигание межнациональной неприязни [12]. Поэтому его идея славянской федерации не связывалась с концепцией идеализации славянской общности. Малиновский особо подчеркивал, что этнически изолированные народы должны иметь право отделения и возмож-

<sup>2</sup> Европейская конфедерация («общий союз Европы») представлялась Малиновскому не просто новым политическим объединением, а обществом, претерпевшим коренные социально-экономические преобразования. Основа их — «разделение земель» в каждом государстве по эгалитарному принципу с установлением максимальной величины земельных владений [10. С. 35—43]. О типичной позиции западных ученых по славянскому вопросу см. [11].

<sup>3</sup> Однако следует признать, что не только Малиновский, но и большинство филологов и историков того времени считали главным признаком национальной принадлежности язык и идентифицировали языки и народы.

ности соединения по принципу смежности интересов или территорий под покровительством ближайшей державы. Причем за каждым народом остается его природное право на национальную территорию, политическую независимость и собственное управление на основе внутреннего согласия. В трудах Малиновского можно найти тезис и о других предпосылках формирования славянской федерации — необходимости осуществления внутренних преобразований в России и освобождения угнетенных славян [13].

Учитывая интересы каждого народа, Малиновский строил перспективу будущего территориального устройства Европы. По замыслу Малиновского, значительную часть региона Центральной, Восточной и Юго-Восточной Европы займет славянская федерация, т. е. «держава славяно-русского народа», состоящая из следующих частей: Россия; славянские области, освобожденные от власти Австрии и Турции; воссоединенная Польша. Болгары, сербы, хорваты, босняки, далматы и чехи составят особую область [10. С. 44]. Малиновский считал, что если принять во внимание все разорения и беды, какие испытала каждая из славянских наций, входивших в состав Турецкой империи, то можно найти полное оправдание для стремления и права каждого народа на собственную государственность.

Малиновский предлагал отдать роль арбитра в вопросах отношений между областями и державами общему европейскому собранию, состоящему из полномочных представителей всех держав [10. С. 43]. Малиновский подчеркивал также значение общенародного закона, которому каждая область должна подчиняться лишь в сфере внешних отношений. Это означало, что внешние отношения находятся в ведении федеративных органов. Помимо данных структур, труды Малиновского не обнаруживают подробных разработок других составляющих славянской федерации.

Несмотря на абстрактный и утопический характер, труды Малиновского дали русской общественной мысли перспективную модель не только демократической славянской федерации, но и европейской конфедерации.

Спустя почти двадцать лет идея демократической славянской федерации возродилась в Обществе соединенных славян. Хотя в общественно-политических взглядах членов Общества она играла подчиненную роль, ее присутствие определялось их революционной деятельностью. В отличие от Малиновского, идея федерации в воззрениях Общества не увязывалась с кардинальным переустройством Европы, ограничиваясь рамками славянского мира. Внутренние разногласия в Обществе не помешали его членам построить своеобразный план решения национального вопроса в Восточной и Юго-Восточной Европе. Однако, считая его осуществление задачей далекого будущего, члены Общества, особенно П. Борисов, прежде всего подчеркивали необходимость провести глубокие революционные социальные преобразования в России. Неслучайно М. П. Бестужев-Рюмин, в момент обсуждения вопроса о слиянии Общества соединенных славян и Южного общества, представителем которого он являлся, заявил, что Россия неизбежно откроет всем славянским племенам путь к свободе и благоденствию; что Россия, освобожденная от тиранства, будет открыто споспешествовать целям Славянского Союза: освобождению Польши, Богемии, Моравии и других славянских земель, учреждению в них свободного правления и объединению всех в федеральный союз [14. С. 11]. Что же касается общей для всех славянских народов задачи — построения славянской федерации, — то на пути к ее решению Общество ставило своей целью освобождение всех славянских народов и уничтожение существующей между некоторыми из них вражды [14. С. 13]. Оригинальной составляющей стало провозглашение Обществом в своих «Правилах» необходимости развития промышленности как средства достижения всеобщего благоденствия и одного из условий для объединения славян. Главным средством осуществления своих задач оно объявляло распространение нравственности и просвещения, трудолюбия, уничтожение предрассудков и умножение членов общества [15. С. 21]. Позже в своих показаниях на следствии П. Борисов повторил, что для формирования федерации, по мнению Общества, славянские народы

должны осознать необходимость политического единения [16. С. 18, 19, 28, 56]. Это — прямое указание на замысел создания сугубо добровольной федерации.

Общество предполагало определить границы между членами будущей славянской федерации. Однако надо отметить, что на девизе Общества, в материалах следственной комиссии и в проекте, автором которого был член Общества В. А. Бечасный, обнаруживается различие в самом составе федерации. Вначале о девизе: по сторонам восьмиугольника на нем начертаны имена восьми славянских «колен», объединяемых в союз: россияне, поляки, сербы, мораване, богемцы, венгры, хорваты, далматы [17]. Бечасный же называл иной состав: Россия, Польша, Богемия, Венгрия, Хорватия, Далмация и Трансильвания, Молдавия, Валахия и Сербия [16. С. 207]. Наконец, в донесении следственной комиссии значатся следующие члены будущей федерации: Россия, Польша, Богемия, Моравия, Далмация, Хорватия, Венгрия с Трансильванией, Сербия с Молдавией и Валахией [18]. Таким образом, Общество включило в состав федерации венгров и даже молдаван и валахов, но не назвало белорусов, украинцев, словенцев, словаков, лужицких сербов и болгар. Такое территориальное строение славянской федерации почти тождественно территориальному строению федерации по Малиновскому.

Что же касается весьма спорного представления о славянских народах и включения неславянских народов в состав славянской федерации, то это, по мнению некоторых исследователей, можно объяснить следующим. Во-первых, сакральное число на девизе не давало возможности перечислить все славянские народы, чем и объясняется отсутствие там ряда из них, причем, некоторые, например, словенцы, лужицкие сербы могли быть действительно неизвестны руководителям Общества. Необходимо учитывать и характер сведений, которые можно было получить из литературы о славянстве, имевшейся тогда в России и Польше [15. С. 28—29]. Во-вторых, как заметил Б. Е. Сыроечковский, руководители общества понимали невозможность при существующем расселении славян создать в Европе объединение только славянских народов [15. С. 29]. Поэтому проект всеславянского союза получил характер союза, построенного не по национальному принципу, а по территориально-административному, — крупное региональное объединение народов разной национальности, значительной части которых необходимо было освободиться от подчинения национально чуждым большим государствам и установить у себя демократический строй [19]. В результате предполагаемая западная граница федерации отделяла ее от немецких земель, южная — от Греческого государства. Как видим, руководители Общества вслед за Малиновским проявили более или менее реалистический подход к задаче политической перестройки Центральной и Юго-Восточной Европы.

Еще один проект создания славянской федерации принадлежал членам Общества братьям Борисовым и Ю. К. Люблинскому. Они использовали пример уже известных федераций — республиканской федерации Ахейской лиги в Древней Греции и Северо-Американских Штатов 1787 г. [20]. По мнению П. Борисова, каждый славянский народ должен был получить собственную Конституцию, более ему приличную, пользоваться всеми благами свободного и равноправного существования в демократической республике [16. С. 18, 19, 28, 56]. Самостоятельно развивая свою экономику и торговлю, он, тем не менее, должен участвовать в единой внешней политике. Последнее означает, что каждый член федерации должен был уступить свою власть федерации в области внешней политики. В связи с этим Общество предполагало ввести у всех народов форму демократического представительного правления и составить конгресс для управления делами союза и для изменения, в случае надобности, общих основных законов, предоставляя каждому государству заниматься внутренним устройством и быть независимым в составлении частных узаконений [14. С. 13].

Но и данная программа создания федерации, как и план Малиновского, носила самый общий характер без какой-либо конкретизации. Остался неясным путь осуществления столь грандиозной задачи. Конечно, за два года существования

Общества программа не могла достаточно сформироваться. И все-таки следует признать, что идея славянской федерации Общества соединенных славян исходила из реально существовавшей международной обстановки в Европе и предусматривала создание политического союза, имевшего совершенно определенные границы. Кроме того, сама идея была прогрессивной и должна была осуществляться в форме совместной деятельности русских, украинцев и поляков, т. е. в интернациональном союзе [15. С. 30].

После разгрома декабристов прогрессивная трактовка идеи славянской федерации не исчезла<sup>4</sup>. Она получила конкретизацию благодаря украинским деятелям — членам Кирилло-Мефодиевского Общества. При рассмотрении идеи славянской федерации в программе этого Общества надо иметь в виду, что оно возникло в социальной и национальной обстановке, отличавшейся от обстановки формирования своих предшественниц. В условиях жестокого феодального и национального гнета украинцы в 40-е годы XIX в. стремились к национальному и социальному освобождению своей родины, что находило выражение в росте национально-освободительных идей среди представителей передовой украинской общественной мысли. В идеологии Общества идея федерации была подчинена основной идее освобождения Украины от национального гнета и пут феодализма. И возникла она в результате невозможности иным способом добиться освобождения Украины.

Если проанализировать источники, содержащие сведения о Кирилло-Мефодиевском обществе — его устав, «Автобиографию» Н. И. Костомарова, «Главные правила Общества», то можно выявить принципы формирования федерации. По идее Общества, федерация должна формироваться на основе самостоятельности, свободы, братства (любви), народовластия, совершенного равенства сограждан, права собственности. Особенностью данной программы является ее религиозная установка: («правление, законодательство, право собственности и прещение у всех славян должно основываться на святой религии Господа нашего Иисуса Христа, на принципах Евангелия Христова») (Цит. по [22. С. 85]). По мнению Костомарова, все вероисповедания должны пользоваться одинаковыми правами. Поэтому запрещалась всякая их пропаганда, как бесполезная при свободе; предполагалось принятие славянами-католиками славянского языка в богослужении. Но точка зрения Костомарова в данном вопросе противоречила тому факту, что и в Уставе<sup>5</sup>, и в программе обучения Закону Божию» подчеркивали «безбожье» иезуитов и необходимость борьбы против них [22. С. 92].

Общество предполагало создание ряда славянских демократических республик, объединенных на федеративных принципах в единый Славянский Союз. Содержание «Главных правил Общества» и Устава указывает, что главным средством при этом должна была являться мирная пропаганда, прежде всего — воспитание юношества и умножение числа членов Общества [22. С. 84—85, 92—93]. В соответствии с Евангельским учением, красной нитью по всем программным документам Общества проходили отрицание насилия, мирная пропаганда его идей. Но вопрос о путях и методах разрешения основной политической задачи по существу остался без ответа.

Согласно Н. И. Костомарову и Г. Л. Андрузскому, при разработке проекта федерации Обществом соединенных славян за образец были взяты древнегреческие республики и Соединенные Штаты Северной Америки [23. С. 61—62]. Что касается внутреннего устройства федерации, то его характеристика Костомаровым — подробнейшая из всех, оставленных поборниками идеи славянской федерации в первой половине XIX в. Прежде всего он предполагал, что общим для всех славян станет великорусский язык как наиболее распространенный. Административное устройство федерации должно было быть следующим. Россия разбивается

<sup>4</sup> Идея демократической славянской федерации сохранилась и после соединения обществ. Позднее она долго будет господствовать в идеологии передовой русской интеллигенции [21].

<sup>5</sup> По третьему пункту Устава равенством по христианским вероисповеданиям пользовались только граждане-христиане [22].

на части, или штаты: северный, северо-восточный, юго-восточный, два поволжских (верхний и нижний), два малороссийских (западный и восточный), один средний, два южных, два сибирских, один кавказский. (Этот проект можно сопоставить с «Конституцией» Никиты Муравьева.) Белоруссия, Польша, Чехия с Моравией, Сербия, Болгария составят отдельный штат, одна часть Галиции присоединится к Польше, другая — к западному малороссийскому штату и т. п.<sup>6</sup> Такое деление не признавалось самим автором окончательным и могло быть перестроено соответственно экономическим или иным потребностям [24. С. 125]. Анализ гипотетического состава федерации говорит еще о том, что при разделении ее на штаты не всегда соблюдался национальный принцип. Так, территория Западной Украины частью включалась в польский штат, частью в один из малороссийских. В южные штаты наряду с украинскими губерниями должна была быть, по-видимому, включена и Область Войска Донского. Ряд южнославянских народностей (черногорцы, сербы и др.) объединялись в один сербский штат [22. С. 86]. И все-таки, думается, можно сказать, что, по сравнению с предыдущими проектами, территориальный вопрос предполагалось решить не столько по административно-территориальному, сколько по национальному принципу.

В «Автобиографии» Костомаров подробно излагает план устройства управления федерацией. Высший орган — сейм — состоит из двух «камер»: в одной представлены выборные сенаторы и министры, в другой — депутаты. Общий сейм собирается через каждые четыре года, а в случае необходимости чаще. Каждый штат имеет свой сейм, который собирается ежегодно, своего президента и сенат. Верховная или центральная власть предоставлена президенту, избираемому на четыре года, и двум министрам: иностранных и внутренних дел. Функцию общей защиты федерации от внешних врагов несут регулярные войска, но в небольшом количестве, так как в каждом штате есть своя милиция, а на случай формирования общего ополчения все граждане обучаются военному искусству [25]. Единая центральная власть ведает международными отношениями, войском и флотом, но каждая часть федерации полностью автономна в отношении внутреннего управления, судопроизводства и народного образования. Вместе с тем Костомаров предполагал, что в союзе будут присутствовать одинаковые основные законы и права, равенство веса, мер, монеты, свобода торговли, не будет внутренних таможен [23. С. 62].

Основываясь на приведенных и иных материалах, можно заключить, что Кирилло-Мефодиевское общество было несвободно не только от представлений о славянской исключительности<sup>7</sup>, но и от религиозной нетерпимости. От последней, кстати, были далеки и его предшественники. Но, несмотря на это, идея славянской федерации Кирилло-Мефодиевского общества представляется бесспорно прогрессивной.

Идея славянской федерации занимала видное место в мировоззрении и политической программе М. А. Бакунина. Еще в 1846 г. он решил, по его собственным словам, сделать целью своей деятельности осуществление революции в России и основание республиканской федерации всех славянских земель [4. С. 28]. Суть воззрений Бакунина содержат его труды «Основы новой славянской политики» и «Воззвание к славянам». В отличие от предшественников, для Бакунина создание славянской федерации было главной целью. Он верил в особый исторический путь славянских народов и в великое назначение их объединения, но в то же время не противопоставлял их интересы интересам Западной Европы. Федерация, основанная на языковой, родственной, нравственной и исторической общности, должна была существовать, опираясь на следующие принципы: равенство всех народов; уничтожение крепостного права и сословного неравенства; свобода, братская любовь, независимость всех народов, составляющих славянское племя;

<sup>6</sup> По плану Н. И. Костомарова Киев не должен был принадлежать ни к какому штату и назначался центральным городом собрания общего сейма [24. С. 126].

<sup>7</sup> Например, об идеализации прошлого Украины см. [22. С. 81—83, 158—160].

право переселения народа и право владения народом, т. е. предоставление каждому желающему земельного участка в пределах любой из славянских земель [26].

Резко осуждая реакционность политики европейских держав и, напротив, сочувствуя всем угнетенным нациям, Бакунин считал главным способом осуществления славянской федерации революцию. Известен его лозунг: «Без революции нет славянства!» [27. С. 362]. Он признавал, что россияне могут освободить себя от тирании Николая I только в союзе с остальными братьями и только при объединении всех славянских народов в федерацию свободных племенных союзов. В то же время на Славянском съезде в Праге (1848) Бакунин предостерегал зарубежных славян, особенно австрийских, от подогреваемых австро-славистами упований на спасение Австрии через ее многонациональность и от агитации русофилов, возлагающих надежды на помощь со стороны царского правительства<sup>8</sup> [4. С. 29]. Он подчеркивал необходимость последовательной борьбы за славянскую федерацию и призывал славян объединиться со всеми народами, сражающимися за революцию, в частности, с немцами и мадьярами, бороться вместе с ними за осуществление федерации [27. С. 363—364]. Бакунин не остановился лишь на идее славянской федерации, — он стремился к созданию конфедерации. Он мечтал о союзе между славянами и мадьярами при условии взаимного уважения прав и полнейшей обоюдной независимости. Далее, конечной целью он ставил всеобщую конфедерацию европейских республик, которой славяне в союзе с европейскими народами должны добиваться в собственных интересах. Такая конфедерация, по его мнению, возможна лишь после свержения власти Пруссии, Австрии, Турции (освобождения славян, валахов, греков), России (освобождения великоросов, малоросов и поляков), переустройства северо-востока Европы и освобождения Италии [27. С. 349].

Что касается состава славянской федерации, то этот вопрос у Бакунина недостаточно прояснен. В своих трудах он его определял так: Великороссия, Малороссия, Польша, Богемия, Моравия и другие славянские народы, населявшие Австрию и Венгрию. Эта федерация могла быть распространена от Адриатики и Черного моря до Белого моря и Сибири. Население этого пространства, по Бакунину, составляло 80 млн человек. В то же время он подчеркивал, что никаких иных границ между народами кроме тех, что согласны с природой и проведены в духе демократии верховной волею самих народов на основе их национальных особенностей, быть не должно [27. С. 348].

Административное устройство будущей славянской федерации предполагалось следующее: Общий Союз представляет все славянство и называется Славянским Советом, руководящим всем славянством как верховная власть и высокий суд; все обязаны подчиняться его приказаниям и исполнять его решения. При возникновении несогласия между двумя славянскими племенами они должны быть устранены Советом. Право и обязанность Совета — наблюдать за тем, чтобы три основных принципа Союза: всеобщее равенство, свобода и братская любовь; право имущества; право поселения и переселения, свято соблюдались и точно исполнялись во внутренних учреждениях всех народов, входящих в состав общего союза. Также Совет имеет право и обязанность вмешательства, если этим принципам угрожает опасность уничтожения каким-либо учреждением или постановлением [27. С. 302—304]. Особо необходимо подчеркнуть то, что, согласно Бакунину, каждый славянин имеет право обращаться к Совету с протестом против несправедливого действия своего отдельного правительства. Лишь Совет имеет право объявлять войну иностранным державам и заключать союзы с

<sup>8</sup> Бакунин имел в виду консервативную часть чешской общественности, идейными выразителями которой была группа Палацкого, Ригера, Браунера, Шафарика и др. Они стояли за сохранение Австрийской империи, но наивно мечтали о придании ей славянского характера, о перенесении столицы в Прагу и о короновании там императора [27. С. 536].

чужими народами. Внутренняя война между славянскими племенами должна быть запрещена как братоубийственная. Славянские вооруженные силы нельзя передавать в распоряжение другому народу или чужой политике. Бакунин считал этот новый тип политики не государственной политикой, а политикой народов, политикой свободных, независимых людей [27. С. 301], что можно оценить как проявление бакунинской идеи анархической федерации<sup>9</sup>.

Поскольку идея славянской федерации Бакунина была чрезвычайно радикальной по условиям социальной и международной обстановки того времени и поскольку он мало обращал внимания на многообразие политической идеологии славянских народов, его идея осталась идеалистическим построением. Но надо иметь в виду, что она повлияла на развитие идеи национального освобождения угнетенных славянских народов<sup>10</sup>.

Все вышесказанное позволяет сделать следующие выводы.

Идея демократической славянской федерации не представляла собой самостоятельной и самодовлеющей идейно-политической системы — она была связана с конкретной социальной, национальной и международной средой. Поэтому следует отметить, что время и место ее развития диктовали постановку задач социального и национального преобразования и она так и не была воплощена в конкретную организационную политическую программу. В конечном счете эта идея имела скорее символическое значение.

При этом надо иметь в виду, что главным препятствием распространения и практического применения этой идеи среди русского и славянских народов вообще была реакционная политика царского правительства. Как показывает пример разгрома Общества соединенных славян и Кирилло-Мефодиевского общества, царское правительство, исходя из незыблемости традиционного принципа легитимизма и соображений внутривнутриполитического порядка, крайне отрицательно относилось к идеям славянской федерации. Кроме того, правительства Пруссии, Австрии и Турции беспокоило развитие этой идеи как перспективы угрозы Европе. Поэтому они стремились противопоставить славянские народы друг другу.

Вместе с тем сама идея демократической славянской федерации имела недостаток. Поскольку ее поборники всячески подчеркивали общность славянских народов, они обращали мало внимания на их различное историческое положение, различный уровень общественного развития и существование отличных задач политического преобразования внутри славянского мира.

При всей ограниченности идеи демократической славянской федерации нельзя отрицать ее исторического значения. Несмотря на значительное влияние на ее развитие идейной жизни Европы, сама по себе идея демократической славянской федерации носила своеобразный характер. Отражая чаяния передовых социальных сил России и реальный процесс взаимного сближения славянских народов, она являлась объективно закономерным продуктом исторического развития славянских народов. Она несла в себе попытку примирить два элемента, существовавших в среде славянских народов в первой половине XIX в. — национальный (индивидуализирующий, дифференцирующий) и общеславянский (интеграционный). Другими словами, здесь наблюдается соединение сознания и чувства славянского родства, проявление солидарности и усилия к сохранению «племенных различий» между славянскими народами. Общедемократическое и прогрессивное содержание этой идеи определялось наличием в ней откровенного протеста против национального и социального гнета, стремления не только к освобождению славянских народов и объединению их мирным путем, но и переустройству европейского политического порядка путем создания европейской конфедерации.

<sup>9</sup> Критикуя взгляды М. А. Бакунина на славянский вопрос, Ф. Энгельс называл их «демократическим панславизмом» [28].

<sup>10</sup> В 1862 г. Бакунин практически повторил свою славянскую программу 1848 г. [29]. Позднее славянский вопрос уже не занимал столь значительного места в его политических воззрениях, хотя не раз использовался им для распространения анархических идей в России и славянских странах, для борьбы против возглавляемого К. Марксом Генерального совета I Интернационала [30].

В заключение отметим, что при рассмотрении идеи демократической славянской федерации, не исчезнувшей после первой половины XIX в. и долго господствовавшей в идеологии передовых сил России, нельзя отстаивать классовый подход, так как данная идея ставила своей задачей не столько осуществление интересов одного класса, сколько осуществление интересов всех славянских и далее — европейских народов, хотя большинство ее носителей были выходцами из дворянства.

На наш взгляд, очень важно отметить также следующее. Несмотря на то, что в программе Кирилло-Мефодиевского общества частично существовали элементы украинофильского федерализма, а в программе Бакунина подразумевался элемент анархического федерализма, в целом идею демократической славянской федерации можно включить в категорию паннизма и назвать панславянским федерализмом. Ибо она не является по своей форме ни мононациональной, ни полинациональной, а относится к особой форме федерации — к соплеменной федерации. Поэтому ее необходимо отличать от национального федерализма, где главный удельный вес принадлежал лишь одной славянской нации, т. е. от австро-славянского федерализма, балканского федерализма среди сербов, полонофильского федерализма и т. п. В тех же рамках панславянского федерализма идею демократической федерации следует рассматривать как противостояние консервативно-реакционной линии.

#### СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. *Etsioni A.* Political Unification, New York, 1966; *Mitrany D.* A Working Peace System. Chicago, 1966; *Haas Ernst B.* The Uniting of Europe. Stanford, 1958; The Integration of Political Communities. Philadelphia, 1964; *Galtung F.* A Structural Theory of Integration//Journal of Peace Research. 1968. Vol. 5. № 4; *Nye F. S.* Peace in Paris: Integration and Conflict in Regional Organization. Boston, 1971; *Deutsch K. U.* Political Community and the North Atlantic Area. Princeton, 1957; *Haas Ernst B.* Beyond the Nation-State. Stanford, 1964.
2. *Агабеков Г. Б.* Современные буржуазные концепции федерализма. М., 1983; *Александренко Г. В.* Буржуазный федерализм. Киев. 1962; Буржуазные теории политической интеграции Западной Европы. М., 1974; Современный буржуазный федерализм. М., 1978.
3. *Волков В. К.* К вопросу о происхождении терминов «пангерманизм» и «панславизм»//Славяно-германские культурные связи и отношения. М., 1969. С. 25—26; *Колейка Й.* Славянские программы и идея славянской солидарности в XIX и XX веках. Прага. 1964. С. 9—30.
4. *Дьяков В. А.* Идея славянского единства в общественной мысли дореформенной России//Вопросы истории. 1984. № 12.
5. *Достян И. С.* Русская общественная мысль и балканские народы от Радищева до декабристов. М., 1980.
6. Трактаты о вечном мире. М., 1963; *Андреева И. С.* Проблема мира в западноевропейской философии. М., 1975.
7. *Монтескье Ш.-Л.* Избранные произведения. М., 1955. С. 268—269.
8. *Rousseau J. J.* Considérations sur le Gouvernement de Pologne et sur sa Réformation Projetée. Londres, 1782. P. 41—42.
9. *Гердер И. Г.* Избранные сочинения. М.; Л., 1959. С. 266—268.
10. *Достян И. С.* «Европейская утопия» В. Ф. Малиновского//Вопросы истории. 1979. № 6. С. 35—43.
11. *Fadner F.* Development of Pan-Slavist Thought from Karamzin to Danilevsky. London, 1949; *Kohn H.* Pan-Slavism, Its History and Ideology. New York, 1960; *Petrovich M. B.* The Emergence of Russian Pan-Slavism. 1856—1870. New York, 1956; *Utechin S. V.* Russian Political Thought. New York, 1963.
12. *Малиновский В. Ф.* Избранные общественно-политические сочинения. М., 1958. С. 49—51, 104—106.
13. *Семевский В. И.* Размышления В. Ф. Малиновского о преобразовании государственного устройства в России//Голос минувшего. 1915. № 10. С. 239—264.
14. *Горбачевский И. И.* Записки. Письма. М., 1963.
15. *Достян И. С.* Политические идеи Общества соединенных славян//Советское славяноведение. 1968. № 4.
16. Восстание декабристов. Документы. М., 1926. Т. V.
17. *Нечкина М. В.* Общество соединенных славян. М.; Л., 1927.
18. Декабристы. М., 1906. С. 34.
19. *Сыроечковский Б. Е.* Балканская проблема в политических планах декабристов//Очерки из истории движения декабристов. М., 1954. С. 258.
20. *Luciani G.* La Societé des slaves Unis. Bordeaux, 1963. S. 67; *Семевский В. И.* Политические и общественные идеи декабристов. СПб., 1909. С. 645.



21. *Выдрин Р. И.* Национальный вопрос в русском общественном движении//Голос минувшего. 1915. № 1. С. 112.
22. *Зайончковский П. А.* Кирилло-Мефодиевское общество. (1846—1847). М., 1959.
23. *Костомаров Н. И.* Автобиография//Литературное наследие. СПб., 1890.
24. *Семевский В. И.* Кирилло-Мефодиевское общество 1846—1847 гг.//Русское богатство. 1911. № 5. С. 125—126.
25. *Семевский В. И. Н. И. Костомаров*//Русская старина. 1886. Кн. 1. С. 187—188.
26. *Бакунин М. А.* Избранные сочинения. Пг.; М., 1921. Т. 3. С. 61—69.
27. *Бакунин М. А.* Собрание сочинений и писем. 1828—1876. М., 1935. Т. 3.
28. *Маркс К., Энгельс Ф.* Сочинения. Т. 6. С. 290.
29. *Бакунин М. А.* Речи и воззвания. М., 1905. С. 154—182.
30. *Дьяков В. А.* Политические интерпретации идеи славянской солидарности и развитие славяноведения (с конца XVIII в. до 1939 г.)//Методологические проблемы истории славистики. М., 1978. С. 242.



## ЕЩЕ РАЗ О \*БЕЛОБОГЕ И \*ЧЕРНОБОГЕ (К возможности привлечения некоторых косвенных источников)<sup>1</sup>

Пассаж из *Славянской хроники* Гельмольда о \*Чернобоге (точнее Чернебохе — *Zcerneboch*) неоднократно анализировался мифологами-славистами. Различные интерпретации и попытки реконструкции образа \*Чернобога привели к предположению о существовании \*Белобога, божества, по функциям и атрибутам оппозиционного \*Чернобогу. Гипотеза о религиозном дуализме у балтийских славян получила определенное количество сторонников, однако не менее сильным было направление, полностью отвергавшее не только возможную реконструкцию \*Белобога, но и существование и реальность \*Чернобога, упоминаемого в источнике. Прежде, чем кратко охарактеризовать историю вопроса, напомним свидетельство Гельмольда (*Cronica Slavorum*, I, 52):

*Est autem Slavorum mirabilis error; nam in conviviiis et compotacionibus suis pateram circumferunt, in quam conferunt, non dicam consecracionis, sed execracionis verba sub nomine deorum, boni scilicet atque mali, omnem prosperam fortunam a bono deo, adversam a malo dirigi profitentes. Unde etiam malum deum lingua sua Diabol sive Zcerneboch, id est nigrum deum, appellant* (цит. по: [1. P. 44]).

При анализе этого отрывка представляется достаточно понятным существование двух противоположных направлений его интерпретации. С одной стороны, если существует \*Чернобог, внутренняя форма имени которого четко осознается хронистом (ср. ... *Zcerneboch, id est nigrum deum*), то имя упоминаемого доброго бога (*bonus deus*) должно с большой вероятностью реконструироваться как \*Белобог. С другой стороны, определение злого божества как *Diabol sive Zcerneboch* наводит на мысль об инвертированной *interpretatio cristiana*, своего рода *reinterpretatio pagana* балтийскими славянами привнесенного извне христианского элемента. В таком случае ставится под сомнение и само существование божества \*Чернобог в пантеоне балтийских славян.

Одним из наиболее активных противников существования как \*Чернобога, так и \*Белобога был уже в начале века А. Брюкнер [2—4]. Надо отметить, что уже в 1903 г. появилась статья В. Неринга, утверждающая, в частности, что имя \*Белобог является созданием кабинетной мифологии [5]<sup>2</sup>. С другой стороны,

Михайлов Николай Александрович — лектор русского языка и славянской философии Пизанского университета.

<sup>1</sup> Краткая итальянская версия этой статьи (*Appunti su \*Belobog e \*Cernobog*) находится в печати в журнале «Ricerche slavistiche».

<sup>2</sup> В поддержку этой статьи ср. позднее: [6. P. 389—445, 420].

почти одновременно предпринимаются попытки найти подтверждения свидетельству Гельмольда на материале более поздних косвенных (в частности, оронимических — горы *Cornu boh*, *Bjeŕu boh*) данных, проявляющихся и на ритуальном уровне (обряд вопрошания) у лужичан и кашубов, описанный Ф. Лорентцем (ср. [7. S. 19—23])<sup>3</sup> и вновь поставленный под сомнение О. Кнопом [9. S. 98—99] Л. Нидерле, кажется, не сомневается в реальности существования не только теонима \*Чернобог, но и теонима \*Белобог [10. S. 160]. Однако, допуская возможность некоторого влияния иранского дуализма или даже элементов шаманизма на славянскую религию, чешский ученый все же склоняется к тому, что оппозиция \*Белобог/\*Чернобог отражает христианское представление о противостоянии доброго и злого начал [11. P. 150]. Уверенность в существовании божества \*Чернобог у славян (не только балтийских, но славян вообще, и сербов в частности) выражает В. Чайканович, полемизируя с Нерингом, Брюкнером и другими противниками теории оппозиционного дуэта \*Белобог/\*Чернобог и пытаясь даже установить некоторые функции Чернобога<sup>4</sup>. Следует отметить, что при обсуждении этой проблемы Чайканович одним из первых пытается выйти на общеславянский и на индоевропейский уровень, прибегая к сравнительному методу. С большой долей научного скептицизма смотрит на проблему В.-О. Унбегаун, категорически отрицающий религиозный дуализм у славян и считающий, что «Чернобог есть никто иной, как христианский дьявол», как об этом говорит сам Гельмольд [6. P. 422].

В последнее тридцатилетие в обсуждении вопроса о существовании \*Белобога и \*Чернобога произошел качественный скачок, связанный как с применением методов сравнительной мифологии и реконструкции, так и обильным привлечением к анализу вторичных источников, правомерность чего в последнее время не вызывает сомнения. После работ В. В. Иванова и В. Н. Топорова проблема реальности \*Чернобога и \*Белобога, как ни странно, отходит на какое-то время на второй план, поскольку оказывается лишь частным конкретным случаем (пусть и на самом высоком «божественном» уровне) доказанной и засвидетельствованной оппозиции белый/черный, являющейся в свою очередь разновидностью оппозиции светлый/темный или более обобщенно — добрый/злой, хороший/плохой (что отсылает нас вновь к определениям Гельмольда)<sup>5</sup>. В то же время сама доказанность такой оппозиции является дополнительным аргументом в пользу правдоподобности ее реализации и на уровне пантеона [8. С. 40, 48, 56—57, 66, 74, 98]<sup>6</sup>.

Интересные сведения, касающиеся \*Белобога и \*Чернобога, происходящие в основном из фольклорных источников, приводит Э. Гаспарини, убежденный в возможности реконструкции образов этих божеств на общеславянском уровне и не соглашающийся с толкованием \*Чернобога как христианского дьявола [19. P. 345—351]. Наиболее подробно история вопроса с исчерпывающей библиографией дана в книге Х. Ловмянского, воздерживающегося, однако, от собственных выводов [20. S. 187—191]. Одной из последних работ на интересующую нас тему, является статья академика Н. И. Толстого, в которой предлагается с осторожностью отнестись к реконструкции пары \*Белобог/\*Чернобог и возвратиться к анализу конкретных этнографических данных [14. С. 28—30]. В таком случае становится вновь актуальной полемика Неринга и Лорентца в начале XX в.

Подводя некоторые итоги многочисленных исследований, посвященных проблеме реального существования \*Белобога и \*Чернобога и их возможных функций в системе мифорелигиозных представлений балтийских славян, на данном этапе допустимо отказаться от *interpretatio cristiana* (-*reinterpretatio pagana*), что с достаточной, на наш взгляд, убедительностью, было доказано Гаспарини

<sup>3</sup> Подробнее об этом с дополнительной библиографией см. в [8. С. 56—57].

<sup>4</sup> См. главу *Чрни бог* в [12. С. 47—57]. Дополнительный материал для южнославянской традиции см.: *Бели бог* в [13. С. 20—21]; из последних работ [14. С. 22—23].

<sup>5</sup> Об оппозиции белый/черный см. [8. С. 138—140; 15. С. 163—177; 16. P. 34; 14. С. 22—32]. Ср. также [17].

<sup>6</sup> Авторы в этой работе не делают категорических утверждений, однако собранный ими материал позволяет, по крайней мере, говорить о возможности продолжения развития гипотезы о существовании черного и белого богов. О \*Белобоге как о *реконструируемом божестве* говорится и в других более поздних работах этих авторов, ср., например, [18. С. 91, 611].

[19. P. 549—550]. Если при всех возможных искажениях и «недоразумениях» при восприятии «чужой» реальности сторонним наблюдателем, каковым является Гельмольд, мы все-таки продолжаем считать его труд одним из основных источников по религии и мифологии балтийских славян, то примем сообщаемое им в данном случае за некоторое объективное, пусть и недостаточно полное данное. В таком случае, обратившись к тексту, трудно отрицать, что Гельмольд говорит не о «модифицированном» христианстве бывших язычников, а именно о языческой традиции, которая ему не знакома, является для него новой и даже достойной удивления: *Est autem Slavorum mirabilis error*. Кроме того Гельмольд дает нам информацию о существовании двух противоположных по знаку божеств, одно из которых, а именно отрицательное, называют *Zcerneboch*. Параллельное упоминание наряду с \*Чернобогом имени *Diabol* несколько не опровергает того факта, что \*Чернобог и его положительная оппозиция могли реально существовать в пантеоне балтийских славян. Даже если речь идет о христианских Боге и дьяволе (что все же представляется сомнительным), то и тогда теоним \*Чернобог может рассматриваться как перенесенный из языческой теонастики в христианскую. Иными словами, христианское божество нижнего мира, олицетворение зла полу-чает имя языческого «отрицательного» бога. Одним из наиболее убедительных доказательств того, что подобное перемещение имени возможно, является эволюция имени литовского *velnias'a* — от хтонического языческого демона (с возможным прототипом — божеством \**Vel*) до лексемы, обозначающей по-литовски дьявола христианской традиции и одновременно фольклорный персонаж низшей мифологии [21. P. 234—235].<sup>7</sup> Если же речь идет о языческом пантеоне, то имя *Diabol* действительно является *interpretatio cristiana*, но не со стороны носителей традиции, а со стороны самого Гельмольда — своего рода пояснение для читателей, знакомых прежде всего с христианской традицией (ср. *linguasua Diabol sive Zcerneboch*). Поэтому в любом случае трудно подвергать сомнению существование \*Чернобога или, по крайней мере, злого божества, одним из имен которого (в том числе и описательным) могло быть «черный бог».

Очевидно, нет особых оснований сомневаться и в том, что сведения о наличии «доброе» божества также достоверны. И на определенном этапе действительно не столь важно, было ли его имя \*Белобог, ибо и \*Чернобог может быть лишь описательным обозначением (своего рода кодификацией другого, возможно табуированного теонима). Значимо то, что существовала оппозиция: хороший (белый) бог/плохой (черный) бог. Об именах этих богов можно делать различные новые предположения или все же оставаться при мнении, что \*Белобог (с меньшей степенью вероятности) и \*Чернобог (— с большей) суть реальные теонимы.

Думается, что в свете последних работ по славянской мифологии, связанных с реконструкцией так называемого *основного мифа* (см. в первую очередь [23]), вопрос о дуализме в славянской религии отходит на задний план как в религиозно-историческом плане, так и на уровне некоей исходной схемы. Противостояние в паре главных противоположных божеств, представленной восточнославянской персонифицированной оппозицией главных богов *Перун/Велес*, соответствует функциональному антагонизму двух божеств балтийских славян, засвидетельствованному Гельмольдом. Клятвы по свидетельствам русских летописей как небесным Перуном, так и хтоническим Велесом представляются аналогичными уже упоминавшимся *consecracionis/execracionis verba*, предназначенным, по словам Гельмольда, доброму и злому богу<sup>8</sup>. На уровне реконструируемой схемы оппозиция \*Белобог/\*Чернобог может быть одним из локальных вариантов основного мифа.

Таким образом, вопросы остаются не только в области общей системы и проблемы «дуализма», сколько в области конкретных интерпретаций и право-

<sup>7</sup> О перемещении функций языческих богов на христианских святых см. прежде всего [22].

<sup>8</sup> Ср. о восточнославянском «дуализме» как о функциональной значимости верхнего и нижнего богов с цитированием древнерусских источников еще в [24].

мерности некоторых реконструкций. В частности, насколько возможно существование теонима \*Белобог? С одной стороны, уже упоминавшиеся лужицкие и кашубские данные могут служить достаточным основанием для косвенной реконструкции имени доброго божества, упоминаемого у Гельмольда. С другой стороны, поскольку это имя в хронике не приводится, нельзя исключать, что положительный бог имел какое-то другое имя. Иными словами, решение проблемы может заключаться в ответе на вопрос, какое божество могло быть положительным антагонистом \*Чернобога.

Нельзя ли найти ответ на этот вопрос в тексте самого Гельмольда? Следующая за цитированным в начале статьи отрывком о \*Чернобоге фраза звучит: *Inter multiformia autem Slavorum numina prepollet Zuantevith, deus terrae Rugianorum, utpote efficacior in responsis, cuius intuiti ceteros quasi semideos estimabant*. Многократно цитировавшееся и анализировавшееся учеными сообщение Гельмольда о Свентовите, первом и высшем боге балтийских славян (ср. также Helm. II, 108 и др.), практически всегда рассматривалось независимо от предыдущего пассажа о добром боге и \*Чернобоге. Не претендуя на категоричное предложение новой интерпретации, мы все же полагаем возможным задать вопросом, не целесообразно ли в данном случае следовать логике текста. Сначала Гельмольд вводит в повествование «дует» добрый/злой боги, посвящает одну фразу отрицательному божеству, называя его по имени, а затем сообщает и имя его антагониста. В этом случае \*Белобогом может являться именно Свентовит. Не следует забывать как главенствующую роль Свентовита, так и его атрибуты, в частности связь с днем, со светлым, светом (ср. Helm. I, 108: ... *Zuantevith... clarior in victoris...*) и с белым цветом (белый конь Свентовита у Саксона Грамматика, *Gesta Danorum*, XIV, 564: *Preterea peculiarium albi coloris equum titulo possidebat* (цит. по [1. P. 51])<sup>9</sup>. Внутренняя форма имени Свентовит (святой > светлый, не столько этимологически, сколько на уровне семантических ассоциаций<sup>10</sup>) подтверждает его атрибутивные характеристики. Если же принять точку зрения, что и имя Свентовит представляет собой эпитет [18. С. 491; 25. S. 3], то тогда зафиксированный документально эпитет *Свентовит* можно считать формально и семантически аналогичным реконструированному \*Белобог. Если к тому же принять идею связанности и противопоставленности Свентовита и Триглава (соответственно белый конь/вороной конь; день/ночь и др.), то нельзя исключать предположение, что Триглав наряду с \*Чернобогом является одним из эпитетных имен «отрицательного» божества балтийских славян, образующего оппозиционную пару со Свентовитом/\*Белобогом. Тогда появляется и возможность интерпретации известного (хотя, по мнению многих исследователей, недостаточно убедительного) отрывка из *Книги лингасага*, гл. 122 с упоминанием идола *Tjarnaglofi*<sup>11</sup> как контаминации двух эпитетных имен (Триглав и \*Чернобог) одного и того же божества. Вообще же думается, что ученым еще предстоит вернуться к проблеме теонимов-эпитетов в пантеоне балтийских славян, что может помочь объяснить как некоторые еще не до конца истолкованные места источников<sup>12</sup>, так и кажущиеся несоответствия на высшем уровне балтийско-славянской и восточнославянской мифологии<sup>13</sup>.

<sup>9</sup> К атрибутам Свентовита (о белом цвете) см. [8. С. 32—35, 44, 46, 85]. См. также [25. S. 1—9]. Обзор различных этимологий имени Свентовит (возможно, нуждающийся в дополнениях) см. в [26. S. 60—63].

<sup>10</sup> Действительно наиболее авторитетные этимологические словари не связывают прямо между собой элементы, обозначающие понятия «святой» и «светлый» — и.-е. \*kūei-t- и \*kūep-, или праслав. \*světъ и \*světъ [27; 28. С. 525—576, 585]. Ср. также [25. S. 1]. С другой стороны, позднейшее этимологизирование в славянской модели мира несомненно сближает концепты святого и светлого (уже изначально одинаковые по знаку) в сакральной сфере.

<sup>11</sup> «ra het ok Tjarnaglofi, hann var sigrgod peira, ok for hann i herfarar með peim; hann hafði kanpa af silfri» — «(Alius deus) etiam vocabatur Tjarnaglofi, is erat eorum victoriae deus, qui cum iis in expeditionibus lbat; mystacem habebat argenteum» (цит. по: [1. P. 85—86]).

<sup>12</sup> Ср., например, проблему существования не называемого по имени *deus otiosus* у балтийских славян — различные интерпретации фрагмента 1,84 в хронике Гельмольда [29; 19. P. 513—517].

<sup>13</sup> В этом отношении интересно сделанное для восточнославянской традиции предположение о том, что Святогор является былинной ипостасью Перуна (см. [130]), — правда с отрицанием теории «эпитетности» имени и защитой традиционной гипотезы позднейшего христианского происхождения имени: *Святогор* < *Свят Егор* — иначе — В. Н. Топоров [31]; ср. по этому поводу непрцитированное автором статьи о Святогоре — Перуне 28. С. 585.

Исчерпав в определенной степени возможности интерпретации так называемых первичных (по традиционной терминологии) источников<sup>14</sup>, подтверждение тем или иным толкованиям следует искать в источниках вторичных (т. е. в более поздних и по преимуществу фольклорных). В случае с \*Белобогом/\*Чернобогом, думается, определенный интерес представляет сказание *Der Steinkreis bei Wendisch-Puddiger*, записанное на немецком языке в 1885 г. в Померании (т. е. в местах расселения славянских племен) и повествующее о поединке белого и черного богов. Необходимо сразу подчеркнуть, что к этому источнику надо относиться с очень большой осторожностью. Во-первых, из-за его исключительной «вторичности» (запись на немецком языке и к тому же достаточно поздняя), во-вторых, из-за подозрительной историчности (сказание само отсылает к «вендским временам») и, в-третьих, принимая во внимание тот факт, что сказание записано от достаточно эрудированного информанта и что прецеденты собственного мифотворчества в то время и в тех краях уже встречались. С другой стороны, нет особых оснований сомневаться в подлинности самой записи, что может означать, что сказание имело свой собственный фольклорный путь и традицию передачи. В пользу этого говорит и то, что оно имеет интерпретационные функции, т. е. объясняет некий реальный факт (в данном случае наличие одиннадцати больших камней на дороге около местечка Вендиш-Пуддигер). В сказанном обнаруживаются элементы *основного мифа*. Кроме того, даже не будучи уверенным в подлинности данного сказания, мы не можем исключить какой-либо промежуточный вариант — историзированная интерпретация основана на иных, не дошедших до нас реальных данных. Нам представляется не лишенным интереса привести полностью текст сказания, оставляя открытым вопрос как о его подлинности, так и возможностях его интерпретации<sup>15</sup>.

## DER STEINKREIS BEI WENDISCH-PUDDIGER

Nicht weit von Wendisch-Puddiger (Kr. Rummelsburg), dicht an der Landstrasse, sah man noch im dritten Jahrzehnt des 19. Jahrhunderts elf große Steine — erratische Blöcke — in einem Kreise von zirka zwei Ruten Durchmesser; mitten im Kreise lag ein größerer Stein, neben diesem ein kleinerer. Die Steine in der Kreislinie waren in gleicher Entfernung voneinander gesetzt, und der Kreis bildete eine richtige mathematische Figur. Diese Stätte, ohne Zweifel eine alte slawische Opferstätte, war von jeher unbeackert und unbenutzt geblieben, und nur dem Schäfer, der dort seine Schafe hütete dienten die Steine zum Sitzen. Heute (1885) sind sie verschwunden, und die Fläche wird beackert. Die Steine sollen verwünschte Menschen gewesen sein.

In Puddiger und Umgegend, so erzählte man, herrschte zu wendischer Zeit ein Knäs, der hart und grausam war, die Bauern schindete und ihnen Lasten auferlegte, die sie zuletzt nicht mehr tragen konnten. Beizukommen war ihm nicht, denn seine Knechte und Hunde schützten ihn, und es blieb den

<sup>14</sup>Нашу точку зрения на проблему первичности и вторичности источников по славянской мифологии, см., в частности, в [32].

<sup>15</sup>Сказание цитируется по изданию [33]. В примечаниях указывается, что сказание взято из собрания Кнопа [34] и имеет другие варианты, находящиеся в Zentralarchiv der deutschen Volkserzählung in Marburg. *Wendisch-Puddiger*, 1936.

Bauern nur ein Mittel, sich mit dem schwarzen Gott gegen den Tyrannen zu verbünden. Sie riefen den Gott an, und dieser zitierte die zwölf ältesten und angesehensten Bauern in einer Sommernacht auf eine Stelle im Walde, um hier mit ihnen den Vertrag zu schließen. Die Bauern erschienen und stellten sich im Kreise auf, der Schulze in ihrer Mitte, und neben ihm stand der schwarze Gott and hörte ihre Bitte an. Sie verlangten Beseitigung des grausamen Grundherrn, und der schwarze Gott versprach ihnen Erfüllung dieser Bitte, wenn sie sich ihm zu eigen ergäben. Dies wurde ihm zugesagt, doch unter der Bedingung, daß vor dem Hahnenschrei der Tyrann entfernt und sie davon interrichtet wären.

Während der Schwarze sich nun durch die Lift davonmachte, setzten sich die Bauern im Kreise hin und berieten, wie sie den Bösen loswerden könnten.

Sie beschlossen, die Hähne im Dorf zum Krähen zu bringen und den schwarzen Gott, wenn er zurückkäme, mit Lobgesängen auf den weißen, guten Gott zu empfangen, denn dieser sei der oberste Gott, dem alles untertan sei. Einer der Bauern eilt nach Hause und trägt seiner Frau auf, den Hahn zum Krähen zu bringen, und kaum ist er wieder an seinen Platz zurückgekehrt, da krähen schon die Hähne im Dorf.

Unterdessen hatte der schwarze Gott den Knäs umgebracht, und schon war er dem Kreise nahe, als er die Hähne krähen und die Bauern einen Lobesgesang auf den guten Gott anstimmen hörte. Er hatte verloren, und wutschraubend fuhr er um den Kreis herum, berührte die Bauern mit der Wünschelrute und verwandelte sie in Steine, ebenso den Schulzen in ihrer Mitte. Doch auch ihn verwandelte der gute Gott in einen Stein: neben dem Schulzen stürzte er nieder.

## КАМЕННЫЙ КРУГ У ВЕНДИШ-ПУДДИГЕРА

Недалеко от Вендиш-Пуддигер (округ Руммельсбург) вблизи от дороги еще в третьем десятилетии XIX в. можно было увидеть одиннадцать больших камней — «блуждающих глыб» — в кругу диаметром в две руте ( $2 \times 3,8$  м — *Н. М.*); в середине круга лежал камень побольше, рядом с ним камень поменьше. Камни, образующие круг, располагались на одинаковом расстоянии друг от друга, и круг образовывал правильную математическую (= геометрическую.— *Н. М.*) фигуру. Это место — несомненно, древний славянский жертвенник, оставалось с давних пор невспаханным и неиспользованным, и только пастуху, который пас там своих овец, служили эти камни для сидения. Сегодня (1885) они исчезли, и поле вспахано. Очевидно, эти камни были заколдованными людьми.

В Пуддигере и в округе, как рассказывали, правил во времена вендов князь, который был суров и жесток, угнетал крестьян и налагал на них бремя, которое они в конце концов не в силах были выносить. Пробраться к нему было невозможно, поскольку его слуги и собаки охраняли его, и

крестьянам осталось лишь одно средство — вступить в союз с черным богом против тирана. Они позвали бога, и тот призвал двенадцать старейших и виднейших крестьян однажды летней ночью в одно место в лесу, чтобы там заключить с ними договор. Крестьяне явились и встали в круг, староста — посередине, а рядом с ним стоял черный бог и слушал их просьбу. Они потребовали устранения жестокого землевладельца, и черный бог обещал им исполнение этой просьбы, если они отдадут себя ему в собственность. Это было ему обещано, но лишь при условии, что тиран будет уничтожен, а они оповещены об этом до крика петуха.

Когда «черный» отправился по воздуху восвояси, крестьяне сели в круг и стали советоваться, как избавиться от Злого.

Они решили заставить запеть петухов в деревне, а черного бога, когда он вернется, встретить хвалебными песнопениями белому — доброму богу, ибо он есть высший бог, которому все подаластно. Один из крестьян спешит домой и поручает своей жене заставить петухов кричать, и едва он возвращается на свое место, петухи в деревне уже кричат.

Между тем черный бог убил князя, и вот он уже приближался к кругу, когда он услышал, что кричат петухи, а крестьяне поют хвалебную песнь белому богу. Он проиграл и, кипя от гнева, облетел круг, прикоснулся к крестьянам раздвоенной веточкой и превратил их в камни, равно как и старосту в середине (круга). Но и его самого превратил белый бог в камень, рядом со старостой рухнул он на землю.

Если оставить в стороне несколько настораживающий сознательный «историзм» сказания (*diese Sätte, ohne Zweifel eine alte slawische Opferstätte; zu wendischer Zeit*), то анализ его структуры и сюжета обнаружит близость с цитированным выше отрывком из Гельмольда. Кроме того, в приведенном сказании нетрудно заметить, как известные фольклорные мотивы (договор с нечистой силой, с отрицательным персонажем и последующий его обман; представитель хтонического мира [черт, бес] — помощник людей), так и сюжеты христианской мифологии в фольклорной переработке (договор с Дьяволом). Сказание совершенно определенно говорит о существовании плохого черного и хорошего белого бога. Фраза о белом боге *Sie beschlossen... den schwarzen Gott, wenn er zurückkäme, mit Lobgesängen auf den weißen, guten Gott zu empfangen, denn dieser sei der oberste Gott, dem alles untertan sei*, несомненно, перекликается с гельмольдовой *Inter multiformia autem Slavorum numina prepollet Zuantevith, ... cuius intuitu ceteros quasi semideos estimabant. et ... ut Zuantevith...inter omnia numina Sclavorum primatum obtinuerit* (Helm. II, 108) настолько, что возникает подозрение, не был ли информант знаком с произведением хрониста. Если же это подозрение рассматривать как недоказанное, то тогда предположение об идентичности \*Белобога и Свентовита получит дополнительный аргумент в свою пользу. *Lobgesänge*, которые поются белому богу в сказании являются функционально теми *non... consecracionis, sed execracionis verba*, о которых сообщал Гельмольд. Таким образом, совпадения вырисовываются и на уровне описания ритуала.

Поединок белого бога с черным, поражение черного бога и его превращение в камень идеально отвечает признакам схемы основного мифа о поединке верховного бога с божеством хтонического мира, как по общей структуре, так и в деталях (тема удара в камень, прятания под камнем, битья камнями или превращения в камень).

Только абсолютно надежное доказательство неподлинности сказания (— информант или информант информанта читали Гельмольда) может аннулировать значение этого вторичного фольклорно-исторического свидетельства. В другой ситуации сказание представляет несомненный интерес для дальнейшего изучения проблемы «\*Белобог/\*Чернобог». В одном (— идеальном) случае оно является прямым продолжением традиции (что, все-таки, очевидно, проблематично), а в



другом — оно может представлять собой претерпевший ряд изменений, модификаций и наслоений отголосок определенного мифологического сюжета с упоминанием значимых закодированных теонимов — элементов исходной схемы.

#### СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Meyer C. H. *Fontes Historiae religionis slavicae*. Berolini, 1931.
2. Brückner A. *Mitologia slava*. Bologna, 1923. P. XIII, 17, 225.
3. Brückner A. *Die Slaven*. Tübingen, 1926. S. 16.
4. Brückner A. *Mitologia słowiańska i polska*. Warszawa, 1980. P. 35, 195—199.
5. Nehring W. *Der Name Bělbog in der slavischen Mythologie*//Archiv für slavische Philologie. 1903. Bd. XXV. S. 66—73.
6. Unbegaun B.-O. *La religion des anciens slaves*//Mana. Introduction à l'histoire des religions. Paris, 1949. T. III, p. 2.
7. Lorentz F. *Bělbog und Černobog*//Mitteilungen des Vereins für kaszubische Volkskunde. 1910. Bd. I.
8. Иванов В. В., Топоров В. Н. *Славянские языковые моделирующие семиотические системы*. М., 1965.
9. Knoop O. *Zu Bělbog und Černobog*//Mitteilungen des Vereins für kaszubische Volkskunde. 1910. Bd. I.
10. Niederle L. *Život starých Slovanů*. Praha, 1924.
11. Niederle L. *Manuel de l'antiquité slave*. Paris, 1926. T. II.
12. Чајкановић В. *О српском врховном богу*. Београд, 1941.
13. Кулишић Ш., Петровић П., Пантелић Н. *Српски митолошки речник*. Београд, 1970.
14. Толстой Н. И. *Южнослав. црна земља, црна земја и бели бог, бел бог в символично-мифологической перспективе*//Время в пространстве Балкан. Свидетельства языка. М., 1994.
15. Иванов В. В. *Цветовая символика в географических названиях в свете данных типологии (К названию Белоруссии)*//Балтославянские исследования. 1980. М., 1981.
16. Vėlius N. *Senovės baltų pasauležiūra*. Vilnius, 1983.
17. Трубочев О. Н. «А кто там идет?» Взгляд на этногенез белоруссов//Русская речь. 1990. № 1, 2, 5, 6; 1991. № 3, 4, 5.
18. *Мифологический словарь*. М., 1991.
19. Gasparini E. *Il matriarcato slavo*. Firenze, 1973.
20. Łowmiański H. *Religia słowian i jej upadek*. Warszawa, 1986.
21. Vėlius N. *Chtoniškasis lietuvių mitologijos pasaulis*. Vilnius, 1987.
22. Успенский Б. А. *Филологические разыскания в области славянских древностей*. М., 1982.
23. Иванов В. В., Топоров В. Н. *Исследования в области славянских древностей*. М., 1974.
24. Mansikka V. J. *Die Religion der Ostslaven. I. Quellen*//FF Communications. Helsinki, 1922. № 43. S. 28 ff.
25. Nahtigal R. *Světovit*//Slavistična revija. 1956. T. IX. S. 1—4.
26. Moszyński L. *Die vorchristliche Religion der Slaven im Lichte der slavischen Sprachwissenschaft*. Köln; Weimar; Wien, 1992.
27. Pokorny J. *Indogermanisches etymologisches Wörterbuch*. Bern, 1989. Bd. I. S. 629—630.
28. Фасмер М. *Этимологический словарь русского языка*. М., 1987. Т. 3.
29. Meriggi B. «Unus deus» di Helmold//Meriggi B. *Scritti minori*, Brescia, 1975.
30. Мартынов В. В. *Святогор — былинная ипостась Перуна*//Philologia slavica. М., 1993. С. 91—101.
31. Топоров В. Н. *Русский Святогор, свое и чужое*//Славянское и балканское языкознание. М., 1983.
32. Mikhailov N. *Prefazione. Mitologia slava: stato attuale e prospettive degli studi*//Mitologia slava. Pisa, 1993. T. I. Studi sulla mitologia dei popoli slavi. Antologia. P. 5—13.
33. *Sagen aus Pommern. Gesammelt und herausgegeben von Siegfried Neumann*. München, 1991. S. 17—18.
34. Knoop O. *Volkssagen, Erzählungen, Aberglauben, Gebräuche und Märchen aus dem östlichen Hinterpommern*. Posen, 1885. S. 106 f.



Кравецкий А.Г.

### Опыт словаря литургических символов.

1. Поэтика богослужебных текстов пока не написана, причем составление оной связано со специфическими трудностями. Дело в том, что при анализе письменной культуры мы привыкли обращаться к письменным текстам. Богослужение на каждый день составляется из текстов, содержащихся в нескольких богослужебных книгах, и результат подобной работы читается или поется в храме. Именно этот облик текста должен быть объектом анализа, хотя в таком виде богослужение едва ли было когда-либо записано или напечатано. С этим связано то, что существует значительное число интересных литературоведческих разборов отдельных стихир или канонов при отсутствии анализа последования конкретного дня как единого целого. Между тем, плодотворность такого анализа кажется несомненной и основной проблемой оказывается поиск адекватной формы описания.

2. Предметом нашего анализа являются часто встречающиеся в богослужебных книгах слова – отсылки, к библейским текстам, событиям священной истории и истории Церкви. Рассмотрим в качестве примера следующее песнопение: Камень первокосичный ѿ нестѣкомыя горы тевѣ, дѣо, краєвгольный ѿстѣса хртосъ, совокупивый растоѡцамса естества тѣмъ веселѡсеса, тѣ вѣе величѡемъ. Для понимания этого текста необходимо знать, что здесь содержится отсылка к *Книге пророка Даниила (Дан. 2.31-34)*. Навуходоносор видит во сне огромного истукана. Царь рассматривает его до тех пор, пока камень, сам по себе (т.е. без помощи рук) отделившийся от горы, не разбивает этого истукана. Предание рассматривает сон Навуходоносора как пророчество о рождении Христовом. Чудесным образом от горы (Богородицы) камень (Христос) разрушил языческий мир и положил начало новому царству.

Слова типа камень, гора, купина в гимнографических текстах выполняют функцию знаков, отсылающих к вполне конкретным библейским сюжетам и жестко задающих способ интерпретации. В дальнейшем такие

слова — знаки, дающие семантический ключ к пониманию не только конкретного текста, но часто и всего богослужебного последования, мы будем называть литургическими символами<sup>1</sup>. Некоторые богослужебные тексты построены исключительно на перечислении литургических символов: Радуйся, свѣта ѿблаче. радуйся, свѣщнице свѣтлый. радуйся, рѣчко, в ней же манна. радуйся, жѣзле радуйся, кѣпнѣ неупалима. радуйся, радуйся чертоже. радуйся, прѣтоле. радуйся, горѣ стѣл. Без четкого понимания значения подчеркнутых слов данный текст может восприниматься как бессмысленное перечисление.

3. Настоящая работа представляет собой опыт словаря литургических символов. Составляя его, мы преследовали в первую очередь педагогические цели: без умения узнавать и интерпретировать литургические символы понимание значительного числа богослужебных текстов невозможно. С другой стороны, попытка описать литургические символы, относящиеся ко всему корпусу богослужебных книг и являющиеся таким образом характеристикой языка, а не текста, даст пищу для размышлений о метафорике богослужебной поэзии, позволит определить приверженность к тем или иным символам гимнографов разных эпох, стран и поэтических школ. Однако это — дело будущего.

4. В данном словаре мы пользовались стандартными обиходными богослужебными книгами, не учитывая истории их текста. Между тем неразработанность вопросов текстологии стандартных богослужебных книг создает специфические проблемы. Разные службы и разные богослужебные книги создавались и исправлялись с различными языковыми установками, поэтому даже наиболее отчетливо вычленяемые значения иногда могут нарушаться.

5. Одно и то же слово может обозначать разные литургические символы. Такого рода многозначность отражена в словаре. Так, например, слово камень, кроме значения, указанного в п. 2, может, в частности, служить отсылкой к *Исх. 17.1-7*, где говорится о чудесно забившем из камня источнике.

6. К литургическим символам примыкают собственные имена персонажей Священной истории. Упоминание имени означает отсылку к некоторому конечному числу сюжетов, которые в принципе возможно перечислить. Знание того, в какой связи может быть употреблено то или иное имя, является серьезной помощью для понимания и интерпретации текста.

7. Разумеется, слова, входящие в словник настоящего словаря, употребляются не только как литургические символы. Возможно и употребление их в соответствии с основными лексическими значениями. Эти значения в словаре не оговариваются и соответствующие контексты не приводятся.

---

<sup>1</sup> Термин "литургический символ" используется В.В.Бычковым [1].

богослужбным книгам информацию по той или иной теме, а вовсе не описать поэтический язык.

Единственный известный нам опыт собственно филологического описания литургических символов принадлежит Р.Пиккио, который в ряде статей исследует значение "библейского тематического ключа" в средне-славянской литературе [2–3]. Однако Пиккио интересуют отсылки к библейским сюжетам и обыгрывание этих сюжетов как характеристика конкретных текстов, причем текстов различных жанров. Нас же интересуют явления, свойственные всему корпусу богослужбных текстов.

9. Далёко не все литургические символы имеют четкое лексическое выражение. Например, для отсылки к *Дан. 3. 26-45*, лежащей в основе ирмосов 6 и 7 песен Канона, используются достаточно сложные сочетания слов. Такого рода случаи будут рассмотрены в Приложении, помещенном в конце словаря.

10. Несомненно, тексты, из которых извлекается материал для настоящего словаря, представляют собой сложное и многообразное целое, и мы касаемся лишь одного элемента их структуры. Мы отдаем себе отчет в том, что любое расчленение является разрушением и обеднением. Однако нам кажется существенным попытаться формализовать и представить в виде словарной статьи литургические символы, используемые в богослужбных книгах.

Предлагаемый словарь не претендует на окончательность. Привлечены далеко не все богослужбные книги, к тому же мы пока не можем предложить четкого критерия выделения литургических символов (иногда их трудно отличить от простой метафоры). Поэтому любые отзывы и дополнения были бы драгоценны для продолжения этой работы.

**аарѡнъ** — первый в ряду ветхозаветных пророков.

1: Для поздних ветхозаветных авторов Аарон — идеальный священник (*Пс. 76,21; Пс. 105.16; Сир. 45. 7-21; Прем. 18. 20.25*). По апостолу Павлу (*Евр. 5.4-6*), Аарон — прообраз Христа, Первосвященника Нового Завета. С Аароном сравниваются священники: *Оукра́снвса аарѡнею оде́ждою, во стѣихъ стѣа вше́лъ еси́, жѣртвами, превѣ́женне, ѿла ѡчища́а, провозвѣща́ющими заклáние а́гнца спáсительное (20 авг., К., п. 8). Закона́ судьба́ми воспитáнъ, <...> та́коже аарѡнъ свáщенствова́въ, ѿ просвѣ́тивъ сѣрдце дѣомъ, та́кв насто́ащаа дáльнша провѣ́дѣлъ еси́, проро́че честный ... (20 авг., сегален). Законнымъ ѡправдáниемъ предсто́а изра́днв, та́коже аарѡнъ дрѣвѣ́, служилъ еси́, ѿ закóннымъ жѣртвы приносилъ еси́, провѣра́зѣющаа хрѣтѡво заколеніе спáсительное (20 авг., К., п. 4).*

2: *См. жѣзлъ аарѡновъ*: *Прозавѣ́ жѣзлъ ѿногдà аарѡновъ, провѣра́зѣющей, чистаа, вѣтвенное рѣтвѡ, та́кв везствѣ́ннв зачнѣши, ѿ нетлѣ́нна превѣ́дѣши, ѿ по рѣтвѣ́ дѣтвѣ́ющи ѡвнѣ́шнса, мѣнца пита́ющи, всѣ́хъ вѣ́а (21 ноябр., 2 К., п. 4). Жѣзлъ аарѡновъ, процвѣ́тшій ѿменовà та́ дрѣвѣ́ мѡѡсѣ́й, цвѣ́тъъ во живѡнѡсный хрѣста́ прозавѣ́ла еси́ (7 мрт., Споручн. грешных, К., п. 3).*

3: Может упоминаться в связи с находящимися в Скинии предметами: Кра-  
сѣйсѧ и радѣйсѧ, црѣвѣ вѣіа, оумнісѧ во твоѧ добрѣта пачѣ аарона кивѣта,  
їво имѣши въ севѣ великое вселѣнское сокровище, причудливѣю иконѣ вѣіа  
мѣри (16 авг., Феодоровск. иконе, Стихир. гл. 5).

4: Противопоставление Аарона его нечестивым сыновьям Офнию и Финеесу  
(См.) ааронъ приношаше о҃гнь б҃гъ непорѣчный, неелѣстный: но о҃фній и  
финеесъ, іакъ ты, дѣше, приношахѣ чѣждѣе б҃гъ, ѡскверненное житіе (ВК., Вт. п.  
5, с. 63-64).

**АВВАКУМЪ** — Согласно пророчеству Аввакума, Б҃гъ ѡ юга прїидетъ, и ст҃ій  
изъ горы прише́енныа ча́ци (Авв. 3.3). Гора понимается как прообраз  
Богоматери, из которой непостижимым образом родился Богочеловек. К  
этому сюжету восходят ирмосы 4 песни канона: Прише́еннѣ прозрѣше тѧ  
горѣ пррѣокъ аввакумъ, вѣе, изъ неаже б҃гъ пачѣ слова прѣйде воплощѣемъ, и  
міръ спасѣ, вѣрѣю лютагѣ грѣха тѧжкѣ ѡдержимый (8 апр., К., п. 6). Пррѣокъ  
аввакумъ, оумными о҃чима провидѣ гдѣи прише́ствіе твоѣ, тѣмъ и вопіаше: ѡ  
юга прїидетъ, б҃гъ, слава силѣ твоѣй, слава снизождѣнію твоѣмѣ (ЦТ, 4 нег. по  
П., Ср., Утр., К., п. 4). Прїше́еннѣю горѣ, аввакумъ прозрѣше прѣчтѣю твою  
оутрѣвѣ чтаа. тѣмъ зываше: ѡ юга прїидетъ б҃гъ, и ст҃ій ѡ горы  
прїше́енныа ча́ци (ЦТ, 4 нег. по П., Вс., Утр., К., п. 4). Вѣіа та́йна твоѣгѣ  
хр҃тѣ, смѣтрѣніа: сїѣ во свѣше провидѣ, б҃гозрительнѣ аввакумъ, ишѣелъ єси,  
вопіаше тебѣ, во спасѣніе людеѣ твоихъ члѣвѣколюбче. (ЦТ., Фом. нег., Утр., К.,  
п. 4).

**АВЕЛЬ** — молящийся сравнивается с Авелем, жертва которого угодна Богу  
(Быт. 4,4): Авелевѣ, іисѣ, не оуподобихса правдѣ, дара тебѣ прїятна не прине-  
сохъ когда, ни дѣліа вѣтвенна, ни жѣртвы чтыа, ни житіа непорѣнагѣ (ВК.,  
вт. п. 1).

**АВЕССАЛУМЪ** - (2 Царств. 15,16,21) С Авессаломом, третьим сыном царя  
Давида, пытавшимся завладеть престолом отца и взявшим его наложниц,  
сравнивается грешник: <Дѣше> слышала єси авессалума, какѣ на єстество  
воста: ... но ты подражала єси тогѣ страстнаа и любовластнаа стремленіа  
(ВК, вт. п. 7).

**АВРААМЪ** 1: Праотцу Аврааму было обещано, что от него Бог произведет  
богоизбранный народ (Быт. 12. 1-3): ѡвѣщасѧ б҃гъ авраамѣ праоцѣ, благо-  
словитисѧ въ стѣмени єгѣ пѧзыкѣмъ, чїстѣа: тобою же конѣцъ ѡвѣщаніе прїем-  
летъ днѣсь (25 мрт., К., п. 6).

2: **АВРААМОВЫ НѢДРА** — Восходит к Лк. 16,22<sup>2</sup>. Обозначает место беспѣ-  
чального пребывания праведников по окончании земной жизни: Въ нѣд-  
рѣхъ авраамовыхъ согрѣвѣемни, и славною о҃деждѣю оукрашѣемни ... (9 мрт.,  
К., п. 3). іакъ волѣзненъ дѣво лѣдъ, іакоже зѣлаѣ вѣзмѣрна лютость, юже

<sup>2</sup> Лазарь находит покой на груди своего предка Авраама.

претерпѣсте, мрѣза, но сладокъ рай: авраамѣво во нѣдра патриарха грѣютъ васъ въ селѣхъ вѣчныхъ, мученицы четыредесате (9 мрт., К., п. 9).

3: Имя Авраама встречается в текстах, посвященных потомкам Авраама. Часто употребляется по отношению к отрокам в печи огненной: **Спасый во Огнѣ авраамскѣм твоѣм Отроки, и халдѣн оубивъ <...>, препѣтый гди, вже Оцъ нашихъ, блгословенъ еси** (11 мрт., К., п. 7). **Въ пещи авраамстѣи Отроцы персидскѣи, любовію блгочестїа паче, нежели пламенемъ ѡпалѣми взываху: блгословенъ еси въ храмѣ славы твоѣи гди** (ЦТ, 4 нед. по П., Ср., Утр., К., п. 7).

4: Уход Авраама в Ханаан по слову Божию (Быт. 12) рассматривается как достойный подражания пример решимости: **авраама слышала еси, дшше моѣ, дрѣвлѣ ѡставльша зѣмлю Отчества, и вывша пришельца: сегѡ произволѣнію подражай** (ВК, ср. п. 3). **Ѡ землѣ харранъ изыди Ѡ грѣхѣ, дшше моѣ: градѣи въ зѣмлю точащю прноживотное нетлѣнїе, еже авраамъ наслѣдствова** (ВК, ср. п. 3).

5: Предание рассматривает встречу Авраама с тремя странниками (Быт. 18.1-15) как встречу с Богом в трех лицах (с Троицей): **Въ сѣни авраамъ оузрѣ, еже въ тебѣ, вѣце, таинство, сна во твоегѡ безплѣтнаго прїятѣ** (О., гл. 4, Воскр., К., п. 3).

**авіронъ** — Восставших против Моисея Дафана и Авирона (Цар. 16. 31-33) поглотила земля и они сошли в преисподню живыми. В текстах их имена употребляются для обозначения наказанных грешников: **Оуклонилася еси дшше, Ѡ гда твоегѡ такоже дафанъ и авіронъ: но пощади, воззови изъ ада преисподнагѡ...** (ВК Пн., п. 6).

**агарь** — рабыня, бывшая наложницей Авраама и родившая Исмаила (Быт. 16). Упоминается как символ рабства (в том числе рабство греху): **агарѣ дрѣвлѣ, дшше, егѣптянынѣ оуподобилася еси, поравѡтившисѣ произволѣнїемъ, и рѡждаши новаго исмаила, презрѣство.** (ВК. чт., п. 3)

**агаране** — Потомки Исмаила, сына рабыни Агари. В гимнографических текстах используется как общее наименование гонителей христиан, поэтому часто встречается в службах мученикам: **Плакъ вѣговѣнчаненъ нынѣ авльшихсѣ мѣникъ, заколенїе непорѡчное за хртѣ пожреное оусѣрднѡ, стѡизверанное вѡинство мѣниколюбцы прїидите, всесвѣщеннѡю памѣть дшховнѡ совершивше возопїемъ къ нїмъ: сокрушите сверѣпство агаранъ безвѡжныхъ, и избавите люди блгочестномѡдренныѣ мѣтвами вашими всѣкагѡ ѡбстоанїѣ** (Сл. мученикамъ многимъ, Стихир. на стиховне).

**агнецъ** — Ветхозаветная жертва, символ чистоты (Исх. 12.3-4).

1. Прообраз Христа, убитого за грехи мира. Агнцемъ называет Миссію **Исаїя** (53.7) и **Иоанн Креститель** (Ин. 1.29). Рядъ текстовъ обыгрываетъ то, что Христосъ одновременно является ангеломъ и пастыремъ: **Агнца и пастыра тѣ на дрѣвѣ таку видѣ агнца рѡждаша рыдаше, и мѣрски тебѣ вѣщаше: ...** (8

апр., Крестобог.). **Ѧ**кѡ ѡднѡлѣтнѣи ѡгнѣцѣ, вѣгословѣннѣи нѡмѣ вѣнѣцѣ хрѣтѡсѣ, вѡлею за всѣхѣ закланѣ вѣсть, пѡсѣха чистѣтельнѣа, ѣ пакѣи ѣз грѡва краснѡе правѣды нѡмѣ возсѣа солнце (ЦТ, Нед. Пасхи, К., п. 4.). Кѡмѣ градѣши ѡгнѣ, за всѣхѣ заклѡвѣиисѣ (ЦТ, 3 нед. по П., Вс., Утр., К., п. 3).

2. Наименование мученика: **М**ѣромѣ помѡзанѣа ѡстѣвшесѣ, пѡстырѣе ѡвѣстесѣ людемѣ вѣгомѣдрѣмѣ, ѣ ѡкѡ ѡгнѣцы чѣсти пожѣршесѣ, принесѡстесѣ словѣ началопѡстырѣю пожѣршемѣсѣ ѡкѡ ѡвѣати, мѣницы всѣхѡвѡльнѣи ... (Сл. свѣщнм. многим, сег. по 3 песне). ... **Б**лѣженне, ѣмѣрекѣ: ... ѡкѡ ѡгнѣцѣ ѣзраденѣ закланѣ вѣилѣ ѣси хрѣтѣ вѣмѣ нѡшемѣ (Сл. преподѡбномученику, К., п. 3).

**Ѧгнѣца** — Ветхозаветная жертва, символ чистоты (Числ. 6.14).

1: Наименование Богородицы, сохранившей девство (чистоту) после рож-  
дства Христа: **Ѧ**гнѣца ѣ пѡстырѣа ѣ ѣзвѡвѣтелѣа ѡгнѣца зрѡщи на крѣтѣ... (5  
апр., Крестобог.). **Н**ескѣвернѣа ѡгнѣца словѣа, нетѣлѣннѣа двѣ мѣти, на крѣтѣ  
зрѡщи повѣшѣна ѣз неа вѣз волѣзѣни прозѡвѣшаго, мѣтрски подѡвнѣм рѣдѡющи,  
вопѣашѣ... (6 апр., Крестобог.). **Н**а крѣтѣ тѣа ѡкѡ оѣзрѣ пригвожденѣна гѣди, ѡг-  
нѣца ѣ мѣти твоѡ дѣвлѡшесѣ ... (8 апр., Крестобог.). **П**редстоѡщи крѣтѣ ѡгнѣца  
твоѡ ѣисѣ, плачемѣ вопѣашѣ: кѡмѣ ѣдѣши сѣе: кѡмѣ градѣши ѡгнѣ, за всѣхѣ  
закалѡвѣиисѣ (ЦТ, 3 нед. по П., Вс., Утр., К., п.3).

2: Наименование мучениц как жертв: **Ѧ**гнѣца твоѡ ѣисѣ, ѣмѣрекѣ, зѡвѣтѣ вѣ-  
лѣнѣмѣ глѡсомѣ: тѣеѣ женнѣше мѡѣ лювлѡ, ѣ тѣеѣ ѣцѣщи страдальчѣствѣю, ѣ  
сораспинаюсѣ ... (Тропарь общ. преподѡбномученице.).

**Ѧдѡмѣ** 1: Первый человек, предок всех людей: **Г**оздѡвѣи ѡдѡма твоѣго  
праѡца чѣстѡа, зѣждѣтсѣ ѡ тѣеѣ, ѣ смѣртнѡе жилище разорѣ своѣю смѣртѣю  
днѣсѣ ... (ЦТ, 3 нед. по П., Воскр., Утр., К., п. 4). **К**рѣтомѣ пѣвѣнилѣ ѣси ѡдово  
чрѣво, ѣ совоздѣиглѣ ѣси мѣртвѣа, ѣ смѣрти разрѣшилѣ ѣси мѣчѣтельство:  
тѣѣмѣже ѣже ѡ ѡдѡма поклѡнѡющиисѣ, поѣмѣ погребѣнѣе твоѣ ѣ востѡнѣе хрѣтѣ  
(ЦТ, 3 нед. по П., Воскр., Утр., К., п. 4). **Ѧ**дѡмовѣ содѣтелѣ ѡ кровѣи твоѣхѣ  
чѣстѣхѣ зѣждѣтсѣ ѣ млѣкомѣ питѡетсѣ, питѡалѣи всѡкое дѣханѣе (29 авг., К.  
Иоанну и Фѣгору Сузг., п. 9).

2: Первый грешник, грех которого омыт кровью распятого Христа. (Христа  
называют Новым Адамом, т.к. через Христа человечество вновь обрело рай,  
утерянный в результате грехопадения Адама). **Ср.** Богородица — вторая **Ѧ**ва  
(см.): **Б**гѡпрѣмѣче ѣисѣнѣе градѣи, стѡни сѣ нѡми, воскрѣсе, зѡвѣи, ѣисѣ ѣзвѡвѣ-  
тель, воздѣиглѣнѣи ѡдѡма вѣгѡвѣтрѡвѣемѣ своѣмѣ (ЦТ, 3 нед. по П., Воскр.,  
Утр., К., п. 3). **Д**рѣвомѣ дрѣвелѣ ѡдѡмѣ ѡсѡдѣисѣ: дрѣвомѣ же нынѣ крѣтнѣмѣ  
ѡправдѡсѣ (О., 7 гл., Пт., Утр., К., п. 6). **Д**рѣво ѣзгнѡ ѡдѡма, крѣтѣ введѣ раз-  
вѡйника вѣ црѣтво нѣное: (ЦТ, 3 нед. по П., Воскр., Блаженны). **Г**дѣ твоѣ, смѣ-  
ртѣ, жалѡ; гдѣ твоѡ, ѡдѣе, повѣда<sup>3</sup> ѡдѡмѣ да свѡпѣтѣ: сокрѣшилѣсѣ ѣси ѡжив-  
лѣнѣемѣ воздѣиглѣшагѡ мѣртвѣа (ЦТ, 3 нед. по П., Воскр., Утр., К., п. 5).

<sup>3</sup> Цитата из Слова огласительного Иоанна Златоуста.

3: Человек. "Облечься в Адама" — воплотиться, стать человеком: Не ктому сътованіе на лицѣ а́дамоуе, во а́дама ѡвлекшѹса тогò созда́вшемъ (16 авг., Усп., Сег., гл. 4) ... Бл́женна ты еси пречисти́ла Ѧтроковни́це, а́дама земно́роднаго дщи, и б́га вы́шнаго ѡвльшася мѣти: тогò моли спасти́са дѹша́мъ на́шимъ (ЦГ, 4 нед. по П., Сб., Веч.).

**а́дамáнтъ** — алмаз. В гимнографии — символ твердости (Син. стол́пъ): Твѣрдаго а́дамáнта, и стол́па непоколебима вра́жними прило́ги, б́гоно́снаго, и́мрекъ, пѣсньми почт́имъ... (Сл. юродивым стихира на Бог Господь).

**а́за́рїа** — один из трех отроков, спасенных в печи огненной: Дани́ла въ ровѣ слы́шала еси, ка́кв заградѣ о́уста, ѡ дѹше, звѣрѣи: о́убѣдѣла еси, ка́кв Ѧтроцы и́же ѡ а́за́рїи погаси́ша вѣрою пѣщи пла́мень горáщїи (ВК, Чт. п. 6).

**алава́стръ мѹра** — См. мѹро, 2.

**а́маликъ** 1: Во время битвы с амаликитянами израильтяне одерживали верх, когда стоящий на горе Моисей поднимал руки (Исх. 17. 8-13). Когда руки опускались, верх одерживали амаликитяне. Предание видит в крестообразно поднятых руках Моисея прообраз Креста Христова, побеждающего врагов: Мора́ чермнѹю пѹчи́нѹ невла́жными стопáми дрѣвнїи пѣшешѣствовавъ и́ль, крѣтосвѣрзными мѹсѣевыма рѹкама а́маликовѹ силѹ въ пѣсты́ни повѣдѣ́иъ е́сть (7 мрт., Василия, Ефрема ..., К., п. 1).

2: Амалик — враг, победа над которым понимается как символ победы над злом: Свѣтѣльникъ сый, твою́ дѹшѹ о́украша́а слезáми, ранѹ ко хрѣтѹ о́утренюа, рѹкѹ же простѣртѣемъ въ моли́твахъ, а́малика тѣло о́умертвилъ еси, и на горѹ безстра́стиа возше́лъ еси (2 мрт., К., п. 3). Востáни и поворѣи, ꙗ́кв и́сѹсъ а́малика, плѹтскїа стра́сти, и гаваннїты, лѣстныа по́мыслы, при́сно повѣжда́ющїи (ВК, Чт. п. 6)..

**а́хаавъ** — Грешник сравнивается с Ахавом (3-4 Царств), отвернувшимся от истинного Бога и служащего идолам: Попáли и́лиа и́ногда двáци пáтдесáтъ лезавѣлиныхъ, е́гда стѹдныа прорóки погѹви во ѡвличѣнїе а́хаавово: но вѣгаи́ подражáнїа двою, дѹше, и о́укрѣплѣися (ВК, Ср. п. 7). Заключи́са тѣвѣ нѣо, дѹше, и глáдъ вжїи пости́же тѣа, е́гда и́лиа ѡскитáнна ꙗ́коже а́хаавъ не покори́са словесѣмъ и́ногда: но сара́фѣи о́уподобися: напитáи пррóчѹ дѹшѹ (ВК, Ср. п. 7). а́хаавовымъ поревновáла еси сквѣрнамъ, дѹше моа, о́убы мнѣ! была́ еси плѹтскїхъ сквѣрнѹ прѣвывáлице, и сосѹдъ срáмленъ страстѣи: (ВК, Ср. п. 7).

**блѹднїца** — Кающийся грешник уподобляет себя покаявшемуся и пришедшей к Христу блуднице. Иногда ясно, что речь идет о блуднице, которая со слезами раскаяния помазала ноги Христа миром (Лк. 7.37-38), в других случаях не ясно, какой именно эпизод имеется в виду: Слѣзы блѹднїцы, цѣдре, и а́зъ предлагаю: ѡчѣти мѣа, спсе, блáговтробїемъ твоимъ (ВК, пн. п. 1). Блѹднїцѣ, ѡ ѡка́ннаа дѹше моа, не поревновáла еси, ꙗ́же прїимши мѹра а́лава́стръ, со слезáми мáзаше нóзѣ спсѹвѣ... (ВК, чт., п. 9). Захѣи мытáрь вѣ,



но ѿбаче спасаеша, и фарисей симонъ соблажнашеса, и влудница приимаше ѿставительнаа разрѣшенїа ѿ имѹцагѡ крѣпость ѿставляти грѣхѹ: юже, дѹше, потщїса подражати (ВК, ср. п. 9). Согрѣшихъ, такоже влудница вопїю ти: єдинъ согрѣшихъ тебѣ, такѡ мѹро приими, спсе, и моѡ слезы (ВК., вт. п. 1). Положилъ єси покаанїе согрѣшащымъ, хр҃те, а не праведнымъ: ѿбразъ ймамъ разбойника же и влуднагѡ, манассин и влудницы, гонителя, мытарѡ, и ѡметника, недѡбѡ ѡчальвѡса. (О., гл. 4, Вс. Стихиры на ГВ.).

**ВАВЎЛѡНЪ** — место пленения иудеев (4 Цар. 24.11-16, 25. 1-30), центр идолослужения и псорока (Откр. 17.1-6).

1: Вавилонское пленение гимнографы рассматривают как символ власти страстей над человеком: Люди хр҃товы оупасше, прїевнїи, єгѹпетскїа лєсти ѡбѣгше, вавѡлна страстнагѡ избѣгли єстє, сїѡна вышнагѡ ѡврѣтше жнїице во всѡ вѣки (Сл. святителям многим, К., п. 8).

2: Упоминается в связи с отроками в печи огненной: Юнѡши трїи въ вавѡлѡнѣ велѣнїе мѹчителево на вѣйство прелѡжше, посредѣ пламени вопїахѹ ... (20 авг. Пр. Самуил, К., п. 7).

**ВѢИИЪ** — наименование подвижника. Восходит к 2 Тим. 2, 3-4: "Итак, переноси страдания, как добрый воин Христа. Никакой воин не связывает себя делами житейскими, чтобы угодить военачальнику". Часто встречается в службах мученикам: Вѣрою бо такѡ вронѡми ѡбложенъ, и такѡ копїемъ воздержанїемъ, никнто вѡмѹдре, всакѡю хѹльнѡю єресь ѡвлчїлъ єси ... (3 апр., стих. на ГВ). Воспоємъ вѣрнїи вѣтвеннаго и пречестнаго хр҃това вѡнна, преподѡбнаго євѡѹмїа: на страсти бо вельми подвизѡса въ жнзи временнѣи, въ пѣнїихъ и пощєнїихъ ѿбразъ вывѣ своимъ оѹчннкѡмъ ... (1 апр., стих. на Лишнїи). Царей и мѹчителей страхъ ѡринѡша хр҃товы вѡнни, и влгодержновєннѡ и мѹжески того исповѣдаша всѣхъ гда вѡга, и црѡ нашего: и молатса непрестаннѡ ѡ дѹшахъ нашихъ (ЦТ, 4 нег. по П., Вт., Утр., Мученичен.). Развѡмомъ хр҃товымъ вѡнни оѹкрашєннїи, нечєстїваго врага потопнїстє стрѡлами кровєи вашнхъ (Сл. мученикам многим, К., п. 3.).

**ВѢИИСТВО** 1: Употребляется как рл. от вѡиинъ: Мчннкъ вѡиинства, хр҃тѹ, ѿтче, привелъ єси оѹчєнїи твоимн и наказанїи ... (Сл. Священномученику, стих. на ГВ.). Слѡвомъ и житїемъ и влгодатїю, и терпѣнїемъ дѹши оѹкраснѡвшиса, привелѡ єси страдалецъ вѡиинства, и дѣвѣ совѡръ ѿ дѡбы возсїлвшемѹ (Сл. преподобномученице, стихира на хвалитєх).

2: Небесное воинство: ... ѡ сємъ ликѡвствѡѹци съ вѡиинства вѡрхаггль и аггль ... (Сл. Мученице, стих. на ГВ, слава). Влчєтѣ къ пѣснопѣнїю премїрныхъ вѡиинства, и земныхъ лїки, всєхѡльнаа ѿтроковнїца, чѹдєсы (Сл. Мученице, К., п. 1, В.Сб.).

3: Земное войско: Вѡиинство, єже на землї, возненавїдѣвѣ, мчнчє, юже на невестѣхъ возжелѡлъ єси слѡвѹ ... (Сл. Мученику, сєд. по 1 кафисме).

*Продолжение следует.*



## ВОКАЛИЗМ КАРПАТОУКРАИНСКИХ ГОВОРОВ.

### 1. Покутско-буковинско-гуцульский ареал

Настоящая статья открывает серию публикаций материалов, собранных во время этнолингвистических экспедиций в Украинские Карпаты начиная с 1987 г. (см. хронику поездок в [1]<sup>1</sup>).

Широко распространенные в юго-западных украинских говорах своеобразные «инновационные» системы вокализма до сих пор не привлекали к себе должного внимания. В превосходных работах О. Брока [4, 5], И. Панькевича [6], И. Зелинского [7], А. Н. Залесского [8], И. Янова [9] и др. отмечены многие общие и частные особенности карпатоукраинского вокализма. Но нужно отметить, что тщательному фонетическому обследованию были подвергнуты лишь несколько лемковских, западнокарпатских (ужанские) и один из мараморошских говоров, фонетика которых в общем близка к «стандартной» восточнославянской. Неплохо изучены также лемковские говоры на территории Польши (носителем одного из таких говоров, фонетика которого сходна с западноднестровскими, но значительно упрощена по сравнению с последними, был И. Зелинский, что, видимо, помешало ему обнаружить некоторые важные фонетические особенности прикарпатских говоров).

В то же время отклоняющиеся от «стандартного» восточнославянского типа системы, представленные в днестровских, покутско-буковинских и гуцульских говорах, будучи по форме явно вторичными (со «сдвигом гласных», совпадением \*i и \*y, переходом 'а в переднерядные звуки типа е, ѱ и т. д.), интересовали исследователей в основном с типологической точки зрения. По ряду причин не возникало предположения о том, что «инновационные» фонетические системы могут в преобразованном виде сохранять некоторые оппозиции, утраченные системами со «стандартной восточнославянской» фонетикой. Господствующая (но никем не доказанная) гипотеза о существовании «восточнославянского праязыка», в котором, как предполагается, произошло совпадение некоторых праславянских фонем (в частности, \*φ и \*u, \*ε и \*а после мягких согласных), развилось «полногласие» в виде *ToRoT* с *o* в обоих слогах и т. д., к сожалению, служит своеобразным «эвристическим тормозом», отбивающим желание искать в украинских говорах что-нибудь принципиально новое для истории восточнославянских языков.

---

<sup>1</sup> Дополнение к Хронике: в июле-августе 1994 года состоялась экспедиция в Закарпатскую область. Одна группа в составе: С. Л. Николаев (руководитель), О. А. Абраменко, А. И. Рыко, М. Н. Толстая, О. А. Мудрак (работал только в Луге), В. В. Комаров, Ю. В. Стрельникова, А. С. Николаев (приехал в Синевир) проводила лингвистические исследования в селах Луг Раховского, Синевир Межгорского и Яроч Ужгородского р-нов. Другая группа в составе: С. П. Бушкевич (руководитель), Е. Л. Чеканова, Е. Л. Рязанская, М. Б. Сапрыкина, Е. В. Ковалева, М. Лурье собирали этнологический материал в с. Синевир.

Мнение о вторичности фонетики подавляющего большинства восточнославянских диалектов по сравнению с будто бы общеизвестной «правосточнославянской» («древнерусской») сыграло не последнюю роль и в установлении в восточнославянской диалектологической практике традиции «упрощенной записи». Как правило, полевой материал карпатоукраинских (в первую очередь прикарпатских и гуцульских закарпатских) говоров с разнообразными дифтонгоидами и дифтонгами, которым трудно найти место в «классических» фонологических схемах, а также «некрасивая» асимметрия (например, перегруженность переднего / передне-среднего или, напротив, средне-заднего / заднего ряда), процеживается сквозь «фонологический» и/или «исторический» фильтры. Например, диалектные формы *xodjáty, dján', č'jěsk* на каком-то этапе (в лучшем случае при переписывании «сырых» полевых материалов или дешифровке магнитных записей, в худшем — во время первичного сбора материала) превращаются в «*xodáty, «dän», «č'esk»*. При этом, если в говоре и обнаруживаются фонетические оппозиции типа *sjáto 'сито' ~ sán 'сын' либо ž'ěba 'жаба' ~ ž'jěty 'жать'*, им не придается значения, и соответствующие слова преобразуются в «*sáto», «san», «ž'ěba», «ž'ěty»*. Формы, подобные этим, приводятся в большинстве украинистических работ, и лишь в редких случаях можно обнаружить, какая фонетика скрыта под принятой орфографией<sup>2</sup>.

Напротив, непредвзятое изучение вокализма карпатоукраинских говоров с тщательной фонетической фиксацией максимального числа позиционных вариантов фонем приводит к важным и часто неожиданным результатам. Во многих случаях видится необходимость серьезной критики и переинтерпретации результатов прежних исследований, однако жанр предлагаемых публикаций позволяет не вступать в полемику, а ограничиться анализом материала, собранного Карпатскими экспедициями Института славяноведения и балканистики РАН начиная с 1987 г.

В настоящем очерке основное внимание будет уделено говорам покутско-буковинско-гуцульского ареала. В качестве образца приведем систему ударного вокализма говора с. Банилов-Подгорный Сторожинецкого р-на Черновицкой обл., согласно современной классификации относящегося к покутско-буковинской группе юго-западного наречия украинского языка<sup>3</sup>.

### 1. Синхронная система гласных

Под ударением в баниловском говоре различаются следующие фонемы<sup>4</sup> и их аллофоны (фонетическое значение транскрипционных знаков указано в табл. 1):

1. <ie> — отмечается большое число аллофонов, видимо, находящихся в отношении свободного варьирования: [ie̞], [ie̝], [ie̠], [iẹ], [ie̤], [ie̥], [ie̦], [iȩ], [ię], [ie̩], [ie̪], [ie̫], [ie̬], [iḙ], [ie̮], [ie̯], [iḛ], [ie̱], [ie̲], [ie̳], [ie̴], [ie̵], [ie̶], [ie̷], [ie̸], [ie̹], [ie̺], [ie̻], [ie̼], [ie̽], [ie̾], [ie̿] и т. п. Трифтонги характерны для медленной и

<sup>2</sup> Невнимательное отношение к фонетике привело, например, к тому, что в работе, посвященной фонологии гуцульского говора с. Черная Тиса, исследователь приходит к парадоксальному выводу: «... в устройстве фонологической системы признак консонантности количественно преобладает над признаком вокальности. В правилах же звуковой синтагматики и функционирования фонемной системы приоритет имеет признак вокальности, а значение консонантности снижено» [2]. Этот «парадокс», видимо, объясняется тем, что в говоре Ч. Тисы, как и во всех известных нам говорах данного ареала (Яремча — Рахов, ср. фонетику с. Луги в Приложении), ударный вокализм представлен не семью монофтонгами, а по меньшей мере десятью фонемами, некоторые из которых и на поверхностном, и на глубинном уровне являются дифтонгами и даже трифтонгами.

<sup>3</sup> Приводимый материал баниловского и других карпатоукраинских говоров записан участниками экспедиции (см. [1. С. 69]) на магнитофон. Дешифровка магнитных записей сделана автором этой статьи.

<sup>4</sup> Разумеется, возможна и другая фонологическая трактовка выделяемых единиц — здесь важно подчеркнуть различие между фонемами. Так как приводимый ниже очерк не предполагает полного описания баниловского вокализма, в нем не даются многие важные фонологические характеристики, в частности, позиционная дистрибуция фонем (в том числе их корреляция с твердостью/мягкостью предшествующих согласных).

Таблица 1.

## ЗНАКИ ФОНЕТИЧЕСКОЙ ТРАНСКРИПЦИИ

ряд	передний		передне-средний		средний		средне-задний		задний		
	неогуб.	огуб.	неогуб.	огуб.	неогуб.	огуб.	неогуб.	огуб.	неогуб.	огуб.	
верхний	1	<i>i</i>	<i>ii</i>	<i>i</i>	<i>ii</i>	<i>ɨ</i>	<i>ɨ̣</i>	<i>ɤ</i>	<i>ɤ̣</i>	<i>ɯ</i>	<i>ɯ̣</i>
	2	<i>ɪ</i>	<i>ʏ</i>	<i>ɥ</i>	<i>ʊ</i>	<i>ɨ̣</i>	<i>ɨ̣̣</i>	<i>ɤ̣</i>	<i>ɤ̣̣</i>	<i>ɯ̣</i>	<i>ɯ̣̣</i>
средний	1	<i>ẹ</i>	<i>ọ̈ (ø̣)</i>	<i>ə̣ (ɐ̣)</i>	<i>ɔ̣</i>	<i>ɛ̣ (ɛ̇)</i>	<i>ɛ̇</i>	<i>ɤ̣</i>	<i>ɔ̣ (ø̣)</i>	<i>ɐ̣</i>	<i>ɔ̣</i>
	2	<i>e</i>	<i>ö (ø)</i>	<i>ə (ɐ)</i>	<i>ɔ</i>	<i>ɛ (ɛ̇)</i>	<i>ɛ̇</i>	<i>ɤ</i>	<i>ɔ (ø)</i>	<i>ɐ</i>	<i>ɔ</i>
	3	<i>ɛ (ɛ)</i>	<i>ɔ (ø)</i>	<i>ə (ɐ)</i>	<i>ɔ̇</i>	<i>ɛ (ɛ̇)</i>	<i>ɛ̇</i>	<i>ɤ</i>	<i>ɔ (ø)</i>	<i>ɐ</i>	<i>ɔ (ɔ)</i>
нижний	1	<i>æ</i>	<i>æ̣ (æ̣)</i>								
	2	<i>ä</i>	<i>ạ̈ (ạ̈)</i>	<i>ɑ̣</i>	<i>ɑ̣̣</i>	<i>a</i>	<i>ɑ̣</i>	<i>ɑ̣</i>	<i>ɑ̣̣</i>	<i>a</i>	<i>ɑ̣</i>

Примечание. Точка под буквой означает напряженность (*ɨ, ị*), кружочек над буквой (кроме *a, u*) — слабую огубленность (*i, ị*), дужка снизу — неслоговой характер гласных (в дифтонгах: *aị, iẹ*). Выносные буквы используются в дифтонгах (*ọ, ịa*).

экспрессивной речи, они фиксируются в основном у информантов старшего поколения. Судя по аллофонам, фонему можно трактовать и как трифтонг <*ieị*> (ср. фонему <*uɪ̣*>). В случае произношения [*ịẹ*] как [*i*] происходит нейтрализация фонем <*iẹ*> и <*ɛ̣*>, однако следует учитывать, что в большинстве случаев первая фонема встречается после мягких, вторая — после твердых согласных. Кроме того, слова с <*i*> — аллофоном фонемы <*iẹ*> — при повторном произнесении обычно имеют другой аллофон, возможный у <*iẹ*> и не встречающийся как реализация <*ɛ̣*>.

2. <*ɛ̣*> — а) после твердых согласных — аллофоны [*ə̣*] после *r, l* и губных; [*y*], [*ị*], [*ɛ̣*] перед *c', ɛ'*; [*ɛ̣*] в прочих позициях. У молодых информантов чаще встречается монофтонг передне-среднего ряда [*y*]; б) после мягких согласных в инляуте представлены аллофоны [*ị*], [*ị̣*] (после *j* отмечено только [*ị*]), в конце слова — [*ɛ̣*], [*ɛ̣̣*]. В анляуте фонема представлена аллофонами [*ị*] и [*ə̣*].

3. <*e*> — а) после твердых согласных: аллофоны [*e*] и [*æ̣*], находящиеся в свободном варьировании. Аллофон [*æ̣*] совпадает с таким же аллофоном фонемы <*æ̣*>, в данном случае происходит нейтрализация фонем <*e*> и <*æ̣*>; после *j* и *mn'* — аллофон [*ɛ*]; б) после мягких согласных перед твердыми аллофоны: [*ịẹ*] после <*r*> (причем сам согласный обычно произносится твердо: [*ṛịẹị*] 'ряд'); [*ịẹ*] в остальных случаях; в) между мягкими согласными представлены соответственно [*e*], [*ịẹ*] и [*ịẹ*] со «средним» *e*.

4. <*æ̣*> — у представителей старшего поколения всегда реализуется как [*æ̣*] после твердых согласных и *j* и как [*ịæ̣*] / [*æ̣*] после мягких шипящих. У младшего поколения нередко произношение [*ẹ*] (аллофона фонемы <*e*>) на месте старой фонемы <*æ̣*>, что говорит об исчезновении противопоставления фонем <*e*> и <*æ̣*>.

5. <*ə̣*> — аллофоны [*ịə̣*] (наряду с [*ə̣*]) после смычных заднеязычных и [*ə̣*] в остальных случаях. Перед конечным *j* в речи изредка отмечается аллофон [*ị*], однако при тщательном произношении и в этой позиции всегда присутствует [*ə̣*] / [*ịə̣*].

6. <*ɑ̣*> — реализуется в виде «континуума» звуков нижнего подъема, тяготеющих к среднему ряду ([*ɑ̣*] / [*a*] / [*a*]). В приводимом материале всегда пишется [*a*].

7. <*ụ*> — аллофоны [*ụ<sup>h</sup>*], [*ụ<sup>h</sup>*], [*ụ<sup>h</sup>*], [*ụ*], видимо, находящиеся в свободном варьировании.

8. <*ụị*> — представлена аллофонами [*ụị<sup>h</sup>*], [*ụị<sup>h</sup>*], [*ụị*], [*ụị*], [*ị<sup>h</sup>*], [*ị<sup>h</sup>*], [*ị<sup>h</sup>*], [*ị<sup>h</sup>*], [*ị<sup>h</sup>*] (*i* и *i* в этих сочетаниях всегда имеют слабую огубленность), [*ị*], очень

редко [i] (видимо, проникновение литературного произношения). Часть из этих аллофонов находится в свободном варьировании, для других необходимо уточнение позиций. Фонему можно трактовать и как трифтонг <иц>.

9. <иу> — аллофоны [ʰv], [v], находящиеся в свободном варьировании.

10. <цо> — реализуется как [ʰɔʰ] или [ʰɔ], реже как [ʰɔ] (последний аллофон спорадически встречается перед мягкими согласными и всегда перед таутосиллабическими љ, w, j).

11. <о> — реализуется как [ɔʰ] или [ɔ], реже как [ɔ] (см. распределение аллофонов <цо>).

## 2. Исторический комментарий

Праслав. \*i в баниловском говоре отражается как <i> после твердых согласных (мягкость сохраняет только č): *siǰžu, niǰtka, niǰava, dniǰana, diǰavit sa, kniǰška, rušniǰak, siǰta, diǰakij, siǰto, siǰvuj, kǰrtiǰana; nosiǰaty, rodiǰaty, sadiǰaty; pǰlatiǰat, letiǰat; ǰrǰp, trǰ, ǰrǰava; d'ǰilǰty, klǰn, blǰsko, blǰskawka, blǰskaje; kolǰ, kolǰs'; molǰtva, lǰpa, lǰs, acc. u dǰlǰanu, mlǰn, coll. lǰs'c'i, prt. posolǰaly, acc. f. velǰku; pl. prt. velǰ, tr'ǰslǰ; loc. na zemǰlǰ; ja vǰžu, tǰ vǰdyš, vǰde; vǰšn'a, vǰta; pǰl, pǰta; bǰl; pǰšu, pǰše; ǰremǰat, tǰrpǰat; inf. imǰaty; žǰto, žǰta, šǰto, ǰr'ǰšǰat, ležǰat; loc. na mežǰiǰ; pšǰen'yc'a/pšǰen'ic'a, tel'ic'a, kǰrǰnic'a, jel'yc'a, lys'yc'a, vǰd'ic'ka; č'ǰstij; pǰmǰoč'ǰ; loc. na p'ǰč'ǰiǰ, u noč'ǰiǰ.*

Такой же рефлекс имеет «напряженный» \*ь: *prǰjdu, prǰjde; šǰja; soǰtovǰjko; gen. pl. konǰj; č'ǰij, č'ǰija.* Фонема <i> является также рефлексом анлаутного \*ji-: *iva/ǰva.*

В баниловском говоре праслав. \*y всегда имеет рефлекс <ǰ> (в том числе после велярных), в отличие от \*i, рефлекс которого — дифтонг <i>: *nakrǰty sa, pokrǰty; mǰ; mǰto; mǰš, pl. mǰšy; bǰk; vǰ; bǰstra vǰdǰ; kobǰta; tǰs'ǰč'a; sǰr; sǰtyj; rǰba; pl. krǰta; dǰm; ǰ sg. prs. sǰp'ju; sǰn; tǰ; gen. vodǰ, z vysotǰ; pl. volǰ, snǰpǰ, r'ǰdǰ, dnǰ; zǰǰnuty; kǰǰnuty; xǰtyj; sokǰǰra; pl. ǰr'ǰixǰ, kv'ǰikǰ, žǰǰkǰ, vǰwkǰ, nytkǰ, v'ǰǰkǰ.*

Такой же рефлекс имеет «напряженный» \*ь и «слабый» \*ъ после плавных: *kvasnǰj, fs'ǰj, molǰdǰj, s'v'ǰtǰj, m'ǰsnǰj, starǰj, novǰj, tverǰdǰj, n'ǰč'nǰj, n'ǰmǰj, merǰlǰj; c'ǰilǰj; lyxǰj, mn'ǰkǰj, suxǰj, takǰj, toǰǰkǰj, žǰvǰj; pl. blǰxǰ, gen. blǰx; 3 sg. krǰšty.*

Особый рефлекс (в виде <иу>) имеет \*y в инфинит. основе глагола \*byti (в презенсе представлена фонема <иц>, см. рефлекс \*ɔ): *b'ǰúta, b'ǰúly, b'ǰúto, inf. b'ǰúty.* Также особым образом развивается префикс yu-, отражающийся в виде <иц>: *v'ǰin'is.*

Стяженная флексия adj. pl. -\*yǰe имеет рефлекс <ǰe> с мягкостью предшествующих согласных: *molǰd'ǰi, dorǰoǰ'ǰi, nov'ǰi.*

Общеизвестно, что праслав. \*i и \*y различаются в закарпатских говорах (кроме гуцульских) и в части бойковских говоров, а также в санских говорах, речь о которых пойдет в следующих публикациях. В этих системах рефлекс \*i и \*y относятся к разным рядам, и их различие не представляет трудностей (например, в Закарпатье: Синевир Межгорского р-на *sila ~ són*, Керецьки Свалявского р-на *sila ~ sǰn*, Скотарское Воловецкого р-на *sila ~ sǰn*, Широкий Луг Тячевского р-на *sila ~ suǰn*, Ярок Ужгородского р-на Закарпатской обл. *sila ~ suǰn* и т. д.; в бойковских говорах: Битля Турковского, Мшанец Ст.-Самборского р-на *sila ~ sǰn*; в санских говорах: Чернево Мостисского р-на Львовской обл. *sýla ~ sǰn* и т. д.). Напротив, господствует убеждение, что во всех днестровских, покутско-буковинских, гуцульских и в большинстве бойковских говоров рефлекс праслав. \*i и \*y совпали в одном звуке передне-среднего ряда ([y], [ǰ], [ǰ]) — в некоторых гуцульских говорах отмечены также передние рефлекс [e] и/или [e]). Однако изучение вокализма в ходе Карпатских экспедиций показало, что различие между праслав. \*i и \*y сохраняется в некоторых говорах этой зоны, причем реализуется оно, как правило, в пределах передне-среднего ряда. Наиболее характерно противопоставление дифтонга на месте \*i монофтонгу на месте

\*у. В говоре Тисова Долинского р-на Ив.-Франковской обл. представлена оппозиция ненапряженного дифтонга ⟨iə⟩ среднего подъема из \*i напряженному дифтонгоиду ⟨i̯ə̯⟩ верхне-среднего подъема из \*у, причем после шипящих обнаруживается рефлекс вторичного \*у (ср. зап.-бойковский рефлекс: Мшанец *šýlo, žýty*): 1) *viály; bliás'ko; diák* 'дикая свинья'; *liára; viás'n'e; sljávka; diávyt s'e; siála; miályj; siáto; viázu, viádys; niátka; kniáska; niáva; triá; γriáp; biáty*; 2) *míásš; motlákka; m'á; v'á; t'á; blák; sl'án; sl'átyj; x'átryj; m'álo; kob'ála; sl'ár; r'ába; sokl'ára; ž'áto; š'álo*; pl. *γrybiá*.

Основным рефлексом «сильного» \*ь (о «напряженном» \*ь см. выше) в баниловском говоре является фонема ⟨æ⟩ после твердых и отвердевших согласных: *lén, orét, pás, dén', ovás, uvás', wdováč; konác, instr. s k'in'cém; s konám; ləxki, ləkšy; xrebət/xribət, xrəst, tés'c'/təs'k', pán', gen. pl. ovác*. Как ⟨æ⟩ отражен \*ь и в последовательностях ТьТ: *zérno; prs. zaméرزne, prt. zaméرزs, sərp, wméرزty, pomár, wmér, uméرزta, мэртvyj, sméрт', vér'x, gen. z vér'xa, z vér'xu; prs. 3 sg. vérne; bárdо, párstyn', napéرزnyk; č'itvár', č'itváertyj; svéرزlyk, péرزšy, sárcə* (но *na sérci*!), *natár, p'ltár, tiéرزty; téřen'/táryn', cár'kva, šárs'c'*. Такой же рефлекс имеет «вставной» ерь: *verér', gen. pl. rebér*. После č' \*ь отражается как ⟨e⟩: *č'iésnyj/č'léсныj; č'iépraju, koč'iérya*.

В последовательностях ТьТ представлена фонема ⟨uo⟩: *z'óltuj/z'óutyj; pryš'óu, p'š'ów; č'óven, č'ównyk; d'owwaj, wówna; v'owk/v'ólk, gen. v'ówka; p'ólnuj*. Такой же рефлекс имеет \*ь, перешедший в огубленный гласный после шипящих и l: pl. *ž'órna, č'órnyj; m'jš'ók, instr. nož'óm; pl. sl'ózy*.

Не удлинившееся в «новый ять» и не перешедшее в огубленный звук праслав. \*е отражается в баниловском говоре в виде фонемы ⟨e⟩ (в отличие от «сильного еря» с рефлексом ⟨æ⟩); согласные перед \*е твердые, за исключением č' и рефлексов сочетаний *согласный + -ьj*: *vesélyj, véč'ir, dév'it', zém'l'u, dat. konévy, prs. 3 sg. rosté, pleté, šésta*. В следующих примерах представлен аллофон [æ], в котором нейтрализуются фонемы ⟨e⟩ и ⟨æ⟩ (см. выше): *vesályj, klén, véč'ir, dév'it', dás'it', dē, mā málemo, bás'ida, nábo, sámij, γrəbin', pláč'i, dalákq; gen. s páč'i, instr. páč'iu; pl. rəbra, solényj, zelényj, 3 pl. γrəbajut, loc. trətomu; nəs'ta, nəs'ty, prynəs'ta, pləta, táplyj, u négy, u náj, lycé, jicé, prs. 2 pl. vedeté, neseté, jisté, bereté; prs. 2, 3 sg. vedé, nesé, beré, berés, cvyté, užé, šástyj, prs. 3 sg. iržé; peč'ényj; wč'iera/wč'éra; več'ér'a; č'léšu, č'léše, č'léšut; č'iel'it'; plič'é; prs. p'ič'iet'/p'ič'é; n. collect. žy'ie, ubran'é, ves'il'ie; 3 sg. jé*.

Также рефлекс ⟨e⟩ имеет гласный второго слога в ТьТ: *na beréz'i, f. berémena, meřéška, zapereže sy* (двусмысленны *beréza, č'erəšn'a, pəradnyj*). Не исключено, что в первом слоге ТьТ представлена фонема ⟨æ⟩ (см. комментарий к развитию ТьТ/ТьТ ниже): *dérevo, bér'ix/bérix*, однако материал слишком скуден, чтобы утверждать это с определенностью.

Различие между основными рефлексами «неизмененных» (т.е. не ставших огубленными или, в случае с \*е, не удлинившегося) \*е и \*ь пока известно только в баниловском говоре (в остальных обследованных нами карпатоукраинских диалектах их рефлекс идентичны).

Огубленный звук на месте «неудлиненного» \*е в баниловском говоре представлен фонемой ⟨uo⟩ (об основных источниках фонем ⟨o⟩ и ⟨uo⟩ см. ниже): *z'ólt'p; f. instr. sg. z duš'ów; adv. γor'əč'ó*. Такой же рефлекс имеют анлаутные *je*: *ž'ósin', ž'ólin', ž'ózero*. Ср. развитие в ⟨uo⟩ «огубленного» \*ь.

«Огубленное удлиненное е», которое в карпатоукраинских говорах регулярно восходит к \*е в «новозакрытых» слогах перед «слабым» \*ь (ср. Синевир *nús ~ nésla*, Ярок *n'ús ~ nésla* и т.д.), в баниловском говоре отражается в виде ⟨ul⟩ с предшествующей мягкостью согласных (подобно «удлиненному» \*ō, см. ниже): *l'it'; pl'iw; m'it'/m'it'/m'it'; v'iw, pryv'iw; p'it'k, zap'it'k, s'p'it'k; n'it's, pryn'it's/ pryn'it's; v'it's/v'it's; z'ijka, gen. do žijki, z' žijkow, žijki, žijku; š'č'ijka*.

Праслав. \*ě в баниловском говоре обычно отражается как ⟨ie̯⟩ с мягкостью предшествующих согласных: *p'éis'n'a, s'p'éivan'ki; biélyj; b'iyal, m'éitra; m'isce/*

*m'is'c'e, m'isto, m'iet, m'eis'ic/m'is'ic, v'elnyk; pov'isyty, pov'isyta, pov'isu, zav'eis'ut/zav'is'ut, pov'is'ity; s'v'icka, cotow'uk/cotow'ik, kv'ilyty, v'iter/v'iter/v'iter, nev'istka, v'inyk, zv'iet, c'v'it, s'v'it, med'vit, d'ieto, d'ielty, s'ijely; s'ieino, s'enal's'iena; loc. u s'e'n'i, s'iel'ryj, i'ieto, v't k'ieta, vert'ity, let'ieta, nyd'it'a, d'iwka/d'iewka, d'iw'ina, n'iemec, s'n'eix/s'n'ix/s'n'ix, gen. s'n'iyu; r'ezu, r'ip'ica, yr'ix/yr'ix, yor'ix/yor'ix, xr'in', r'icka, zel'ezo/zel'ezo, xl'ip/xl'ip/xl'ip/xl'ip, l'itny, l'eivyj/l'eivyj, l'is/l'is, loc. u l'eisi/u l'esi, gen. l'isa; kol'eino, loc. na kol'e'n'i; c'up/c'up; loc. na rešet'i, na xres'k'i, set'i, na stol'ie, na trav'i, na vod'ie, na ruc'ie; men'it, tob'ie, u vod'ie; pl. pu'n'i, pr'iz'i, konopl'i, yrabl'i.*

Особый рефлекс в виде <і> \*ѣ имеет после *j*: *jixaty, jixaju, jisty, jim, jis, jist*, отражаясь как «новый ять» или \*і.

Традиционно считается, что в украинско-белорусском ареале рефлексы «нового ятя» («удлиненного» \*е перед «слабым» \*ь следующего слога) совпадают с рефлексами \*ѣ (ср. укр. литер. *нич* как *білий*). Однако, как показали новейшие исследования, в карпатоукраинской зоне рефлексы «нового ятя» во многих говорах отличны от рефлексов \*ѣ, причем предпочтительной ареальной «реконструкцией» первого представляется *недифтонгическое* \*ē — при дифтонге \*iē < \*ѣ, ср. Торунь (Межгорский р-н Закарп. обл.) \*ē > *i* с предшествующей твердостью губных и *s, z* при \*ѣ > *i* с предшествующей мягкостью (*sim* < \*se[d]mь ~ *s'ino* < \*sēno; *pič* < \*pekty ~ *b'it'i* < \*bēgti) и Синевир (того же р-на) \*ē > *i* (передне-среднее) и \*ѣ > *i* (переднее) с предшествующей мягкостью (*s'im* ~ *s'ino*; *p'it'č* ~ *b'it'i*).

В баниловском говоре «новый ять» отражается в виде <і>, т. е. его рефлекс совпадает с основным рефлексом праслав. \*і (в отличие от «старого ятя», \*ѣ > <і>), но согласные перед рефлексом «нового ятя» мягкие: *š'is'k'/š'is'c', p'ir'i/p'ir'e*, gen. *bēs p'ira, s'im, p'ie', jic'm'in', ž'm'il'*.

Праслав. \*а после праслав. твердых согласных в Банилове-Подгорном имеет рефлекс <а>: *ja zam'itaju, č'itaje, s'p'ivaty; dvanaccat', s tatom, satu, skaze, tavyc'a, zaperezaty sy, vatra, xata, kamin', saza, yadyna, svat, karka; palec, loc. na pal'cu; topata, wpał; dal, data; zajic, gen. zajca; kryvavyj, mač'oxa, pl. paz'or'i; pl. n. m'ista, drava; gen. perá, yr'ixa; f. nom. kozá, č'eredá, seredá, veťá, m'itťá, b'edá/b'idá, s'činá, boroná, borodá, sošná, p'ietá, brývá, sl'ozá, btoxa, nořá, kowbasá, r'iká; prt. f. p'itťá, tr'istá.*

После мягких согласных (кроме *š* и *ž*) и *j* \*а отражается идентично \*ѣ, т. е. в виде <е>: *pič'ietka; k'in'č'iety, ja s'k'in'č'iew; kryč'ety, pys'č'iety; str'il'iety; bojéla sa, bojély sa; jermarok, jéyn'i, pl. jéc'i, jébl'okal/jébluka, jésyn'; jéma, loc. w jém'i; jétova.*

Однако после *ž* и *š* представлена фонема <æ>: *ž'ieba; š'ieпка, š'epka*. В этой позиции рефлекс \*а отличается от рефлекса \*ѣ (ср. *ž'iety* < \*žeti). Очевидно, «морфологическое» происхождение имеет [a] в окончаниях существительных после мягких согласных (субституция ожидаемых \*<е> и \*<æ>): f. nom. sg. *mežá, zmn'á/zm'á, svyn'á, zoř'á, dušá, f. adj. č'uzá; gen. sg. bēs k'in'c'á/k'in'c'á, b'ez nožá, pn'á, zar'á, kl'uč'á, lyc'á.*

Праслав. \*ѣ в баниловском говоре всегда отражается как <е>: *p'jet'; p'jeda, dv'i pjedy; mn'eso, mn'etka, mn'é 'нмя', zmn'eckanyj, v'jénuty, zav'jezuje, r'iet, zapričex, triés, l'ieže, s'ieđe; uz'iety, wz'iew, wz'iel, wz'ieta; š'č'és'c'i/š'č'ies'c'i; pl. tel'ietá, kozl'ietá; nač'iely, nač'ietá; ž'iety, ž'iely, ž'ietá.*

Различие между рефлексами \*а после мягких согласных и \*ѣ обнаружено нами в ряде прикарпатских говоров, причем в некоторых из них в большем числе фонетических позиций по сравнению с баниловским (в Закарпатье противопоставление рефлексов \*а после мягких и \*ѣ обнаружено только в части гуцульских говоров). Например, в говоре с. Тисов Долинского р-на Ив.-Франковской обл. \*а после мягких отражается в виде монофтонга <е>: *ž'er, ž'eba; peč'etka; č'és; str'il'ety, yul'ety, kryč'ety* (ср. 3 pl. *kryč'iet*); *zem'ě; gen. sg. vuž'ě* (< \*oža) и т. д. Напротив, \*ѣ имеет дифтонгический рефлекс <іе>: *tel'ie, tel'ietko, tel'ietá; koz'ie;*

*jaɣn'jétko; ž'jéty, ž'jély, ž'jéla; poč'jéla-m, poč'jély; p'ld'n'jély; l'jéze; s'jéde; l'jéɣnut; 3 pl. kryč'jét* (ср. inf. *kryč'jéty*), *syd'jét*. Рефлексы \*а после мягких и \*ѣ нейтрализуются после *r'*: *r'ét*, 3 pl. *var'ét*, ср. gen. *txor'é < \*dъxor'a*. После \*v и смычных губных \*ѣ имеет рефлекс <jɛ>: *v'jénuty, s'jéto (\*sveto), v'jéze, p'jéda, p'jét'* и т. д., после \*m — рефлекс <n'jɛ>: *mn'jéso; z'lmn'jéw, z'lmn'jéla, pomn'jétyj; mn'jétka*. После \*j обе праслав. фонемы дают <a>: *bojáty s'ɛ, stojáty, jáblyko* и 3 pl. *boját s'ɛ, stoját*.

Неоднократно предполагалась возможность сохранения в украинских говорах оппозиции рефлексов \*а и \*ѣ под ударением, однако эта гипотеза не была строго доказана. Приводимый в литературе материал говорит лишь о том, что по крайней мере в некоторых позициях (в основном после шипящих) в прикарпатских говорах, знающих переход 'а в переднерядные звуки типа *e*, звук *a* после мягких сохраняется, как правило, в тех случаях, когда он восходит к праслав. \*а [см. 8; 10; 11].

Совершенно неожиданным оказалось обнаружение в покутско-буковинско-гуцульском ареале различия в рефлексации праслав. \*ф и \*u. До сих пор считалось несомненным их совпадение во всех восточнославянских диалектах.

В баниловском говоре праслав. \*u (в том числе и анлаутное) всегда отражается как <uv> (в отличие от \*ф, которое дает <vu>): *žoúdok, koɣ'út, tút, unúk, on'úč'a, k'úr'itko, b'úr'a; p'úf'n'a, instr. p'úf'n'ow; m'úxa, v'in ɣod'úje, š'č'úr', č'úrper 'волосы', č'údo, l'úb'ju, l'útyj; loc. na p'isk'ú, na lyc'ú, u s'n'ry'ú; pl. úxa, úlyc'a*.

Праслав. носовое \*ф отражается в виде <vu>; начальное \*(v)ф- имеет рефлекс <vvu>: 3 sg. fut. *búde/búude/bú'de; lux, loc. w lúz'i, duɣp, pl. zú#by, ɣrú#bij, 3 pl. sú#t; pl. ɣú#sy, ɣú#ska; púž'ity/púž'ity, napú#dyw sy; m'úka, prt. namú#č'rw sɛ; pl. vú#sa 'усы'; vú#š 'уж'; l'ryhúly; 1 sg. prs. pryvedú#, nesú, ptač'ú#, pl'ujú#, ja ženú#, dajú; 3 pl. ɣr'išú#t, berú#t, jdú#t, var'ú#t, kryč'ú#t; acc. f. s'l'ipú#, na s'k'ínú, u ɣorú#*.

Праслав. \*ф и \*u имеют различные рефлексы также в говорах с Тышковцы Городенковского р-на, Верхний Ясенов и Красноошов Верховинского р-на Ив.-Франковской обл., с Луг Раховского р-на Закарпатской обл. Например, в последнем рефлекс \*ф отличается от совпадающих рефлексов «удлиненного» \*ф̄ (в «новозакрытых» слогах) и \*u: 1) \*ф > <vu>: *dúub, kúut, lúuy 'луг', n'úux* (преобразование праслав. \*фхъ), *úuyol', úuyol, pl. úusa, úuzal, úuz, prúuy, strúuy (< \*pъstroɣъ), trúut 'трутень', zúub* и т. д., но 2) \*ф̄ > <uv>: *batúuy, buúl', d'ruúb, d'ruúzd, txúúr', ɣlúuy* и т. д. и 3) \*u > <uv>: *buúk, čuúb, d'ruúy, duúx, kl'úúč, kúút, loryúx, plúuy, puúx, šuút, truúd, truúp, ɣnyúk, uúlyc'a, uúxo* и т. д. (см. материал в Приложении). По всей видимости, рефлексы \*ф и \*u различаются также в некоторых периферийных западных прикарпатских (бойковских: Битля) и закарпатских (ужанских: Ярок) говорах.

Новым для славистики является также обнаружение во многих карпатоукраинских говорах сохранения оппозиции «сильного» \*ъ и «неудлиненного» \*o, причем распределение их рефлексов проливает свет на историю «полногласия» (по крайней мере в юго-западном украинском ареале).

В баниловском говоре «сильный» \*ъ отражается в виде фонемы <o>: *s'ó#n, mó#x/m'óx, zam'ó#k, bóč'ka, v'óš, d'óš'č', k'óždyj, ɣó#tka, k'rów; gen. pl. v'ik'ó#n, ž'in'ók; m'ú#st'ó#k, v'in'ó#k, p'is'ó#k/p'is'ók, instr. rešetóm, xrestóm, seš'ó#m/seš'óm/seš'óm, stoš'óm*. Такой же рефлекс имеет «вставной ер»: *v'ɣó#n'*. Однако в последовательностях ТьГТ/ТьТ \*ъ отражается как <uo>: *s'ó#nce, gen. s'ón'c'a, m'ó#rkova, k'ó#rč'ma, ɣ'ó#rš'itko, b'ó#rš's', ɣ'ó#rto, ɣ'ó#rp*. Отметим рефлекс «слабого ь» в сочетании \*vъ- в виде <uv>: pl. *v'úšy 'вши'*.

Напротив, праслав. «неудлиненное» \*o обычно отражается в виде <uo>: *p'ó#r'li; p'ó#le, na p'ó#l'u; m'ó#re, na m'ó#r'u; m'ó#l'u sy, m'ó#l'ut sɛ; po#óžyt sɛ, pl. n'ó#š'i, k'ó#ryn', v'ó#l'a, loc. w ber#óž'i, šy#ó#kij, m'ó#kryj, s p'ó#du, x'ó#zu, m'ó#zok, p'ld'ú#ɣa, zn'ó#u (\*jъzъ nov[a]), p'ó#krəwka, acc. sg. b'ó#rodu, ɣ'ó#nyt; ɣ'ó#tur, pl. ɣ'ó#tuby; acc.*



rop<sup>#</sup>ótu; xt<sup>#</sup>ó, nyxt<sup>#</sup>ó; pl. k<sup>#</sup>ón'i, loc. na k<sup>#</sup>ón'ox; adj. gen. sg. do s'l'ip<sup>#</sup>óji, non<sup>#</sup>ógo, motod<sup>#</sup>ógo; m<sup>#</sup>ógo, sv<sup>#</sup>ógo, tv<sup>#</sup>ógo; n. nom.-acc. rešet<sup>#</sup>ó, rebr<sup>#</sup>ó, set<sup>#</sup>ó, per<sup>#</sup>ó, s'idl<sup>#</sup>ó, č'ot<sup>#</sup>ó, rižn<sup>#</sup>ó, tept<sup>#</sup>ó, v'ikn<sup>#</sup>ó, kryt<sup>#</sup>ó, ž'eret<sup>#</sup>ó, ri<sup>#</sup>zdv<sup>#</sup>ó, močok<sup>#</sup>ó, vyn<sup>#</sup>ó; prs. 1 pl. jim<sup>#</sup>ó, berem<sup>#</sup>ó; \*óko, \*óč'i; \*óstryj; \*óre, \*óreme. Такой же рефлекс имеет гласный второго слога праслав. последовательностей **ToRT/ToIT**: kor<sup>#</sup>óva, sor<sup>#</sup>óka, vor<sup>#</sup>óna, moč<sup>#</sup>óč'u, ja škor<sup>#</sup>óč'u, škor<sup>#</sup>ódyty, ja bor<sup>#</sup>ón'u, moč<sup>#</sup>óty, poč<sup>#</sup>óva. Следует отметить, что в «новозакрытых» слогах это о не удлиняется: γor<sup>#</sup>óx, kor<sup>#</sup>ól'; kor<sup>#</sup>ówka, dor<sup>#</sup>óška, por<sup>#</sup>óžnyj, gen. pl. kor<sup>#</sup>ów. Редкие случаи типа bor<sup>#</sup>ítka, por<sup>#</sup>ítx, видимо, должны объясняться как результаты вторичного выравнивания или идиолектного влияния.

Стяженное \*-oje в окончании ср. р. отражается в виде <e>: malé, r'ibá, tak'é.

Особую проблему составляют рефлексы гласного 1-го слога последовательностей **ToRT/ToIT**. В этой позиции в баниловском говоре представлена фонема <o> (в обычном случае — рефлекс \*ъ): vóron, kórop, xvórost, ýtot; vó<sup>g</sup>r'lx, pl. vó<sup>g</sup>royl. Это не может быть случайностью, т. к. соотношение рефлексов, идентичное баниловскому, представлено во всех карпатоукр. говорах, различающих рефлексы неудлиненного \*o и «сильного ера».

Судя по этому, формально карпатоукраинские рефлексы праслав. **ToRT, ToIT/TeIT** восходят к промежуточным стадиям *T<sup>g</sup>RoT, T<sup>g</sup>loT* (см. выше материал по рефлексам «вставного» гласного «полногласных» последовательностей в виде фонемы <uo>).

Видимо, последовательности **ToRT, ToIT/TeIT** по крайней мере в ю.-западном украинском ареале имели развитие, подобное лехитскому (в польском слова типа *złoto* первоначально имели вид \*z<sup>l</sup>oto, о чем говорит их морфонологическое поведение [3]), однако укр. \*ъ в первом слоге «полногласия» ведет себя как «сильный ер»<sup>5</sup>.

В то же время «вставное» -o- является «не совсем обычным» \*o, не удлиняющимся в слогах перед слабыми редуцированными. Видимо, удлинение \*o (и \*e) происходило раньше падения редуцированных, одновременно с формированием различия между «сильными» и «слабыми» ерами. Дело в том, что для украинской (и юго-западной белорусской) диалектной зоны характерен полный параллелизм развития исконно кратких гласных, причем выделяются две позиции: 1) сильная — в слогах перед слабыми редуцированными; 2) слабая — в остальных случаях:

Таблица 2.

	Сильная позиция	Слабая позиция
*o	ō	o
*e	ē/ō	e/o
*ъ	ъ	нуль звука
*ь	ь/ъ	нуль звука

Следовательно, мы можем предположить, что метатеза **ToRT > T<sup>g</sup>RoT, TeRT > T<sup>g</sup>ReT** произошла после удлинения \*o и \*e — этим объясняется сохранение o, e во вторых «новозакрытых» слогах «полногласных» сочетаний.

Оппозиция фонем <uo> и <o>, происхождение которых в принципе тождественно баниловскому, широко распространена в карпатоукраинском ареале. Она засвидетельствована, в частности, также в говорах с. Брод и Черный Поток Иршавского, Дусина и Керецки Свалявского, Синевир Межгорского, Луг и Луги Раховского р-на Закарпатской, Битля Турковского, Миженец Ст.-Самборского р-на Львовской, Тисов Долинского р-на, Красноиллов Верховинского, Печенижин Коломыйского, Тышковцы Городенковского р-на Ив.-Франковской обл. В неко-

<sup>5</sup> Ср. поведение ь и ь первого слога в северо-западных великорусских (псковско-кривичских и западноновгородских) говорах в основах с «вторым полногласием»: верѣх, столѣн и т. п.

торых говорах фонемы <uo> и <o> нейтрализуются в сторону <uo> после губных, реже после велярных согласных. В большинстве из указанных говоров фонема <uo> имеет обычную реализацию в виде дифтонгоида [uo], плохо отличимого на слух от монофтонга [o] (реализации <o>), чем, видимо, объясняется тот факт, что различие между этими двумя фонемами до сих пор оставалось незамеченным.

Фонема <o> присутствует в карпатоукраинских говорах также в рефлексах \*orT-, что, видимо, предполагает развитие \*ort- > \*rɔt- (через неясные промежуточные стадии): Банилов-Подгорный *rɔbʲyt*, *rɔbyš*; Синевир 3 sg. *zróbit s'a*, *róbit*, *zróbit*, 2 sg. *zróbiš*; геп. *róstu*, 3 pl. *róbl'at*, *izróbl'at*; Битля 2 sg. *zróbiš*; Тисов pl. *zróslɣnyky*; Тышковцы 3 pl. *rɔbʲjt*.

Удлиненное \*ō (праслав. \*o в «новозакрытых» слогах) в баниловском говоре обычно отражается в виде фонемы <uŋ> с мягкостью предшествующих согласных: *k'ŋn'*/*k'ŋn'* (редко *k'in'*), instr. pl. *s k'ŋn'my*; *k'ŋit/k'ŋit*, *k'ŋika*; *k'ŋil'ko*, *ja s'k'ŋin'č'u*, *ɣ'ŋs's'c'*, *dv'ŋŋr*, *b'ŋk*, *p'ŋp/p'ŋp*, *b'ŋp*; *p'ŋdu*, *p'ŋde*; *b'ŋl'se*; *p'ŋzno*, *p'ŋznyj*; *z'b'ŋz'z'i*, *p'ŋi/p'ŋi*, pl. *v'ŋkna*, *v'ŋh*, *v'ŋxa*, *v'ŋsk*, *v'ŋas*, *v'ŋspa*, *xv'ŋist/xuŋst/φiŋst*, *ja pŋm'ŋx*, *p'ŋφs'ŋu*, *s'ŋl/s'ŋl*; *riŋk/r'ŋk*, *r'ŋznyj*, *pŋkriŋ'la*, *riŋx/riŋx*, *riŋs's'i*, *dr'ŋz'z'i*, *berl'ŋx*, *pl'ŋi*, gen. pl. *n'ŋx*, *niŋs/niŋs*, *niŋs/niŋs/niŋs*, *niŋska*, *niŋč*, *sniŋp*, *n'ŋxt*, *stiŋ/stiŋ*, *tiŋko*, *tiŋk*, *pŋŋk/pŋŋk*, *stiŋh/stiŋw*, *v'ŋs'im*, gen. pl. *ɣ'ŋx'ŋw*, *vŋwk'ŋw*, *syn'ŋw*, *tur'ŋw*. Единственная особая позиция — рефлекс \*ō после велярных перед *r*, где представлена фонема <ie>: *tx'ŋer*, *ɣ'ŋer'ko/ɣ'ŋr'ko*, *šk'ŋira* (старое заимствование).

## ПРИЛОЖЕНИЕ

Ниже приводится расшифровка записанных на магнитофон ответов на вопросы 1—10а Краткой фонетической программы (опубликована в [1]), посвященных вокализму, из шести карпатоукраинских говоров. Три из них относятся к гуцульско-покутскому ареалу: «палеогуцульский» говор с. Луг Раховского р-на Закарпатской обл. (инф. О. Н. Йойкалюк, 1937 г. р., программа записана в 1994 г. М. Н. Толстой и автором); закарпатский гуцульский говор с. Луги Раховского р-на Закарпатской обл. (программа записана в 1989 г. М. Н. Толстой и Н. М. Якубовой); покутский говор с. Печеніжин Коломыйского р-на Ив.-Франковской обл. (инф. М. Н. Гаврещук, 1929 г. р., программа записана в 1990 г. М. Н. Толстой и автором). Для сравнения дается соответствующий материал из зап.-бойковского говора с. Битля Турковского р-на Львовской обл. (программа фрагментарно записана в 1991 г. А. В. Тер-Аванесовой у нескольких информантов — женщин пожилого возраста; ср. старые сведения о фонетике этого говора в [12]); боржавского говора с. Керець Свалявского р-на Закарпатской обл. (инф. М. Ф. Нитка, 1933, программа записана в 1990 г. А. М. Гамбаров и М. Н. Толстой) и ужанского говора с. Ярок Ужгородского р-на Закарпатской обл. (инф. А. И. Бировчак, 1929, программа записана в 1994 г. О. А. Абраменко и М. Н. Толстой; фонетика этого говора рассмотрена также в [6]).

Материал приводится в фонетической транскрипции (без фонологической интерпретации и сравнительно-исторических комментариев). В подзаголовках раскрывается основная тема вопросов (в лексемах не обязательно присутствуют указанные праславянские фонемы). Дешифровка магнитных записей сделана автором настоящей статьи.

В следующих выпусках предполагаемой серии очерков планируется публикация всех фонетических материалов Карпатских экспедиций.

### 1. Рефлексы праслав. \*e и \*ь

Луг: *veseláj*, *beréza*, *klén*, *lén*, *orél*, *l'id*, *míd*, *zérn'ata*, *zamérz*, *četvértyj*, *pés*, *ovés*, *p'ópel*, *véčir/véčur*, *děwjať*, *nébo*, *zémn'á*, *pud zémn'ŋŋw*, *na zemní*, *rešetúo*, *na rešet'í*, *rešet'ŋm*, *ščen'a*, *rebruó*, *rébra*, gen. *rebrá*, *wsé*, *wsí*, *ws'ŋŋo*, *sérce*, *na sércy*, *suŋnce*, *na suŋncy*, *mezá*, *na mezy*, *za mež'ŋŋw*, *do meži*, *děn'*, *víter*, *xrést*, *bes xrésta*, *na xrés't'i*, *put xréstom*, *s xrestámy*, *mértvyj*, *čéše*, *čéšut' s'a*, *témnyj*, *temn'ŋe*,

natér, puttér, wúter (\*wytǫrǫ), tértu, konéc, kun'c'a, tér 'терновник', derén 'кизил', izák, nemá jžaká, déx'ta, solényj, ná berézi, na klén'i, t'eškýj, žuǫwtyj, žuǫrna, puš'ow, pušlá, pečénnyj, miš'ok, nožém, z dušéw, žuǫr'ačo, č'órnyj, čorn'ije, č'és't', č'ésnyj, šis't', šesta, želúudok, čolowik, pí'r'a, cérkow, seluó, za sel'om, trý s'éla, pját' sil, p'óle/puóle, loc. na puóly, velá, né'sla, velý, né'sly, vedú, nésu, un vedé, nesé, vedéte, neséte, muóre/muóre, na muór'u, s panocém (panotéc 'священник'), wdowéc, kozél (pl. kuzlý) 'конек крыши', xrebét, té's't', péln', pn'a, léxkyj, léxše, čeréš'n'a, meréža, n'imec, bérey, č'éreda 'стадо коров', čeredá 'череда (Bidens)', seredá, néreš't', pič, spečý, s péčy, na pečý, péčyj, víw, velá, pík, víz, tэта, téplyj, puó's't'il', déwjať, dé's'ať, dé, sím, sémyj, daléko, telýc'a, télyt' s'a, métu, per'ó, perá, s per'om, na perí, sidluó, yd žon'i, z žon'ow, žuóny, žuón, žel'izo, čoluó, rebér, zíl'a, tepluó, w tepl'i, zelényj, zelen'ije, metélyc'a.

**Луги:** wsiélyj, bariéža, swiékör, klén, lén, oriél, lí'd, m'íd, zər'n'ó, zamíærz, četwíærtyj, pás, owiás, p'ópel, wíáč'ir, déwjiť, nébo, zeml'a, píd zemléw, na zeml'i, siǫto, ščián'i, rebr'ó, riébra, wsi, usé, us'ow'ó, siérca, na siérci, swónce, na swónci, mažá, nл mažíá, maží, d'čén', wíter, xriést, bes xrestá, nл xresk'i, píd xrest'om, s xrestámi, mižértviy, čižše, čižšut, tэмne, temn'ije, natíér, píttiær s'i, wíter 'вытер', poič'erti, koniác/koniéc, na k'ln'c'a, bes k'ln'c'a, iziák, izáká, izák'owí, izak'iw, soléš'niy, nл beriézi, na klén'i, zelenén'kij, miščúk 'мешок', k'iškijá, žuówtýj, ž'ornл, píš'ow, píšlá, pečénnyj, nož'ím, nožá, z wíwcléw, žor'iče, č'órna, čorn'ije, čižsk', čésnyj, šis'k', šížastyj, šíesta, žalú'dok, čolov'ik, píre, c'ér'kow, sel'ó, zл sel'om, trǫ siéla, puóle, acc. na puóle, loc. na puóly, niésla, weliž, niéšly, vedú, nesú, wediž, nesíž, wediéte, nesíéte, muóre, acc. na muóre, loc. na muóri, s k'ln'c'ém, molodiéc, z mołoc'ow'om, win'ok, udowíec, xribét, tžsk', pán', pn'é, pl. lžxkij, lžkše, čeréš'n'i, acc. u merižsku, n'imec, bžerex, č'éreda, seredá, peč'á, s pižči/pážči, na peči, peč'áj, víw, velá, pík, wš, tžeta, tžéplyj, 3 sg. tepl'ije, dižwjk', dšik', dié, sím, siéma, dyléko, telýc'i, peruó, perá, s per'om, na perí, sidluó, od žon'i, iz žon'ow, žuóny, ž'ín, žel'izo, čoluó, rebíér, tepluó, u tepl'i, zeléna, zelen'ije.

**Печенижн:** wes'želyj, ber'žeza, swiékör, lížn, kl'žn, or'žel, líť, m'ít, ž'žerno, zamížers, četwížertyj, pás, owiás, p'óp'il', wíáč'ir, d'žewjať, nížbo, zeml'já, píd zemléw, na zeml'já, rešet'ó, na rešet'k'i, rešetóm, rebr'ó, rižebra, us'í, us'ó, us'ow'ogó, sižerce, na sižercy, s'žonce, na s'žoncy, mež'é, za mež'éw, loc. u mež'á, d'žén', wížter, xrižest, xrestá, na xres'k'i, píť xrestóm, s xrestámy, mertwój, čižšé, čižšut, tžemnyj, tэмn'ije, natížer, píttižer, wížter, tžerty, konižec, na k'ln'c'á, bes k'ln'c'é, k'ln'c'í, teržén, jžž'ek, d'žexof, solžényj, na ber'žez'i, na kl'žn'i, m'išk'ok, píš'ow, píšlá, žuówtýj, nož'ím, nož'íé, z duš'éw, z wíwcléw, žor'ič'ž, č'órnyj, čorn'ijé, čižs'k', čižsnyj, š'is'k', šížastyj, šížesta, žol'údok, čolov'ik, pí'r'i, čižer'kva, sel'ó, za selóm, trí s'žela, p'óžle, loc. na p'óžly, velá, nižsla, weliž, nižsly, wéžú, nes'ú, wéžé, nes'é, wéžéte, nes'žéte, m'žóre, loc. na m'žory, s k'ln'c'žem, wówow'žec, koz'žel, xrybižet, tžs'k', pížén', pn'íé, lížxk'ýj, ščé lížkše, čer'žéš'n'i, n'imec, bžer'ix, bžerest, gen. bžeresta, seredá, píč, peč'á, s píčy, na peč'á, píč'iw, víw, velá, pík, víz, tžeta, k'ítka, tžéplyj, ščé tepl'íšče, d'žewjeť, d'žes'if, dié, s'ím, s'žemyj, dal'žeko, tel'žčka, mež'ú, per'ó, perá, s per'om, na pí'r'u, s'idl'ó, d ž'ín'ci, z ž'ínkow, ž'ínk'á, ž'ín'ok, žel'izo, čol'ó, tepl'ó, w tepl'i, zelžényj, zelen'ijé.

**Битля:** beréža, swékor, klín, lén, orél, líť, m'ít, žérno, zamérs, četwértyj, pás, owés, puóp'iw, wéč'ir, díwjať, nébo, ziml'a, píd zemléw, na zeml'i, rešet'ó, u riš'íť, rešetóm, rebr'ó, rebrá, rébra, us'í, us'ó, sérce, na sírc'u, swón'ce, na swón'ci, mežá, na meží, píd mež'éw, wíd miz'í, dín', wíter, xriést, xrestá, na xris'c'í, píť xrestóm, s xrestámi, mertwój, čéše, čéšut, tэмnyj, tím'n'ijé, natér, wýterti, koníc', na k'ln'c'í, k'ln'c'á, jžš, jžá, jžuóni, jžžiw, déxuf, sol'ónnyj, na ber'žzi, na klín'i, zelenéjkij,

faškáj, žuówtj, žuórna, p'ls'ów, p'ušlá, pečényj, nožuóm, nožá, dušew, z v'uwcew, čuórnyj, čurn'ije, čes'c', čésnyj, šis'c', šestyj, šesta, žulúdok, čuluv'ík, p'úr'a, cér'kuw, seluó, za selóm, trí sela, puóle, na puól'u, velá, nésla, velí, nésli, vedú, nesú, privédu, prinésu, vedé, nesé, privéde, prinése, privédeme, prinéseme, muóre, na muór'u, o'fíc', z v'uč'c'uóm, z mo'loč'c'uóm, s k'ín'c'uóm, v'iné'c', udovíc', kozél, xrbét, té's'c', pín', pn'á, léxkij, ščí lékše, čeré's'n'a, meréža, n'ímíc', bérex, čereda, seredá, pič, na pečí, gen. pl. péč, v'úw, velá, p'ík, v'is, t'ítka, téplyj, dé, sémyj, daléko, telít s'a, peruó, perá, s peróm, na pir'í, s'id'luó, d žon'íe, ž žonuów, žuóny, ž'ún, žil'izo, čoluó, tepluó, u tipl'í, zelenyj, želin'ije.

**Кереци:** 1. klén, l'wón, orél, l'wíd, mn'wíd, zérno, pl. zérna, zaméřz, četvértj, pés, ovés, puópil, věč'ir, déwjať, nébo, žeml'lá, pud žeml'wóu, na žeml'í, réšeto, na rešit'í, rešetó'm, rebruó, rébra, rebrá, prišlí, z'ž'ili 'сьели', us'oy'ó, sérce, na sérci, suón'ce, na suón'c'i, mežá, na mež'í, dě'n', v'ítér, xřést, bes xřestá, na xřes'c'í, put xřestó'm, is xřestámi, mertv'ij, čése, čésuť, témnyj, po'temn'wílo, natér, p'útter, výter, výterti, koněc', na kün'c'í, bes kün'c'á, téren, solényj, na beréž'i, na klen'ú, f'ask'ij, žuówtj, p'uš'ón, p'ušlá, pečényj xl'ib, m'íx, nož'óm, nožá, z duš'óu, z v'uc'wóu, téplo, č'órnyj, č'orn'ije, čésnyj, šis'c', šestyj, šesta, žo'údok, č'olov'ík, pí'r'a, cér'kva, sel'ó, za seló'm, trí sela, puóle, acc. na puóle, loc. na puóli, velá, neslá, velí, neslí, vedú, nesú, vün vedé, vün nesé, v'ý vede'té, v'ý neseté, muóre, acc. na muóre, loc. na muóri, z v'uc'c'wóm, s kün'c'wóm, v'inók, vdovéc', xrbét, pé'n', pn'á, léxkyj, léxšyj, čeré's'n'a, n'imec', bérey, čeredá, seredá, speč'í, pič, is pečí, na pečí, péčij, v'wiv, velá, p'wík, v'wiz, r'wítka, téplyj, déwjať, dé's'at', dé, sím, sémyj, daléko, telíc'a, telíti s'a, metú, peruó, perá, s peró'm, na pēr'í, s'ill'ó, id žon'í, ž žon'óu, žuóny, žún, žel'izo, čoluó, rebrú, tepluó, u teplómu, zelenyj, želen'ije, meť'íl.

**Ярок:** ves'élj, ber'éža, klén, lén, orél, lét, mét, z'éřno, pl. zerná, zam'ěrs, čitv'éřtj, pés, ov'és, puópil', věč'ur, dl'éwjať, n'ébo, pud z'éml'ow, na z'éml'i, na rešěť'í, rešet'óm, š's'in'já, rebr'ó, r'ébra, rebrá, priš'lí, iz'z'iw, w'séyo, sérce, na sérci, s'wónce, na suón'c'u, mežá, na mež'í, za mež'ów, do mež'í, dě'n', v'ítor, krést, na kré's't'i, s křestámi, mertvij, č'léšę s'a, č'léšuť, w'émnij, t'emn'ije s'a, nat'ér, putt'ér, v'ěterti, koně'c', na kunc'í, bes kun'c'á, t'éřn'a, jiz'ák, sol'énij, na beréž'i, na klén'i, zel'énij, f'ask'áj, ž'óřtj, puš'ów, pušlá, p'ěč'enij, nož'óm, nožá, z duš'ów, žor'ač'ie, č'órnyj, č'orn'ije, č'lé's't', č'ésnij, š'is't', š'éstij, š'ésta, žalú'dok, ž'óluť, č'olov'ík, pí'r'a, cér'kow, sel'ó, za sel'óm, trí sléla, pjáť slél, puóle, acc. na puóle, loc. na puól'u, velá, n'ésla, velí, n'éslí, vedú, nesú, vedé, nesé, vedet'é, neset'é, muóre, acc. na muóre, loc. na muór'u, s kun'c'óm, viné'c', udové'c', xrb'ět, pé'n', pn'á, léxkij, lékšij, pl. č'eris'n'i, n'ímíc', b'érex, b'ěřix, č'j'éředa, sl'éředa, pič'í, v'jux, velá, pjúk, v'jús, r'wítka, téplij, puós'til, tepl'íšše, dl'éwjať, dé's'at', dlé, sím, slémij, dal'éko, telíti s'a, zam'ětawu, per'ó, bes perá, s per'óm, na pēr'í, sid'luó, od žon'í, iz žon'ów, ž'óno, žún, žel'izo, č'ol'ó, reb'ěr, žil'a, w'éplo, zelénij, želen'ije.

## 2. Рефлексы \*ě

**Луг:** xl'ib, l'is, u l'isi, l'isa, l'isá, m'isto, m'ista, m'istá, d'ilo, síno, uw sl'n'i, bílyj, spiváty, ko'l'ino, na ko'l'in'i, íxaty, íxaju, w'iter, u l'íl'i, powisyty, powíšu, powísyly s'a, powís'at' s'a, p'isn'a, p'isn'í, m'is'ac, w'inyk, w'in'w'k, nemá w'iwká, jém, jés, jé, jésno, jesté, súť (формы от \*byti), ísty, ja jím, ty jíš, íst, im'ó, ísté, on'ý jid'kát (формы от \*jěsti), c'íp, my jily, ž'řix, ž'řixá, ž'řix'ž, ž'řix'w'ú, r'ička, r'iká, na r'ic'í, r'ik'ž, r'ikž, pođ'ilyť, d'ilyť, ž'řiš'žyť, ž'řiš'žyť, ž'řiš'žyť, pis'ók, loc. w p'iskuú, gen. p'iskuú, na stol'í, na kon'ý, na traví, po w'od'í, na zemný, na ruč'í, meň'í, tobi, sobi, d'iwka, xl'iw, l'ivaj, bidá, dvanáccyť, za r'ik'ów, widr'ó, t sl'ip'uj žon'í, do sl'ip'uji žony, mo'łod'í

d'iwčata, doroyí, nowí, w Kosóws'kuj pol'an'i, s Kosóws'koji pol'ány, vidróm, sidáj, síryj, sn'íy, u sn'íyúú<sup>u</sup>, sn'íyu, sn'íyú, sl'ipú<sup>u</sup> žonúu, rípa.

**Луги:** xl'ib, l'ís, u l'isi, gen. l'isa, místo, m'ísta, mistá, dílo, síno, s sín'i, bílej, spíváje, kol'íno, na kol'ín'i, jíxati, víter, u k'íl'i, zavísyty, zavíšu, zavíse, p'isn'i, p'isn'i, mí's'ac, vínak, vin'ók, viňká, m'íd', jísti, jím, tí jíš, jíst, jimúó, jístiě, jig'ié, c'íp, jád, jíěly, yr'ix, yr'ixá, yr'ixá, ríká, na ric'í, rikíí, ríki, g'íl'játý, g'íl'ját, yr'is'ját, yr'is'játý, yr'is'jé, pis'ók, loc. u pisk'ú, gen. pisk'ú, na stol'í, na kon'í, na traví, po vog'í, na zeml'í, na ruc'í, men'í, tob'í, sobí, d'íwka, xl'iw, l'ívij, bídá, spíváty, dvě-náccik', za rik'ów, vidruó, sl'ipá žoná, 1d sl'ip'ij žon'í, sl'ip'úóji žon'í, molođ'í g'íwkiá, doroy'í, nov'í, vidróm, sírij, sn'íx, u sn'íyú, sn'íyu, sn'íyú, sl'ipú<sup>u</sup>, žonú<sup>u</sup>, rípa.

**Печенижин:** xl'íp, l'ís, u l'isi, l'isa, l'is'á, m'ísto, m'ísta, m'ístá, d'ílo, s'íno, w s'ín'i, b'ílyj, s'p'ívátý, kol'íno, na kol'ín'i, jíxaty, jídu, jídeš, v'íter, u l'íl'i, pow'ísyty, pow'íšu, pow'ís'it, p'ís'n'a, m'ís'ic, v'íenyk, vin'ók, viňká, m'ít', jísty, jé, jím, jíš, jíst, jim'úó, jíst'ě, jid'át, c'íp, ját, jíěly, yr'ix, yr'ixá, yr'ix'á, yr'ix'íw, r'íčka, r'íká, na ric'í, r'ík'á, r'ík'y, g'íl'játý, g'ílyt, yr'is'játý, yr'is'ját, p'is'ók, u p'isk'ú<sup>u</sup>, na stol'í, na kon'í, na trav'í, na vog'í, na ruc'í, men'í, tob'í, sob'í, d'íwka, d'íwčyna, xl'íw, l'ívij, bídá, pos'p'íváty, dvanácc'ik', v'ídr'úó, t sl'ip'ij ž'ín'c'í, u sl'ip'úóji ž'ínky, molođ'í, doroy'í, nov'í, na l'is'n'ij pol'én'c'í, z l'isn'úóji pol'én'k'y, v'ídróm, sí'ryj, sn'íy, u sn'íyú<sup>u</sup>, sn'íyú, sl'ipú ž'ínku, r'ípa.

**Битля:** xl'íp, l'ís, u l'isi, l'isa, l'isy, m'ísto, m'ísta, d'ílo, s'íno, u s'ín'i, b'ílyj, s'p'ívátý, koryt p'íje, kol'íno, na kol'ín'i, jíxaty, jídu, jídeš, v'íter, u l'íl'i, pow'ísiti, pow'íšu/pow'íšu, pow'ís'at, s'p'ívaňka, m'ís'ac', m'inno žil'izo, c'íp, jísti, jé, jím, jíš, jíš'c', jímé, jisté, jid'át, jíli, yr'ix, yr'ixá, yr'ix'í, yr'ix'íw, r'íká, na ric'í, pl. r'íkí, gen. sg. r'íkí, d'íliti, d'íliti, yr'is'ít, yr'is'át, yr'is'ítu, p'is'ók, u p'iskú, p'iská, na stol'í, na kon'í, na trav'í, po vud'í, na zeml'í, na ruc'í, min'í, sub'í, d'íwka, d'íwčina, l'ívij, bídá, c'v'ítý, pos'p'ívátý, za rik'ów, ut sl'ip'ij žon'í, sl'ip'úóji žoný, molođ'í d'íwka, doroy'í, s'n'ix, s'n'íyu, w s'n'íyú, s'n'iyá, sl'ipú žonú, r'ípa.

**Керецки:** xl'ib, l'ís (малоупотр.), m'ísto, m'ísta, m'ístá, d'ílo, s'íno, u s'ín'i, b'ílyj, s'p'ívátý, kol'íno, na kol'ín'i, v'íter, u l'íl'i, zav'ísiti, zav'íšu, zav'ís'at', p'ís'n'a, m'ís'ac', v'ínik, v'ínók, viňká, m'íd', ísti, jé, ím, ty jíš, vün ís'c', my jímé, ísté, oný jid'át, v'ík, c'íp, jád, my jíli, yr'ix, yr'ixá, yr'ix'ý, yr'ix'ú<sup>u</sup>, r'íká, na ric'í, gen. r'íký, pl. r'íky, pod'íliti, d'íliti, yr'is'ítu, yr'is'ít', yr'is'át', p'is'ók, u p'isk'ú, p'iská, na stol'í, na kon'í, na trav'í, na vog'í, na zeml'í, na ruc'í, men'í, sob'í, tob'í, d'íwka, l'ívij, bídá, c'v'ítý, dvanácc'at', za rik'ów, vidruó, it sl'ip'ú<sup>u</sup> žon'í, u sl'ip'úóji žoný, molođ'í d'ívký, doroy'í, nov'í, na pol'an'c'í, is pol'ány, v'ídróm, sí'ryj, s'n'íy, u s'n'íyú, s'n'iyá, sl'ipú žonú<sup>u</sup>, r'ípa.

**Ярок:** xl'íp, m'ísto, m'ísta, mistá, dílo, síno, u sín'i, bílij, spívátý, k'ól'ino, na k'ól'inoví, v'ítor, u l'íl'i, zav'ís'it, zav'íšu, zav'ís'at', p'ís'n'a, p'ís'n'i, m'ís'ac', vin'él'c', vin'c'á, n. m'ídnój, jísti, jé, jím, tó jíš, jíš', jímé, jíst'ě, jid'át', c'íp, tó jíli, yr'ix, yr'ixá, yr'ix'á, r'íká, na ric'í, pl. r'íká, gen. r'íká, pod'íliti, d'íliti, yr'is'ítu, yr'is'ít', yr'is'át', p'is'ók, u pisk'óvi, p'iská, na stol'í, na kon'í, na trav'í, po v'ód'í, na z'émli, na ruc'í, men'í, tob'í, sob'í, d'íwka, xl'iw, l'ívij, bídá, cv'ít'ó, dvanácc'et', za rik'ów, vidró, ot sl'ip'ú žon'í, sl'ip'úóji žonúó, molođ'í d'íwká, doroy'í, nov'í, is p'ól'an'ó, z vidróm, sírij, sn'íx, u sn'íy'óvi, gen. sn'iyá/sn'íyu, acc. sl'ipú žonú<sup>u</sup>.

### 3. Рефлексы праслав. \*o, \*ъ и \*e, \*ь в позициях лабиализации и удлинения

**Луг:** píč, pé'n', óko, ócy, óstryj, puúp, buúb, nuúy, són, puút, dvuúr, xvuúst, kuút, kuútka, suúp, y'úd, suúp, l'id, m'id, sím, sémyj, léxkyj, mértvaj, téplyj, ž'ówtýj, vuól'a, koruó'va, d'ól'a, voruóna, šar'ókaj, seluó, za sel'óm, vuúz, kuún', s koném, móx, mókryj, vuólos, muózok, yuúr'ko, nuúxor', nuúxt'i, kuzluú<sup>u</sup>, synuú<sup>u</sup>, beré, berés,

berémo, beréte, berúut, šís't, té's't, pálec, xrést, bérey, vé'ír'x, na ver'xúú<sup>u</sup>, péršyj, pé'r'vyj 'двоюродный', pí'r'a, vúšš, dšžž, kršw, porúú<sup>u</sup>γ, γorúšx, zušlob, dol'ón'a, dráva, karnýc'a, kuú'l'ko, t'ú'l'ko, puúznó, buúrše, n'účow, suú'l'ow, ukrúúw'l'a, úl'xa, uc'á, šsaj, sováj, sušsna, sosén/sušsnyj, pryn'is, prywíw, napík, kor'ówka, n'úška, dor'óška/dor'úška, txúúr', kor'ów, borúš'tka, borúš'd, vidrúš'm, sérpom, za stolúš'm, nožém, kl'učém, s koném, pudn'áty/pudojmáty, mostšuk, p'újdu, puújde, p'újdemo, vúóz'mu, vúóz'meš, v'óz'me, vúóz'memo, put stuú'l, put stolúš'm, molodúšo, novúšo, tuššo, svúšo, u néšo, u néji, putkuš'va. **Дополнительный список:** buúb, gen. bušba; bušy, gen. b'šyá; buúk, gen. b'ška; bruúd, gen. br'úda; brúst; bušršč; berlušyá; dól'ón'a; druúšb, gen. drušba; γnyúj, γnyúju; γšlod; γúšlub; γšlos; γ'úšd, gen. γ'úšdu; γšrod; γorúšx; γ'úš't, gen. γ'úš't'a, pl. γ'úš't'i; γruúšb, γr'úšba; γruúš'm, pl. γr'úš'my; k'ólokuil; kšlos; kuún', pl. kuón'i; kuórin'; kor'ól'; kšrop; kuút, pl. kušty; kr'úšp 'укроп', gen. kr'úšpu; kšyutšuk; k'šrč; kušrz; ruúd; r'úšdyšy; ršt; snúšp, gen. sn'úšpa; s'škol; s'šk, gen. sušku; stšroz; stušwb; ššn; topúš'a; t'šry; vúšlos; volúšsyn, pl. volúšxá; v'šroy/vúšroy; vúšron; vorúšna; v'úšrux, gen. vúšroxá; v'úšsk, gen. vúš'sku; vúúš, gen. vúšza; vúšwk, gen. vúšwka; proxúúšd, gen. proxúšda; xšlod; xvor'úšst; x'šrt 'гончая'; znyún, gen. znyúšnu; bol'óto; γ'šre/γúšre; pl. γúšry; γ'šrn'a, k'šleso, kr'úšsna, tuššre, puššle, puššros'a, slušvo, vúšle, vor'úšta, zšloto.

**Луги:** píč, pé'n', ško, šči, šstrij, bíšk, píš, bíš, šššn, píš, dvíšr, fúšst, k'ít, k'ítka, síl', γíd, líšd, míšd, síšm, síšmij, líšxkij, míšrtvij, tíšplyj, z'úšwtj, vúšl'a, korúšva, d'šl'a, vorúšna, šar'ókij, selúš, za selúš'm, víšs, k'íšn', s koniém, ríšk, n'íšs, mššx, tušškryj, všlos, tuššžok, n'íšok', pl. n'íšk'i, syn'íw, berié, beriéš, beriéšmo, beriéšte, berúš't, šíšk', pálec, uvíšs', xrišst, bíšrex, víšr'x, nš ver'x'úš, píšr'vij 'двоюродный', píre, vššš, zámok, dšžž, kršw/kršw, všron, porúšx, γorúšx, driáva, k'ernýc'i, k'ílko, tílko, pížno, bíšše, u noč'š, instr. sušlew, ukríw'š, víl'xa, víwč'š, šsyj, s'švij, sušx'íw, sušsn'íw, pryn'íšs, prywíw, zapík, dor'úšska, korúšw, borúška, bšrod'íw, vidrúš, vidrúš'm, serpom, za stolúš'm, nožíšm, kl'učíšm, s koniém, pidojméty, k'in'šéty, k'in'šúš, mostšuk, víknuš, víkšn, pídlušyá, ja píšdu, píšde, píšdemo, vúóz'mu, vúóz'meš, vúóz'me, vúóz'memo, pít stolúš'm, pít stíl, ríš či, molodúšo, novúšo, tuššo, svúšo, u níšo, u níšji.

**Печенижин:** píč, píšn', úško, úššy, úšstryj, bíš, píš, bíš, nemá n'íx, sššn, píš, dvíšr, víl', s'k'íx, xvíšst, k'ít, k'ítka, síl', líš, m'ít, s'ím', síšmyj, líšxk'ij, míšrtvij, tíšplyj, z'úšwtj, v'úšl'a, korúšva, d'šl'a, vor'úšna, šyr'úšk'ij, selúš, za selúš'm, v'íš, k'ín', koniém, s k'ín'my, r'ík/r'íšk, n'íš, mššx, m'šškryj, volúšs'a, m'úšžok, n'íšok', n'íšk'i, k'iz'líw, syn'íw, beríš, beríšš, beríšmo, beríšte, berúš't, šíšs'k', tíšs'k', pálec, xrišst, bíšr'ix, v'šr'x, na ver'xúš, píšršyj, píšr'i, vššš, zámok, dšššč, kršw, v'šron, por'íx, γor'úšx, z'úšrop, dr'úvá, s'k'íl'ko 'сколько', k'íl'ko 'только', píšzno, bíššš, u noč'š, boróná, b'šron'íw, k'ík, v'íl'xa, víwč'š, ššw, s'šsna, s'šsn'íw, pryn'íšs, pryw'íw, nap'ík, kor'ówka, dor'úšska, kor'ów, v'ídršm, síšrpom, za stolúš'm, nožíšm, kl'učíšm, koniém, p'idymšty, k'inč'šéty, k'inč'šúš, m'ístšk, víknuš, víkšn, p'idlušyá, p'idúš, p'idšš, p'idššmo, viz'múš, viz'míšš, viz'míš, viz'míšmo, pít s'k'íl, pít stolúš'm, ríšš'č'i, molod'úšo, nov'úšo, m'úššo, u níššo, u níšji, us'šji rod'šny.

**Битля:** pé'n', óko, óči, bíš, píš, bíš, ššn, píš, dvíšr, víš, s'č'íx, xvíšst, síl', líš, m'ít, sím, sémyj, léxkij, mertv'ij, téplyj, zušwtj, vúšl'a, korúšva, d'šl'a, vorúšna, šir'ókij, selúš, za selóm, víš, k'ín', s kon'úšm, r'ík, n'íš, tušškryj, tušžok, n'íšx'í, syn'íw, beré, beréš, beremé, bereté, berút, šíšc', pálic', xrést, bér'ix, vé'ír'x, na ver'xúš, péršij, pí'r'a, všš, zámok, dr'úvá, gen. dršw, instr. za dr'úvami, kírnic'a, k'íl'ko, bíššš, w noč'í, síl'šw, kršw, pokrúw'l'a, boróná, bor'úš, líš, víl'xa, víwč'á, ššw, šov'úš, sušs'n'íw, prin'íš, priv'íw, nap'ík, kor'úšva, níška, dor'úška/dor'óška, kor'ów, bor'íš, bor'úška, serpom, za stolóm, nožušm, kl'učušm, s kon'úšm, p'ídn'atí,

*k'lnčátí, k'lnču, v'lknuó, v'lkén, p'ldluóya, p'ldé, p'ldemé, uz'mú, ja wz'mú, ty wz'més, v'ln uz'mé, my wz'memé, p'lt s'c'iw, p'lt stolóm, r'iska, nov'óyo, m'óyo, svuóyo, u n'óyo, u néji.*

**Кереци:** *píč, pé'n', óko, óči, óstryj, búk, púp, snúp, búb, núy, só'm, pút, dvúr, vúl, stúy, xvúst, súl', l'uid, m'uid, süm, sémyj, léxkyj, mertvýj, téplyj, žuóvtýj, vuó'la, koruóva, duó'la, voruóna, širuókyj, seluó, za seló'm, vúz, kún', s kun'ó'm, rúy, rúk, nús, móx, muókryj, vólos, muózog, n'óxoť, pl. núxtá, synú', beré, berés, beremé, bereté, berúť, šís'c', pérst, us'ýj, xrést, bérey, béremeno, vér'x, na ver'x'ú', pérvyj 'двоюродный', pí'r'a, vós, zámoč, dóžž, króy, vóron, porúy, γoruóx, ž'ólob, drvá, k'rníc'a, kúľko, túľko, pížno, búľše, u nočí, s'óley, boroná, boruón/borún, kólos, túk, vúl'xa, vü'c'a, ošú', sovú', prin'ús, priv'ív, nap'ík, koruówka, núžka, dorúžka, korúv, borodá, borodú', za stoló'm, nožúó'm, kluč'ó'm, s kon'ó'm, pud'n'atí, künčátí, mostók, püdü', püde, püdemé, voz'mú', voz'més, voz'mé, pud stúľ, pud stoló'm, móloduóyo, novuóyo, muóyo, sv'óyo, u n'óyo, u néji.*

**Ярок:** *pé'n', v'óko, v'óč'i, v'óstrij, búk, púp, búp, núx, són/s'ón, p'ót, dvúr, vúl, xvúst, súl', rúk, l'ét, m'ét, s'm, s'émyj, l'éxkyj, mertvýj, t'éplyj, ž'ówtýj, vuó'la, koruóva, duó'la, voruóna, šer'ókij, seluó, za sel'óm, vús, kún', s kon'óm, rúk, s'óm, nús, m'óx, m'ókrj, v'ólos, muózok, f. γur'ká, m. γur'kižj, n'óxoť, pl. n'óxť'i, k'óxť'i 'кошки (шипы, надеваемые на обувь)', gen. pl. šonú', dvorú', v'ólu', sadú', stolú', ber'é, nes'é, beret'é, neset'é, berúť, šís's, pálic', krést, b'érex, beré'mn'a, v'ér'x, na ver'x'óni, p'éřšij, pé'r'vij brát, pí'r'a, vós/v'ós, pl. vúši 'вши', d'óš', kréw, vor'óna, p'óruy, γ'órox, ž'ólup, γvústi, druóva, k'rníc'a, kúľ'ko, túľ'ko, pížno, búľše, w noč'í, súľ'ow, vúl'xa, vuc'a, ošú', sovúw/s'ów, s'ósna, prin'ús, prjwúw, napjúk, kor'ówka, núžka, txúr', kor'ów, borút, z vidr'óm, s'érpom, za stol'óm, nož'óm, kl'úč'om, s kon'óm, pudn'atí, moř'ók, pújdu, pújde, pújdeme, ja v'óz'mu, tó vuóz'més, un vuóz'me, mō v'óz'meme, put stúľ, put stol'óm, rúz'ž'a, mólod'óyo, n'óvoyo, m'óyo, sv'óyo, u n'óyo, u néji, putk'óna. Дополнительный список: búp, gen. b'óba; b'óx, gen. od b'óya; búk, gen. b'óka; brút, gen. br'óda; br'óst; bórš; berl'óya; d'ólon'; γnúj, gen. γn'óju; γ'ólup; γ'ólos; rúk; γ'órot; γ'órox; γ'ós'ť, gen. γos't'a; γrúp, gen. γr'óba; γrúm, gen. γr'óma; γ'órp, gen. γ'órba; k'ólos; pl. k'ón'i; k'óren'; koruól'; kr'ópic', gen. krúpc'u 'укроп'; k'órc'; k'órs, pl. k'órž'i; lúm; m'óros; m'ózok; m'óx; n'óxoť; nús, gen. n'ósa; plút, gen. pl'óta; p'órox; pústi, p'ósta; p'ót, gen. p'óta; rúť: z rodá w rúť; rót; snúp, gen. sn'óra; s'ókol; s'ók, gen. s'óka; st'óroš; són; topuó'la; t'ólok; v'ólos; v'ólox, pl. vol'óxi; vúsk, gen. v'ósku; vús, gen. vuóza; vóžk; x'ólot; xv'órost; zvún, gen. zv'óna; bol'óto; γ'óre; γ'ór'n'a; k'óleso; kr'ósna; muóre; puóle; sl'óvo; vuóle; z'óloto.*

#### 4. Рефлексы праслав. \*i и \*y

**Луг:** *mýš, žýto, výla, má, býk, blýs'ko, tý, motýka, dákyj, lýpa, sýn, prt. yskýslo, zaγánuw, xátryj, výšn'a, dývyť s'a, sála, málo, kobíála, sár, sýtyj, rýba, na rábi, ja vážu, ty vádyš, nýtká, šýlo, sýto, kryľ'ó, klýn, knáža, niáva, trý, čotáre, γrýb, d'irá, sokjára, buúty, buúla, buúly, buúlo, únesty, úľisty, újmn'a, vá, xl'ivá, šáty, žáty.*

**Луги:** *máš/mižš, žiáto, viála, mý, bák, bliás'ko, tá, diákij, lápa, šán, poγáb, xiátryj, viášn'i, diávit se, siála, miálo, kobíála, sátyj, riába, na riábi, viážu, viádyš, niátká, šálo, siáto, kryľ'ó, klán, kniáška, niáva, triá, γráb, g'irá, sokjára, buúty, buúla, buúly, b'úlo, vñesly, vřpowzly, vřmn'e, vá, xl'ivíó, visuóki.*

**Печенижин:** *máš, k'ánuty, žiáto, v'álka, má, bák, bliás'ko, tá, diák'ij, l'ápa, šán, poγánuw, x'átryj, výšn'i, d'ávyť s'i, sála, málo, kobíála, sár, s'átyj, riába, na riáb'i, ja v'ážu, ty v'ádyš, niátká, šálo, s'áto; kryľ'ó, klán, kniáška, niáva, triá, γráp, g'irá, sok'ára, b'úla, b'úly, b'úlo, v'ñesty, v'řmn'i, v'ádra, v'á, xl'iv'á.*

**Битля:** mýš, žíto, víly, mý, býk, vý, blís'ko, tý, díka svin'á, lípa, sýn, xá'tryj, výšn'a, dívít s'a, síla, myl'ó, sýr, kob'ýla, na kob'ýl'i, sýtyj, rýba, vížu, vídiš, nítka, šil'ó, síto, kryl'ó, klín, kníška, níva, trí, ýríp, b'ýti, b'ýla, b'ýli, b'ýlo, šája, výnesti, výmn'a, výdra.

**Керецки:** му́ш, з́іто, ві́лы, му́, бу́к, блі́'ко, т́, ді́ка, лі́па, с́ын, х́ытры́, ві́шн'a, сі́ла, мýл'ó, ко́б'ýла, сý́р, сý́ты́, рýба, на рýб'і, ві́жу, ві́диш, ні́тка, ші́л'ó, сі́то, крýл'ó, клі́н, кні́шка, ні́ва, т́рі, ы́рїб, d'irá, sokýra, b'ýti, buýla, buýli, buýlo, vuýnesti, v'ýjti, v'úmn'a, v'ýdra, vuý, vysúokýj, v'idruó.

**Ярок:** му́ш, зу́ето, ві́ло, му́, бу́к, блі́'ко, т́, ді́ка, лі́па, с́он, х́ітри́, ві́шн'a, сі́ла, му́ло, ко́бу́ла, су́р, с'óтї́, ру́ба, на ру́бі, ја в'áжу, те ві́диш, ні́тка, шу́ло, сі́то, крү́ло, клі́н, кні́шка, ні́ва, т́рі, č'ot'óri, ýríp, d'irá, buóti, buóla, buóli, buólo, vuénesti, vuú'ısti, v'ómn'a, vuó, xl'ıwo, š'óti, ž'óti.

#### 4а. Безударный вокализм после мягких свистящих и шипящих

**Луг:** žoná, pšon'ó, žowtók, žon'ú, žaluódok, žaluód' 'желудь', yd žon'í, žel'izo, un ženýw s'a, pšenýc'a, do šíz' ɣ'ódu, c'iná, c'iláj, c'írom, c'iná, c'ol'úju, c'ıwka, proč'idýla.

**Луги:** žoná, do žonı́, iz žonúw, pšonúó, žowtók, žonú, žalú'dok, šı́estu žonú, od žon'ı, žel'ızo, u pšon'ı, ženýw se, pšenýc'ı, do šíz' ruó'kw, c'iná, c'ılá, c'ipámi, c'in'ów, c'ıluúju, bes c'inı́, c'ıwka, po jak'ıj c'in'ı, c'inı́ty, c'in'ú, c'idı́ty, proč'idı́la, žerá.

**Битля:** žoná, pšonúó, žowtuók, žonú, id žon'ı, žel'izo, u pšon'ı, oženıw s'a, pšenıc'a, c'iná, c'ılýj, c'ıpámi, c'ıwka, proč'idı́la, žará.

**Керецки:** žoná, za žonúó, pšonúó, žowtók (NB: «слитно» žowt'ók, по слогам žow-tók), žonú, žolú'dok, šestu žonú, u žoný, id žon'ı, žel'ızo, u pšon'ı, ženıv s'a, pšenıc'a, do šıs'c' ruó'ku, c'iná, c'ılá, c'ipámi, is' c'in'óu, bes' c'iný, c'ıwka, po c'in'ı, c'inı́ti, c'in'ú, proč'idı́la.

**Ярок:** žoná, p'olá, ž žon'ów, zowt'ók, acc. žonú, žatú'dok, šestu žonú, u žonúó, od žon'ı, žel'ızo, ženıw s'a, pšenıc'a, do šíz' ruó'ku, c'iná/c'iná, c'ıla, c'ıpámi, c'ıl'úwu, bes c'in'ó, c'ıwka, po c'in'ı, p'ını́ti, c'in'ú, proč'idı́la.

#### 5. Рефлексы праслав. \*ę и \*a после мягких

**Луг:** tel'áta, kozan'áta, mn'áso, žába, mn'áckaty 'мять', pjatá, mn'atá, r'ád, mn'akáj, izák, vjáne lýst, s'jatyj, tr'ás, natr'ás, tr'aslá, tr'aslý, zapr'áɣ, šápka, žáty, my zžály, oná zžála, un uz'áw, oná wz'ála, jáže, za'jazuje, l'áže, sláde, ščas'ı'a, čas, str'ıl'áje, ɣul'áje, bojáty s'a, bojály s'a, oný boját' s'a, pjáda, dvı pjády, bájaty, oná báje, lájaty, láje, višaje, na žábi, var'át, muól'at' s'a, suól'at, krop'l'át, kryčát, syd'át, jáyn'a, jejcé, jejc'a, jejc'á, jadruó, w jámi, zájac', zájac'a, bil'ıje, čorn'ıje, zelen'ıje, d'ól'a, vuól'a, p'ójjas, puójjasa, síjaly, po ws'óx stájax (stája 'загон для овец'), d'ewjał', d'és'at', mıs'ac', pjatnáccył', trýccył', dváccył', mn'asnáj, t'aynúty, r'abáj, týs'ači, sjáčena vodá.

**Луги:** žı́eba, pjětá, mn'etá, riéd, mn'ıkiáj, izák, vúš, zowjély, f. svetá, triés, treslá, tresl'ó, zapriéx kon'ıé, šı́epka, žı́ety, žı́ely, žı́ela, náčely, d'ıék'ıl', mn'ıeckaty, mn'ıeckáw, mn'ıeckıla, mn'ıeckıly, peč'ıétká, vjéze, l'ıéze, síede, ščı́esk'e, strı́ıéty, bojáty si, oná si bojála, bojály si, pjéda, dvı pjédy, bájaty, viš'ıty, 3 pl. var'ıé, muó'le se, suó'le, kryč'ıé, s'ad'ıé, stojá, ko'luód'es', jáyn'e, jıjıé, na jıjıá, jıjıci, jábloko, jásin', jástrıb, jáma, jálova, jalýc'ı, zem'á, zuó'r'a, ječmiın', u jámi, zájıc', zájıc'ı, bil'ıje, čorn'ıje, zelen'ıje, d'ól'a/duól'a, vuól'a, p'ójjas, puójjasa, síjaly, stájami, d'ıéwjık', d'ıésik', mıısıc', pjatnáccık', mn'ıesnıj, k'eynúty, 3 pl. k'ıeynut, rebjáj, ııéš'ı.



**Печенижин:** tel'léta, koz'léta, mn'léso, zába, p'jétká, mn'létká, r'léť, mn'ík'áj, jiz'lék, v'jéne, s'v'it'jy, natr'lés, tr'íslá, tr'íslá, zapr'léx, úpr'ís, š'lépka, z'léty, z'lély, z'léla, zač'léla, zač'lély, mn'léckaty 'мять', peč'létká, l'éže, s'léde, š'č'ís'k'í, č'és, str'íl'léty, bojály s'í, p'jéť 'пядь', dví p'jédy, v'ís'ity, na záb'í, na v'jéz'í, var'léť, m'ól'it s'í, s'ól'it, krópl'it, kryč'léť, s'id'léť, stoját, jayn'létko, jic'á, jéje'í, jic'é, jábłoko, jás'in', jástr'ip, jáma, jáłova, jal'óva d'sška, zem'lé, z'ór'í, jačm'ien', u jám'í, zájec', gen. zájc'í, b'il'íje, čorn'íje, v'ól'a, p'ójás, p'ójása, s'íjaly, m'ís'ic', p'itnác'cyk, k'ryn'úty, r'ebáj, s'v'it'élka, bes p'jéť, vodá s'v'ic'ána, t'ys'ic'í.

**Битля:** tl'áta, k'iz'áta, mn'áso, zába, mn'áta, r'át, mn'atk'áj, j'š, z'íw'jáv, s'v'at'jy, tr'ías, tr'íasla, tr'íasli, zapr'íax, úpr'aš, šápka, zátí, zálí, zála, načatí, načalá, načalí, žárko, mn'átí, mn'aw, mn'ála, mn'álí, p'íd'n'aw, p'íd'n'alá, pečátka, v'jáze, l'áze, s'áde, ščás'c'a, čas, str'íl'átí, yul'átí, yul'áju, yul'áje, bojátí s'a, bojála s'a, bojálí s'a, dví p'jádí, na záb'í, var'át, m'ól'at s'a, s'ól'at, božát s'a, krop'át, síd'át, stoját, jejcé, jejc'a, jájc'a, jejc', jábłoko, jásin', jástr'up, jáma, jáłova, jal'óvyj, zim'lá, zor'á, v'ól'a, d'ól'a, jačm'in', u jám'í, zájec', zájec'a, b'il'íje, čurn'íje, zel'n'íje, p'ójás, s'íjaly, déwjať, m'ís'ac', l'aynúti, r'ábyj, s'v'ac'ena páska, ber'ém'n'a.

**Керецки:** tel'áta, m'jásq, zába, p'játka, m'játa, m'jakk'jy, v'jánut', s'at'jy, tr'ías, natr'ías, tr'iaslá, tr'iaslí, zapr'íay, šápka, zátí, zálí, zála, načatí, načalá, načalí, d'átel, pečát', v'jáze, l'áze, s'áde, ščás'c'a, čas, str'íl'átí, božátí s'a, božála s'a, božálí s'a, p'jád', dví p'jádí, látí, láe, na záb'í, var'íat', m'ól'at' s'a, s'ól'at', bužat' s'a, síd'át', stoát', koł'ód'az', jáyn'a, jajcé, gen. jájc'a, gen. jajc'ía, pl. jáblyka, jásin', jástr'áb, jáma, jáłova, zem'líá, z'ór'a, jačm'in', jadr'ó, u jám'í, zájac', zájac'a, b'il'íje, čorn'íje, d'ól'a, v'ól'a, s'íaly, dé'v'jať, dé's'at', m'ís'ac', p'jät'nác'c'eť, m'jasnýj, l'ágyne, r'áb'jy, bes p'ját', t'ys'ača, béremenq.

**Ярок:** tl'áta, kvz'áta, mn'áso, zába, p'játá, mn'ác'ka 'мята', r'át, mn'atk'áj, jizák, s'at'jy, tr'ías, tr'íasla, natr'ásla, tr'íasli, natr'ásli, upr'íaynúw, upr'íaska, š'ápka, z'átí, z'álí, z'ála, nač'atí, nač'alá, nač'alí, pič'játka, v'jáze, l'ágyne, s'áde, s'č'ás't'a, č'ás, str'íl'átí, yul'átí, yul'íawu, s'a bojátí, bojála s'a, bojálí s'a, p'ját', dví p'jádí, látí, láje, lála, na z'ábi, var'át', m'ól'at' s'a, s'ól'at', bužat' s'a, krop'át', krič'át', síd'át', stoját', jayn'ía, jájc'é, jájc'a, jájc'ía, jábłoka, jásin', jástr'ap, jáma, jáłowka, l'ís jal'óvyj, zém'la, z'ór'a, járeč' 'ячень', jadr'ó, u jámi, zájac', zájac'a, b'il'íje, čorn'íje, d'ól'a, v'ól'a, síjaly, dé'w'jať, dé's'at', m'ís'ac', p'jät'nác'c'eť, m' p'ól'ályl, r'áb'ij, bes p'ját' min'út, t'is'ača, ber'ém'n'a.

### 5а. Рефлексы праслав. \*q и \*u

**Луг:** yúsy, yúska, usk'jy, útka, úlyc'a, úxo, pl. úxa, dúb, na dúbi, úsa, žúk, muká, múka, múxa, kuúryc'a, pl. kuúry, suúka, pl. suúky, súk, pl. súky, p'úut, búben', ruúx. **Дополнительный список:** bruús, buúk, duúx, ylyuty' s'a, yúk, kl'úč, klúub 'бедро', koymút, krúuy, kúut, kúut 'внутренний угол' (ср. kúut 'кот'), lopúx, Lúuy (село), úyol', úyol, úyzel, úž, púpec, strúuy 'форель', slúx, súud, strúup, trúud, trúut 'трутень', trúup, xamyút (заимствование), xrušč, zúb, zvúuk.

**Луги:** yúska, vusk'áj, v'útka, v'údyty riábu, v'úlic'í, v'úxo, dúb, pl. v'úsa, zámuš, súk, l'úk 'черемша', dúb, búben', ruúx.

**Ярок:** yúsi, yú's'a; us'kij, úlic'a, v'úxo, pl. v'úxa, dúp, muká, múka, múxa, k'úrka, s'úka, búben, súk. **Дополнительный список:** b'úk; dúp; d'úx; yúk; kl'úč; klúup 'бедро'; koymút; krúylij; k'út; lop'úx; lúx (\*logь); wúy'la; y'ól; báwsa 'усы'; vúzil'; (v)úš; pl'úx; púp (ср. púp 'поп'); Prúut; p'úut (\*p'otь); pestr'úx 'форель'; sl'úx; sút; súk; strúk 'початок', pl. strúč'ki; strúup; tr'úut (\*trudь); tr'úp; xamyút; xruš; zúp; zvúk; žúk.

## 6. Рефлексы \*je-

**Луг:** *ósen*, *ólen*, *ózero*, *jalýc'a* 'пихта', *jalýnka* 'рождественная елка', *odýn/odén*, *ožiána*.

**Луги:** *ósín*, *ól'in*, *ózero*, *ižiák*, *jalíáŋka*, *odién*.

**Печенижин:** *ós'in*, *ól'en*, *ózero*, *jižák*, *jalýc'i* 'пихта', *od'én*, *ožiána*.

**Битля:** *uós'in*, *uól'in*, *\*ózero*, *jíš*, *jižák*, *jalíc'a* 'пихта', *jalínéc'/jal'óvíc'* 'можжевельник', *jedén*.

**Керецки:** *\*ósin*, *\*ól'in*, *\*ózero*, *jedén*.

**Ярок:** *\*ósin*, *\*ól'en*, *\*ózero*, *jižák*, *jalíc'a*, *jedén*.

## 7. Рефлексы \*jъ- и \*ji-

**Луг:** *uylá*, *uylýc'a* 'большая игла', *ýskra*, *uyrá*, *ukrá* 'молочная железа (у коровы)', *ýn'čuj*, *ymn'lá*, *ja jáú*, *ja prájdu*, *ty prájdeš*, *un prájde*, *ymáti* 'поймать'.

**Луги:** *uylá*, *uγóŋka*, *ýskra*, *uyrá*, *ánce*, *uyráty*, *ýkra*, *ymn'ié*, *ydú\**, *príájdú*, *príájdeš*, *príájde*, *ymíáty*.

**Печенижин:** *uylá*, *uγóŋka*, *áskra*, *yráty*, *ymn'ié*, *ydú\**, *príájdú*, *príájdeš*, *príájde*.

**Битля:** *ískra*, *ikrá*, *imn'ál'mn'á*, *prájdu*, *prájdeš*, *prájde*, *imáti* 'ловить', *ro-jimáju*, *ja jimáw* 'поймал'.

**Керецки:** *ɣylá*, *ɣólka*, *ískra*, *ɣyrá*, *ín'suj*, *ɣyráti*, *íkra*, *im'já*, *ja idú\**, *prájdu*, *príjdeš*, *príjde*, *imíti* 'поймать', *púde*.

**Ярок:** *ɣylá*, *ískra*, *ɣyrá*, *ɣyráti s'a*, *lžnšakij*, *íkra* 'молочная железа у коровы', *imn'lá*, *ja jáú\**, *ja prájdu*, *príjdeš*, *príjde*, *tr'éba jimáti*.

## 8. Рефлексы «напряженных» редуцированных и редуцированных перед мягкими сонантами

**Луг:** *báj*, *páj*, *láj*, *nakráj*, *kryje*, *šája*, *vorobéc*, *solováj*, *čýj*, *čýja*, *molodáj*, *staráj*, *suxiáj*, *pén'*, *rožén*, *dráva*, *karnýc'a*, *vepér*, *tonkíáj*, *d'ówɣuj*, *nováj*, *l'ítnyj*, *rányj*, *děŋ'*, *deŋ'cé* 'дно (сосуда)'.

**Луги:** *ne biáj*, *páj*, *máju*, *riájju*, *šijája*, *vorobiéc*, *čij*, *č'já*, *molodíáj*, *staríáj*, *suxiáj*, *takiáj*, *zmiáj*, *pén'*, *kernýc'i*, *vepíær*, *d'ówɣaj*, *tonkiáj*, *novíáj*, *l'ítnyj*, *rányj*, *diæn'*, *voγ'žn'*, *sónnyj*.

**Печенижин:** *báj*, *páj*, *l'áj* (\*ljaji), *kráj*, *máj*, *m'ájju*, *r'ájju*, *š'ájja*, *vorob'éc*, *č'ij*, *č'ijá*, *molodáj*, *staráj*, *sux'áj*, *tak'ýj*, *zmyjá*, *p'én'*, *voron'lé*, *dr'vá*, *k'irnýc'i*, *vep'ær*, *d'ówbryj*, *d'ówɣuj*, *tonk'áj*, *nováj*, *d'én'*, *voγ'žn'*.

**Битля:** *báj*, *páj*, *l'áj* (\*ljji), *zakrýj*, *mýju*, *rýje*, *vorobíc'*, *šája*, *solovíj*, *čáj*, *č'já*, *molodýj*, *starýj*, *suxáj*, *takáj*, *zm'ijá*, *dr'vá*, *za dr'vámi*, *d'ówɣij*, *novýj*, *l'ítnyj*, *rányj*, *děŋ'*, *oγ'én'*, *deŋ'cé*, *pl. deŋ'c'a*.

**Керецки:** *bíj*, *páj*, *l'íj* (\*ljji), *zakrýj*, *ja m'ýju*, *rýju*, *š'áa*, *čij*, *čijá*, *molodýj*, *starýj*, *suxýj*, *takýj*, *pén'*, *rožén*, *dr'vá*, *k'irníc'a*, *vepé'ér*, *du'ówɣuj*, *tonkýj*, *nov'ýj*, *l'ítnyj*, *ránnyj*, *děŋ'*, *oγ'én'*, *bezdonnyj*.

**Ярок:** *bíj*, *píj*, *l'íj*, *zakruój*, *mu'óvu*, *ru'óje*, *š'ója*, *vorob'ók*, *č'íij*, *č'íija*, *suxiáj*, *takiáj*, *pén'*, *rožén*, *dr'áva*, *k'irníc'a*, *st'rož'é/strož'é* 'стрижет', *vepí'é'ér*, *d'ówɣij*, *tonkiáj*, *nov'áj*, *l'ítij*, *ránij*, *děŋ'*, *oγ'én'*, *s'ónnij*.

## 9. Последовательности ТЪРТ и ТРЪТ

**Луг:** *léna*, *lóba* (lób 'темь'), *əžzá*, *pl. brýva*, *nad brývamy*, *u kərvý*, *kyrványj*, *ɣremýt*, *xrebét*, *slezá*, *blyhá*, *gen. pl. blóx*, *na blysí*, *jáblyko*, *jáblon'a*, *kərtýna* 'крот', *m'órkva*, *ku'óršma*, *ɣorbátyj*, *gen. časnykú*, *veř'ítý*, *vérne*, *berl'óɣa*, *deržáty*, *déržyt*, *nemá stowbá*, *kowbás*, *v'ówna*, *v'ówk*, *vu'ówka*, *vowkiáj*, *dowɣý*, *du'ówžna*.

**Луги:** *lěnu*, *bez lěnu*, *z l'óba*, *yrž'é*, *nemá brjóŋl'w*, *brjóŋow*, *nad brjóŋl'mi*, *w kirv'já*, *kərvávij*, *ɣremiáj*, *xrešč'iznyj*, *xrebiét*, *slyzá*, *slyž'w*, *blyhá*, *blóx'lw*, *jábloko/*

*jjáblyko, jáblyn'ka, kǎrtiána, mórkvá, kormiáty* 'кормить грудью', *kʰóršma/kǔóršma, ʎorbátyj, ver'fítý, viǎerne sí, berl'ix, derž'iéty, dǎžeržit, stʰówpa, vʰówna, vʰówk, vʰówka, vovkǎš, dovyǎž, duóvyij, ja duówžna.*

**Печенижин:** *liána, r'iz'lé* 'ржавчина', pl. *brʰvy, nad brʰvamy, u k'irv'i, k'irvávyj, ʎrem'át, xreščiáenyj, xʎ'blǎt, slozá, sl'ís, bl'ǎxá, gen. bl'ǎx, na bl'ys'í, jábluka, jábl'inka, k'ir'ána, mʰrkva, kóršma, ʎorbátyj, ver'í'ity, vǎerne, stowbá, kowbasá, vʰóna, vʰówk, vʰówka, vovk'ǎ, vʰówk'iw, dovyǎž, dʰóvyij.*

**Битля:** *nijé jinn'ú, irzá, zarzávilo, brúoni, brúovami, kruów, gen. kǎrvé, loc. u kǎrví, ʎrimít, xʎšchényj, sluós, bloxá, bloxǎ, bloxuów, na blus'í, blúox, jábłoko, kirtína, mʰórkva, kǔóršma, pl. koršmý, ʎ'órp, ʎorbátyj, vir'ítí, bar'l'ix, deržáti, déržit, stʰówpa, kowbasá, vʰówk, vuówka, vovk'iw, vuówna, dʰówžna.* **Дополнительный список:** *spuórtiti, oskorbíw, kryšíti, kryšu, kryšit, buórsč, stryčáti* 'торчать', *varčáti* 'ворчать', *ʎtánka*, pl. *ʎtanǎkǎ, držáti* 'дрожать', *držú, držít, bir'vínok.*

**Керецки:** *l'óna, irzávyj, gen. pl. brów, gen. sg. brvá, instr. nad brvó'm, nad brvámí, k'yrvávyj, ʎrem'ít, xʎstítí, f. xʎšchéna, xʎbét, sl'ozá, gen. slúz, bl'ǎxá, na bl'ys'í, jáblyko, jáblü'ňka, k'yr'tína, muórkov, acc. u kuóřčmu, ʎorbátyj, ver't'ítí, vérne, bʰrluóga, loc. u bʰrluózi, deržáti, déržit', stʰóřp, stóřna, vuóvna, vuóvk, vuóňka, pl. vuóvci, gen. pl. vuóňküʰ, duóvy, dovyǎž, dʰóvyij, duóřžna,*

**Ярок:** *liénu, iržáviij, iržáviije, ʰóber'va* 'брови', *u kroví, kirváviij, ʎrem'ít', krešči'éniij, xʎrbét, slozá, bloxá, bl'ǎx, jábłoka, jáblyňka, kirtí'c'a, mʰórkow, kʰóřčma, ʎorbátij, ver't'ítí, viérne, berl'óga, kowbasá, vʰóna, vuówk, vʰówka, pl. vʰówci, gen. pl. vʰówku, dovyǎž, dʰóvyij, dʰówžna.*

## 10. Рефлекс \*-ье

**Луг:** *zyt'ká, ščas't'a, prú'f'a, span'ká, svyn'ká, kol'ós'a, zdoruówl'a, zíl'a.*

**Луги:** *zit'ké, ščiésk'e, kol'ós'i, zdoruówl'e, zíl'e.*

**Печенижин:** *zyt'ké, šč'fs'k'i, svyn'ké, kolúós'i, zdoruówl'i, z'íl'i, ves'íl'ké.*

**Битля:** *zit'á, ščas'c'a, svin'á.*

**Керецки:** *zit'ká, ščas'c'a, prú'f'a, svin'ká, kolúós'á, zdor'ówl'a, zíl'a, ves'í'f'a.*

**Ярок:** *š's'ás'f'a, prú'f'a, svin'ká, kol'ós'a, zdor'ówl'a, zíl'a, ves'í'f'a.*

### 10а. Рефлексы «слабых редуцированных» в особых позициях

**Луг:** *dóška, skl'ó, psǎ, časnok, gen. časnykú, č'ównyk, pl. č'ównyky.*

**Ярок:** *dés'ka, škl'ó, č'esn'ók, gen. č'esnek'ú, č'ównik, gen. č'ównika.*

## СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Бушкевич С. П., Николаев С. Л., Толстая С. М. Этнолингвистические экспедиции в Украинские Карпаты // Славяноведение. 1994. № 3.
2. Калнынь Л. Э. Фонетический строй одного гуцульского говора // Исследования по славянской диалектологии. I. Карпатоукраинские диалекты. М., 1992. С. 72.
3. Klemensiewicz Z., Lehr-Splawiński T., Urbańczyk S. Gramatyka historyczna języka polskiego. Warszawa, 1955. S. 124.
4. Брех О. Угорорусское наречие .ела Убли. СПб., 1899.
5. Broch Olaf. Zum Kleinrussischen in Ungarn // Archiv für slavische Philologie. Bd. XVII, XIX.
6. Панькевич Н. Українські говори Підкарпатської Русі і суміжних областей. Прага, 1938.
7. Ziłyński Jan. Opis fonetyczny języka ukraińskiego. Kraków, 1932.
8. Залеский А. М. Вокалізм південно-західних говорів української мови. Київ, 1973.
9. Janów J. Z fonetyki gwar huculskich // Symbolae grammaticae in honorem Joannis Rozwadowski. T. II. Kraków, 1928.
10. Шило Г. Ф. Південно-західні говори УРСР на північ від Дністра. Львів, 1967.
11. Герман К. Ф. Взаємодія української літературної мови з територіальними діалектами. Чернівці, 1983.
12. Свенціцький І. Бойківський говір села Бітля // Записки наукового товариства ім. Шевченка. Т. CXIV. 1913.



*Переводы Библии и их значение в развитии духовной культуры славян.* Материалы Международной Библейской конференции 1990 г., посвященной семидесятипятилетию Русской Библейской Комиссии / Ред. колл. П. А. Дмитриев, К. И. Логачев, Г. И. Сафронов. СПб., 1994. 158 С.

Влияние Библии на историю славянских культур, как и на историю культур многих других народов, всепроникающе. Снятие определенного табу на научное исследование различных аспектов библеистики, характерное для последнего времени, резко увеличило возможности изучения этой проблематики в славянской историографии, культурологии и филологии. Одним из свидетельств реализации этих возможностей является и опубликованный в С.-Петербургском университете сборник. В нем представлены материалы Международной Библейской конференции, состоявшейся 10—14 февраля 1990 г. Она была организована совместными усилиями С.-Петербургского (Ленинградского) университета, С.-Петербургской Митрополии, Северо-Западной Библейской Комиссии, С.-Петербургского отделения Архива Академии наук СССР и С.-Петербургской Ассоциации по изучению славянских культур и истории славяноведения.

Конференция была посвящена семидесятипятилетию со дня начала работы Русской Библейской Комиссии (Комиссии по научному изданию Славянской Библии). Работавшая в один из самых драматических периодов русской истории — с 1915 по 1929 г. сначала в рамках Духовного ведомства, а с 1918 г. под эгидой Российской Академии наук (позднее — Академии наук СССР), — Комиссия, несмотря на все перипетии сложного времени, сыграла немалую роль в культурно-историческом и историко-церковном изучении духовной жизни русского и других славянских народов. Сборник архивных материалов работы этой Комиссии, подготовленный и недавно изданный петербургскими славистами [1], дает

весьма объективные представления о ее деятельности.

Собственно, рецензируемый сборник, благодаря публикации архива Комиссии, является уже «второй библеистической ласточкой» петербургских славистов. И вовсе не случайно, что он имеет четкий тематический концентр — проблематику переводов Библии на славянские языки. Л. Н. Смирнов в статье «О роли переводов Библии в становлении и развитии литературных славянских языков эпохи национального возрождения», опубликованной в этом сборнике (С. 147—152), справедливо сетуя на недостаточную изученность этой проблематики, подчеркивает: «В советской славистике инициаторами специального изучения этого вопроса в историко-культурном и филологическом аспекте являются П. А. Дмитриев и Г. И. Сафронов» (С. 147). Нужно сказать, что именно инициатива этих петербургских славистов в буквальном смысле слова подвигла большинство докладчиков, участвовавших в конференции 1990 г., на разработку библейской транслятологии. Неслучайно многие из них — сотрудники кафедры славянской филологии СПбГУ (В. Д. Андреев, Г. А. Лилич, К. И. Логачев, Л. И. Степанова, З. К. Шанова): для этой кафедры данная тема уже стала долговременной научно-исследовательской перспективой.

Сборник открывается, помимо информативного «Предисловия», вступительными словами на открытии конференции 10 февраля 1990 г. митрополита Ленинградского и Новгородского Алексия (ныне Святейшего Патриарха Московского и всея Руси) и ректора Ленинградского Государственного университета С. П. Меркурьева. В этих приветствиях Славянская Библия оценивается как

«тысячелетняя славянская святыня» (Митрополит Алексий) и как «одна из наших величайших духовных ценностей» (ректор С. П. Меркурьев), научное изучение которой перспективно и для теологов, и для светских исследователей.

В статье К. И. Логачева «Русская Библийская Комиссия и значение ее идей и методов в наши дни» (С. 10—16) дается концептуальный очерк работы Комиссии. Автор не только прослеживает эволюцию концепций и тенденций, но и пытается провести методологические нити от концептуальных импульсов в изучении славянского Библийского материала, разработавшихся разными членами Комиссии, и современными направлениями таких исследований. В частности, по мнению К. И. Логачева, «из современных методов исследования славянского Библийского материала к „михайловскому“ направлению можно отнести так называемый „изводный“ метод, к „евсеевскому“ — так называемый „типологотрансляциологический“ метод» (С. 13). Близкой историографической проблеме посвящен и небольшой очерк В. С. Соболева «Русская Библийская Комиссия и борьба Академии наук за сохранение отечественных культурных традиций в первые годы советской власти» (С. 20—22). Автор раскрывает один из идеологических парадоксов работы Комиссии, которая не прекращала своей деятельности в сложных условиях первых лет советской власти. Основным ресурсом этой деятельности был энтузиазм и высокий профессионализм членов Комиссии, истинных ученых.

А. С. Мыльников справедливо характеризует славянские переводы Библии как «этнокультурный определитель» и пытается в своей статье (С. 16—20) ответить на два вопроса, связанных с этой характеристикой: в чем причина многогранности феномена издания переводов Библии и является ли это исторической случайностью, или появление подобных изданий инициировано глубинными импульсами социальной и духовной эволюции славянского мира. Характер изданий славянских переводов Библии отразил, как справедливо отмечает автор, «динамику этнокультурной эволюции и уровень этносоциального развития отдельных славянских народов» (С. 18). Это и превращает славянские переводы Книги в универсальный, объективный и авторитетный этнокультурный определитель в масштабах Славии.

В уже названной статье Л. Н. Смирнова освещается ключевой момент в истории зарубежного славянства. Круг вопросов, рассматриваемых при этом автором, широк: 1) место новых переводов Библии в системе культурных компонентов, оказавших то или иное влияние на формирование

конкретного литературного языка; 2) место переводов Священного Писания в кругу создаваемых на данном народном языке литературных текстов; 3) вопрос о значимости переводных библийских текстов в плане формирования и развития словарного состава конкретного литературного славянского языка и терминологической лексики в частности; 4) межславянские культурные и языковые связи, находящие свое отражение в практике переводов Библии. Эти переводы в период национального возрождения становятся неотъемлемым компонентом системы социокультурных факторов, которые оказали воздействие на процесс становления и дальнейшего развития национальных литературных языков зарубежного славянства — таков общий вывод Л. Н. Смирнова.

Одним из важнейших вопросов, которому придавали особое значение в Библийской Комиссии, был вопрос о языке переводов. История русской Библии заключается в постоянно возникающей трудности понимания и толкования ее текста в связи с искажениями и исправлениями при переводах. Оценка характера переводов и степень их участия в развитии различных форм национального литературного языка — доминанта статьи В. В. Колесова «Славянорусский и церковнославянский в древних переводах Евангелия» (С. 23—30). Уточняя термины славянорусский и церковнославянский, исследователь сопоставляет фрагменты переводов Евангелия от Матфея, уделяя особое внимание некоторым идиомам (*мир дому сему*), афоризмам (*врази человеку домашний его*) и лексемам (*власалище, прах, совесть* и др.). Анализ переводов показывает, что взаимоотношения священного текста в славянорусском его варианте и народного языка были активными и развивающимися друг друга.

«Языковые особенности древних переводов Евангельских текстов» (С. 152—157) — тема статьи Г. А. Николаева. Автор останавливается на некоторых особенностях евангельских текстов, взяв в качестве объекта изучения материал Остромирова Евангелия 1056—1057 гг., Мстиславова Евангелия XII в., Галичского Евангелия, а также показания некоторых более поздних списков Евангелий. Учитывая то, что на специфику переводов Библии накладывал свой отпечаток синкретизм славянского слова (а также форм и категорий последнего), Г. А. Николаев пытается ответить на вопрос: чем отличается евангельский текст от текстов других славяно-книжных жанров в языковом отношении? По его мнению, наиболее отчетливые различия наблюдаются в сфере словообразования. Евангельский текст отличается в использовании некоторых словообразовательных категорий (имена со значением отвлеченного дей-

ствия с суффиксом *-ше*; словообразовательная синонимия; субстантивы женского и среднего рода типа *въселеная, земьное*; «приставочные» и «бесприставочные» образования и др.) от других книжно-славянских памятников как в количественном, так и в качественном отношении.

Оценка научных и богословских достоинств комментариев к «Ветхому Завету» в двенадцатитомном издании «Толковой Библии» А. П. Лопухина сделана в докладе (С. 30—33) иеромонаха Сергия (Кузьмина). Близкой проблеме посвящен и доклад С. В. Дружининой и Н. Г. Николаюк «Из опыта работы с „Толковой Библией“ А. П. Лопухина» (С. 33—35), где авторы вскрывают и корректируют ряд неточностей и досадных ошибок. Авторы, не ставя под сомнение научную ценность этого издания, в то же время считают, что оно должно прийти к современному читателю не в репринтном варианте (как уже сделано), а после проверки содержащихся в нем сведений и устранения погрешностей.

Некоторые статьи дают обзорную картину распространения Библии в отдельных славянских странах, вскрывают закономерности переводческих тенденций в конкретно-исторический период, показывают взаимовлияние и взаимопроникновение некоторых характерных особенностей и подходов к передаче Библейского текста разными языковыми средствами: В. Д. Андреев — «О переводах и распространении Библии в Болгарии» (С. 77—81); Г. А. Лилич — «Переводы Библейских текстов в истории чешского литературного языка (начальный период)» (С. 86—91); А. Д. Дуличенко — «О переводах Священного Писания на славянские литературные микроязыки» (С. 101—105); К. К. Трофимович — «Библейские переводы в славянской Лужице» (С. 105—124); М. И. Ермакова — «Роль серболужицких переводов Библии в развитии культуры серболужичан» (С. 124—128). В русле этой тематики и статья Г. Н. Моисеевой — «Работа Йозефа Добровского над историей Библии в России» (С. 81—86). На основе привлечения рукописных собраний Библиотеки Петербургской Академии наук она показала, как великий чешский славист, исследовавший во время своего пребывания в России в 1792 г. основной корпус древнейших рукописных и печатных книг, сделал достоянием европейской науки конца XVIII — первой четверти XIX в. немалый вклад, который внесла Россия в изучение «*Sancta Scripturae*». Тем самым Й. Добровский реально осуществил синтез европейской и русской культур, способствующий их взаимообогащению.

Ряд статей отражает результаты основательного источниковедческого и филологического анализа текстов конкретных славянских переводов

Священного писания. Таковы статьи Г. К. Венедиктова — «О первом печатном новоболгарском переводе Нового Завета» (С. 36—44), А. Е. Супруна и И. П. Климова — «Наблюдения над языком перевода Евангелия В. Тяпинского» (С. 45—48), Т. А. Ивановой — «Методиев перевод Библии (К вопросу о достоверности сообщения XV главы Жития Методия)» (С. 49—52), архимандрита Августина (Никитина) — «Геннадиевская Библия 1499 года и ее западные Библейские источники» (С. 52—68), П. А. Дмитриева и Г. И. Сафронова — «Перевод Вукот Караджичем Нового Завета» (С. 69—77); З. К. Шановой — «Македонская Православная Церковь и перевод Нового Завета, созданный в Социалистической Республике Македонии» (С. 129—132).

В статье Л. П. Клименко — «Лексические параллели церковнославянского и русского переводов Библии (на материале „хвалитных“ псалмов» (С. 91—100) представлены результаты анализа конкретных языковых фактов. Автор показывает, как в процессе работы над первым русским переводом Библии 1876 г. архаичные, «темные» и «обветшалые» славизмы исключаются или заменяются русскими соответствиями. Этот процесс демонстрируется на примере лексики практически всех псалмов: *живот* — *жизнь*, *велий* — *велик*, *тук* — *жир*, *мастит* — *плодовит*, *обаче* — *но* и др. По мнению автора, отступления в русском переводе от требований оригинала в сфере стилистики и поэтики сказываются не только на языковой системе Библии, но и на области сакрального, выраженного лексическими средствами. В этом отношении церковнославянский текст более соответствует «внутренней мистической глубине» (по выражению протоиерея Льва Лебедева) Священного Писания. Конкретно-языковые наблюдения лежат и в основе статьи Л. И. Степановой «Фразеологизмы библейского происхождения в русском и чешском языках» (С. 132—136). Сопоставляя переводы некоторых устойчивых оборотов (*отделять плевелы от пшеницы, ни на йоту, жертвенный агнец, козел отпущения, зарыть талант в землю, злчное место, ложь во спасение*) в двух славянских языках, автор находит немало различий в стилистической тональности, образности и даже — содержании. Эти различия тонко интерпретируются.

Как видим, тематическая концентрированность докладов конференции позволила осветить проблематику славянских переводов Священного Писания целенаправленно и всесторонне. Более того, конференция показала и неизменную актуальность дальнейшего совершенствования этих переводов. Доклад Е. М. Верещатина «Об удержании Кирилло-Методиевской традиции в (но-

во) русском переводе Евангелия» (С. 136—146) убедительно показывает, что «тема совершенствования языка русской Библии многоаспектна и очень обширна». Докладчик, в частности, обосновывает необходимость сознательного сохранения в русской Библии старославянской (церковнославянской) лексики и словосочетаемости: «необходимо заменить написания слов, морфологию и частично перестроить синтаксис; сами же славянские лексемы, за исключением ошибочно переведенных (их немного, но они есть) и явно устаревших, могут и должны быть удержаны» (С. 146). Подготовку усовершенствованного перевода русской Библии (и в первую голову Евангелия), одобренного Русской Православной Церковью, Е. М. Верещагин считает «нравственным долгом русской нации» (С. 137).

Знакомясь с материалами конференции, опубликованными в С.-Петербургском универ-

ситете, проникаешься надеждой, что этот нравственный долг наши слависты рано или поздно исполнят. Это подтвердили и доклады по библистике на конференции филологического факультета СПбГУ весной 1994 г., публикация которых составит следующий, третий, сборник, посвященный изучению неветшающих текстов Книги книг.

© 1995 г. Мокшенок В. М.

#### СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Комиссия по научному изданию славянской Библии (Русская Библейская Комиссия). 1915—1929. Сборник архивных материалов. / Отв. ред. К. И. Логачев, Г. И. Сафронов, В. С. Соболев. Л., 1990.

*Dfio Jana Amose Komenského (Johannis Amos Comenii Opera Omnia)*. Praha, 1992. Т. 23: *Clamores Eliae*. 536 S.

#### *Полное собрание сочинений Яна Амоса Коменского. Т. 23: Призывы Илии*

Пражское издательство «Академия» несмотря на финансовые трудности и задержки продолжает издание многотомного Полного собрания сочинений великого чешского философа, педагога, религиозно-политического деятеля Я. А. Коменского (1592—1670). Том 23 посвящен уникальному сочинению «*Clamores Eliae*». Оно возникло в 1665—1670 гг. как итог всей деятельности Коменского, но оставалось в рукописи, потому что представляло собой черновик, набросок большого сочинения. Тем не менее значимость «*Clamores*» трудно переоценить. Здесь в концентрированном виде изложены основные идеи Коменского: всеединство, пансофия (всеобщая мудрость), хилиазм (ожидание земного царствия Христа), иренизм (стремление ко всеобщему миру) и советы «по исправлению дел человеческих».

Образ пророка Илии Коменский использует как всем понятный символ реформатора, призывающего народы оставить пути греха, ввергающего их в разного рода катаклизмы, и изменить способ своего существования, целью которого мыслится всеобщее благо, мир, мудрость познания, дости-

гаемые единым человечеством на путях единения с Богом. Эти идеи Коменский не раз излагал в своих многочисленных сочинениях, но именно в «*Clamores*» они сформулированы предельно четко. Более того, лишь это сочинение позволяет заглянуть в лабораторию мысли Коменского, так как перед нами заметки, сделанные им для себя, своеобразный дневник интеллекта. Мы можем изучить сам ход мысли Коменского и способ его отражения на бумаге. Эти особенности сочинения сказались на его специфической форме: перед нами беглые заметки, пунктирная фиксация мыслей без литературной обработки, сделанная на смеси латинского и чешского языков.

Все это обусловило то, что «*Clamores*» долго считались непригодными для издания. Печатались лишь отдельные более или менее целостные фрагменты. Поэтому трудно переоценить данное издание — первую полную публикацию «*Clamores Eliae*». Публикация текста такого рода требовала длительного всестороннего анализа, поистине подвижнического труда. Ему и посвятила значительную часть своей жизни выдающийся чешский

комениолог Юлия Новакова (1909—1991) — публикатор полного оригинального текста «Clamoges», автор обстоятельнейших текстологических и смысловых комментариев, занимающих большую часть книги. По сути дела это исследование самого «потаянного» сочинения Коменского. К сожалению, Ю. Новакова не дожидая всего несколько лет до выхода давно ею подготовленного тома.

Его долгожданная публикация существенно обогащает мировую гуманитарную науку, так как в научный оборот вводится ключевое сочинение великого автора, позволяющее не только глубже познать движение европейской философской, ре-

лигиозной и социальной мысли, но и исследовать психологию творчества мыслителя, процесс обретения мыслью словесной плоти. Идейное богатство «Clamoges» еще ждет подробного исследования, введения в контекст европейской мысли XVII в. Однако уже сейчас ясно, что Коменский отстаивал принцип соотношения знания, веры и преобразования человеческого общества, чуждый новоевропейскому рационализму, поэтому маргинальный в Новое время, но становящийся актуальным в XX и на пороге XXI в.

© 1995 г. Мельников Г. П.



# CONTENTS

## ARTICLES

From the Dictionary «Slavic Antiquities» . . . . .	3
<i>Turilov A. A.</i> (Moscow). Bulgarian Literary Monuments from the First Kingdom Age in Book-Making of Moscow Russia in XV—XVI cc. (Notes of Estimating the Phenomenon) . . . . .	31
<i>Sazonova L. I.</i> (Moscow). East-European Academies of the XVI—XVII cc. in the Context of the European Academical Tradition . . . . .	46
<i>Gugnin A. A.</i> (Moscow). Problems of the Sorabic Culture in the Age of Enlightenment . . . . .	62
<i>Jong, Kŭi-Sok.</i> (Seoul). The Idea of the Democratic Slavic Federation in Russian Social Conception of the First Half of the XIX c. (From the Point of View of Federalism) . . . . .	78

## COMMUNICATIONS

<i>Mikhailov N. A.</i> (Pisa). Again about <sup>•</sup> Belobog and <sup>•</sup> Chernobog. (Towards the Possibility of Attracting Some Indirect Sources). . . . .	89
--	----

## MATERIALS TO THE MANUAL OF CHURCH-SLAVIC

<i>Kravetsky A. G.</i> (Moscow). Experience of the Dictionary of the Liturgical Symbols . . . . .	97
---	----

## CARPATHIAN EXPEDITIONS ACCOUNTS

## REVIEW ARTICLES AND REVIEWS

<i>Mokienko V. M.</i> (Moscow). Versions of the Bible and Their Importance in the Development of Slavic Spiritual Culture . . . . .	123
<i>Melnikov G. P.</i> (Moscow). Dílo Jana Amose Komenského (Ioannis Amos Comenii Opera Omnia). V. 23. Clamores Eliae . . . . .	126

Технический редактор *В. М. Пахомова*

---

Сдано в набор 10.02.95 Подписано к печати 31.03.95 Формат бумаги 70 × 100<sup>1</sup>/<sub>16</sub>  
Офсетная печать Усл. печ. л. 10,4 Усл. кр.-отт. 9,4 тыс. Уч.-изд. л. 13,0 Бум. л. 4,0  
Тираж 882 экз. Зак. 2306

---

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

**3200 р.**  
каталожная цена

**1500 р.**  
Индекс 70891