

ISSN 0869-544X

РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК



СЛАВЯНО •
• ВЕДЕНИЕ



«НАУКА»

СЛАВЯНОВЕДЕНИЕ

ЖУРНАЛ ОСНОВАН В ЯНВАРЕ 1965 г.

ВЫХОДИТ 6 РАЗ В ГОД

Журнал издается под руководством
Отделения историко-филологических наук РАН

6
2016
НОЯБРЬ •
ДЕКАБРЬ •

Содержание

СТАТЬИ

<i>Агапкина Т.А.</i> (Москва). Карпато-южнославянские параллели в области вербальной магии и их продолжение у восточных славян	3
<i>Попович Николич Д.</i> (Ниш). Элементы устных причитаний и погребальных обрядовых действий в песнях сербских партизан	14
<i>Валенцова М.М.</i> (Москва). Об одной балто-славянской мифологической параллели	26
<i>Плотникова А.А.</i> (Москва). Оппозиция «верх – низ» применительно к телу человека (по материалам словаря «Славянские древности»)	37
<i>Узенёва Е.С.</i> (Москва). «А язык у нас липованский ...»	45

СООБЩЕНИЯ

<i>Домосилецкая М.В.</i> (Санкт-Петербург). Пчеловодческая лексика в македонском говоре села Пештани (по материалам МДАБЯ)	58
<i>Белова О.В.</i> (Москва). На пограничье культур: О новых изданиях по этнологии и культурной антропологии (опыт польских коллег)	64

ОБЗОРЫ И РЕЦЕНЗИИ

<i>Широкова Л.Ф.</i> Т. Ivantyšynová, M. Viršinská. Na ceste k literárnej vzájomnosti. Poľsko-slovenský dialóg	78
<i>Шешкен А.Г.</i> Г.Я. Ильина. Хорватская литература XX века	80
<i>Пилипенко Г.П.</i> А.А. Плотникова. Славянские островные ареалы: архаика и инновации	83
<i>Седакова И.А.</i> М.М. Валенцова. Народный календарь чехов и словаков. Этнолингвистический аспект	86
<i>Якушкина Е.И.</i> Обредна пракса – речима о храни. На материјалу из српских говора Војводине	88

IN MEMORIAM

<i>Иванов Вяч. Вс.</i> Татьяна Михайловна Николаева: из последних писем	91
---	----

<i>Толстая С. М.</i> Толстовские чтения XI–XX (2007–2016)	102
---	-----

ЮБИЛЕИ

<i>Венедиктов Г. К., Ефимова В. С.</i> К юбилею Владимира Антоновича Дыбо	109
К юбилею Белы Йожефовича Желицкого	111

НЕКРОЛОГИ

<i>Мельников Г. П.</i> Памяти Людмилы Павловны Лаптевой (1926–2016)	113
<i>Изотов А. И.</i> Памяти Иржи Марвана (1936–2016)	116
Публикации Института славяноведения РАН 2013–2016	117
Указатель статей и материалов, опубликованных в журнале в 2016 г.	123

РЕДАКЦИОННАЯ КОЛЛЕГИЯ:

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

А.С. Стыкалин (отв. секретарь)

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

Зав. редакцией *Г.А. Михеева*

Сотрудники редакции: *Л.А. Авакова, Е.В. Пономарева, И.Ю. Веслова*

Адрес редакции: 119991, Москва, Ленинский пр-т, 32а
Телефон 8-495-938-01-20
E-mail: zhurslav@mail.ru

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

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

Рукописи не рецензируются и не возвращаются.

© Российская академия наук, 2016
 © ФГУП «Издательство «Наука», 2016
 © Составление. Редколлегия журнала
 «Славяноведение», 2016



© 2016 г. Т.А. АГАПКИНА

КАРПАТО-ЮЖНОСЛАВЯНСКИЕ ПАРАЛЛЕЛИ В ОБЛАСТИ ВЕРБАЛЬНОЙ МАГИИ И ИХ ПРОДОЛЖЕНИЕ У ВОСТОЧНЫХ СЛАВЯН

В статье прослеживаются некоторые совпадения и пересечения в сфере вербальной магии между южнославянской и карпатской (карпато-украинской) традициями с привлечением восточнославянских параллелей к ним.

The article traces some parallels and similarities in verbal magic between the South-Slavic, Carpathian (Carpatho-Ukrainian) and East-Slavic folk traditions.

Ключевые слова: вербальная магия, заговоры, восточные славяне, южные славяне, Карпаты.

Keywords: verbal magic, charms, East Slavs, South Slavs, the region of Carpathian Mountains

Некоторое время назад нам уже приходилось писать о схождениях в области заговорных сюжетов, которые обнаруживаются при сопоставительном исследовании восточно- и южнославянских заговоров. Было названо несколько сюжетов, мотивов и поэтических приемов, обнаруживающих подобные соответствия: это так называемые операционные тексты типа *vita rei*, в которых последовательно называются основные этапы превращения природного продукта в артефакт (типа «Повести хлеба», «Повести сыра» или «Повести конопля»); сквозные эпитеты; мотив обмена плача на сон между детьми человека и демона, мотив свадьбы и т. д. [1. С. 660–668]. Установлено, что большая часть таких соответствий сконцентрирована (у восточных славян) в украинской заговорной традиции, и особенно – в карпато-украинской. О подобных схождениях между восточно- и южнославянскими заговорами писал и В. Л. Кляус [2. С. 113–118].

Иницируя поиск подобных параллелей, мы имели в виду прежде всего данные славянской диалектологии, в которой давно высказано мнение о наличии особых связей карпато-украинских говоров с говорами южнославянских языков; эти языковые параллели рассматривались как результат не только карпатской миграции славян (II–III вв. н. э.), но и более поздней миграции на север балканского населения в Средневековье (начиная с XIII–XIV вв.) [3; 4]. В последние годы карпато-балканские этнолингвистические соответствия в терминологической лексике народной духовной культуры стали предметом систематических исследований, в том числе экспедиционных, проводившихся А. А. Плотниковой и ее коллегами [5].

Татьяна Алексеевна Агапкина – д-р филол. наук, ведущий научный сотрудник Института славяноведения РАН.

Работа выполнена в рамках проекта РГНФ № 16-04-00101а «Образ человека в языке и культуре славян».

Что касается работ фольклорно-этнографического направления, то в них локализация тех или иных явлений на территории Украины, особенно в юго-западной ее части, обычно расценивается как свидетельство их южнославянского происхождения, на чем, в частности, настаивал В. Мансикка [6. С. 43]. Изучение карпато-южнославянского обряда «полазник», игрищ при покойниках и некоторых других обрядов привело П.Г. Богатырева к подобным же суждениям: «[...] старинные обряды, сохранившиеся в украинских Карпатах и прилегающих к ним районах, – отмечал он, – вместе с лингвистическими данными свидетельствуют о связи карпатской культуры с культурой Балкан» [7. С. 302].

В предлагаемой работе мы продолжим исследование межславянских связей в сфере вербальной магии (охватывающей как собственно заговоры и апокрифические молитвы, так и краткие формулы, приговоры и т.п.), сосредоточив внимание именно на карпато-балканославянских схождениях. Одновременно нас будут интересовать также восточнославянские «продолжения» этих схождений, обнаруживаемые за пределами карпато-украинского региона. Ниже мы рассмотрим четыре сюжета, которые демонстрируют разнообразие подобных связей.

I. Начнем с самого простого случая. В юго-восточной Сербии, Македонии, в южной и центральной части Болгарии (окказионально в других местах), а также в Румынии известны заговоры, сюжет которых таков: NN идет и громко плачет; его плач слышит Богородица (Христос, святой), которая спрашивает его, отчего он плачет; NN объясняет, что на него напали демоны, которые мучили его, причиняли ему боль, и теперь он страдает; Богородица помогает ему и прогоняет болезнь или демонов, или призывает третью силу (юнаков, знахарку, др.), которые избавят NN от страданий.

Эти заговоры (в настоящий момент нам известно более двух десятков их вариантов) применяются при лечении недугов, вызванных демонами и нечистыми духами, а также воспаления ран, ночного плача у детей, болезней глаз, головокружения, сыпи, испуга и др.¹

Приведем характерный для описываемого сюжета текст болгарского заговора от головной боли, вызванной испугом («за ермитикъ»):

«Сьоднал е (името) на покъ на крастумпокъ, та си плаче и нарежда. Уд де мино Госпукъ [так!] и Света Бугуродица, та пупитаха (името): – Защо плачиш (името)? – Какво да ни плачем, фанала ма са ерметичици, почудичици, мочурничици, глава ми пие, очи ми пие, сорце ми пие, мозак ми пие, жили ми смухте, и ноги ми сече. – Молчи (името). Ја шта пруводи триста јунацж с триста калоче, и триста мумицж с триста митлицж: јунацжнж ште гу иссекот с калочжнж, мумицжнж ште гу изметот с митлицжнж» (Сел (имярек) на дорогу, на перекресток, плачет и причитает. Мимо идут Господь и Святая Богородица и спрашивают его: – Почему ты плачешь, (имярек)? – Как мне не плакать, напали на меня ерметичици, почудичици, мочурничици, голову мне иссушают, глаза мои испивают, мозг мой испивают, жили сосут, ноги секут. – Не плачь, (имярек). Сейчас придут триста юнаков с тремястами топорами

¹ См. варианты: Сербия: [8. № 130, 132 (от «ала», нечистых духов, передвигающихся с ветром, вост. Сербия); № 137 (от «бабиц», нечистых духов, нападающих на рожениц, вост. Сербия), № 173 (от «усов», злого духа, который вызывает болезнь вымени у скотины; Тимок); № 182 (от воспаления раны; Сербия); № 186 (от раны, Поморавле); № 211 (от чирья, вост. Сербия); № 244 (от болезни глаз, Сербия); № 419 (от «ускоба», когда человек на пути встретит нечистую силу, которая ударит его и у него все болит; Поморавле); № 421 (от того же; сербы в Боснии)]; [9. С. 264–265] (от ночного плача, Пиротский окр., юго-восточная Сербия) и т.д.; Болгария: [10. № 102 (от испуга, Пловдивский окр.); № 126 (от сыпи, Смолянский окр.); № 137 (от отека и раны, Орхание, Софийская окр.); № 140 (от воспаления раны, Софийский окр.); № 145 (от раны, Софийский окр.); № 171 (от клине, Пловдивский окр.); № 181 (от головокружения, Смолянский окр.); № 194 (от иссушения тела, Пловдивский окр.); № 233 (от ночного плача, Пловдивский окр.); № 249 (от «бабиц», поноса у детей, Хаджи Елес, Пловдивский окр.); Македония: [10. № 144] (от раны, окрестности Велеса); Румыния: [11. Р. 129–131] (от катаракты).

и триста девиц с тремястами метлами: те юнаки их посекут теми топорами, те девицы их выметут теми метлами) ([10. № 181] Смолянский окр.).

В карпато-украинской традиции ситуация выглядит по-другому, ибо на данный момент нам известно лишь пять заговоров на этот сюжет, которые в географическом отношении распределены следующим образом. Один текст – прикарпатский, он записан в Снятине (ныне Ивано-Франковская обл.) и читался при бессоннице (видимо, детской); это самый полный вариант, максимально близкий балканославянским записям:

«Wyjszow Iwaś na złoty j mist i wziaw pyszczaty i wziaw kryczaty. Prychoty k'nemu Isus Chrystos i Matir Boża. Czo ty, Iwaśku, pyszczysz? Czo ty, Iwaśku, kryczysz? czo ruczki łomajesz? Jak meni ne pyszczaty, jak meni ne kryczaty [...] jak meni ruczky ne łomaty? [...] pryjszow strach, pryjszły boleczkie, pryjszow łychyj czas, pryjszło szybanie, wziawy szybuwaty, hołowku rozkiedaty, kistkie rozkiedaty, spaty ne dawaty, jisty ne propuskaty. Każe Matir Boża, zabyrajmo sia na syni mora, na hłuboki dołyny, na wysoki hory, na temni lisy, na syni ozera [...] tam sia hrajmo, tam kaminie łupajmo, tam hory perewertajmo, chreszczenoho poraženoho Iwaśka rokiedajmo» (Вышел Ивась на золотой мост и начал пищать и начал кричать. Приходит к нем Иисус Христов и Матерь Божия. Что ты, Иваська, пищишь? Что ты, Иваська, кричишь? что ты ручки заламываешь? Как же мне не пищать, как же мне не кричать [...] как ручки не заламывать? [...] пришел страх, пришли болячки, пришел лихой час, пришло битье, начали бить, головку разбрасывать [так!], косточки разбрасывать, спать не давать, есть не давать. Говорит Матерь Божия, мы возьмем их на синие моря, на глубокие долины, на высокие горы, на темные леса, на синие озера [...] там пусть играют, камнями стучат, там горы переворачивают, крещеного рожденного Иваська пусть оставят) [12. С. 585].

Два других варианта были записаны в Подолии, на другой стороне Днестра, и фактически мало чем отличаются от карпатского заговора. Один из этих текстов читается при грыже [13. S. 322] (Ушицкий у.), другой – «як дівчину очарують» [14. С. 94 (е)] (Проскуровский у.).

И, наконец, еще два варианта относятся совсем к другой территории, к восточнобелорусскому Полесью; их произносят при глазных болезнях, а по составу мотивов они скорее напоминают контаминацию интересующего нас сюжета с другим (также украинским) сюжетом заговоров от бельма (святой присылает на помощь человеку или животному трех «хортов» – белого, красного и черного, которые слизывают из глаз бельмо) (об этом сюжете см. [1. С. 441–448]).

Разброс «географии», казалось бы, мог привести к значительным изменениям в самих текстах, однако этого не произошло. И хотя начальные фрагменты заговоров (встреча NN с болезнями или демонами) и заключительные (в которых описывается, как именно Богородица излечивает больного) и различаются от текста к тексту, однако ключевой их фрагмент – диалог NN с Богородицей сохраняется во всех записях едва ли не дословно:

– сербский: «Што ти је, (Марко), те пиштиш, те цвилиш, сузом до земље, гласом до небо? – А (Марко) одговара: – Како да не пиштим, како да не цвилим? Пресрете ме змија троглавниња, па ми главу строши [...]» (Что ты, (Марко), пищишь, горюешь, слезами до земли, голосом до неба? – А (Марко) отвечает: Как мне не пищать, как мне не горевать? Встретилась мне змея трехглавая, голову мне разбила [...]) [8. № 132];

– украинский (Подолия): «Пишала ж вона, скричала же вона, ніхто не чув, ино чула Матінка Божа. Матінка Божа приходить до неї: Чого ж ти пищиш, чого ж ти кричиш? – Маріє, як же мені не скричати, коли з мене чарівниця шаты [одежды, убор] з мене збирає, а в чари, в біду вбирає» [14. С. 94 (е)]; «[...]»

i moja tam Maria krczyt', pyszczyt', ide do nei Matyr' Boža, czoho ty, Mario, krczysz, czoho ty pyszczysz? Jak meni ne krczaty, jak meni ne pyszczaty, siczut' mene, rubajut', mene łupajut'» ([...] и там моя Мария кричит, пищит, идет к ней Матерь Божия: что ты, Мария, кричишь, что ты пищешь? Как мне не кричать, как мне не пищать, секут меня, рубят, меня бьют) [13. S. 322];

– восточнополюський: «[...] ідзець раб божая Маня, плача, убіваецца, аб шыроку дарогу валяецца. – Чаго ж ты, раб божая Манечка, плачаш, убіваешся, аб шыроку дарогу валяешся? – Як жа мне ні плакаць, ні ўбівацца, аб шыроку дарожку ні валяцца, што мне бяльмо вочка занімае, на белы свет глядзець ні пазваляе» [15. № 844].

Знаковым отличием белорусских текстов от балканославянских, карпатского и подольских является то, что в белорусских болезнь предстает как бы сама по себе и никак не связана с вмешательством демонов, тогда как в заговорах карпато-балканского ареала болезнь практически всегда описывается как результат воздействия демонов на человека. Однако эта особенность относится скорее к южнославянской мифологической системе в целом (в которой демоническое «вливание» на человека предстает гораздо более глубоким, нежели у восточных славян), а заговоры лишь «транслируют» ее.

Динамика сюжета в данном случае предельно проста: если в балканославянских заговорах сюжет представлен многочисленными и весьма разнообразными (по содержанию и функциям) текстами, то в карпато-украинском и подольских он сохраняется в виде отдельных фиксаций, практически «угасающих» за пределами юго-западной Украины.

II. Второй случай затрагивает детскую тему в свадебной магии. Речь пойдет о вербальных формулах, которые невеста произносила во время свадебного обряда, чтобы в браке у нее рождались дети определенного пола.

Надо сразу сказать, что именно в южнославянском свадебном обряде большое место традиционно отводилось магическим ритуалам, которые должны были привести к появлению в молодой семье потомства мужского пола (хотя в целом магия, связанная с плодovitостью невесты, с деторождением, его приближением или отсрочкой, присутствует в любом свадебном обряде). Среди этих ритуалов выделяются обычаи давать невесте на руки при входе в дом жениха ребенка мужского пола, сажать его ей на колени, класть его на брачное ложе и некоторые другие, исполнявшиеся обычно родственниками невесты и получившие самое широкое распространение в Южной Славии, а также за ее пределами – в Польше, западном Полесье и некоторых других местах (подробнее об этих ритуалах см. [16. С. 170–177]). Вне этих ритуалов, в других эпизодах южнославянской и карпато-украинской свадьбы были известны вербальные формулы, которые преследовали те же цели (рождение детей того или другого пола), однако не имели публичного характера и относились к индивидуальной магии самой невесты.

В Южной Славии такие формулы зафиксированы единично в основном в Черногории, Боснии, Македонии. В окрестностях Рисана (Черногория), когда невесту вводили в дом мужа, она старалась первой войти туда, говоря про себя: «Около двора дупчићи, а у кућу синчићи» (Около двора дубочки, а в дом – сыночки), поскольку хотела, чтобы у нее рождались мальчики ([17. С. 27] Рисан, Черногория). В Боснии невеста, выходя из церкви, обращалась к жениху со словами: «Колико ти у глави зубов, онолико ти родила синова» (Сколько у тебя зубов, столько (чтобы я) родила тебе сыновей), а у сербов, попав в дом жениха, она заглядывала под крышу и считала балки в стропилах (*рогове*), говоря: «Сколько увидела “рогов”, столько пусть будет у меня сыновей» [18. С. 463, 484]. Формулы, по смыслу аналогичные приведенным выше, можно встретить и за рамками свадебного обряда. В Боснии, например, согласно лечебнику 1749 г., если женщина рожала только девочек, а хотела мальчика, она должна была во время месячных отправиться на поле, найти там плуг и, встав на дышло напротив рогов вола, сказать: «Во за

волом, син за сином» (Вол за волом, сын за сыном), после чего могла ожидать появления мужского потомства [19. С. 107].

В отличие от Южной Славии в Украинских Карпатах подобные формулы, как и сопутствующие им простейшие магические действия, получили самое широкое развитие. У гуцулов невеста, выходя из церкви, смотрела в сторону леса и, желая самой себе много сыновей и одну девочку, произносила: «Всѣ в хащи [в чаше] дуби, лиш одна береза» [20. С. 146]. В Прикарпатье, в окрестностях Старого Самбора, чтобы наворожить себе в замужестве несколько сыновей и одну дочку, невеста, также при выходе из церкви, считала балки и шепотом произносила одну из следующих формул: «Дуби як дуби, а одна сосна і та добре росла», «Всьо дуб, всьо дуб, хіба одна сосна і та дуже красна»; «Верба і клин – перша дівка, другий син» ([21. С. 613–614] Львовская обл., Старосамборский р-н). В Закарпатье, выйдя из церкви, невеста смотрела в дырку свадебного калача и говорила: «Чотыры дуба и дви осыкы», тем самым желая себе четырех мальчиков и двух девочек [22]. Иногда магия совершалась прямо в церкви: «Коли ся [невеста] йшла до цэркви винчати, брала бобу у пазуху и там, коли ужэ стояла у цэркви, и там она кывала [подбрасывала] тоты бопци, убы у нэи были хлопци, у пазуси кывала бопци и так соби и моўчка говорила: “я кываю нэ бопци, а кываю хлопци”» [23].

Естественно, что формулы, преследующие те же цели, могла произносить свекровь и другие родственники молодых и участники свадьбы. В Прикарпатье свекровь кидала на печь «балець» – отрез ткани, который получала в дар от невестки, и говорила: «Мечу межи горці, шоби були самі хлопці» или «Мечу бальці межи горці, шоби були дівки й хлопці», в зависимости от того, внуков какого пола мечтала иметь [21. С. 613]. В Болгарии (Самоковско) во время замешивания свадебных хлебов деверь ударял ситом по потолку и трижды произносил: «Пет машинки, три женски», чтобы у невесты было пятеро сыновей и три дочери [24. С. 32].

Таким образом, южнославянские и карпато-украинские вербальные формулы и сопутствующие им действия преследовали одну и ту же цель и во многом были сходны между собой: их совершала/произносила преимущественно сама невеста (или ее близкие) во время или после венчания, а также при входе в дом жениха; произнесение формул сопровождалось пересчетом неких объектов, находящихся в поле зрения невесты (деревьев, балок, стропил), а в них самих обязательно называлось количество детей того или другого пола; в формулах часто упоминались деревья разных пород, грамматический род которых соответствовал желаемому полу будущего потомства, и т.д. Такая картина свидетельствует о несомненной взаимосвязанности южнославянской и карпато-украинской традиций в сфере вербальной магии. Что касается различий, то одно из них, состоящее в том, что в карпато-украинской свадьбе подобных формул заметно больше и они разнообразнее южнославянских, кажется, можно объяснить тем, что в южнославянской свадьбе выбору пола будущего потомства был посвящен целый публичный ритуал (с участием ребенка мужского пола), который концентрировал в себе соответствующий потенциал свадебной магии, в то время как в Карпатах выбор пола будущих детей был в большей мере предоставлен самой невесте. Другое отличие карпатских примеров от южнославянских состоит в том, что в карпато-украинских предпочтении, отдаваемое потомству мужского пола, хотя и имеет место, но не носит столь императивного характера, как у южных славян (особенно у сербов), где едва ли не вся продуцирующая магия свадьбы нацелена на рождение мальчиков.

За пределами карпато-украинской традиции вербальные формулы, аналогичные рассмотренным выше и входящие в круг «тайных чар», личной магии, практиковавшейся невестой при выборе пола будущих детей, нам до сих пор не известны.

III. Третий случай, который нам предстоит рассмотреть, касается магического лечения детской бессонницы, широко практикуемого как у южных, так и у восточных славян. Общим местом в славянских верованиях, объясняющих бессонницу и ночной крик у маленьких детей, является представление о том, что их,

среди прочих причин, вызывают различные световые явления (природные или обусловленные деятельностью человека), которые препятствуют спокойному и крепкому сну.

В южнославянской и карпато-украинской народной медицине бессонницу связывали с вечерними огнями, поэтому вербальные формулы, применяемые для избавления детей от бессонницы, и сам ритуал основывались на символической передаче/отсылке детского плача в направлении этих огней, горящих в чужих домах.

В окр. Прилепа (Македония) мать или знахарка, найдя взглядом дом, в котором горел огонь, поворачивала ребенка к свету и трижды говорила: «Досега плачат, што беше во Бориса (имя ребенка), от сега во огнон да биди» (Плач, что до сих пор был у Бориса, с этого момента будет в огне) [25. С. 270], см. формулу, читаемую в аналогичной ситуации у болгар в Устово (ныне Смолянский окр.): «На ти оганьу плач, пак нам да доїде мир» (На тебе, огонь, плач, к нам же пусть придет мир) [26. С. 171]. В окрестностях Хаджи Елес (ныне Пловдивский окр.) мать выходила с ребенком ночью во двор и, повернув его в ту сторону, откуда был виден свет от пастушеского костра, произносила: «Нека офцете блежът за моето дете, а не то за офцетъ и овчаровия огънь» (Пусть овцы блеют за [для?] мое дитя, а не дитя за [для?] овец и пастушеский огонь) [27. С. 87]. Реже подобные формулы, иногда также и в других регионах Болгарии, произносили в направлении восходящего или заходящего солнца [28. № 499].

Тот же магический прием можно усмотреть в карпато-украинских обычаях. Как и в южных регионах Болгарии и Македонии, в Карпатах в этих ритуалах использовались короткие вербальные формулы. Так, у гуцулов знахарка или мать страдающего бессонницей ребенка, увидев вечером в чужом окне огонь, вылила воду, оставшуюся после его купания, в направлении этого света и приговаривала: «Відбираю від свої дитини, намитую на твій огонь!» [29. С. 248], ср. также: «Мое дитя писк най иде на той блиск!» [30. С. 314].

Несколько иную ситуацию можно наблюдать в Боснии. Сам ритуал выглядит здесь так же: мать, выйдя вечером с ребенком на руках во двор и найдя взглядом свет, исходящий из дома, где горит свеча, лампа или очаг, слегка качала ребенка в направлении этого огня и произносила полноценный заговор, а не короткую вербальную формулу: «Гдје ова ватра гори, тамо виле свадбу чине, и зову мога Луку на свадбу; ја не шаљем Луку, веће његов плач» (Где этот огонь горит, там вилы свадьбу справляют и зовут моего Луку на свадьбу; я пошлю не Луку, а его плач) ([31. С. 331] Сараево); «Тамо ђе ‘но ватра гори, онде вила сина жени и зове мога Живка у сватове; но ја јој га не могу послати. Послаћу јој његов плач и колач и главицу лука бијелога» (Там, где горит огонь, там вила сына женит и зовет в сваты моего Живко; но я его не могу послать к ней. Пошлю ей его плач, и калач, и головку чеснока) [32. С. 194].

Для тех, кто хотя бы бегло знаком с сербской заговорной традицией, в этих текстах нет ничего примечательного. Сам по себе сюжет «Демон (вила, руса) / сакральный персонаж (св. Илья, Богородица) женит сына/дочь и зовет имярек на свадьбу/пир; вместо него на свадьбу посылают его болезнь» широко известен и встречается в заговорах от самых разных болезней². Однако будучи предназначенными для лечения других болезней, а не детского плача и бессонницы, такие заговоры, как правило, не содержат упоминаний об огне или свете – в них отсутствуют первые слова приведенных выше боснийских заговоров: «там, где горит огонь...» Будет уместным предположить, что упоминание об огне появилось в боснийских заговорах под влиянием представлений о свете и огне как источнике детского плача, а также распространенной в разных регионах Южной Славии магической процедуры «передачи» детского плача огню. При этом в карпато-

² См. варианты [8. № 155, 156, 159, 160, 165, 182, 204, 206, 214, 332, 382].

украинской традиции подобные заговоры на сюжет «вила сына женит» остались неизвестны.

Мотивы передачи детского плача световым явлениям получили развитие в русских заговорах – по-видимому, уже самостоятельно, вне связи с карпато-южно-славянскими заговорами, однако на основе тех же мифологических представлений. В русской традиции такие заговоры были обращены к заре – световому явлению, сопровождающему восход и заход солнца. На утренней и вечерней заре ребенка выносили на улицу и обращали к заре формулы типа «Заря, возьми свое бессонье» и т. п.

IV. Последний случай также относится к магии, связанной с детскими недугами. Одним из типичных магических приемов, применяемых при лечении многих детских болезней (родимца, падучей, грыжи и др.), было обращение лечебного ритуала и сопутствующих ему вербальных формул к теме рождения. В рамках этой темы в славянской народной медицинской практике сформировались два соотносимых друг с другом, но одновременно достаточно самостоятельных лечебно-профилактических ритуала, которые сопровождалась произнесением вербальных формул, также двух типов.

Формулы первого типа используют мотивы материнского (реже отцовского) права и в обобщенном виде выглядят так: «Мать тебя родила, мать тебя и вылечит». Так, на востоке Болгарии, в окрестностях Варны, при появлении у ребенка на лице сыпи мать набирала воду нижним бельем отца, приносила ее домой, где обливала ребенка этой водой, говоря: «Който те е правил, той да те лекува!» (Кто тебя сделал, тот пусть тебя лечит); «Аз съм те правил, аз ще те лекувам!» (Я тебя сделал, я тебя и буду лечить) и т. п. [33. С. 227].

Чаще подобные формулы, самостоятельно или как часть многосоставных заговоров, применялись для профилактики и лечения порчи и сглаза (уроков), причем не только детей, но и взрослых, а произносить их могли как матери, так и знахарки. Общим местом таких болгарских формул является то, что мать предстает в них в образе коровы, а ребенок – теленка, а само чтение формулы или заговора сопровождается тем, что мать (знахарка) облизывают лицо пациента. Так, в Софийском окр., когда уже взрослый сын отправлялся на танцы или свадьбу, мать обнимала сына, трижды лизала ему лоб и говорила: «Сама кравица, сама се отелила, сама си теленце олизала и сама си го задоила, Стоианчо очи да не вана!» (Сама корова, сама отелилась, сама теленка облизала и сама его накормила, Стоянчо пусть никто не сглазит!) [34. С. 143–144], ср. фрагмент заговора с северо-запада Болгарии, из Михайловградско: «Черно крава, черно теленце, сама го отелила, сама му уроци дала» (Черная корова, черный теленок, сама его родила, сама ему уроки дала) [28. № 23]. При лечении взрослых знахарка часто прибегает к полному или частичному раздеванию (что можно расценить как отсылку к тексту рождения). В Страндже, например, такая процедура сопровождалась формулой: «Сама те е майка родила, сама илач ще ти направя!» (Сама тебя мать родила, сама тебе и лекарство сделаю!) [10. № 259]³.

В Сербии и Боснии такие формулы встречаются реже и, как правило, входят в состав более пространственных заговоров, которые читают от порчи и сглаза, см. восточносербскую формулу: «Сама мати дете родила, сама родила, сама му угльење гасила» (Сама мать родила ребенка, сама родила, сама ему угли гасила – имеется в виду магический ритуал «гашения углей»), чаще всего применяемый для избавления от сглаза) [8. № 37]. В Боснии, в случае, если кто-то сглазил ребенка, мать должна была «разлизать уроки», т. е. вылизать его крест-накрест по носу и лбу, сопровождая это словами: «Mati rodila, mati liječila, rashod'te se uroci, kao list po gori» (Мать родила, мать лечила, расходитесь, уроки, как листья по лесу) [35. S. 506].

³ См. варианты [28. № 26; 10. № 15, 31, 35, 50; 8. № 542, 543].

В карпато-украинской традиции таких формул нам до сих пор обнаружить не удалось, однако они встречаются в других областях Украины и в Белоруссии, хотя и нечасто. На Черниговщине, когда ребенок не спал и кричал по ночам, мать клала его на козух на пороге и трижды переступала через него со словами: «Яка породыла, та й одходила» [36. С. 60]. В Харьковской губ., вытирая при слезе лицо ребенка сорочкой или вылизывая его языком (подобно тому, как это делали и на Балканах), мать говорила: «Якая маги породила, такая и отходила» [37. С. 734]. У белорусов подобные формулы сопровождали лечение родимца, детского плача и произносились матерью в тот момент, когда она делала вид, что садится голым телом на лицо ребенка, или накрывала его своим подолом: «Хто цябе нарадзіў, той цябе атхадзіў! Мама нарадзіла, мама і адхадзіла!» [38. № 104]⁴.

В русской лечебной магии аналогичные вербальные формулы получили самое широкое развитие на всем пространстве Русского Севера – с северо-запада до северо-востока. Они сопровождали ритуалы лечения ребенка от грыжи, когда мать символически загрызала грыжу и приговаривала: «Сама дитя родила/носила, сама грыжу закусил»; родимца: «Я сама дитё растила и сама его родила, я сама и родимец уговорила»; уроков и слеза, когда мать относила ребенка на то место, где рожала его, и говорила: «Сама дитя носила, сама дитя приносила, сама починоваю и заговариваю» [41. № 374, 498, 332].

Таким образом, первая группа вербальных формул, апеллирующих к теме рождения и материнскому праву, известна у балканских славян и на Русском Севере, в остальных же интересующих нас регионах ее либо нет (Карпаты), либо такие формулы крайне немногочисленны (Украина, Белоруссия).

Связанные с произнесением этих формул магические действия сосредоточены на двух ключевых моментах. Во-первых, они предполагают телесный контакт матери (или знахарки, когда речь идет о лечении взрослого) с ребенком, отвечающий заложенному в этих формулах мотиву материнства: мать вылизывает лицо ребенка, прикусывает пупочную грыжу, изображает, что садится голым телом ему на лицо. А во-вторых, эти действия предполагают обращение к телесному низу, что в свою очередь соотносится с мотивами зачатия и родов, также присутствующими в формулах: контакт ребенка с вагиной, обнажение знахарки, использование нижнего белья отца и т.д.

И здесь мы переходим ко второму типу вербальных формул, которые сопровождают описанные магические действия и также апеллируют не просто к теме родов, но более конкретно – к телесному низу и женскому лону: «Чем тебя родила, тем тебя и вылечила». Сразу отметим, что в тех традициях, где получили широкое распространение формулы первого типа («Мать тебя родила, мать тебя и вылечит»), т.е. на Балканах и Русском Севере, формулы второго типа нам до сих пор практически не встречались (на Русском Севере – за редким исключением⁵). В то же время они повсеместно известны в Полесье, в разных регионах Украины и Белоруссии, а также в Карпатах.

Так, в Закарпатье при первых приступах эпилептического припадка ребенка клали на порог и трижды переступали через него: «Дьявол колы морыт. Колы лыхый час [...] Положыты мэжы пороги. И тэпэрка пэрэступаты тры разы [...] “Чым ты народыла, тым ты личу [...]”» [22]. Продолжают эту традицию обычаи, зафиксированные в Западных Карпатах. У русинов Спиша человек, впервые увидевший приступ эпилепсии, садился обнаженным телом на корыто, под которым лежал больной, и говорил: «S tym com se rodila, s tym se budu hojila» (Чем тебя родила, тем буду врачевать) [44. S. 268]. При детской болезни, называемой *pleseň* (высыпания и налет во рту и на языке), мать вытирала ребенку язык своим «цветом» (месячными) и произносила: «Ćim rodźim, tym hojím» (Чем рожаю, тем

⁴ См. варианты [39. № 97, 1770–1773; 40. № 227 и др.].

⁵ См. [42. С. 40; 41. № 518; 43. № 50].

лечу), или дотрагивалась нижней рубахой до своих родовых путей, а потом до рта ребенка и говорила: «S čim so t'a rodila, s tim t'a hojim» (Чем тебя родила, тем тебя лечу) [45. С. 23].

На Украине формулы этого типа входили в состав магических практик, также применяемых при лечении кожных болезней. При этом, как и в Западных Карпатах, женские половые органы метонимически «подменялись» естественными выделениями или нижним бельем. «Тем родила, тем й відходила!» – говорила мать, намазывая больное место на языке ребенка своей «мокротой», если у него во рту появлялась «плесневка» ([46. С. 30, № 89], Подолия). В Киевской губ. при глазных болезнях у взрослых и детей глаза больного протирали сорочкой взрослой женщины, сопровождая это словами: «В чим я тебе породила, в тим я тебе одходила» [47. С. 210].

В украинском и белорусском Полесье⁶, иногда на юге России аналогичные формулы произносили в ритуалах лечения припадков. В этих случаях, например в Брестской обл., мать вытирала черной тряпкой «свой грех», а затем лицо ребенка и произносила: «Чым родыла, тым отходыла» [50]; на Гомельщине садилась «голым выходом» на рот ребенка: «Чым цябе радзілі, тым адхадзілі» [40. С. 564]; в Калужском крае в случае судорог у ребенка усаживалась «матиной» (детородным органом) ему на голову и произносила: «Чем ты порождался, тем прикрывался...» [51. № 5].

Таким образом, мы установили, что магические действия и сопутствующие им вербальные формулы, апеллирующие к теме рождения, бытуют у славян от Балкан до Русского Севера и представляют собой единый ритуально-мифологический комплекс. В его основе – символика перерождения больного человека в здорового, который по ходу ритуала как бы рождается заново⁷. Единство символического значения, просматриваемого за этими формулами и ритуалами, объясняет тот факт, что на большей части этой территории два рассмотренных типа формул («Мать родила, мать и вылечит» и «Чем родила, тем и вылечит») находятся между собой в отношениях дополнительного распределения: на Балканах и Русском Севере известны формулы первого типа, в Карпатах и Полесье – исключительно или по преимуществу второго, на других территориях Белоруссии и Украины бытуют те и другие, при явном преобладании формул второго типа.

* * *

Представленные здесь наблюдения демонстрируют достаточно пеструю картину схождения в сфере вербальной магии между балканославянской, карпатской (карпато-украинской) и восточнославянской традициями. Нет сомнений в том, что многие из этих наблюдений будут в дальнейшем уточнены и расширены, в том числе с учетом того, что до настоящего времени не существует надежной выборки по карпато-украинской вербальной магии (в отличие от южно- и восточнославянских традиций), что уже само по себе вызывает к осторожности в соответствующих выводах и построениях.

И тем не менее попробуем обобщить сказанное. Первые три случая – заговоры о Богородице, которая встречает плачущего человека и помогает ему избавиться от недуга; вербальные формулы, которые на свадьбе произносила невеста, чтобы «выбрать» пол своих будущих детей, а также магические формулы «передачи» детского плача от ребенка к огню показывают взаимосвязанность балканославянской и карпато-украинской традиций в области вербальной магии, в то время как собственно восточнославянские параллели к этим текстам не оставляют сомнений в их «инаковости» и некоторой окказиональности.

⁶ См. варианты [48. С. 148; 49. № 447–459, 461, 462; 39. № 96, 1768, 1769; 40. № 224–226, 228].

⁷ О мифологеме перерождения в лечебных ритуалах см. [52. С. 306–308].

Четвертый же рассмотренный нами пример совсем другого свойства. Мы склонны думать, что вербальные формулы, обращенные к теме рождения и родов, которые обнаруживают едва ли не полное сходство на противоположных концах славянского мира (на Балканах и Русском Севере), а также на относительно близких к друг другу территориях Полесья и западной части Карпат, объясняются скорее всего их общим происхождением.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. *Агапкина Т.А.* Восточнославянские лечебные заговоры в сравнительном освещении: Сюжетика и образ мира. М., 2010.
2. *Кляус В.Л.* Сюжетика заговорных текстов славян в сравнительном изучении. М., 2000.
3. *Клепикова Г.П.* В. М. Иллич-Свитыч и карпатское языкознание // Исследования в области славянской диалектологии. М., 2005. Вып. 6.
4. *Бернштейн С.Б., Клепикова Г.П.* Историко-культурные аспекты лингвогеографического изучения карпато-балканской зоны // Славянское и балканское языкознание. М., 1984.
5. Карпато-балканский диалектный ландшафт: Язык и культура / Отв. ред. А.А. Плотникова. М., 2008; М., 2012. Вып. 2; М., 2014. Вып. 3.
6. *Mansikka V.J.* Über russische Zauberformeln mit Berücksichtigung der Blut- und Verrenkungssegen. Helsinki, 1909. (Annales Academiae Acientiarum Fennicae. Ser. B. T. 1.)
7. *Богатырев П.Г.* Проблемы изучения материальной и духовной культуры населения Карпат // *Богатырев П.Г.* Народная культура славян / Под ред. Е.С. Новик. М., 2007.
8. *Радековић Љ.* Народне басме и бајања. Ниш; Приштина; Крагујевац, 1982.
9. *Байрактаров Г.* Баяния, врачувания и лекувания. От Драгоман (Царибродско) // Сборник за народни умотворения, наука и книжнина. София, 1900. Кн. 16–17. Ч. 2.
10. *Амроян Й.Ф.* Сборник болгарских народных заговоров. Тольятти, 2005.
11. *Gaster M.* Two Thousand Years of a Charm against the Child-Stealing Witch // Folklore. 1900. T. 11.
12. *Mroczo F.* Sniatyńszczyzna // Przewodnik naukowy i literacki. Lwów, 1897. № 3–7.
13. *Talko-Hryniewicz J.* Zarzys lecznictwa ludowego na Rusi południowej. Kraków, 1893.
14. *Чубинский П.П.* Труды этнографическо-статистической экспедиции в Юго-западный край. Материалы и исследования. СПб., 1872. Т. 1. Вып. 1.
15. *Замовы / Уклад, систэма тэкстаў, камент. Г.А. Барташэвіч.* Мінск, 1992.
16. *Плотникова А.А.* Этнолингвистическая география Южной Славии. М., 2004.
17. *Вукова грађа* // Српски етнографски зборник. Београд, 1934. Књ. 50.
18. *Гура А.В.* Брак и свадьба в славянской народной культуре: семантика и символика. М., 2012.
19. *Трухелка Ђ.* Лијечништво по народној предаји босанској и по једном старом рукопису // Гласник Земалског Музеја Босне и Херцеговине. Сарајево, 1889. Год. 1. Књ. 4.
20. *Свѣтлик П.* Народнѣ повѣрја, ворожки, примовки и обычаѣ // Подкарпатска Русь. 1929. Т. 6.
21. *Гузій Р., Горошко Л.* Родильні звичаї та обряди на Старосамбірщині (за матеріалами польових досліджень) // Народознавчі зошити. 2010. № 5–6.
22. Карпатский архив Института славяноведения РАН. Москва. Грушево Тячевского р-на Закарпатской обл.
23. Карпатский архив Института славяноведения РАН. Москва. Новоселица Межгорского р-на Закарпатской обл.
24. *Марков Хр.* Свадбарски обичаи и песни. От Самоковско // Сборник за народни умотворения, наука и книжнина. София, 1891. Кн. 6.
25. *Цепенков М.К.* Баяния, врачувания и лекувания. От Прилеп // Сборник за народни умотворения, наука и книжнина. София, 1900. Кн. 16–17. Ч. 2.
26. *Шишков Ст.Н.* Баяния, врачувания, лекувания. От Ахър-Челебийско // Сборник за народни умотворения, наука и книжнина. София, 1890. Кн. 2.
27. *Попов А.* Баяния, врачувания и лекувания. От Хаджиелеската околия // Сборник за народни умотворения, наука и книжнина. София, 1889. Кн. 1.
28. *Тодорова-Пиргова И.* Баяния и магия. София, 2003.
29. *Шухевич В.* Гуцульщина. Львів, 1908. Ч. 5.
30. *Виноградова Л.Н.* Духи, вызывающие бессонницу у детей // *Виноградова Л.Н.* Народная демонология и мифоритуальная традиция славян. М., 2000.
31. *Трифковић С.* Врачања и гагања у околици Сарајевској // Босанска вила. Сарајево, 1886. Год. 1. Бр. 21.
32. *Тешић М.* Гашење угљевља // Развитак. Бања Лука, 1938. Год 5. Бр. 6.
33. *Петрова Л.* Народни начини на лечение на детските болести в североизточна България // Известия на Народния музей. Варна, 1990. Кн. 26 (41).
34. *Стойков Д.* Баяния, врачувания и лекувания. От Софийско // Сборник за народни умотворения, наука и книжнина. София, 1890. Кн. 3. Ч. 2. № 2.
35. *Kulinović M.* Nešto o narodnom praznovjerju i liječenju u Muhamedovaca u Bosni i Hercegovini // Гласник Земалског Музеја Босне и Херцеговине. Сарајево, 1898. Књ. 2.

36. *Гринченко Б.Д.* Из уст народа. Малорусские рассказы, сказки и пр. Чернигов, 1900.
37. *Иванов И.* Знахарство, шептанье и заговоры // Киевская старина. 1885. № 12.
38. Полацкі этнаграфічны зборнік. Вып. 1. Народная медыцына беларусаў Падзвіння. У 2-х ч. Ч. 1. / Склад. У.А. Лобач, У.С. Філіпенка. Наваполацк, 2006.
39. Народная медыцына. Рытуальна-магічная практыка / Уклад., прадм. і паказ. Т.В. Валодзінай; навук. рэд. А.С. Ліс. Мінск, 2007.
40. Замовы / Уклад.: У.А. Васілевіч, Л.М. Салавей. Мінск, 2009.
41. Русские заговоры и заклинания. Материалы фольклорных экспедиций 1953–1993 гг. / Под ред. В.П. Аникина. М., 1998.
42. *Мазалова Н.Е.* Родины на Русском Севере: соматические представления // Обряды и верования народов Карелии. Петрозаводск, 1994.
43. Встану я благословясь... Лечебные и любовные заговоры, записанные в части Архангельской области / Изд. подгот. Ю.И. Смирнов и В.Н. Ильинская. М., 1992.
44. *Zamagurie. Národopisná monografia oblasti. Poprad; Košice, 1972.*
45. *Čárová-Gáborová Z.* Súpis slovenských ľudových zaklínaní, zariekaní a ich analýza z hľadiska poetyky. Diplomová práca; Katedra etnografie a folkloristiky, Filozofická fakulta Univerzity Komenského. Bratislava (рукопись). [Б/г].
46. *Ефименко П.* Сборник малороссийских заклинаний. М., 1874.
47. *Kopernicki J.* Przyczynek do etnografii ludu Ruskiego na Wołyni, z materyjałów zebranych przez p. Z. Rokossowską we wsi Jurkowszczyźnie w pow. Zwiąhelskim // Zbiór wiadomości do antropologii krajowej. Kraków, 1887. T. 11.
48. *Кравченко В.Г.* Звичаї в селі Забрідді Житомирського повіту на Волині. Житомир, 1920.
49. Полесские заговоры в записях 1970–1990-х гг. / Сост. Т.А. Агапкина, Е.Е. Левкиевская, А.Л. Топорков. М., 2003.
50. Полесский архив Института славяноведения РАН. Москва. Олтуш Малоритского р-на Брестской обл.
51. *Минёнок Е.В.* Бабка Неживая // Живая старина. 2000. № 1.
52. *Валодзіна Т.В.* Цела чалавека. Слова, міф, рытуал. Мінск, 2009.



© 2016 г. Д. ПОПОВИЧ НИКОЛИЧ

ЭЛЕМЕНТЫ УСТНЫХ ПРИЧИТАНИЙ И ПОГРЕБАЛЬНЫХ ОБРЯДОВЫХ ДЕЙСТВИЙ В ПЕСНЯХ СЕРБСКИХ ПАРТИЗАН

В данной работе исследуются существующие формы причитаний и представления о смерти и уходе «в тот мир» в партизанских песнях юга Сербии. В поэтическом материале, основанном на идее несуществования бога, автор находит и рассматривает следы поэтического выражения сознания, в котором доминируют языческие и христианские представления о человеке и боге, смерти и погребении.

This paper explores interrelations between the old (tradition, Serbian folk culture, models of oral poetry) and the new layers (ideas, nomenclature) in partisan poems recorded in the South of Serbia. Based on the funeral dirges and the poems with the motive of the death of the hero, we investigated traditional models which the new poetry adopted in almost virtual form, even when they were out of harmony with the views of the new movement.

Ключевые слова: устная лирическая поэзия, причитание, похоронный обряд, традиционная культура, фольклор.

Keywords: oral poetry, funeral dirge, funeral rite, Serbian traditional culture, folklore.

В науке об устной литературе, творчество на стыке письменной и устной литератур, авторы которого, чаще всего, известны и которое создается по образцу традиционного пения, определяется как народная поэзия. Такого рода поэзия появлялась на разных этапах развития устного творчества, в частности когда социальные изменения обусловили исчезновение некоторых форм (например эпической песни). В народном творчестве о Балканских, Первой и Второй мировых войнах преобладает традиционная поэзия. Она «приравнивается к народной песне по способу возникновения и передачи; по происхождению и поэтическому приему она отличается от нее» [1. С. 188].

Народные песни на тему событий времен Второй мировой войны и нескольких десятилетий после ее завершения определяются в литературе как «песни, спетые на тему партизанской борьбы или борцами-партизанами» [2. С. 529], партизанские песни, народные песни освободительной борьбы и революции [3. С. 1], песни о революции, песни Второй мировой войны, песни о народно-освободительной борьбе [1. С. 188]. Темы партизанской поэзии во всех ее формах¹ – борьба с захватчиками, столкновение участников партизанского движения с иностранными и внутренними воинскими формированиями, гибель Королевства Сербов, Хорватов и Словенцев, восстановление и построение страны и нового общест-

Попович Николич Даниела – научный сотрудник философского факультета Университета в Нише.

¹ Корпус партизанской поэзии состоит как из песен, унаследовавших некоторые элементы устной поэзии, так и песен, относящихся к миру письменной литературы, *книжным печатным текстам* (поэзия Скендера Куленовича, Бранка Чопича, Родолюб Чолаковича и др.) (см. [4. С. 209]).

ва, возвеличивание партизанских вождей и полководцев. Партизанская поэзия представляла собой выражение идеологии, в основе которой, кроме разрушения старого государственного, социального и политического строя было упразднение (или ограничение) религиозности и религиозных институтов. В рамках этой идеологии человек стал хозяином жизни, поэтому институты нового общества старались уменьшить (или даже полностью уничтожить) все проявления, относящиеся к системе анимистского, языческого или христианского мировоззрения [5. С. 158–176].

В ответ на мнение об объединяющем, мобилизующем характере всей партизанской поэзии, в которой идея определяет способ выражения, Майя Бошкович Стули [6. С. 179–186] все-таки подчеркивает силу традиции, действующей вопреки идеологическим изменениям. Исходя из этой позиции, в данной работе мы обратимся к отношениям старого и нового слоя в партизанских песнях, записанных на юге Сербии², особое внимание уделяя песням о смерти героев. В частности, исследуются те устные жанры, которые больше других сохраняют фольклорный материал, поскольку напрямую связаны с похоронными обрядами. Согласно этому, материал для данного исследования чаще всего находится в причитаниях, входящих в состав других устных жанров (баллад, песен-хроник, лирических песен) данных песен³, а также в меньшей степени в причитаниях как самостоятельном жанре (см [7. С. 150, 160]). Мы сделали попытку проследить темы и мотивы, переплетающиеся с вопросами народной религии (вера в загробную жизнь, человек/Бог, этот/тот мир) вопреки главенствующей идеологии и новой социальной обстановке, и обнаружить, в какой степени вербальный код погребального обряда [8. С. 135] мог выжить в новом тексте. Мы исследовали, до какой степени поэзия, прославлявшая новую эпоху (эпоху без Бога), новую власть («безбожную по своему определению» [4. С. 161]), рассказывавшая о смерти партизанских героев и полководцев, могла формировать мотив смерти и умирания за рамками языческих/христианских представлений о человеке и его кончине.

Погребальные обычаи сопровождают завершение жизненного цикла (смерть человека) и относятся к обрядам-ритуалам перехода [9. С. 168–190]. Человек в последней фазе жизненного цикла переходит границу между двумя измерениями: из мира живых переходит в мир мертвых; «далекий путь» является связью между двумя мирами и находится в основе похорон как переходного обряда [8. С. 137]. Поскольку покойник незащищен в «междумирье», он подвергается воздействию разных отрицательных сил, в народных поверьях – нечистой силы. Функция злого, хтонического, демонического – помешать человеку при переходе границы, отделяющей мир живых от мира мертвых и предков. Неоконченное путешествие и незавершенный переход приводят к возникновению «нечистого» покойника (одновременно и путешествие превращается в скитания [10. С. 55]), существование которого представляет опасность как для общества, так и для его

² Основной исследовательский материал получен из следующих источников: *Вукановић Т.* Српске народне партизанске песме. Врање, 1966; *Димитријевић С.* Црногравске и лесковачке народне песме ослободилачког рата и револуције. Београд, 1967. СЕЗ. Књ. LXXIX; *Вукановић Т.* Народне тужбалице: фолклорна грађа сабрана у Срба пореклом из Црне Горе на Косову и Косаници. Врање, 1972; *Илић Н.П., Златановић М.* Народне песме јужне Србије о ослободилачком рату и револуцији. Лесковац, 1985; *Јањић Ј.* Реч и чин: народни песник о устанку у револуцији у јужној Србији. Врање, 1985; *Ђорђевић Д.* Народне песме из лесковачке области. Београд, 1990. СЕЗ. Књ. ХСV.

³ Душан Неделькович находит в песнях с этой тематикой из областей южной Сербии и Герцеговины изменение обрядом предписанного поэтического выражения, повлиявшее на возникновение новой поэтической формы – «антипричитания». Он считал, что новую форму создает, помимо прочего, «новое мироощущение и убеждение, что смерть бойца-освободителя это не позор, наказание, горе и плач, а гордость, слава и радость» [3. С. 17].

собственной души. Цель большого количества действий, выполняемых при смерти, захоронении и поминках – защитить покойного от действий злых сил⁴.

Языческий мир не воспринимал смерть только как рядовое событие в личной и семейной жизни – наоборот, социальный аспект смерти играл в нем значительную роль. «Из реликтов языческого восприятия смерти, сохранившихся в народной традиции славян, особенно выделяются: а) защитные меры, целью которых является предотвращение влияния смерти на окружающую среду; б) прекращение всех работ; в) собрания людей возле покойника» [11. С. 133]. В погребальных мероприятиях, прославляющих, оберегающих покойника и показывающих пространство, предназначенное ему, а также в мероприятиях, оберегающих живых от опасного элемента в покойнике⁵, важную роль играет и посмертное оплакивание. Являясь частью обряда в рамках смерти и погребения, причитание выполняет, среди многих других⁶, и апотропеическую функцию. Существуют многочисленные правила, которых плакальщицы должны придерживаться, чтобы защитить покойника и живых. Они в основном касаются времени и способа оплакивания, а также следования правилам, касающимся тематики и выражения. Так, например, нельзя причитать до восхода солнца, нельзя называть именем хтонические пространства и хтонические понятия (смерть, могила, тот мир) – их имена заменяются иносказательными формами, эвфемизмами, метафорами – могила это: *друга кућа, нова кућа, глува кућа, мрачни дом (другой дом, новый дом, глухой дом, мрачный дом)*; смерть это: *путовање, лет, далек пут (путешествие, полет, далекий путь)* [13. С. 61–62], *свадба (свадьба)*⁷, чтобы отвлечь внимание нечистой силы от незащищенного покойника.

По мнению Веселина Чайкановича, причитание это не только личное чувство, а долг. Оплакивание, обрезание волос, биение себя в грудь – это закон, известный и сохранившийся во всех примитивных обществах, и неотделимый по значимости элемент в культе мертвых [12. С. 111]⁸. Именно благодаря значению культа мертвых и самого переходного ритуала в его рамках в сербском народе, предполагается, что идеология, определявшаяся как атеистическая или, по меньшей мере, осуждавшая религиозность, не смогла легко уничтожить архаические матрицы в партизанской песне, употребляемые и уважаемые веками. Она не смогла это сделать за малое время – пять военных и несколько послевоенных лет, когда

⁴ «Главное то, что покойник должен пройти определенный путь, а живые обязаны его снабдить как предметами каждодневной необходимости (одежда, еда, оружие, орудия), так и предметами религиозного культа (обереги, пропуски, пароли), которые должны ему обеспечить, словно живому путешественнику, безопасный путь или переход, а также и теплый прием» [9. С. 177].

⁵ «Предусматриваются как те действия, которые обеспечат покойнику славу и поминовение, так и действия, оберегающие от возможных влияний злых демонов. В определенном противоречии с этими стараниями, которые идут *на пользу* покойнику, переплетаются с ними на продолжение всего культа магические действия и магические формулы, которые должны держать на приличном расстоянии душу покойника и не давать ей возможность быть в нашей среде, а также вернуть ее и привязать к месту ее обитания» [12. С. 105].

⁶ Причитание обладает психологическими, социально-апеллятивными и магическо-апотропеическими функциями [13. С. 89]. Им оберегаются как покойник, так и живые. Оно прославляет покойника с целью, помимо прочего, его умиловить [13. С. 87], отмечает прекращение обычного времени: «Вопль и причитание, которыми объявляется о смерти в доме, обозначают начало ритуального, сакрального времени, а именно временную точку прекращения обыденного мирского времени» [14. С. 176].

⁷ «Частично пересекаются с другими обрядами и термины, представляющие смерть как пространственное перемещение: выход, отход, отпасть, откатиться, отправиться к праотцам, на тот свет [...] Перемещение из “своего” в “чужое” является центральным звеном не только в синтагматической, но и в семантической структуре ритуала. Не случайно в метаобрядовой лексике событие, соотношенное с ритуалом, представлено в терминах пространства – ср.: выйти замуж, отойти в значении ‘умереть’; брод – ‘агония’ и др. Образы и мотивы дороги, дальнего и трудного путешествия, пребывания в гостях и приглашения в гости являются основными в похоронных причитаниях [15. С. 103, 113].

⁸ О причитании как обязанности сообщества см. [16. С. 169; 12. С. 104–105].

было создано большинство партизанских песен. Судя по материалу, записываемому с 1947 г., несмотря на специфическое отношение новой власти к религии, погребальные обряды сохранялись в областях, где песни записывались (см. [17. С. 486–522; 18. С. 73]).

Партизанские традиционные песни с мотивом смерти героя сохраняют традиционные выражения, означающие горевание над погибшим: *тужно кличе а гласно нариче, тужи, тужно цвили, жалосно запевао* [19. С. 87, 85, 86, 67], *црне мајке почеше да вију* [20. С. 288]; [17. С. 500], *заплака се, плаче, глас пролама брда и долине (грустно восклицает и громко причитает, тужит, жалобно скулит, жалобно запел, черные матери стали вить, расплакалась она/ расплакался он, плачет, зычен голос над долинами и холмами)*.

Заметны и другие элементы, свидетельствующие о более-менее сохранившемся отражении погребальных обрядов в устном тексте. Согласно традиционным представлениям, пока семья умершего в трауре, она выделяется в рамках социальной общности [9. С. 169–170]⁹. Такая позиция отмечается и особенным внешним видом: семья носит траур, женщины – черные платки на голове¹⁰. Опечаленная мать носит траур в партизанских песнях: *Отуд иде стара мајка/ све у црно као чавка (Оттуда идет старая мать/ вся в черном, как галка)* [21. С. 92]; *Шта су Немци нама учинили/ Многе мајке у црно завили (Что немцы с нами сделали/ Многих матерей в траур облекли)* [20. С. 286]; *Жена, деца, сви су у црнини (Женщины, дети, все в трауре)* [20. С. 301]. Те, кто оплакивает, расплетают волосы: *Отуд иде сестра Боса, расплетена црна коса (Оттуда идет сестра Боса, расплетенные черные волосы)* [19. С. 67; 21. С. 92]; *Љуто клела, а косе расплела (Горько проклинала, а волосы расплетала)* [19. С. 85]. В примере: *Црни гласи допадоше/ [...] / Да је Ђићко погинуо, / [...] / сестре тужне нагрдио, / мајци очи извадио (Черные весты пришли/ [...] / Что Чичко погиб, / [...] / сестер опечалил, изуродовал, матери глаза выколол)* [7. С. 150] находим следы архаического выражения скорби нарушением физической целостности, которое толкуется в науке как субституция человеческого жертвоприношения [22. С. 399].

В обрядовое оплакивание включено сообщество (в некоторых областях на Балканах оплакиванием занимаются профессиональные плакальщицы (см. [23. С. 122]); на территориях, где были записаны изучаемые песни, есть примеры, что кроме женщин–родственниц умершего оплакивали и женщины из деревни (см. [17. С. 500]), а прежде всего ближайший семейный круг [13. С. 86], реже и отец [16. С. 170]. Выражение жалости и скорби сопровождало погребальные обряды и переделывалось в соответствии с конкретными обстоятельствами. «Исполнительница должна была знать правила сопряжения формульных словосочетаний, обладать чувством ритма, уметь импровизировать переходные места и связки, варьировать приемы и их выбор в зависимости от конкретных обстоятельств» [24. С. 402]. В партизанских песнях о смерти героя плакальщицами чаще всего бывают мать и сестра, но в этой роли могут выступить и отец – *Кад је отац за то чуо, / У гору се покренуо, / И жалосно запевао (Когда отец услышал это, / В горы он двинулся, / И печально он запел)* [19. С. 67]; и товарищи – *Њега жили мајка*

⁹ Изоляция скорбящих, которая отмечалась их внешним видом, отличным от тех, кто не находился в родстве с умершим, объяснялась как способ заманить душу умершего и отправить из мира живых.

¹⁰ «Считаясь оберегом от ритуального загрязнения умершего, отделение и обособление скорбящих от умершего получает свой семантический признак и в отношении остальных членов более широкого сообщества в повседневной, мирской жизни [...] Царапанием лица, надеванием частей одежды наизнанку, повязыванием черного платка или ленты, стрижкой или расплетанием волос, отращиванием бороды или оплакиванием, женщины, девушки и мужчины выражали свою скорбь по умершему, и таким способом определялось особое положение в рамках более широкого сообщества» [14. С. 197–198]. Об особом положении родни в рамках погребального ритуала см. [15. С. 116]. Траур как символ жалости является частью традиции края, откуда происходят исследуемые песни (см. [17. С. 492]).

и дружина (Его мать и дружина оплакивают) [20. С. 290]; фея – *Заплакала вила са Гајтана, / љуто цвили ником се не мили [...] гласно плаче, а тужно нариче* (Заплакала фея с Гајтана, / горько скулит, никому не радуется [...] громко плачет и горестно причитает) [19. С. 84]; горы и реки (антропоморфированные, они горюют и волосы расплетают – *Са Пасјаче тужни глас се чује, / Дал' Топлица неког оплакује? / То Топлица жали жртве нове, / Жали своје славне витезове* (С Пасьячи печальный голос слышится / Топлица ли кого-то оплакивает? / Это Топлица жертвы новые оплакивает, / Своих славных рыцарей жалеет) [20. С. 299]; *Стасита Кита косе расплела* (Статная Кита косы расплела) [19. С. 83].

Исходя из категорий перехода Ван Генепа (сепарация, переход или лиминальность, включение или агрегация) и учитывая противоположности в системе ритуала и его поэтического воплощения (живые/мертвые, тот мир/этот мир), Д. Буркхардт приходит к выводу, что получаемая трехчастная «интерпретация события смерти в архаической модели мира» замечается и в материале причитания» [13. С. 91]. Элементам отделения от мира живых, пересечения границы и включения в мир мертвых соответствует в причитаниях тема умирания, смерти и «того» мира. Причитанием оплакивается смерть покойного, но также и объявляется о смерти [16. С. 174]. Известие о смерти маркирует начало особого периода в жизни отдельного человека, семьи и сообщества¹¹. В доме умершего собирается родня и друзья, готовятся похороны. Визуальные маркировки семьи и дома характеризует черный цвет (одежда домочадцев, платки, знамя на доме)¹². Обряд характеризуют и звуковые проявления (голошение, тишина), а также прекращение повседневных занятий. В некоторых партизанских песнях-хрониках отмечаются именно эти сегменты обряда. Известие о смерти в них приносят традиционные вестники – птицы и феи: *Сив је соко разавио крила* (Серый сокол взмахнул крыльями) [19. С. 138]; *Лети соко од брега до брега [...] Црну књигу носио под крила, / Да видимо за кога је била: / На њој црна прекришена трака, / За смрт јавља некога јунака; Са Авале полетела вила, / Црну Траву беше известила* (*Летит сокол с холма на холм [...] Черное письмо под крыльями носил, / Посмотрим, для кого было оно: / На нем черная лента накрест, / О смерти объявляет некоего героя; С Авалы взлетела фея, / Црну Траву осведомила*) [28. С. 85], хотя появляются и новые глашатаи – сирены, телефоны: *Из купитине телефони зује, / Вест о смрти свуда одјекује* (*В парламенте телефони жуужжат, / Вест о смрти везде раздаётся*) [20. С. 302]. Ближайшие родственники одеваются в траур, черны и знамя на доме и копье: *Ти истакни твоје црно копље, / А заставе преко пола копља, / Сутра стиже црна лимузина, / Вози мртвог топличкога сина* (Ты выставь свое черное копье, и на нем приспущенный флаг, / Завтра приедет черный лимузин / в нем будет мертвый сын Топлицы) [20. С. 299]. Записан также пример оплакивания, начинающегося с солнца (активация обряда на границе хтонического и солярного времени): *Цвили вила и пробија зору* (*Скулит фея и пробивает зарю*) [29. С. 297]. Прекращаются действия, которыми выражается радость: *Престадоше свирке и весеље, / Ево мртвог нашег друга Селье* (*Прекратились песни, пляски, веселье / Мертвым лежит наш товарищ Селья*) [20. С. 299], собираются родные и близкие люди: *Са свих страна родбина пристиже, Много друга, много*

¹¹ «Вопль и причитание, которыми объявляется о смерти в доме, обозначают начало ритуально-го, сакрального времени, а именно временную точку прекращения обыденного мирского времени» [14. С. 176].

¹² См. [17. С. 492; 25. С. 312]. В устных причитаниях часто появляются мотивы черного дома, черной матери, черного солнца, черных писем – серб. *карта*, *књига*, черных известий, черных воронов, черных знамен на доме: *Кад ми црна карта дође; Дође црни глас с бојишта; Кад полеће црн гавран; На кућу ти црни барјак* (Когда мне черное письмо пришло; Пришла черная вест с поля боя; Когда черный ворон взлетел, на доме у меня черное знамя) цит. по [26. С. 345, 346, 369]; *Ја ће кутим црну боју, / Да обојим кућу моју, Моја се је кућа зацрнила* (Я куплю черную краску/чтобы покрасить дом свой, Мой дом почернел) [27. С. 96–97].

пријатеља (Со всех сторон родня прибывает, много товарищей, много друзей) [20. С. 299].

Противопоставление «живые–мертвые», находящееся в основе синонимических микросюжетов причитаний, построенных на превращении неких положительных признаков в отрицательные [8. С. 139], является характеристикой и поэтических представлений, касающихся покойного. Как уже было замечено, в причитаниях особо выделяются покойный и маркировка элементов (локомобионных, слуховых, визуальных), подчеркивающих разницу между живым и мертвым¹³. Указывается на невозможность двигаться: *Зар си крила већ склопио? (Разве крылья ты уже опустил?)* [30. С. 69]; *Што си ми се положио? (Почему так лежишь?)* [31. С. 278]; говорить, слушать и смотреть: *А ти ми се не озивљеш!* [...] *Ја јадујем, ти не видиш!* очни виде! *Ја јаучем, ти не чујеш!* јад ме чуо! *(А ты не отзывается!)* [...] *Ја горю, ты не видишь /глаза мои!/ Я стенаю, ты не слышишь!* горе меня услышит!) [30. С. 52]. Такие примеры встречаются и в партизанских песнях: *А ти сине.../ Нећеш чути, нити виђет (А ты, сынок [...] /не услышишь, не увидишь)* [31. С. 103; 7. С. 166, 117]. Мать призывает героя отозваться или простонать от боли: *Ти од тога ништа не иће, /но си, сине, отврдно, /ране су те умориле (Ты из этого ничего не хотел, /а ты, сынок, отвердел, /раны тебя утомили)* [7. С. 161]. Этот тип примеров встречается и в сочетании, например, с формулами пробуждения [13. С. 94]: *Диг'се, Мирко, /на ноге устани (Поднимись, Марко, /Встань на ноги)* [21. С. 81]; *Па те мајка стаде звати / Ти се не иће њој озвати, / мајци мање! / Па те мајка замолила, / када јој се озват не иће, / дако јекнеш испод рана, / да ти мајка јеку чује (И стала мать тебя звать / Ты не хотел ей отозваться, / матери меньше! / поэтому мать тебя попросила / если уж не хотел отозваться / простонать, / покрытый ранами, / чтобы мать стон услышала)* [7. С. 161].

Являясь последним обращением к умершему, причитание формируется как псевдиалог [13. С. 98]. Партизанские причитания, как и другие устные поэтические жанры с мотивом смерти героя, сохранили форму псевдиалога, в котором с помощью риторических вопросов обрабатываются темы внезапного прекращения жизни и молодости, ухода героя и пребывание в том мире, пространстве, в котором находится его тело: *Ој, Најдане, рано моја љута, / из градине ружо истргнута (Ой, Найдан, рана моя лютая, / Из цветника роза вырвана)* [32. С. 63]; *Пре времена ружо истргнута, / Ти ми цвета за мало земана (До времени роза вырвана, Ты цела короткое время)* [28. С. 113, 117]; *Брате Мирко, ти нам данас паде, / За слободу млађан живот даде (Брат Мирко, ты сегодня упал, / За свободу молодую жизнь отдал)* [19. С. 69]; *Да ли су те пресекли рафали? / Да л те, мајкин сине, сахранише, / И да ли ти сандук направиле? (Прострочили ли тебя пулеметные очереди? / Похоронили ли тебя, мамин сынок, / и тебе ли гроб сделали?)* [20. С. 289]; *Сине мили, мој једини, / Где остаде у планини, / У планини где остаде, / Да ти мајка гроб не знаде (Сынок милый, единственный мой, / ты остался в горах, / В горах ты остался, / И мать могилы твоей не знает)* [19. С. 57]; *Радоване, брале моје, / Ђе ти труну кости твоје (Радован, братишка мой, / где гниют кости твои)* [19. С. 67]. Иногда тематика риторического вопроса касается чувств и существования тех, кто остается: *Дођи, Раде, јер те деца зову (Иди сюда, Раде, дети тебя зовут)* [20. С. 301]; *Сунце моје, мој поносе мио, / Са тобом ми неста живот цио! / Ко ли ће ме гледат у старости, / Ко ли моје са ранити кости, / Коло вити, љута боја бити (Солнышко мое, гордость моя милая, / С тобой не стало всей моей жизни! / Кто обо мне позаботится в старости / Кто мои кости похоронит, / Хоровод вить, яростный бой бить)* [28. С. 113]; *Куд ће стара*

¹³ «Показательно, что в похоронных причитаниях набор признаков, с помощью которых описывается умерший, обязательно включает отсутствие способностей стоять, двигать руками, смотреть, говорить» [15. С. 109].

мајка твоја?/ Куд ће мајка, дјеца и супруга?/ Што ископа дом и кућу,/ дом ти тужан (Куда теперь идти твоей старушке? Куда твоей матери, детишкам, супруге?/ Зачем семью и дом выкопал,/ печальный дом твой) [7. С. 151]; Жельо моја, у земљи одмори,/ ти почивај у хладноме гробу/ остави ме у незгодну добу,/ да ти млада ја тугу тугујем/ и нејаку децу да школујем (Любовь моя, в земле отдохни,/ покойся в холодной могиле/оставил ты меня в трудном возрасте,/ Мне молодой горе горевать/ и слабеньких детей воспитывать) [20. С. 304].

Партизанские песни сохранили в некоторых примерах и основные элементы структуры причитания – мыслительную целостность и припев [30. С. 9], связанные друг с другом, как правило, аллитерацией и смыслом: *Мили сине мајке твоје/ Кућо моја/ [...] Те те мајка у гроб, сине/ поврнула/ Свијећу ти запалила,/ па се кући повратила/ прежалосна (Милый сынок матери своей/ Ты как дом мой/ [...] Тебя мать, сынок, в могилу положила/ Свечу тебе зажгла,/ И в дом вернулась/печальная-препечальная) [7. С. 160, 163].*

Традиционное представление могилы как особого, ритуально отмеченного пространства, сохраняется в партизанских песнях. В них сохраняются старшие слои, типичные для устных баллад об умирающем герое, который прощается со своей дружиной [33], а также для эпических песен с мотивом смерти героя внутри горы [34]. Герой, умирая один, поручает матери (чаще всего), чтобы она не ждала его и не надеялась, советует ей, как привести в порядок место, где он похоронен и говорит о своей трагедии, которая, помимо прочего, состоит в том, что для могилы и погребения традиционно необходимы ладан, свеча, крест и веночек, оставляемый на могиле [35. С. 86] – на могиле нету *Ни тамјана гроб да се окади/ А камоли гроб да се огради (Ни ладана могилу покадить/ Где уж могилу оградить) [28. С. 73]; Оца нема гроб да му загради,/ Мајку нема свећу да му пали,/ Сестру нема да га она жали (Отца нет, чтобы могилу заградить/ Матери нет, чтобы свечу зажечь,/ Сестры у него нет, чтобы его жалеть) [19. С. 134]; Левом руком по папиру пише,/ Да се њему не надају више./ – Ево има четири пролећа,/ На мом гробу не изниче цвећа,/ Ни славуја на гроб да ми стане,/ Ни слузице на гроб да ми кане./ Мила сестро, венац ми исплети,/ Па га пусти низ Дрину да плови,/ Можда би нам нашао гробови (Левой рукой по бумаге пишет,/ Ему не надеяться больше./– Уже четыре весны прошли,/ На моей могиле цветы не проросли/ Ни соловью на могилу мне не слететь/ Ни слеза мне на могилу не капнула/ Милая сестрица, веночек мне сплети/ Опустит его в Дрину, пусть плывет он/ Может быть, он наши могилы найдет) [19. С. 75]; Сестри, браћи – поручујем свима,/ На мом гробу споменик да има (Сестре, братьям – всем поручаю,/ Да будет памятник на моей могиле) [20. С. 297].*

В материале прослеживается мотив героя, похороненного без важных обрядовых символов. Необходимо зажигать свечи¹⁴, кадить ладаном, положить веночек, отметить место захоронения крестом или как-то иначе – установкой надгробного памятника¹⁵, чтобы следовать правилам, позволяющим безопасно пересечь опасную границу, также как и обезвредить покойника, обеспечив его душе желаемое место обитания [14. С. 213]. Нарушением обрядовых правил открывается путь к превращению покойного в существо, опасное для сообщества [36. С. 103–108].

¹⁴ Огнем, помимо прочего, человек оберегается от хтонических сил, согласно древней религии славянских и других народов. «Свеча, следовательно, представляет собой апотропей, оберег против злых духов, о которых мы знаем, что они боятся огня» [12. С. 108]. В науке указывается и на другие значения зажигания свечей (свет в том мире см. [16. С. 175], символ присутствия сообщества [36. С. 104], свет Христового учения – позднее наслоение [37. С. 194]; см. [38. С. 587]. О языческой основе употребления свечей, венков и окуривания см. [37. С. 194]).

¹⁵ «Насколько соответствующее захоронение обозначало отправление души умершего в подходящее место, принадлежащее ей после смерти, показывают обычаи, успокаивавшие и душу, тело которой не было возможным похоронить (умерли, погибли далеко от семьи): “Установкой надгробного памятника и посадкой фруктового дерева на пустой могиле обеспечивался приют душе умершего, без которого она была бы обречена на скитания”» [14. С. 211].

В партизанских песнях за констатацией того, что обряд не проведен, следует, почти без исключения, клятва мести, или упоминается, что месть уже совершена: *Многим мајке на гроб доћи неће/ Синовима да упале свеће,/ Ал ће они освећени бити* (Многим мать на могилу не придет/ чтобы сыновьям свечу зажечь./ Но они будут отомщены) [19. С. 95]; *Другови те сада жале,/ Нема свећа да ти пале,/ Гробак су ти закинули,/ Кад су тебе осветили* (Товарищи сейчас тебя жалеют./ Нет свечей, чтобы их тебе зажечь./ Могилу тебе украсили./ Когда за тебя отомстили) [19. С. 57]; *Ја судбину моју нећу кети,/ Ал' ћу кети ко га не освети* (Проклиная судьбу не буду/ Но буду проклинать того, кто за него не отомстит) [28. С. 88]. Значение призыва к мести как одного из постоянных элементов причитаний [13. С. 90] усиливается тем, что этим призывом, как и уже совершенным актом мести, усмиряется покойный, которого не проводили в иной мир должным образом, в соответствии с культом мертвых. О том, насколько могила важна как (временное) место обитания умершего, говорят и многочисленные варианты причитаний, в которых дружина героя сообщает его семье о месте в горах, где он похоронен: *тело му је сахрањено/ од Ображде један сат* (тело его похоронено/ в часе езды от Ображды) [32. С. 21]; *тело му је сахрањено/ више пруге четврт сат* (тело его похоронено/ в четверти часа езды выше железной дороги) [19. С. 100]. И в таких версиях присутствует призыв к мести.

Тенистыми растениями (сажаются или вырастают сами), которыми обозначаются могилы, являются, соответственно устной поэзии, клен, сосна, роза [34. С. 99–118]. Стихи в партизанских песнях, свидетельствующие об одновременной, параллельной смерти человека и сосны, могут являться одним из элементов, подтверждающих тезис о дереве как субституте умершего: *Зелен бор је увенуја/ Радован је погинуја* (Зеленая сосна увянула, Радован погиб)¹⁶ [19. С. 68]. В данном материале мы не отметили мотив посадки розы на могиле¹⁷.

В связи с обрядом находится и отношение к оплакиванию. Как уже отмечено выше, оплакивание считается долгом, обязанностью перед покойным, «средством умиротворения умершего с помощью оказания ему почестей» [13. С. 86–87]. В народной традиции, как и в некоторых традиционных песнях юга Сербии, наряду с подчеркиванием оплакивания, голошения как важного элемента культа, а также, помимо ритуального, как выражения эмоций, характеризующих мать, сестру как оплакивающих «до конца дней» серб. «*све до века*» [20. С. 289], прослеживается мотив тяжелых слез и запрета оплакивания (слезы активируют опасность, появление оживленного мертвеца)¹⁸. В лирических народных песнях¹⁹ (и преданиях) сам Бог сердится на мать, которая слезами тушит свечу, представляющую заменитель света в этом мире после ее умершего ребенка. Проступок кажется длительности оплакивания – вопреки традиции, мать оплакивает «*дуго, дуго, три године дана* (долго, долго, три года напролет)». Беспокойство умершего в партизанских песнях тоже несет отрицательную окраску: *Иди мајко дому своме,/ Не долази дому моме,/ Теже су ми сузе твоје,/ Него љуте ране моје* (Иди, мать, к дому своему./ Не приходи к дому моему./ Тяжелее мне слезы твои./ Чем лютые раны мои) [19. С. 54]. В партизанских причитания плакальщицы сами

¹⁶ «Сосна и ель (в сербском языке 'сосна' мужского рода) всегда являются конкретным субститутом человека – и когда сажаются на могилах молодых людей, и когда появляются в песне как метафорическое выражение для живых молодых людей (особенно, если надо подчеркнуть что-то исключительное в их внешности и судьбе) [...] Сосна на могиле, следовательно, является одновременно и надгробным памятником, и нитью, связывающей с душой, и постоянным субститутом умершего, и его обожествленной тенью» [34. С. 110–110].

¹⁷ «Роза включается в число тенистых растений. Наверняка и из-за этого она сажается на могилах, прежде всего, девушек, или тех, кто умер молодыми» [35. С. 383].

¹⁸ У данного мотива в устной литературе есть параллели в письменной поэзии с религиозной тематикой, например, в песне *Плач Богородицы в Страстную пятницу*, серб. *Плач Госпе на Велики петак*, в комплексе *Страстей Христовых*, серб. *Муке Исусове* [39. С. 341–342].

¹⁹ См., например, [40. С. 188].

отказываются горевать, так как из-за этого теряется возвышенность героического подвига и отваги: *Ja те нећу жалит,/ жалбо Ђићко,/ Јер си сиви соко био,/ јеси вала!/
За слободу отаџбине/ ти си пао,/ А са много друштва твога,/ све храбро-га!
Све за боли живот роду/ и народу (Я тебя жалеть не буду,/ жалость моя,
Чичко,/ Ты серым соколом был,/ правда был!/
За свободу родины/ ты жертвою пал,/ Вместе с многими друзьями своими,/ всеми храбрецами!/
За лучшую жизнь роду своему/ и народу)* [7. С. 156]. Решение не оплакивать обосновывается, как и в устных причитаниях, уважением к жертве павшего в бою, к его героическому поступку, который будет вечно жить в памяти людей: *Но те, брате жалит нећу!
Иако си погинуо – На јунаштву!/
Име ти је остануло,/ Не умире са свом браћом,/ Дико брате,
С тобом ће се сестра дичит,/ Боље као с тобом мртвим/
Но многијем живијема (Но я, брат мой, жалеть тебя не буду!
Хотя ты погиб – Героем погиб!/
Имя твоё осталось навеки,/ Не умрет со всеми братьями,/ Гордость, брат,
тобой сестра твоя гордиться будет,/ Большие тобой мертвым,
чем многими живыми)* [30. С. 67–68], и героическим отношением к борьбе за свободу. В песнях с мотивом смерти героя даются запреты или рекомендации другим не оплакивать: *Не плач' вило, озго са Радана! (Не плачь, фея,
сверху с Радана!)* [41. С. 172]; *Ћути, мајко, немој сузе лити (Молчи, мать, не лей слезы)* [19. С. 72]; *Мајко драга, ти за њим не плачи (Мать дорогая, ты не плачь по нему!)* [32. С. 86]. Партизанские песни характеризует, в некоторых примерах, и мотив забвения: *Жалиле су, па су прежалиле,/ У слободи све заборавиле (Горевали, по-том утешились,
В свободе они все забыли)* [29. С. 298].

Одним из значительных доказательств сохранности архаического ядра (обрядового и поэтического) в данных песнях является представление потустороннего мира. Согласно традиции, умерший добирается до «того» мира проходя через пространство могилы, т.е. через пограничную зону, ведущую к миру мертвых предков. При этом надо учитывать факт, что эти представления иногда характеризует слияние значений дороги и цели, дороги в загробный мир и загробного мира как такового – дорогой в мир и самим миром могут быть дерево, вода, огонь [10. С. 51]. Уход умершего в потусторонний мир «происходит постепенно, после того, как все ритуалы совершены в течение года. После завершения данного ритуального цикла индивидуальная душа становится частью общего духа всех предков сообщества, которым посвящаются отдельные праздники в годовом цикле» [32. С. 139]²⁰. Как вечный дом телу, могила характеризуется недостатком визуальных и слуховых впечатлений: это «*кућа без врата и прозора (дом без дверей и окон)*». В представлениях о могиле проявляется одна из основных семантических противоположностей в поэтической сфере причитания – светлое/темное [8. С. 140–141]. Тьме в могиле (*Јер код нас је вечита тамнина/код нас, друже, прозор не постоји* [24. С. 300] соответствует тьма в мире живых, проявляющая себя в маркировке дома скорбящих (*двори зацрнели*), их одежде (черный цвет) или в исчезновении света, выражаемом метафорой потери зрения (*мајци очи извадио*) или погасшего солнца (*солнце заходит*). Из одиночества и тьмы этого пространства душа переходит в свет того мира – мира предков. Он организован по образцу этого мира и, в отличие от предыдущего статичного пространства, отли-

²⁰ «Приход смерти и кончина человека (свершившаяся на биологическом уровне) не сразу означали переход умершего в разряд мертвецов, а тем более в разряд дедов-предков. Окончательный переход (в соответствии с большинством поздних свидетельств) совершается только через год после кончины, хотя имеются некоторые материалы, позволяющие говорить о продолжении ритуала после годового траура (ср. данные, близкие к так называемому вторичному захоронению костей [...]) У южных славян переход покойника затягивался до девяти лет [...] Как бы там ни было, в течение весьма продолжительного времени, измеряемого всегда нечетным количеством лет (1, 3, 5, 7, 9), покойник пребывает в маргинальном состоянии, уже не будучи живым, но и не став еще окончательно мертвым. Ритуал призван обеспечить этот переход, придать ему необратимый характер, поскольку только в таком случае восстановится структурная однородность “своего” и “чужого”: живые будут среди живых, а мертвые – среди мертвых» [15. С. 106].

чается динамикой: в нем доминирует свет, там находятся другие, прославленные и любимые народом покойные, которые встречают героя, лечат его, кормят, поят его водой, целуют, обнимают, разговаривают с ним: *Јекни друже под ранама/ рано љута,/ да ти друштво јеку чује/ испод земље,/ да те друштво медно сретне/ јер те друштво особило/ оно ће ти превит ране/ мјесто твоје мајке тужне* (Простони, друг мой, ранами покрытый/рана лютая,/ чтоб друзья твои стон услышали/под землей,/ чтоб друзья твои милые встретили тебя,/так как дружина приняла тебя за своего,/ они тебе раны перевяжут/вместо твоей матери печальной) [7. С. 155]. С этого мира партизана провожают приветами, которые следует передать предкам: *Све другове тамо нам поздрави* (Передай привет всем нашим товарищам) [20. С. 302], советом живых, касающемся просьбы принять нового члена сообщества: *Замоли их да те себи приме* (Попроси их чтобы приняли тебя) [32. С. 69]. В песнях-хрониках, записанных через несколько лет после завершения войны, часто встречаются имена знаменитых умерших партизанских героев (Ратко Павлович Чичко, поп Митья, Никодие Стојанович Татко, Радош Јованович Сельа, Слободан Пенезич Крцун, Моша Пийаде, Борис Кидрич, Владимир Ролович), встречающих героя в потустороннем мире. Представляя конец жизни (смерть) как переход, путешествие из одного места в другое (этот/тот мир), человек архаического мира представлял себе умершего как путешественника. (сравнить: *Наћ ћеш тајка, наћ' ћеш мајку,/ Имаш милу браћу твоју,/ Који ће те дочекати,/ У путу те сусретати,/ И жельно те загрлити, / «Јеси л' трудан?» упитати* (Ты найдешь там милого отца, найдешь милую мать,/ У тебя милые братья твои,/Которые тебя встретят,/ По пути тебя будут встречать,/горячо обнимать,/«Ты устал?» спросят) [23. С. 125]. Уставшие покойные, встречаемые предками (и не только кровными, но и предками по общей идеологии и борьбе), появляются и в партизанских песнях-хрониках: *Питају га да л' се одморио/ да би њима нешто говорио; Сада сам се много уморио; Сада легах да се поодморим* (Спрашиваю, отдохнул ли он/чтобы им обо всем рассказать; Я сейчас сильно утомился; Сейчас я лег отдохнуть немножко) [20. С. 302]. Путнику задаются вопросы о жизни по ту сторону границы: *Та причај нам о животу тамо; Шта нам ради наш вољени Тито?/ Шта нам ради Тито и дружина* (Ну уж, давай, расскажи нам о жизни там; Что делает наш любимый Тито?/Что делают Тито и дружина) [20. С. 302]²¹. Однако, видные и знаменитые предки – не только те, кто относится к партизанскому движению. Факт, что и в этом отношении устная традиция является основой и отправной точкой партизанской поэзии, подтверждается тем, что погибшие партизаны находят своих предков среди героев сербской эпической поэзии и истории – есть ссылки на Обилича, Косанчица Ивана, Топлица Милана, Юговичей и Лазара и даже Гаврилу Принципа. Элементы эпического входили в традиционное причитание, в частности тогда, когда оплакивались воины, погибшие на поле боя. Партизанская песня (причитание и другие жанры) могла перенять готовую модель из традиции, но давалась возможность и использовать знание сообщества о прославленных героях: погибшие партизаны могли быть достойно прославлены и сравнением с теми персонажами эпических песен, которые чаще других обозначаются как бескомпромиссные бойцы за свободу (в национальном сознании это были герои песен о битве на Косовом поле): *О наш други Косанчићу,/ и наш други Топлица Милане!// О наш млади Обилићу,/ што не чува зорну главу,/ зор делијо* (О наш новый Косанчич,/и наш новый Топлица Милан!/О наш Обилич молодой,/который голову видную не хранил,/славный молодец!) [7. С. 156].

²¹ Особо развитые описания встречи в том мире характеризуют корпус народного/традиционно-го певца Стойма Станковича (см. [20. С. 286–302]). Там умершие радостно встречают покойного (это нама сада радост веля), обнимают его, целуют, спрашивают его о восстановлении страны, покойный рассказывает о реформе, электрификации, строении электростанции на Дунае, гидроэлектростанции на Власине, железной дороги Белград–Бар и т. п.

В партизанских песнях прослеживаются и микрожанры, типичные для традиционного причитания – клятва, проклятие и похвала. Проклинаются виновники преждевременной смерти партизанских бойцов (и здесь присутствует изменение на уровне номенклатуры – нет турок, появляются немцы и внутренние враги движения).

Народные песни юга Сербии, бытовавшие в период Второй мировой войны и непосредственно после ее завершения, представляют собой так называемое новое пение. По сравнению с оригинальным устным творчеством данная поэзия не воспринимается как эстетически ценная или как поэзия особой важности, помимо прочего и из-за того, что она часто являлась результатом мистификаторской деятельности. Не вдаваясь в вопрос подлинности и эстетики, в данной работе мы рассматривали существование традиционных моделей в партизанских песнях. Результаты исследования указывают на значительную силу традиционной модели, особенно в формах, непосредственно связанных с обрядом – в причитаниях и песнях с тематикой смерти партизанских воинов. В партизанских песнях, записанных на юге Сербии, сохранилось старое ядро устного обычного творчества, так же как и элементы, свидетельствующие о знании погребальных обрядовых действий. Измененные формы народного пения в новых, измененных обстоятельствах опирались на формы, живущие в народном сознании. Даже отношение новой власти к идеологии, находившейся в основе представлений о загробной жизни, не могло редуцировать содержание, что свидетельствовало о силе данного представления о жизни и смерти в песнях о партизанах и их погибших героях. Поэзию, говорившую о смерти, в данный период «создавали» известные авторы, ее распространение не происходило только устным путем, ее форма часто находилась на грани устной и письменной литературы. Но она все-таки хранила знание об умершем из языческо-христианских представлений. При этом значительную роль играло, помимо силы традиции, предлагавшей певцам сюжеты, и само сообщество (так как песни пелись в народе и для народа – они даже распространялись листовками), которое не могло просто «отменить» действия и мышление о таком ключевом событии человеческого существования, отрицающие конечность и обеспечивающие продолжение жизни в некоем другом мире и в другой форме.

Перевод с сербского А. Регойа

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. *Пешић Р., Милошевић Ђорђевић Н.* Народна књижевност. Београд, 1997.
2. *Konstantinović Z.* Partizanske pesme // Rečnik književnih termina / Urednik D. Živković. Beograd, 1986.
3. *Недељковић Д.* Развитак црнотравских и лесковачких народних песама ослободилачког рата и револуције// Црнотравске и лесковачке народне песме ослободилачког рата и револуције. Српски етнографски зборник (далее – СЕЗ). Београд, 1967. Књ. LXXIX.
4. *Некљудов С.* Традиции устной и книжной культуры // Славянские этюды. Сборник к юбилею С.М. Толстой / Отв. ред. Е.Е. Левкиевская. М., 1999.
5. *Слијепчевић Ђ.* Историја српске православне цркве. Београд, 1991. Књ. 3.
6. *Bošković Stulli M.* Narodne pjesme u okviru pjesništva NOB-a // Usmena književnost nekad i danas. Beograd, 1983.
7. *Вукановић Т.* Народне тужбалице: фолклорна грађа сабрана у Срба пореклом из Црне Горе на Косову и Косанице. Врање, 1972.
8. *Невская Л.Г.* Балто-славянское причитание: реконструкция семантической структуры // Исследования в области балто-славянской духовной культуры. Погребальный обряд. М., 1990.
9. *Ван Генеп А.* Обреди прелаза: систематско изучавање ритуала. Београд, 2005.
10. *Седакова О.А.* Поэтика обряда: погребальная обрядность восточных и южных славян. М., 2004.
11. *Велецкаја Н.Н.* Многобожачка симболика словенских архајских ритуала. Ниш, 1996.
12. *Чајкановић В.* Стара српска религија и митологија // Сабрана дела из српске религије и митологије. Београд, 1994. Књ. V.
13. *Буркхарт Д.* Текст-контекст – аспекти српскохрватске тужбалице // Расковник. Београд, 1990. Год. XVI. Бр. 61–62.
14. *Јовановић Б.* Магија српских обреда. Нови Сад, 1993.

15. *Байбурин А.К.* Ритуал в традиционной культуре: Структурно-семантический анализ восточно-славянских обрядов. СПб., 1993.
16. *Борђевић Т.Р.* Неки самртни обичаји у Јужних Словена // Наш народни живот. Београд, 1984. Књ. четврта.
17. *Борђевић Д.* Живот и обичаји народни у Лесковачкој Морави. СЕЗ. Београд, 1958. Књ. LXX.
18. *Златановић М.* Народно песништво јужне Србије. Врање, 1982.
19. *Димитријевић С.* Црнотравске и лесковачке народне песме ослободилачког рата и револуције. СЕЗ. Београд, 1967. Књ. LXXXIX.
20. *Борђевић Д.* Народни певач Стоимен Станковић. Лесковачки зборник. Лесковац, 1974. Св. XIV.
21. *Јањић Ј.* Реч и чин: народни песник о устанку у револуцији у јужној Србији. Врање, 1985.
22. *Зечевић С.* Култ мртвих код Срба // Српска етномитологија. Београд, 2008.
23. *Караџић В.С.* Српске народне пјесме. Књ. прва // Сабрана дела Вука Караџића. Београд, 1975.
24. *Чистов К.В.* Причитанья Северного края, собранные Е.В. Барсовым, в истории русской культуры // Причитанья Северного края, собранные Е.В. Барсовым. СПб., 1997. Т. 1. Похоронные причитанья.
25. *Влаховић П.* Србија: земља, народ, обичаји. Београд, 2011.
26. *Микитенко О.* Балканослов'янський текст поховального оплакування: прагматика, семантика, етнопоетика. Київ, 2010.
27. *Златановић М.* Народне песме и басме јужне Србије. Београд, 1994.
28. *Вукановић Т.* Српске народне партизанске песме. Врање, 1966.
29. *Борђевић Д.* Обрад Симоновић, народни гуслар из Гласовика // Лесковачки зборник. Лесковац, 1969.
30. *Матицки М.* Двори самотвори. Београд, 1979.
31. *Шаулић Н.* Српске народне тужбалице. Београд, 1929.
32. *Илић Н., Златановић З.* Народне песме јужне Србије о ослободилачком рату и револуцији. Лесковац, 1985.
33. *Воšković Stulli М.* Umirući junak oprašta se od družine // Usmena književnost kao umjetnost riječi. Zagreb, 1975.
34. *Детелић М.* Гроб у гори: садејство просторног и биљног кодирања у епици // Биље у традиционалној култури Срба / Уредници З. Карановић, Ј. Локић. Нови Сад, 2013.
35. *Петровић П.Ж.* Венац // *Кулишић Ш., Петровић П., Пантелић Н.* Српски митолошки речник. Београд, 1998.
36. *Јовановић Б.* Српска књига мртвих. Нови Сад, 2002.
37. *Тројановић С.* Главни српски жртвени обичаји. Београд, 2008.
38. *Бадурина А.* Leksikon ikonografije, liturgike i simbolike zapadnog kršćanstva. Zagreb, 1979.
39. *Воšković Stulli М.* Narodna poezija naše oslobodilačke borbe kao problem suvremenog folklornog stvaralaštva // Usmena književnost. Zagreb, 1971.
40. *Недић В.* Антологија народних лирских песама. Београд, 1977.
41. *Борђевић Д.* Народне песме из лесковачке области. СЕЗ. Књ. ХCV. Београд, 1990.
42. *Чајкановић В.* Студије из српске религије и фолклора 1925–1942 // Сабрана дела из српске религије и митологије. Београд, 1994. Кн. II.



© 2016 г. М.М. ВАЛЕНЦОВА

ОБ ОДНОЙ БАЛТО-СЛАВЯНСКОЙ МИФОЛОГИЧЕСКОЙ ПАРАЛЛЕЛИ

В статье подробно рассматривается одна балто-славянская мифологическая параллель: лит. *Rugių boba* – серб. *Баба Руга / Баба Рога*, для чего привлекается лексический и этнографический материал славянских, балтийских и германских традиций. Обосновывается гипотеза об этимологии сербского мифонима, атрибутивная часть которого возводится к балто-славяно-германскому слову со значением ‘рожь’ (лит. *rugys*, лтш. *rudzi*, прус. *rugis*, прсл. **rъзь*, рус. диал. *руга* с производными, укр.-карпат. *рогáтый*, нем. *Roggen*, норв. *rug* и др.).

The article deals with one Balto-Slavic mythological parallel, that is. Lith. *Rugių boba* – serb. *Баба Руга / Баба Рога* on the basis of lexical, mythological and ethnological material of Slavic, Baltic and German folk traditions. A hypothesis is substantiated about etymology of given Serbian mythonim, which is derived from Balto-Slavo-Germanic root with the meaning ‘rye’ рожь’ (Lith. *rugys*, Latvian *rudzi*, Prus. *rugis*, Protoslav. **rъзь*, Rus. dial. *руга* with derivations, Ukr.-carpath. *рогáтый*, Germ. *Roggen*).

Ключевые слова: этнолингвистика, балто-славянские параллели, демонология, этимология, рожь.

Keywords: ethno-linguistics, Balto-Slavic parallels, demonology, etymology, rye.

Лингвисты – слависты и балтисты давно ведут дискуссию об историческом развитии славянских и балтийских языков на основе анализа сходств и различий в фонетике, акцентологии, морфологии, лексике, включая топонимику и т.п.

В этих исследованиях вопросам традиционной народной культуры, включая мифологические представления, в последние полвека также уделялось достаточно много внимания. Возрождение интереса к мифологическим темам в 50–60-х годах XX в. было обусловлено, по мнению В.Н. Топорова, рядом причин: появлением новых научных идей и методов, прогрессом в изучении отдельных индоевропейских традиций и типологии мифологических образов, мифов и мифологических текстов, а также все усиливающейся ролью языковых данных в мифологических исследованиях, хотя «роль языка в мифологии была ясна уже первым компаративистам и мифологам» [1. С. 29].

Определенные результаты достигнуты и в области реконструкции мифологии. Высшему пантеону и именам божеств посвящен целый ряд работ: [2–8] и др. Исследовались мифологические образы: Матери-Земли, небесных светил и атмосферных явлений, животных (волка, бобра, лягушки, ежа), растений; отдельно изучались обряды и мифологические мотивы (такие, как «небесная свадьба», «дочь

Валенцова Марина Михайловна – канд. филол. наук, научный сотрудник Института славяноведения РАН.

Работа выполнена при поддержке проекта «Образ человека в языке и культуре славян» (№ 16-04-00101)

солнца», «музыкант на свадьбе повесившейся», «дождь при солнце»), фольклорные жанры и сюжеты; концепты традиционной культуры (например, «гость», «пестрый») и т. п. (см., например, статьи Т. В. Цивьян, Т. М. Судник, Л. Г. Невской, М. В. Завьяловой, Б. Кербелите, Д. Разаускаса в [9; 10], статьи на литовском (отчасти и на русском) языке в [11]).

Сравнительно-сопоставительные исследования в области низшей мифологии не столь многочисленны (например, о демоне *анчутка*: [12; 13]), они нередко включены в работы, ставящие другие цели ([14–17]) и, можно сказать, не носят пока систематического характера.

Значительное количество общих балто-славянских корней из области мифологии отмечено в книге Уты Дуковой [18], посвященной историко-этимологическому анализу болгарской демонологической лексики. В главе, посвященной болгарским словам, унаследованным из индоевропейского языка, разбираются такие индоевропейские континуанты в славянской мифологической лексике, как *буба*, *бес*, *навь*, *вила*, (*само*)*дива*, *яга* (*ega*), *юда*, *мора*. Подытоживая исследование этих слов, автор пишет, что у праславянского «наибольшее количество точных лексических соответствий обнаружилось в балтийских языках: **buba* ‘ужасный призрак’ – лит. *baūbas* ‘то же’; **běsъ* ‘злой дух’ – *baĩsas* ‘ужасный призрак’, лтш. *baiss* ‘страх, ужас’; **vila* ‘природный демон’ – лит. *vylūs* ‘лживый’; **diva* ‘природный демон’ – лит. *deivė* (образовано от другой основы) ‘то же’; *(j)*ęga* / *(j)*ęza* ‘болезнь, демон болезни’ – лит. *ingas* ‘ленивый, медлительный’; **navь* ‘мертвец, дух мертвеца’ – лит. *novis* ‘мучение, смерть’, лтш. диал. *nāvs* ‘смерть’, др.-прус. *nowis* ‘туловище, пень’ (**navь* является производной от **naviti* ‘мучить, убивать’, *novis* – от *nōvuti* ‘мучить (до смерти)’, *nāvs* – от *nāvīt* ‘убивать, истреблять, уничтожать’); слав. **juda* ‘вихрь, нимфа’ – лит. *jaudūs* ‘раздражительный’, диал. *jáudra* (образовано от другой основы) ‘буря» [18. С. 75].

Как считает У. Дукова, «не имеют параллелей в балтийских языках **mora* и **zmbъjь*. **Mora* имеет родственные в языковом и предметном отношении слова в германских языках, древнее производное от **móros* ‘смерть’ – **móra* ‘демон смерти’ обнаруживает соответствие в древнеиндийском *mārā* – ‘персонифицированная смерть, демон тьмы и зла» [18. С. 75]. Можно добавить, что корень *mor-* в названиях демонов все же встречается и в литовском: это *Morė*, ныне календарный термин, название чучела, аналогичного з.-слав. *Морена/Марена*, но некогда обозначавший демона, тождественного *лауме* ‘некое мифологическое существо’, ‘ведьма’, и выступавшего как одно из ее имен: «в преданиях имени *Laumė: Morė* (Вост. Пруссия), *Mortė* (Скайстгирис) [...] Известно одно предание, в котором ребенок Лауме называется именем *Mopumuc (Morytis)*» [16. С. 175]. Есть этот корень и в именах богини смерти *Maras, Maro mergos, ponia, Maro deivė* [5. Р. 40].

Имеются балтийские параллели и к праславянским, в том числе диалектным праславянским, демонам, рассматриваемым в следующей главе книги. Среди них: славянские названия оборотня *волколак* (известные всем славянским языкам), сопоставляемые с лит. *vilkolakis*, лтш. *vilkataks* (с обилием вариантов, в том числе на основе народноэтимологических сближений), которые автор, вслед за Э. Френкелем, считает заимствованиями из славянских языков [18. С. 88–92], но возможно, являющимися общим балто-славянским новообразованием; болг. диал. *uscòv* ‘мастит’, ‘злой дух, который парализует ноги рогатого скота’ < праслав. **sovati*, **sunèti*, родственного лит. *šauti, šājuju* ‘ставить, совать, сажать (в печь) хлеб’, в.-лтш. *šaut* ‘двигать, толкать, совать’, что выражает представление о проникновении болезни в тело человека [18. С. 141, ср. в этой связи работу В. Н. Топорова [19. С. 235–238].

Особый интерес представляют балто-славянские соответствия, относящиеся к времени после распада индоевропейской общности, общие только для балтов и славян (часто и для германцев, поскольку есть данные, что эти три праязыка

развивались во многом сходно и на смежной территории), а также общих для них заимствований.

Однако в этом случае вызывает затруднение определение источника формирования термина (балтийский или славянский этимон), приблизительного времени его возникновения, этнической принадлежности корневых морфем. Аналогичные трудности обсуждаются и в области топонимии и, в частности гидронимии, применительно к которой В.Л. Васильев писал, что «продуктивные балтийские модели омонимичны славянским моделям» [20. С. 178], а в силу значительной близости славянских и балтийских языков в I тысячелетии н.э. многие водные имена проблематично дифференцировать на балтийские и славянские даже при очевидности их этимологии [20. С. 183] (в статье автор приводит ряд примеров, которые невозможно определенно отнести к балтийскому или славянскому источнику).

Кроме того, при сравнении демонов необходимо учитывать и термин, т.е. имя персонажа, и его образ, т.е. комплекс представлений о нем, что создает дополнительные сложности, поскольку функции и признаки демонов и божеств пересекаются, а имен у каждого персонажа может быть множество (ср., например, литовские имена богини Земли (плодородия): *Žemės Patti*, *Žėmpati*, *Jawinne*, *Jawu Deiwe*, *Rugių boba*, *Krūminė Pradžių Varpų*, которые «могут рассматриваться как возможные субституты для имени богини *Žemyna*, отражающие ее связь с зерном на различных стадиях вегетации и созревания» [21. Р. 85]. Теоретические вопросы описания и сравнения мифологических персонажей (далее – МП) см. в [22; 23]. Сопоставление, таким образом, должно проводиться с учетом экстралингвистической (этнографической, исторической) информации, истории и этимологии слов, контактных языковых явлений в пограничных говорах, а также – для балтийской мифологии – с учетом сложностей прочтения и трактовки разноязыких сведений о божествах в старых письменных источниках, о чем уже писали литовские коллеги (см., например, [24; 5; 7] и др.).

Исследователи славянской демонологии единодушны в том, что предметом сравнения должны быть не отдельные персонажи в том виде, в каком они представлены в локальных традициях, а комплекс основных мотивов, составляющих этот образ, т.е. композиция тех наиболее мелких содержательных признаков, которые релевантно определяют данный образ и дифференцируют его от сходных персонажей. Необходимый набор таких мотивов и их соотношение в образе МП будет служить основанием для объединения демонов с разными именами и «живущих» в разных традициях в один видовой тип. Такие опыты уже осуществлялись в рамках работы над этнолингвистическим словарем «Славянские древности» [25], где разноименные МП объединены в типы «Духов-обогатителей», «Духов атмосферных» и под., а типологически различные ведьмы, наоборот, описаны в разных статьях: «Ведьма», «Босорка», «Вештица», «Стрига».

Поскольку демонологическая лексика намного более диалектна, или «народна», чем официальный высший пантеон, представляется полезным пристальнее присмотреться к балтийским названиям низших божеств (демонов и духов) в устной народной традиции (верованиях, быличках, фольклорных жанрах, дайнах, сутартине и т.п.) в целях компаративных исследований.

Предшественники уже указали на ряд таких сходжений:

1) этимологическое сходство прасл. *bǫrtviti* ‘говорить неясно, неразборчиво’ < прасл. **bǫrtviti* ‘колдовать, ворожить’ – и лит. *būrtvis* ‘колдун, чародей’ < *būrti* ‘гадать, колдовать’, которое, в свою очередь, восходит к **būrti* ‘делать надрезы, насечки’ (ср. лит. *būrtas* ‘жребий’ и прасл. *bǫrtъ* ‘борть’) [26. С. 20];

2) др.– прус. *sawh*, лит. *kaūkas*, лтш. *kūkis* – и болг. *кук*, *кукур*, *кукер* ‘ритуальный персонаж; календарный демон’ [27] и ряд других.

К таким параллелям, не получившим пока общего признания, принадлежит, как представляется, и лит. *Rugių boba*, которую можно соотнести с серб. *Баба Руга* и *Баба Рога*.

Лит. *Rugių boba* – ‘ржаная баба’, известное также пруссам божество, или дух, который отвечал за хороший урожай зерна. *Бабу* представлял первый сноп жита, связанный наподобие куклы, которую в конце жатвы возили на последнем возу снопов по селу, поливали водой и танцевали с ней. Также возили и последний сноп, который называли *bamba* (лит.) ‘пупок’. В конце жатвы ели черного или белого петуха или курицу. В начале XX в. *Rugių boba* деградировала в страшилище, которым пугали детей, чтобы они не ходили в жито: «В жите сидит Ржаная баба и хватает детей. Она так долго прижимает их к своей железной груди, пока не задушит, или заставляет сосать деготь из своих грудей, а непослушным детям сует грудь в уши; это женщина со строгим взглядом, в правой руке держит прут, иногда в железных ботах, которые она обувает пойманным детям» [28] (здесь и далее перевод мой. – М.В.).

В статье, посвященной литовским божествам земли, Ниёле Лауринкене писала, что *Ржаная Баба* – то же, что и *Явине* и *Жемина* и представлял ее последний сноп ржи или несколько последних снопов, поставленных в копну. С религиозной точки зрения ее нужно понимать как представление об урожае ржи, персонифицированном в виде женского антропоморфного персонажа (Tad manytume, kad Javinė, Rugių boba ir Žemyna – toji pati mitinė figūra, tik skirtingai vadinama <...> Taigi Rugių boba – paskutinių rugių pėdas ar iš kelių pėdų pastatyta guba. Religinės imbolikos požiūriu ši realija aiškintina kaip rugių derliaus reprezentantas, įsivaizduotas kaip moteriškos lyties antropomorfinis asmuo) [21. P. 78, 79].

Исследовательница приводит и другие названия божества, например *Rugių motina* (Ржаная матушка), выступающее также в латышском – *Rudzu māte*: *Rudzos mājo, Rudzu māte*, которая живет во ржи: «дети не осмеливаются ходить на поля в полдень, чтобы Ржаная матушка их не утащила в рожь» (Елгава). Ср. с аналогичными литовскими поверьями: «В последних колосьях сидит “баба” (Шяудине-Шакей)» [21. P. 80]. Здесь надо отметить важный дифференциальный признак этого МП – его появление в полдень, отчего аналогичные духи у русской и в западнославянских традициях называются также *полудницами*.

В той же статье Н. Лауринкене приводятся славянские соответствия персонажа из этнолингвистического словаря «Славянские древности» [25] и из «Белорусской мифологии» [29]: «Slavų tautosė mitinė rugių būtybė, tai yra paskutinis pėdas, vadintas: rusų – баба, (Pskovo apyl.), baltarusių – баба, дзед (СД 2 196; БМ 475), bulgarų – жьтварка-царка, жьтварска мома ‘rjovėja-karalienė’, ‘rugiarpjūtės mergina’ (СД 3 451). Kašubai su “rugių motina”, “rugių boba” siejo pirmąsias rugių varpas. Pirmas pupjautas varpas šeimininkas mesdavo į lauko vidurį, skirdamas jas vadinamajai žėtō tac, žėtō baba, tai yra rugių motinai, rugių bobai (СД 2 553)». [В славянской народной культуре мифические существа во ржи – это последний сноп, называемый: рус. баба (псков.), бел. баба, дзед [...], болг. жьтварка-царка, жьтварска мома [...]. У кашубов с “ржаной матушкой”, “ржаной бабой” связывают первые ржаные колосья. Первые сжатые колосья хозяйка ставит посреди поля, выделяя их названием житная мать, житная баба, что значит ржаная мать, ржаная баба] [21. P. 80].

Можно добавить, что образ *Житной бабы*, или *Зализной* (Железной) *бабы* (последнее имя указывает на железную грудь этого МП – ср. также железную грудь и железные боты в литовских быличках), представлен и в Полесье, в частности украинском, и фиксировался полесскими экспедициями Института славяноведения вплоть до 1986 г. [30]. Ср. еще: *Баба зелізна* [31].

Также с.-рус. вологод. *ржаная матушка, ржица* – имя полудницы, поскольку она живет в поле, как правило, ржаном [32], *ржаница, ржица* ‘дух ржаного поля в облике женщины’ [33].

У поляков известна *żetnia macesa*, живущая в полях, которая растила своих детей на полях бедняков и переносила потом на их поля более урожайные снопы (из округи) (Кленчин, пов. Слупский [34. S. 171]) и другие обозначения полевых

духов: пол. *baba o żelaznych zębach* ‘полевой МП’, кашуб., коцев. *baba, żetna baba, rżana baba, żarna baba* [35. С. 25].

Другие названия духов, живущих во ржи в период ее колошения, цветения, созревания: «пол. *żytna matka, żytnia baba, żytnia mac, żytnica, rżanich, rżani dziad* (Санн.КД: 40), луж. *žitny zmij* ‘дух, приносящий своим любимцам зерновой хлеб’; з.-укр. *житній дід* ‘старик с тремя длиннородыми головами и тремя огненными языками’ (Аф.ПВ 3: 773); чеш. *žitná baba, Žitná holka, žitholka, režná ženka* ‘антропоморфный дух хлеба или поля’ (ČslV 3: 235). В ржаном поле появляются бел. *жыцень*, рус. *ржица* ‘полудница’, которая стережет рожь (рус., Пошехонье), *ржаница* ‘злбный дух, живущий на ржаной полосе, сплетающий стебли ржи, после чего поле считается проклятым’ и др.» [36. С. 465–466].

Этот полевой дух широко известен и у германцев, он называется *Roggenmutter, Kornmutter* (Ржаная, Хлебная матушка). Им также пугают детей: «Детям нельзя ходить в хлебные поля, так как там сидит *Хлебная Матушка, Ржаная Матушка, Ржаная тетушка*. В Германии злаковые культуры были связаны с образом *Хлебной матушки*: крестьяне верили, что посевы всходят благодаря *Хлебной матушке* [21. Р. 79]; нем. *Roggenmutter* ‘Ржаная тетушка’, *Kornmutter* ‘Хлебная тетушка’ [35. С. 25].

Если говорить об идее полевого духа, отвечающего за урожай хлебов, то она одинакова у балтов, славян и германцев, в то время как ее лексическое оформление различается и по опорному слову, и по его определению: это божество может называться *баба / мать / матушка / тетушка* и может быть *ржаной / житной / хлебной (зерновой)* – в зависимости от того, как называется основная зерновая культура в традиции.

Так, у немцев божество называется «тетушка» («тетка») и «матушка», а у славян это «баба» в значении «женщина», «дева», «женка», «матушка». В балтийской и ряде русских (особенно севернорусских) традициях, она «ржаная», а у других восточных славян – «житная» (в связи с диалектными различиями в славянских диалектах обозначения ржи, а также славянской полисемией слова *жито*: в центральной России и на Украине *житом* называют рожь либо вообще любой хлебный злак из яровых: овёс, ячмень, пшеницу, гречиху; на севере России – ячмень; у чехов и словаков – и рожь, и пшеницу, у сербов – пшеницу).

В русских говорах наряду с близкими к литературным формам *рожь, рожь*, и диалектным *ржа, ржанина, ржаница, ржева, ржина, ржица* [37. С. 92, 96, 97, 98, 146] представлена и непалатализованная форма с корнем *руг-* (значение 3), а также с более отдаленными, но связанными с исходным, значениями:

1. *Ругá*, ж 1. Плата церковному причту от прихожан деньгами, зерном и припасами, сбор этой платы. *Руга* (Арх., Олон., Пск., Нижегород, Тамб., Вят., Перм., Астрах., Кемер.). *Поп ругу брал с каждой годной души один пуд хлеба* (Том., Иркут., Сиб.). *Ругá* (Арх., вост.-казах.)

2. *Ругá*. Плата пастуху (Олон.), *Петровская руга* – плата пастуху в Петровки.

3. *Руга*. Рожь (Тихв. Новг.).

4. *Ругá*. Дверь в ригу (Калин.).

5. *Ругá*. Пустошь, левада, находящаяся в частном владении (Ворон., Даль) [37. С. 229].

Предполагаемая исходная семантика платы церковному причту – сбор зерна (в данном случае ржи), с последующим метонимическим переносом на плату вообще. Пастуху обычно тоже платили за службу зерном, иногда собирали и другие продукты (например, у чехов и словаков традиционно сбор зерна в качестве оплаты работы пастуха назывался *сърпка / sejpka* «ссыпчина» и состоял преимущественно из зерна).

Корень *руг-* представлен в русских диалектах в значениях, производных от значения ‘рожь, зерно’ и соответствующих пониманию зернового хлеба как главного

богатства (ср. такую же связь богатства с зерном на лексическом плане: чеш. *obilí*, словац. *obilie* ‘зерновые на полях; зерно; пшеница’ – серб. *обилъе* ‘изобилие’):

Rogáto, нареч. 1. Богато; с избытком, изобильно (Перм., Арх.); 2. В знач. безл. сказ. Много, достаточно (Перм.). *Десять рублей не rogáto!* (Волог.); 3. Много. *В засеках у его rogáto хлеба* (Арх.) [37. С. 121].

Rogátый, ая, ое – требующий расходов. *Хозяйство rogáto. Хата rogáta.* (Смол.); богатый, обильный; многочисленный. *Rogáты ли пять рублей?* (Перм.). *Сто рублей в noneшны годы не rogáты деньги* (Соликам., Перм., Арх.) [37. С. 122].

Аналогичные русским значения можно видеть в карпато-украинских говорах. Например, в русинском прилагательное *rogátый*, помимо ‘рогатый’, имеет, судя по приведенным иллюстрациям, также иную, не оговоренную в словаре семантику: ‘*rogáta хъба* = вопиющая ошибка; *худобна дівочка, як лем йскерочка, // а тотá богáта, як сýка rogáта*» [38]. В примерах очевидны значения: ‘большая (ошибка)’ (ср. рус. ‘много; с избытком’) и ‘богатая (девушка)’ (в связи с противопоставлением «бедная – богатая»), также представленное в русских говорах.

В бойковском диалекте *rogí, rogyó*, мн. ‘клуня (помещение, где молотят зерно, рига’, ‘помещение для зерна’ [39. С. 180], также дальнейшее развитие семантики: *rógu, rógu^e*, одно из значений которого – ‘помещение для сена’ [39. С. 176]. Возможно, с значением ‘рожь’ связано и название полотняной сеялки в восточнославянском (шаришском) диалекте: *roguška*, второе значение которого – ‘плахта для ношения сена’ [40].

Значение, аналогичное русскому *руга*, зафиксировано и в украинском: *ру́га*, ж. – церковная земля; земля, отведенная обществом на содержание духовенства: *Убогий той пп, що не то що – й шматка свого поля немає... ні руги немає, нічого* [41].

В белорусском «*ру́га* ‘пастбище для скота’, ст.-бел. *руга* ‘церковное угодье’, старожил. рус. ‘плата; церковное владение’, также как и укр. *ру́га* ‘церковная земля, предназначенная для поддержания церкви’, считаются заимствованием из с.-греч. *ροῦα* ‘salarium’ (‘оклад, жалование, содержание; годовой оклад (сенаторов), гонорар (врачей), суточные деньги’ [42. С. 894]. – *М.В.*) произведенного из лат. *rogāre* (‘спрашивать, просить’ [42. С. 884]. – *М.В.*) (Миклошич, Фасмер)» [43].

Как заимствование это слово трактуется и в Болгарском этимологическом словаре: *ру́га* ‘цена, зарплата’ (Прилеп), ‘плата за долговременную работу’ (Мариово) – от др.-греч. *ροῦα* ‘то же’, постверб. к лат. *rogare* ‘просить’. Ср. с.-х.-ц.-слав. *ру́га*, рус. *руга*, др.-рус. *ру́га* ‘награда, зарплата, церковное имущество’ (вслед за Миклошичем, Мейером, Преображенским, Фасмером) [44], и в Этимологическом словаре украинского языка [45].

Можно допустить, что заимствованное греч. *ροῦα* ‘годовое жалование пастуха, поденщика, наемного рабочего (в деревне)’ [46], этимологически возводимое к латинскому глаголу ‘платить, выплачивать’ (*роῦα* ‘заработная плата, гонорар’ < лат. *roga* < *erogo* (= делить, раздавать, дарить; давать, платить) [47]) могло контактировать на Балканах с реликтивными формами названия ржи с «балтийской» или «германской» огласовкой (*руга, roga*), значение которых было за время миграции забыто, а позже вместе с христианской лексикой заимствование могло попасть в восточнославянские языки, где оно органично вошло в семантическое поле «плата зерном» (церкви, работникам) и развило ряд других, смежных значений – ‘поле с зерновыми посевами’, ‘угодья’, ‘пастбище’ (уже не связанные с семантикой греческого слова).

В связи с изложенным выше материалом можно предложить этимологию для загадочной сербской *Бабы Роги*, или *Бабы Руги* от и-е. названия ржи (реконструируемого как **ruhjō-*) с корнем *rug-* (как в балтийских) и *rog-* (как в некоторых германских и русских диалектах).

Этому персонажу в «Сербском мифологическом словаре» посвящено две статьи, но известно о нем немного: «*Баба Рога* је персонификовано страшило у виду крезубе бабе наказног лица и с рогом на глави. Она купи несташну децу и одводи је у свој стан. Њоме се плаше мала деца» [Баба Рога – персонифицированное страшилище в виде беззубой бабы, с уродливым лицом и с рогом на голове. Она собирает непослушных детей и забирает их к себе. Ею пугают малых детей] [48. С. 18].

«*Баба Руга*. У Црној Гори и Паштровићима плашили су непослушну децу Баба-Ругом, којој су се деца ругала, па је по томе добила име. У Рисну се називала *ђедова баба*. Тамо би се на Беле покладе обукло неколико младића у кожне одеће, изврнувши длaku упоље, наклитило се разним реповима и дронџима и обесило низа се звона; једног би обукли у женске халине и дали му у наручје као повијено дете. Младићи су се звали *ђедови*, а онај у женским халинама *ђедова баба*. Они су читав онај дан ишли по вароши, скакали, грлили бабу, љубили њу и дете и тако изазивали смех. За њима је пристајала сила деце, која су викала: “Бу, ђеде, бу, баба!”» [Баба Руга. В Черногории и у паштровичей (сербское племя в черногорском Приморье. – М.В.) непослушных детей пугали Бабой Ругой, которая ругала (т.е. дразнила) детей, отчего и получила свое имя. В Рисне ее называли *ђедова баба*. Там на масленицу несколько парней одевались в вывернутые мехом наружу кожухи, украшали себя разными хвостами и тряпьем, снизу привязывали звоночки; одного одевали в женскую одежду и давали ему на руки как бы запеленатого младенца. Парней называли «дедами», а того, который представлял женщину – «дедовой бабой». Ходили целый день по селу, скакали, прижимались к «бабе», целовали ее и младенца, чем вызывали смех. За ними бежала гурьба детей и кричала: «Бу-у, дедо, бу-у, баба!»] [48. С. 18–19].

Вывернутые кожухи, младенец на руках, эротическое поведение – все это символы вызывания плодородия и урожайности в наступающем году. А обеспечение урожая на полях и было главной функцией *Ржаной матушки*.

Видимо, забытая связь с хлебными полями, а также новые условия проживания на Балканах, где рожь перестала быть основной хлебной культурой, обусловили факт, что до сих пор эти два имени МП – литовский и сербо-хорватский – не были сопоставлены. Не последнюю роль при этом играет значительная территориальная удаленность балтийского и балканского регионов и значительная хронологическая глубина термина.

При более тщательном сборе сербского материала связь с хлебом все же обнаруживается, но уже не с хлебами на полях (лит. *javaĩ*, серб. *жито*), а с испеченным хлебом (лит. *duona*, серб. *крух*). Как отмечает крупнейший специалист по сербской и хорватской демонологии Любинко Раденкович, «страшилом баба Руга у Црној Гори су плашили децу “кад често ишту круха”: “Немој искати круха, убиће те баба руга!” (Паштровићи, Рј 1: 42)» [Страшилищем *баба Руга* в Черногории пугали детей, которые часто просят хлеба: «Нельзя брать хлеб, убьет тебя баба руга!»]. Указывая, что в словаре В. Караджича также зафиксирован термин в форме *баба Руга*, ученый предлагает гипотезу: «Вероятно да је и овде реч о латинизму (лат. *rugа* “бора, избраност, старост”), који је променио атрибутивну функцију и почео да се поима као лично име. Касније ће се десити још једна промена – под утицајем представе о томе да су неки демони рогати, ово страшило су почели називати баба рога [Вероятно, и здесь речь идет о латинизме (лат. *rugа* ‘морщина, морщинистость, старость’), прилагательном, которое сменило атрибутивную функцию и начало восприниматься как личное имя. Позже под влиянием представлений о том, что некоторые демоны *рогаты*, это страшилище стали называть *баба Рога*] [49. С. 422].

В более ранней статье Л. Раденкович обратил внимание на германскую параллель к серб. *баба рога*, указывая на нем. *Roggen Muhm* «Ржаная тетка» и предположил возможность распространения термина с запада книжным путем; при

этом определение «тетки» – *Roggen*, пишет исследователь, было понято как «рогатая», потому что в традиционной культуре южных славян известны представления о рогатых демонах. В этой же работе ученый приводит целый список МП, которыми у хорватов пугали детей, чтобы они не топтали житные поля: *баба рога* (зап. Славония), *железна баба* (регион Мославина), *крвава баба* (Сисак) – все они лишь разные имена одного и того же демона, т.е. *бабы роги*. Сама *баба рога* описывается как житный демон, имеющий устрашающий вид. Когда она проходит по полю, в жите появляется головня (ржавчина) или куколь: «Код Хрвата у западној Славонији (Лиштица), баба рога се описује као житни демон. За њу се каже да има велику главу, дугачки нос, буљаве очи и коњске зубе, да је висока и мршава, обучена у дронке, да носи штап и торбу. Када прође кроз жито појави се снџет (чађавост) или куколь (Ножинић 1988)» [50. С. 151–152].

Неясными серб. *roga*, *руга* считают и этимологи:

Этимологический словарь славянских языков реконструирует носовой в корне: «**baba roga* (?): сербо-хорв. диал. *баба руга* ж.р. ‘мифическое существо, которым пугают детей’. Словосочетание, состоящее из **baba* (см.) и отглагольного имени **roga* (см. **rogati*, где говорится об этимол. связях). Праслав. древность проблематична» [51. С. 108].

В этимологическом словаре сербо-хорватского языка П. Скока *baba ruga* упоминается в статье *rugati se* ‘насмехаться, высмеивать’ как поствербальное с значением ‘стыд, позор’ и ‘страшилище, которым пугают детей’ [52].

В новом сербском этимологическом словаре, который начал выходить с 2003 г. (пробный выпуск – 1997 г.) отдельными выпусками в Белграде под редакцией известного этимолога академика Александра Ломы, слово это тоже приводится: **бабарога** *бабарога* f. – ‘страшилище, которым пугают детей’, также ‘персонализация поста’. При этом указывается точная локализация терминов: «**бабарога** *бабарога* f. “страшило, наказа којом плаше децу” књиж., Драгачево (РСА), бачки Буњевци (Реић/Ваџлија), Прошћење (Вујичић), Поткозарје (Далмација), *бабарога* Призрен (Чемерикић), *бабарогѝ*, – ê Загарач (Ћупићи), *бабарогача* augm. ЦГ (РСА), Војв. (РСГВ); такође *бабаруга* (Вук), *бабаруга* Загарач (Ћупићи), „персоналификација великог поста“ Пољица (РСА)». Указывается, что это сложное слово с первым компонентом *баба* в фольклорном значении (отсылка к *баба*²), а вторая часть неясна. Далее приводятся данные из [51] (см. выше) и предлагается возможность объяснения связи имени *Руга* с глаголом *rugati se* ‘насмехаться, издеваться, высмеивать’ через персонафикацию *бабы Руги* в виде карнавальной маски, которая дразнит, высмеивает или над которой насмехаются сельчане. В случае, если исходный вариант термина включает компонент *-roga*, для *rog* предлагается подумать о связи с лит. *rāgana* ‘ведьма, чаровница’, которая является производным от глагола *regėti* ‘видеть’ («У случају да је ипак изворна варијанта *-roga*, пре него на **rog** могло би се помишљати на везу са лит. *rāgana* “вештица, чаробница”, Које се изводи од *regėti* “видети”...») [53].

Сближение с лит. *rāgana* не лишено оснований хотя бы потому, что в сербском зафиксировано и значение *бабарога* ‘баба-яга, ведьма’ [54. С. 831], а среди многочисленных названий ведьм представлены также: *рога*, *рогосија*, *рогуља*, *рогоша*, *рогуша*, *hrdoroga* («бодящая рогом») [55. С. 384]. Однако значение ‘ведьма’ у *бабарога* надо признать поздним, гиперонимом любого женского демона; а на ведьму, как показано в цитируемой статье, может быть перенесено любое название МП (в том числе и *vikodlačica*, и *уиприна*, и просто *зла душа*), поэтому сопоставление серб. *roga* и лит. *rāgana* не представляется убедительным, и в первую очередь, по семантическим, включая этнокультурные, причинам.

Вместе с тем в сербском языке зафиксирован апеллятив с корнем *rog-* в значении, близком к значению ‘богатство, обилие’, которое, в свою очередь производно от значения ‘рожь, зерно’ (как и в рассмотренных выше литовских, русских, украинских лексемах): *rogātuja*, ж. – подарки, подношения (невесте после сва-

товства, с дороги и т.п.) [54. С. 831]. Учитывая то, что в сербском *ъ > а (праслав. *ръѣъ > с. – х. рѣж), для данного слова, принадлежащего к терминологии традиционной духовной культуры, возможно предположить консервацию древнего состояния, возможно, свойственного славянским диалектам до миграции на юг, аналогичного русскому и, вероятно, русинскому словам *рогато*, *рогатый* ‘богато, много; богатый, обильный’.

Сохранившееся в севернорусских говорах, несмотря на палатализацию заднеязычных в большинстве славянских диалектов, название ржи *руга* (не исключено, что под влиянием балтийских диалектов), дает основание предполагать возможность такого же корня и в прасербских и прахорватских диалектах в период до их распространения за Карпаты, а благодаря тому, что корень этот принадлежал к мифологической лексике, он смог сохраниться в качестве имени демона и после миграции на Балканы, правда, с уже позабытым значением.

Как и другие элементарные и.-е. корни, праслав. **ръгъ* испытывал взаимное притяжение с созвучными ему корнями, например, **rog-* ‘рог’ и **rog-* ‘ругать, дразнить’; на протяжении длительного времени и на значительной территории происходили семантические изменения, образование креолизованных значений и новых синонимических рядов, в том числе под воздействием заимствованных греческих или народно-латинских созвучных лексем, а также народной этимологии. На двусмысленность этимологии слов мифологического характера много лет назад указал В.Н. Топоров, который писал, что для них возможен «большой диапазон возможностей», при их анализе «приходится иметь дело с семантикой неязыковых систем», а в некоторых случаях «семантика надязыковых систем оказывается влиятельнее семантики чисто языкового уровня» [56. С. 11].

Основываясь на мифологических и этнолингвистических данных, следует признать серб. *Бабу Ругу (Pozy)* духом ржаного поля (плодородия), значение которого в историческое время было практически полностью забыто. Нехарактерный для южных славян и непонятный им корень *руг-/rog-* в имени демона является, скорее всего, архаизмом с первоначальной семантикой ‘рожь’, унаследованным из праславянского (или балто-славянского).

Серб. *Баба Руга* имеет полную лексико-семантическую параллель в лит. *Rugii̯ boba*, с палатализованными формами – в пол. *rżana baba*, *żarna baba*, частичные параллели в латышском *Rudzu māte*, ряде славянских (чеш. *žitna baba*, рус. *Ржанница*, *Житная мать*, кашуб. *żėtnô mac*, *żėtnô baba*) и в немецком (*Roggenmutter*, *Roggenmuhme*) языках.

Образ Ржаной матушки сохранился во всех славянских, в балтийских и немецкой традициях, а слова с корнем **rug-* / *rog-* – только в балтийских, германских и некоторых (с.-рус., карпат.) славянских диалектах.

Представляется, что эта балто-южнославянская параллель может пополнить ряд «многочисленных лексических совпадений южнославянских диалектов с балтийскими» [57. С. 6], установленных предшествующими исследованиями, совпадениями, «которые могут быть возведены к западноиндоевропейскому (или к одному из ранних его диалектных членений, включавших славяно-балто-германский ареал)» [57. С. 8]. Как писал далее Вяч. Вс. Иванов, «центральные зоны инновации, объединяющие обычно западнославянские диалекты (или их восточную часть) с восточнославянскими (без северных), достаточно рано сформировались внутри общеславянской языковой общности. Их новообразования не захватывали южнославянского (позднее ставшего балкано-славянским) языкового ареала, отчасти также и других периферийных ареалов: прасеверновеликорусского, поморско-полабского и пралужицкого» [57. С. 10].

Изложенный материал может также рассматриваться в свете исследований славянской и балтийской лексики О.Н. Трубачевым. В одной из работ он отмечал «более интимную близость сербско-хорватско-словенского и балтийского (рядом с болгарским и македонским)» [58. С. 296], а также факт, что, «в украинском

и белорусском материале мы находим соответствия, как правило, именно для локальных балто-славянских изолексов сербско-хорватского (и словенского), а не болгарского», предполагая, что «возможно, мы имеем здесь результат хронологически близких совместных общений части праславянских диалектов с частью балтийских» [58. С. 294].

Перспективной задачей работы над праславянским словарем О.Н. Трубачев считал проведение по возможности «полной инвентаризации южнославянско-балтийских изолексов во всех возможных аспектах (болгарский, македонский, старославянский, сербско-хорватский, словенский)», параллельно с «внимательным выявлением всех прочих (спорадических), локальных балто-славянских изолексов» [58. С. 294].

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Топоров В.Н. Некоторые вопросы изучения славянской мифологии // *Studia mythologica Slavica*. 1998. Т. I.
2. Топоров В.Н. Заметки по балтийской мифологии // Балто-славянский сборник. М., 1972.
3. Топоров В.Н. Об индоевропейских соответствиях одному балтийскому мифологическому имени. Балт. *piš(k)ajti*:- др.-инд. *Pīśān*, др.-греч. *Πάν* // Балто-славянские исследования. М., 1974.
4. Велюс Н. *Velnio banda*: 'стадо вьяльяс' // Балто-славянские исследования 1980. М., 1981.
5. Balsys R. Prūsų ir lietuvių mirties (požemio, mirusiųjų) dievybės: nuo Patulo iki Kaulinyčios // *Lietuviai ir lietuvininkai. Etninė kultūra. Tiltai*, 2005. Т. IV. № 29.
6. Николаев С.Л., Страхов А.Б. К названию бога-громовержца в индоевропейских языках // Балто-славянские исследования 1987. М., 1989.
7. Крегждис П. Прусс. *Curche*: этимология теонима, функции божества; проблематика установления культовых соответствий на почве обрядовой традиции восточно-балтийских, славянских и других индоевропейских народов // *Studia Mythologica Slavica*. 2009. Т. XII.
8. Крегждис П. Восточнославянские боги Киевской Руси: Стрибог (сопоставительный анализ данных славянской и балтийской мифологических систем) // *Studia Mythologica Slavica*. 2010. Т. XIII.
9. Балто-славянские языковые контакты. М., 1980.
10. Балто-славянские исследования. М., 1974, 1981–.
11. Tautos menta. Mitinio pasaulėvaizdžio tyrimai – <http://tautosmenta.lt/>
12. Топоров В.Н. Из истории балто-славянских языковых связей: *анчутка* // *Baltistica*. 1973. № 9(1).
13. Крегждис П. Этимология русс. диал. *анчутка* // *Acta baltico-slavica*. 2011. Т. 35.
14. Лаучюте Ю.А. Словарь балтизмов в славянских языках. Л., 1982.
15. Разаускас Д. О местном индоевропейском субстрате в некоторых христианских именах собственных (лит. *Jõnas*, лтш. *Jānis* в связи с лат. *Iānus*, др.-инд. *yāna* и др.) // Балто-славянские исследования. М., 2002. Т. XV.
16. Лауринкене Н. Литовская *morė* и ее связь с ритуалами возобновления вегетации // *Salix sonoga*: Памяти Николая Михайлова. М., 2011. (Перевод с литовского М. Романовой).
17. Эккерт Р. К балто-славянским пересечениям в духовной культуре: обряд волочения колоды; оборотни и похищение невесты; борец с медведем и некоторые другие // Балты и славяне: пересечение духовных культур. Тезисы докладов Международной научной конференции, посвященной В.Н. Топорову, Вильнюс, 14–16 сентября 2011 г. Вильнюс, 2011.
18. Дукова У. Наименования демонов в болгарском языке / Отв. ред. И.А. Седакова. М., 2015.
19. Топоров В.Н. Заметки по похоронной обрядности у индоевропейцев // Исследования по этимологии и семантике. М., 2006. Т. 2. Индоевропейские языки и индоевропеистика. Кн. 2.
20. Васильев В.Л. Проблематика изучения гидронимии балтийского происхождения на территории России // *Linguistica*. Т. LX. *Slovanski jeziki v stiku z neslovanskimi: diahroni onomatični pogled*. Ljubljana, 2015.
21. Laurinkienė N. Lietuvių žemės deivės vardai // *Tautosakos darbai*. 2008. Т. XXXVI.
22. Толстая С.М. Материалы к сравнительной характеристике мифологических персонажей // Материалы к VI Международному конгрессу по изучению стран Юго-Восточной Европы. Проблемы культуры. София, 30.VIII.89–6.IX.89. М., 1989.
23. Толстая С.М., Л.Н. Виноградова, А.В. Гура, О.А. Терновская, Г.И. Кабакова. Схема описания мифологических персонажей // Материалы к VI Международному конгрессу по изучению стран Юго-Восточной Европы. Проблемы культуры. София, 30.VIII.89–6.IX.89. М., 1989.
24. Baltų religijos ir mitologijos šaltiniai. Vilnius, 1996. Т. I: Nuo seniausių laikų iki XV amžiaus pabaigos / Sudarė N. Vėlius.
25. Славянские древности. Этнолингвистический словарь / Под общей ред. Н.И. Толстого. М., 1995. Т. 1; М., 1999. Т. 2; М., 2004. Т. 3; М., 2009. Т. 4; М., 2012. Т. 5.
26. Мартынов В.В. Балто-славяно-иранские языковые отношения и глоттогенез славян // Балто-славянские исследования 1980. М., 1981.

27. *Топоров В. Н.* Прусский язык. Словарь. I – К. М., 1980.
28. *Běřáková M. E., Blažek V.* Encyklopedie baltské mytologie. Praha, 2012.
29. Беларуская міфалогія. Энцыклапедычны слоўнік. Мінск, 2004.
30. Полесский архив Института славяноведения РАН, Москва.
31. *Лысенко А. С.* Словарь диалектной лексики северной Житомирщины // Славянская лексикография и лексикология. М., 1966. С. 9.
32. *Никитина А. В.* Русская демонология. Изд. 3-е. М., 2013. С. 175.
33. *Власова М. Н.* Новая абега русских суеверий. Иллюстрированный словарь. СПб., 1995. С. 296.
34. *Kukier R.* O demonach sporzących dobytek w tradycyjnej kulturze ludowej ziem Pomorza // Koszalińskie zeszyty muzealne. Koszalin, 1974. Т. 4.
35. *Санникова О. В.* Польская мифологическая лексика в этнолингвистическом и сравнительно-историческом освещении. Автореф. дисс. ... канд. филол. наук. М., 1990.
36. *Усачева В. В.* Рожь // Славянские древности. Этнолингвистический словарь. Под общ. ред. Н. И. Толстого. М., 2009. Т. 4.
37. Словарь русских народных говоров / Гл. ред. Ф. П. Сороколетов. СПб., 2001. Вып. 35.
38. *Керча И.* Русинско-русский словарь. Ужгород, 2007. Т. 2. С. 272.
39. *Онишкевич М. Й.* Словник бойківських говірок. Київ, 1984. Ч. 1. А – Н. Ч. 2. О – Я.
40. *Vuřa F.* Slovník řariřských nářečí. Preřov, 2004. S. 240.
41. *Гринченко Б. Д.* Словарь української мови. Київ, 1909. Т. 4. Р – Я. С. 85.
42. *Дворецкий И. Х.* Латинско-русский словарь. М., 1976.
43. Этымалагічны слоўнік беларускай мовы: Акадэмія навук БССР (Беларусі). Мінск, 2006. Т. 11. Раб–Саян. С. 204.
44. Български етимологичен речник / Ред. М. Рачева, Т. Ат. Тодоров. София, 2002. Т. 6. С. 333.
45. Етимологічний словник української мови. Київ, 2006. Т. 5. Р – Т. С. 133.
46. *Хориков И. П., Малев М. Г.* Новогреческо-русский словарь / Под ред. П. Пердикиса и Т. Пападопулоса. М., 1993. С. 674.
47. *Ανδριώτης Ν. Π.* Ετυμολογικό λεξικό της κοινής νεοελληνικής. Θεσσαλονίκη, 1967. С. 310.
48. *Кулишић Ш., Петровић Ж. П., Пантелић Н.* Српски митолошки речник. Београд, 1970.
49. *Раденковић Љ.* Значај дела Вука Караџића за изучавање српске митологије // Вук Стефановић Караџић (1787–1864–2014). САНУ. Научни скупови. Књ. CLVI. Одељење језика и књижевности. Књ. 27. Београд, 2015.
50. *Раденковић Љ.* Страшила за децу – неке словенске паралеле // Живненият цикъл. Доклади от българо-сръбска научна конференция 12–16 јуни 2000, Етнографски институт с музей. София, 2000.
51. Этимологический словарь славянских языков. Праславянский лексический фонд / Под ред. О. Н. Трубачева. М., 1974. Т. 1.
52. *Škok P.* Etimologijski rječnik hrvatskoga ili srpskoga jezika. Zagreb, 1973. Књ. 3.
53. Етимолошки речник српског језика. Београд, 2006. Свеска 2. С. 29.
54. Сербско-хорватско-русский словарь / Сост. И. И. Толстой. М., 1957.
55. *Раденковић Љ.* Називи *veštice* код балканских словена // Славянские этюды. Сборник к юбилею С. М. Толстой. М., 1999.
56. *Топоров В. Н.* Из наблюдений над этимологией слов мифологического характера // Этимология 1967. Материалы Международного симпозиума «Проблемы славянских этимологических исследований в связи с общей проблематикой современной этимологии». 24–31 января 1967 г. М., 1969.
57. *Иванов Вяч. Вс.* К пространственно-временной интерпретации балто-славянского диалектного континуума // Балто-славянские исследования 1980. М., 1981.
58. *Трубачев О. Н.* Труды по этимологии. Слово. История Культура. М., 2004. Т. 1.



© 2016 г. А.А. ПЛОТНИКОВА

ОППОЗИЦИЯ «ВЕРХ – НИЗ» ПРИМЕНИТЕЛЬНО К ТЕЛУ ЧЕЛОВЕКА (по материалам словаря «Славянские древности»)

В статье рассматривается оппозиция «верх – низ», применяемая к частям тела человека и имеющая отражение не только в лексике и фразеологии славянских языков, но и в символическом языке традиционной народной культуры. Анализ построен на материалах славянской обрядности и верований, а также включает интерпретацию заговоров, загадок, вербальных клише и фразеологических сочетаний.

The article considers the «up-down» juxtaposition applied to the human body and reflected not only in the Slavic languages lexica and phraseology, but also in the symbolic language of the folk culture. Analysis is based on the materials of Slavic rituals and beliefs, and includes interpretations of charms, riddles, verbal clichés and phraseological combinations.

Ключевые слова: этнолингвистика, славянские языки, традиционная культура, народная аксиология, семиотические оппозиции, народная мифология, человек, голова, ноги, пояс, след, заговоры, загадки.

Keywords: ethno-linguistics, Slavic languages, traditional culture, popular axiology, semiotic juxtapositions, popular mythology, human being, head, legs, waist, footprint, charms, riddles.

Этнолингвистический словарь «Славянские древности» (далее – СД) [1] строится по алфавитному принципу презентации заглавных слов, что при изучении каких-либо конкретных тем, в том числе семиотических оппозиций, относящихся к телу человека, требует обращения ко всему корпусу представленного лексикографического материала. Это стало возможным лишь после выхода в свет заключительного тома этого лексикографического труда, основанного на анализе всех славянских культурно-языковых традиций.

Статья «**ТЕЛО** ч е л о в е к а» в заключительном, пятом, томе словаря, написанная группой авторов, состоит из нескольких разделов, посвященных собственно телу (туловищу) и общим представлениям и верованиям славян о человеческом теле (**Тело**) [2], голове (**Голова**) [3], рукам (**Рука**) [4] и сердцу (**Сердце**) [5]. Отдельная статья посвящена ногам (**Нога**) [6], что, в частности, связано с анализом в этой статье славянских поверий о ногах не только человека, но и животных, а также и с общими идеями пути, быстрого или медленного движения, способов перемещения в пространстве и т. д.

В словарь в качестве заглавных слов включены важные семиотические оппозиции, в том числе и те, которые могут быть применимы к телу человека:

Плотникова Анна Аркадьевна – д-р филол. наук, ведущий научный сотрудник Института славяноведения РАН.

Авторская работа выполнена при финансовой поддержке РФГФ, грант № 16-04-00101 («Образ человека в языке и культуре славян»), рук. С.М. Толстая.

верх – низ, правый – левый, внутренний – внешний, ср.: «при описании тела существенны такие оппозиции, как левый/правый, перед/зад, верх/низ, внешний/внутренний. Все эти пары соотносятся с основной оппозицией в восприятии телесности – чистый/нечистый» [2. С. 249]. Оппозиция чистый – нечистый относится к оценочной интерпретации разных частей тела человека в славянской духовной культуре. Для противопоставления «верха» и «низа» человека она имеет определяющее значение в народной традиции; неслучайно, что общую статью в словаре **Верх – низ**, в е р х н и й – н и ж н и й включает важный фрагмент аксиологического содержания, касающийся именно тела человека: «В допетровской Руси бытовало представление о том, что человеческое тело разделено на две половины: верх, до пояса, – чистая половина и низ, ниже пояса, – нечистая; поэтому считалось большим грехом носить крест ниже пояса (свидетельство Антонио Поссевино, XVI в. Поссевино А. Исторические сочинения о России XVI в. М., 1983. С. 3)» [7. С. 346]. В целом основные характеристики оппозиции «верх – низ» в традиционной народной культуре распределяются следующим образом: «Верх наделен символическими признаками – “хороший”, “благополучный”, “плодородный”, “обильный”, “жизненный”, а низ – признаками “плохой”, “неблагополучный”, “скудный”, “смертельный»» [7. С. 345]. Такое противопоставление применимо и к телу человека.

Голова человека по ряду признаков противопоставлена ногам: душа как бессмертная субстанция жизни [8], по поверьям, находится «наверху»: в голове, реже – в сердце. У болгар, сербов, поляков, чехов, на Гуцульщине и в Полесье фиксируются данные о том, что голова считается местом пребывания души человека. С этим представлением связаны способы уничтожения предполагаемых вампиров в ряде славянских регионов: например, осиновый кол, железный гвоздь, нож и т.п. забивали в голову покойного (белорусские, болгарские, боснийские и герцеговинские данные), или же отрубали покойному голову, стремясь обезопасить живых от губительного воздействия вампира (украинское Закарпатье). По карпатским и южнославянским поверьям, у людей, имеющих признаки демонических персонажей, таких, как ведьма, колдун, укр.-карпат. *дводушник*, серб. *мај* и под., душа во время сна якобы не может вернуться в тело, если голову и ноги поменять местами. У сербов и хорватов те же поверья связаны с превращениями ведьмы (серб.-хорв. *вештица*): считается, что после ночи скитаний душа ведьмы должна вернуться в свое тело, но если найдет ноги вместо головы, то запутается, и близкие обнаружат бездыханное тело, над которым кружит муха, мотылек и пр. У всех славян известны былички о человеке при смерти, просившем у стоящей в изголовье смерти отсрочки и пытавшемся ее обмануть, меняя местами голову и ноги в постели, на лавке, в гробу и т.д.

Противопоставление запечатлено и в духовно-религиозном измерении: «верх» тела человека (голова) воспринимается как локус, вокруг которого собираются добрые, «чистые» силы, и «низ» (ноги) – наоборот, например, по западнобелорусским поверьям, в головах умирающего стоит ангел, а в ногах – черт. В народном православии рядом с головой находится ангел-хранитель человека, Бог, Богородица. Соответственно в ногах путаются дьяволы и всякая нечисть. Многочисленны былички о том, как под ноги бросается, о ноги трется, путается между ногами собака, кошка, ягненок, козленок и пр. (соб. зап. в Сербии и у старообрядцев в Румынии).

Южные славяне полагают, что судьбу человека при рождении «судженицы» и другие аналогичные персонажи, определяющие жизненный путь новорожденного, записывают ему на голове, например, на лбу, причем следы этих записей якобы можно после смерти человека обнаружить на его черепе. По некоторым севернорусским поверьям, судьба человека изначально записана на его лбу «латинскими» буквами ([9], Архангельск. обл., с. Тихманьга).

Обозначения головы в разных славянских языках могут выступать как метонимическая замена человека, ср. рус. *глава семьи*, *глава государства* и под., пол. *głowa rodziny* ‘глава семьи’, *głowa państwa* ‘глава державы’, *głowa kościoła* ‘глава церкви’ [10. С. 74], болг. *държавен глава* ‘глава государства’, серб. *biti bez glave* ‘быть без руководителя’¹ и под. К этой же сфере языковых явлений можно отнести и фразеологические обозначения жилища человека, например: рус. *крыша над головой* в значении ‘дом’, пол. *dach nad głową* ‘дом, жилище’ (букв. ‘крыша над головой’) [12. С. 47].

О метонимической замене «человек → голова» свидетельствует и язык народной культуры. Так, в магии семейной обрядности голова человека связывается с рождением у него в будущем детей – с этой целью на крестинах черепки от разбитого горшка с кашей клали на голову хозяину дома и/или бездетным мужчинам, например, с приговором: «На таби девачку ци хлопчыка» ([9], Гомельск. обл., с. Барбаров). В некоторых селах Полесья эти черепки клали на голову молодцам и говорили: «На той год родзиш», а если оставался венчик от горшка, то его тоже клали на голову женщине и говорили: «На лета к табе каша прыйдзе» ([9], Гомельск. обл., с. Великий Бор). В западнорусских регионах эти «родинные» черепки клали на голову девушкам, чтобы они быстрее выходили замуж. На Черниговщине деньги, полученные за кашу на крестинах, клали в колыбель у головы ребенка, чтобы он не остался одиноким, бездетным. На Волыни обмывали детское место и на три дня клали под голову ребенку, полагая, что он будет спокойным и на него не нападут «криксы». Болгары голову новорожденного ребенка мазали яйцом и вином, а перед первой стрижкой волос – медом, чтобы его жизнь была сладкой и «гладкой». На Украине, если ребенок долго не начинал ходить или говорить, плохо рос и болел, на его голове (или над головой) разламывали слипшиеся в печи булочки. На Брестщине и Черниговщине молодухи клали себе на ночь под голову картуз, шапку или мужские штаны, топор, чтобы рождались мальчики, а желая девочку, – платок.

Существует ряд этапов свадебного обряда, в которых особую значимость имеет голова невесты или жениха, или головы обоих новобрачных, а также – родителей молодоженов и других участников свадьбы. Так, на свадьбе в Полесье сват или дружка во время застолья вносили каравай на голове или на крышке дежи, поставленной на голову; слегка стучали новобрачных головами друг о друга. На Русском Севере на головах молодых с приговорами крутили каравай, клали хлеб на голову молодой при встрече в доме жениха. На Украине родители благословляли молодых при входе в дом жениха караваем, которым три раза дотрагивались до их голов (Черниговщина); старшие участники свадьбы склоняли головы молодых к зерну на крышке дежи во время исполнения свадебной песни: «Зароди, Боже, жито...» ([9], Киевск. обл., с. Копачи); невеста и жених первую ночь в доме жениха спали, сидя за столом и положив головы на хлеб ([9], Волынк. обл., с. Грабово), и т.д. Когда свадебный каравай сажали в печь, то били слегка хлебной лопатой по голове отца и мать невесты, присутствующих при этом мужчин, музыканта, а также окунали зашедшего мужчину головой в таз с водой (белорусское Полесье, Житомирщина). В Полесье после брачной ночи крестная мать невесты всем на показ несла ее рубашку на своей голове, а родителей нечестной невесты высмеивали на свадьбе, разбивая горшок и кладя черепки им на головы [9]. Таким образом, во всех перечисленных случаях голова также выступает как замена самого человека.

В похоронной обрядности славян голова умирающего представлялась средоточием его уходящей жизни, ср. одно из значений пол. *głowa*

¹ Ряд сербских и украинских фразеологизмов с лексическим компонентом – обозначением головы представлен в работе [11]; там же – литература о соматических фразеологизмах в славянских языках.

‘местонахождение жизни’ [13. С. 90]². На Русском Севере покойному в изголовье ставили воду, чтобы душа «шла к воде»; также в изголовье оставляли немного соли и хлеба, «чтобы он пошел с хлебом», а имущество осталось дома; клали под голову тетрадь с молитвами и не забирали сорок дней с того места, где он умер ([9], Архангельск. обл., с. Тихманьга). В разных восточнославянских регионах в изголовье лежащему в доме покойнику клали также специально выпеченный поминальный хлеб (например, три коржика в украинском Полесье), смертную одежду, зажигали свечу и т.д. В гробу умершего в изголовье или под головой оставляли его одежду, подробнее см. [14]. В Закарпатье при возложении покойного в гроб мужчину за голову брал мужчина, женщину – женщина, за что они получали в дар домашнюю птицу, что называлось получить «живую голову». Чтобы окружающие остались живыми, на лавку на месте головы покойного сербы и болгары клали камень или забивали туда гвоздь черепицей или кирпичом, в окрестностях Тырново оставляли в этом месте зажженную свечу в посуде с зерном. Умершим до замужества или женитьбы сербы на могиле сажали в изголовье украшенное шерстью и лентами плодовое дерево [15. С. 269].

Соответственно ноги как низ человеческого тела получают противоположные смысловые коннотации в проекции семиотической оппозиции «верх – низ». Им приписывается отрицательный ряд значений еще и в связи с близостью к земле как хтонической, демонической сфере, поэтому в «Славянских древностях» отмечается, что нога «получает мифологическое осмысление в силу своей причастности к материально-телесному низу человека и хтонической сфере; как пограничная часть тела наделяется функцией медиатора [...]» [6. С. 422]. Именно через ноги человек подвергается опасности со стороны злых сил, что получает отражение в народном православии и выражается в запретах «стоять во время молитвы с широко расставленными ногами (между ними может проскочить бес) или лежать на лавке ногами к иконам, дабы не осквернить их (отмечены у русских еще А. Олеарием в XVII в.)» [6. С. 423–424].

Важнейшим для оппозиции «верх – низ» применительно к телу человека служат распространенные у славян свидетельства об изгнании болезни, вызванной сглазом, порчей, «бесами», именно через ноги. В частности, как пишут авторы статьи «Нога», «при детских болезнях особое внимание уделялось ножкам младенцев (закрещивали пятки или ступни, перевязывали лодыжки красными нитками), изгоняя недуг, прикладывали пяточки ребенка к печи, потолку, косяку дверей, дереву, чтобы через ноги вышла болезнь ребенка» [6. С. 424]. Там же приводится и сербский заговор, в котором прослеживается направление изгнания болезни: от головы через разные части тела человека (грудь, живот, бедра) к ступням ног, т.е. очищение человеческого тела от болезни происходит в направлении сверху вниз.

След как отпечаток ступни человека на земле, песке, пепле становится объектом магических действий (порчи, целительства, любовной ворожбы) и свидетельством пребывания потусторонних сил в пространстве человека [16]. Хтоничность низа человека особенно ярко проявляется в этой метонимической замене ноги человека. Иные живые существа, имеющие способность передвигаться, в том числе мифические, также определяются по их следу. Невидимые души покойных, по поверьям, оставляют следы на песке, пепле. По свидетельству древнерусских летописей, в 1092 г. русскому войску бить половцев помогали невидимые покойные (*навье*), оставлявшие кругом лишь следы лошадиных копыт [17. С. 150]. По верованиям словенцев, *товје* – это некие мифические существа, происходящие от душ умерших некрещеных младенцев и появляющиеся в виде больших черных птиц, свистящих и разбрасывающих ночью дрова из костра, после чего утром

² При переводе статьи польского автора на сербский язык в сборнике употреблено в данном случае сочетание «*седшите*» живота.

видны следы детских ног на пепле [18. С. 119]. По полесским представлениям, следы детских ног на песке можно было увидеть утром на Троицкой неделе, если накануне около хаты замечали русалок ([13], Сумская обл.). В Межгорском районе Закарпатья верили, что если в первую ночь после смерти родственника рассыпать на столе муку, то душа умершего, которая вернется домой, оставит на ней следы – будто кто-то ходил по столу (соб. зап., с. Торунь, 2008 г.).

Если в гаданиях, связанных с основной парадигмой жизнь/смерть, тень от головы человека имеет важное значение для дальнейшего его существования (например, у сербов не увидеть в Сочельник тень от головы означает смерть человека), то во вредоносной магии первостепенное значение имеют злокозненные действия с отпечатком ног – следом. След ноги оказывается материалом, и с ним предпринимаются вредоносные для человека магические манипуляции.

Повсеместно у славян известны специальные действия со следами с целью нанесения порчи, вреда здоровью и жизни человека, которые совершались ведьмами, колдунами. Так, в документах XVI в. были зафиксированы клятвы верности русским царям с обязательством «слёду не выимати» [19. С. 620]. У восточных славян и в соседней Польше считалось, что порча наносилась путем вырезания земли или дерна, где ступал человек, который затем бросали в печь, подвешивали в печной трубе или овине, чтобы человек сох, истощался, так, как «сушился» след; в Полесье нередко такую землю или песок подкладывали в гроб покойному, ср. рус. *след (о)брать* ‘навести порчу’. Подобные вредоносные действия сопровождалась соответствующими заклинаниями, например при обирании следа с последующим закладыванием в печь шептали: «Беру след на семь лет, чтоб от ветру хилиўся да сонцу бояўся» ([9], Гомельск. обл., с. Верхние Жары). В Полесье местные ведьмы, как правило, стремились собрать песок из-под босой ноги человека, например правой: «Если хоче зло зробіть, набірають из-под прáвэ но́гі след да выно́сят на ту дорогу (перекресток), пришэ́птуе: “Як то́му песку́ назáд не верта́ться, так то́бу не жыть и не размножа́ться твоёй семье́”» ([9], Житомирск. обл., с. Червона Волока). В превентивных и апотропеических целях ритуально-магические действия производили со следами начавшего ходить ребенка. Так, в области Провадия в северо-восточной Болгарии мать чертила ножом крест над следом от первого шага ребенка со словами: «Всичко лошо да се забие в земята и детето да върви по живо по здраво» (Все зло пусть уходит в землю, пусть ребенок ходит и будет живым и здоровым) [20. С. 309].

* * *

Анализ «ландшафтной» оппозиции «верх – низ» применительно к телу человека показывает ее связь с временным противопоставлением «начало – конец». Об этом, прежде всего, свидетельствует материал славянских и балканских языков. Так, в обозначениях разного рода «начала» (в отношении к отрезку времени, локусу) используются наименования головы: например, это названия истоков рек в болгарском и албанском языках, встречающиеся с использованием обозначения головы (**голова реки* ‘исток’, например, болг. *глава (на река)* ‘исток, начало реки’), причем в албанском может быть еще и **голова года* (алб. *круе* ‘исток, начало реки’, ‘начало чего-либо’, ‘начало года’), что связано с представлением о вертикальной оси времени, подробнее см. [21. С. 130]. Авторы этих наблюдений также отмечают, что «голова и лоб воспринимаются не только как начало, но и как наиболее важная, исходная часть тела» [21. С. 130]. В исторической лексикографии польского языка есть свидетельство того, что лексема *glowa* в предшествующие эпохи развития языка употреблялась в значении ‘начало чего-либо’ [13. С. 90].

В славянских загадках все части тела человека (и отдельно части головы) соотносятся с различными вариантами ландшафта. При этом «верхние» части соотносятся с горами, холмами, вершинами, голова и волосы – с покрытой лесом

горой (серб. *гора горана, гора густала, гора честана, црна гора, планина*; болг. *честа, честа горица (гора), гъста ми гъста горица* и т.д.) [22. S. 38–39, 43]. Перечисление географических терминов, с помощью которых «шифруется» в загадке голова и ее части, в славянских языках возможно в обоих направлениях [22. S. 36, 38, 43, 48], в том числе и сверху вниз, например:

Cesta gora čestana,
Pod čestanom poljana,
Pod poljanom gledalo³,
Pod gledalom šmrktalo,
Pod šmrktalom provala.
(Густой лес, чаща,
Под чащей поляна,
Под поляной гляделово,
Под гляделовом сморкалово,
Под сморкаловом пропасть.) [23. S. 100].
Ср. также русский вариант подобной загадки:
Стоит гора,
Под горою моргай,
Под моргаем сопай,
Под сопаем хватай,
Под хватаем горы вертятся [24. С. 55].

По поводу направления перечисления анатомических органов, закодированных в загадке или эксплицированных в заговоре (сверху вниз или снизу вверх), следует обратиться к функциональным характеристикам таких текстов. Так, в отличие от загадки, заговор имеет магические функции, поэтому перечисление органов человеческого тела (сверху вниз или наоборот – снизу вверх) строго определено прагматической направленностью текста. В.Н. Топоров при исследовании древнего латинского текста «черного» заговора (т.е. на смерть), который он называет источником ряда древнеиталийских представлений, восходящих к индоевропейской эпохе, отмечает, что организация заговора в высокой степени продумана и «представляет собой как бы конспект архаичной функциональной анатомии» [25. С. 29]. Заговор направлен на уничтожение (распад) человека с головы до ног⁴. С этой целью в заговоре дается полная опись всего человеческого тела, при этом первые пять частей относятся к голове и лицу: голова, лоб, веки, ресницы, зрачки; тогда как последняя группа – к «заду» и «низу»: зад, анальное отверстие, бедра, колени, голень, ноги (щиколотки), стопы, пальцы, ногти [25. С. 28]. Далее ученый пишет о модели восстановления тела в древних ведийских текстах (проследивая параллелизм макро- и микрокосма), которое происходит в обратном порядке, т.е. снизу вверх, от ног к голове.

* * *

Особого внимания в славянской и европейской перспективе заслуживают случаи изменения традиционных мест «верха» и «низа» применительно к телу человека, всегда имеющие отрицательные коннотации, ср. рус. *поставить с ног на голову* ‘создать беспорядок, путаницу’, ‘логически ошибиться’⁵, *перевернуть*

³ Характерно, что для загадывания глаз в сербском фольклоре возможны такие термины ландшафта, как «два ручья», «два источника», «два колодца», «пещеры», см. [22. S. 39–40].

⁴ Ср. серб. *od glave do pete* ‘полностью’, букв. ‘от головы до пятки’, болг. *ot glavata do petite* ‘с головы до пят’, что указывает на охват человека взглядом также начиная с головы как самой выдающейся верхней части тела.

⁵ Антиподом подобных выражений служат фразеологические обороты типа *голова на месте* ‘правильно думать’, подчеркивающие «правильное» положение головы наверху туловища, ср. словен. *imeti glavo na pravem mestu*, а также и *imeti glavo na pravem koncu* ‘разумно, правильно размышлять’, букв. ‘иметь голову в нужном окончании (туловища)’ [26. S. 218].

вверх ногами (дом, комнату и т.п.) ‘устроить грандиозный беспорядок’; а также и жарг. руг. *думать ж...й* ‘ошибаться’; *ж... вместо головы* (о глупом человеке) и т.д.⁶.

Границей между позитивным «верхом» и грешным «низом» служит талия⁷, обозначенная поясом, т.е. обязательной в народной культуре частью одежды, представляющей собой знак принадлежности к миру людей. Так, у восточных славян ребенка повязывали поясом сразу после крещения, старообрядцы в России и за рубежом до сих пор считают пояс неотъемлемой частью одежды, без которой недопустимо посещение церкви даже детям (соб. зап. в Румынии, на Украине)⁸; считалось, что подпоясанного человека «бес боится», его не тронет ни домовый, ни леший⁹. Пояс как часть одежды получает важную функцию медиатора между двумя мирами и становится предметом с высоким семиотическим статусом (например, у южных славян за пояс затыкают амулеты, используют как магическую защиту от нападения различных мифологических персонажей) [29. С. 136]¹⁰.

Соответственно, все части тела ниже пояса могут восприниматься как «нечистые» в сакральном смысле, грешные, охватывающие не только ноги, но и «неприличные» места – зад, анус, а также гениталии человека¹¹, ср. рус. *удар ниже пояса*, серб., хорв. *udarac ispod pojasa* ‘удар ниже пояса’ – выражение, воспринимаемое не только буквально (как указание на уязвимую часть тела, хотя по сути голова не менее уязвима), но и фигурально, как совершенно недостойное, неожиданно подлое, «нечистое» действие в переносном смысле слова.

Мифологические персонажи, совмещая в себе человеческое и демоническое начала, нередко выглядят как комбинация разных частей тела человека и животного, при этом основные «искажения» человеческого тела наблюдаются «по краям» [32. С. 127]: например, мифические существа могут иметь голову животного, но туловище человека, и наоборот; характеризуются наличием конских, ослиных или козлиных копыт (например южнославянская *вила*) [33. С. 59–60] или появляются в виде юношей в нарядной мужской одежде, под которой прячут хвост или копыта (например полесский восточнославянский черт) и т.д. Для их ног и пальцев характерна также асимметрия (одна нога вместо двух у черта или балканославянского персонажа *караконджула*; четыре вместо пяти пальцев и т.д.) [34. С. 157–159].

В сфере нечистого и демонического, а также и при их имитации, могут наблюдаться намеренные смещения (и совмещения) «верха» и «низа» тела человека, например славяне и северные германцы с целью обезопасить себя от опасного покойника, раскопав могилу, отрубали мертвецу голову и укладывали ее между ног [35. С. 6]. В русской истории известно обшечное отпевание самозванца Лжедмитрия, при котором скоморошью маску (т.е. «лицо») разместили на гениталиях, о чем пишет В.Я. Петрухин, подчеркивая, что совмещение телесного верха и низа в славянской обрядовой сфере связано не столько с праздничной «карнавальной культурой», сколько с магическими принципами общения с иным миром: об этом свидетельствуют представления о Лжедмитрии как о подменше,

⁶ Мотивы замены головы задом (где «зад» интерпретируется как своего рода ‘анти-голова’), создающие карнавалльно-изнаночный, «перевернутый мир», особенно в русской футуристической литературе начала XX в., рассматриваются Д. Букхарт [27].

⁷ Ср. восприятие женщины в народном православии: по пояс она ангел, ниже пояса – грешная (устное сообщение О.В. Беловой).

⁸ Например: *Ходють, пойсики же делаеш, пойсиком подпояишеш и посьлаеш его* (ребенка) *ў церкву* [...] (с. Журиловка, 2006, Румыния).

⁹ Об апотропейческой функции пояса у славянских мусульман-боснийцев см. также [28. С. 192–194, 231].

¹⁰ См. также статью в СД «Пояс» [30].

¹¹ При этом в силу ряда иных признаков гениталии (как детородные органы, провоцирующие плодородность, плодородие и т.п.) имеют и иную – положительную – семантику в отличие от всего «нечистого низа», подробнее см. [31. С. 494–495].

потустороннем демоническом существе, попавшим в мир людей и уходившем из него вместе с вихрем и прочими атрибутами колдовской нечистой силы [35. С. 7–8].

Таким образом, семиотическая оппозиция «верх – низ» применительно к телу человека имеет прежде всего духовно-религиозное содержание в народной аксиологии, кроме того, на более древних культурных срезах соотносится с измерением «начало – конец» и актуализируется как в языке, так и в текстах малых фольклорных жанров, особенно в случаях, когда задействовано направление сотворения человека (= мира), et vice versa – его разрушения. Для деконструктивной специфики характерны различного рода совмещения верхней и нижней сфер человеческого тела, в том числе как отражение глубоких социально-исторических процессов в обществе, часто связанных с традиционным мифологическим мышлением народа.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Славянские древности. Этнолингвистический словарь. М., 1995. Т. 1; М., 1999. Т. 2; М., 2004. Т. 3; М., 2009. Т. 4; М., 2012. Т. 5.
2. Кабакова Г.И. Тело // СД. М., 2012. Т. 5.
3. Плотникова А.А. Голова // СД. М., 2012. Т. 5.
4. Кабакова Г.И. Рука // СД. М., 2012. Т. 5.
5. Агапкина Т.А., Кабакова Г.И., Топорков А.Л. Сердце // СД. М., 2012. Т. 5.
6. Агапкина Т.А., Виноградова Л.Н. Нога // СД. М., 2004. Т. 3.
7. Толстой Н.И. Верх – низ // СД. М., 1995. Т. 1.
8. Толстая С.М. Душа // СД. М., 1999. Т. 2.
9. Полесский архив Института славяноведения РАН. Москва.
10. Филар Д. Језичке слике људског тела // Кодови словенских култура. Београд, 1999. Бр. 4.
11. Айдачич Д.В., Непоп-Айдачич Л.В. Поређење српских и украјинских фразеологизама са компонентом "глава" // Мовознавство. Компаративні дослідження слов'янських мов і літератур. Київ, 2014. Вип. 26.
12. Krawczyk-Tyrpa A. Frazeologija somatyczna w gwarach polskich. Związki frazeologiczne o znaczeniach motywowanych cechami części ciała. Wrocław; Warszawa; Kraków; Gdańsk; Łódź, 1987.
13. Давићак М. Језичко-културолошка слика главе у полском језику // Кодови словенских култура. Београд, 1999. Бр. 4.
14. Афанасьева Н.Е., Плотникова А.А. Гроб // СД. М., 1995. Т. 1.
15. Плотникова А.А. Могила // СД. М., 2004. Т. 3.
16. Плотникова А.А. След // СД. М., 2012. Т. 5.
17. Полное собрание русских летописей. Л., 1926–1928. Т. 1.
18. Kelemina J. Vajke in pripovedke slovenskega ljudstva z mitološkim uvodom. Ljubljana, 1997.
19. Афанасьев А.Н. Поэтические воззрения славян на природу. М., 1994. Т. 3.
20. Седакова И.А. Балканские мотивы в языке и культуре болгар. Родинный текст. М., 2007.
21. Асенова П., Дукова У. Отъждествяване на представата за начало и край в балканските езици и култури // Балканский тезаурус: НАЧАЛО. Балканские чтения 13. Тезисы и материалы. Москва, 7–9 апреля 2015 года. М., 2015.
22. Sikimić B. Etimologija i male folklorne forme. Beograd, 1996.
23. Novaković S. Srpske narodne zagonetke. Beograd; Pančevo, 1877.
24. Митрофанова В.В. Загадки. Л., 1968.
25. Топоров В.Н. Об одном латинском заговоре (Tabella defixionis in Plotium). К реконструкции архаичного ритуального «анатомического прототекста» // Этнолингвистика текста. Семиотика малых форм фольклора. М., 1988. Ч. 1.
26. Keber J. Slovar slovenskih frazemov. Ljubljana, 2011.
27. Букхарт Д. Мотив зада как часть пародийного кода и приема деконструкции // Кодови словенских култура. Београд, 1999. Бр. 4.
28. Плотникова А.А. Славянские островные ареалы: архаика и инновации. М., 2016.
29. Раденковић Љ. Народна бајања код Јужних Словена. Београд, 1996.
30. Толстая С.М. Пояс // СД. М., 2009. Т. 4.
31. Толстой Н.И. Гениталии // СД. М., 1995. Т. 1.
32. Неклюдов С.Ю. Зоодемонизм // Слово и культура. Памяти Никиты Ильича Толстого. М., 1998. Т. 2.
33. Борђевић Тих.Р. Вештица и вила у нашем народном веровању и предању // Српски етнографски зборник. 1953. Књ. 66.
34. Раденковић Љ. Внешность мифологических существ: славянские параллели // Studia mythologica slavica. Ljubljana, 2009. Т. XII.
35. Петрухин В.Я. Обсценная физиогномика в Древней Руси // Живая старина. 2016. № 2.



© 2016 г. Е. С. УЗЕНЁВА

«А ЯЗЫК У НАС ЛИПОВАНСКИЙ...»

Статья посвящена исследованию языка и традиционной культуры старообрядцев, проживающих в Болгарии в с. Татаритца, в Южной Добрудже. Анализируется обрядовая лексика и терминология, отдельные ритуалы и верования из семейной, календарной обрядности и народной мифологии, выявляются архаические черты, сохранившиеся в говоре и обрядах, прослеживается связь с культурной традицией староверов Румынии.

The article is dedicated to the language and traditional culture of the Old Believers, who live in Bulgaria, in the village of Tataritsa in the South Dobruja. It analyses the ritual lexica and terminology, some rites and beliefs from the family and calendar rituals and popular mythology, traces connections with the cultural tradition of the old believers in Romania.

Ключевые слова: старообрядцы, русский язык, идентичность, традиционная культура, фольклор, Добруджа, Болгария.

Keywords: Old Believers, Russian language, identity, traditional culture, Dobruja, Bulgaria.

Русские села, особенно островные, переселенческие, неизменно были предметом научного интереса ученых разных специальностей, которые не обошли своим вниманием и староверов¹, проживающих в пределах нынешней Болгарии, в Южной Добрудже. Старообрядцы в Болгарии в настоящее время живут лишь в двух населенных пунктах – с. Казашко, в области Варны на берегах Варненского озера, и с. Татаритца в области Силистры, в трех километрах от Дуная, на его правом берегу. Населяют их казаки-некрасовцы, согласно местным преданиям потомки донских казаков, участвовавших в восстании Кондрата Булавина и после его поражения под предводительством Игната Некрасова бежавшие на Кубань, в Северную Добруджу и Малую Азию. Село Казашко было основано в 1905 г. на северном берегу Варненского озера в 7 км от Варны семьей Матвея Русова, переселившейся в Турцию из румынского села Сарикей. Позднее здесь поселились и другие староверы из Румынии (из Тульчи, Журиловки, Каркалиу), а также переселенцы из Малой Азии, из с. Мада и с о. Майнос в Турции. В 1908 г. село признано населенным пунктом по указу царя Фердинанда и получило имя *Казашка махала*. Основным занятием селян стало рыболовство, они не занимались земледелием и почти не разводили скот. Хотя часть жителей являются

Узенёва Елена Семеновна – канд. филол. наук, заместитель директора Института славяноведения РАН.

Авторская работа выполнена при поддержке гранта РФФИ № 16-18-02080 «Русский язык как основа сохранения идентичности староверов Центральной и Юго-Восточной Европы».

¹ См. монографию А. А. Плотниковой «Славянские островные ареалы: архаика и инновации» [1] в части, посвященной староверам, проживающим в румынской части Добруджи.

представителями беспоповского направления старообрядчества (они называют себя *хатники*, так как церковные обряды совершали в доме, а роль священника и старосты выполнял дяк), в селе с 1935 г. существует церковь Покрова пресв. Богородицы². Отличает жителей этого села и народная женская одежда – «новозыбковский» сарафан и белая блузка, тогда как в с. Татарица доминирующий женский костюм состоит из юбки и блузы, сшитой из той же ткани («белокриницкий» вариант). Поскольку жители с. Татарица являются представителями поповского направления, белокриницкого согласия, их чаще называют *липованами*, а не *некрасовцами*, хотя сами они настаивают на употреблении последнего термина. Население Татарицы занималось не только рыбной ловлей, но и садоводством, огородничеством, виноградарством и разводило скот. В данной статье мы остановимся именно на Татарице³, поскольку селу Казашко мы уделили больше внимания в предыдущих работах [3].

Отметим, что в генезис старообрядцев-*липован*, расселившихся в карпато-дунайском регионе Юго-Восточной Европы, внесли свой вклад несколько общностей русского населения – это донские казаки-некрасовцы, крестьяне и мещане южно- и среднерусских областей (см., в частности, [4]), причем если первые пришли в Подунавье через Кубань с Дона, то для крестьян и мещан было два пути: через Польшу и Австро-Венгрию или через Левобережную и Южную Украину. Первичной территорией формирования идентичности старообрядцев Добруджи, вероятно, является Нижний Дон и Кубань первой половины XVIII в., где возникло и самоназвание – этноним, производный от имени предводителя, атамана Игната Некрасова [5. С. 86]. С середины XVIII в. в Подунавье стали переселяться старообрядцы из юго-западных районов России, а также из Белоруссии, Украины и Польши после разделов Речи Посполитой. Это население получило название *пилпоны* или *липоване* [6. С. 135–144].

Исторические данные свидетельствуют о том, что старообрядческие поселения в северо-восточной Болгарии были многочисленными, но не сохранились до наших дней. Староверы заселяли Южную Добруджу с начала XVIII в. В период XVIII–XIX вв. велись русско-турецкие войны, участились военные столкновения старообрядцев с задунайскими украинскими казаками, что вынуждало некрасовцев искать новые места для проживания в Османской империи. В историографии укрепилось мнение, что именно в это время возникают и расширяются поселения некрасовцев в Анатолии, на о. Майнос. Но часть мигрантов заселяется у крепости Силистра. Очевидно, именно с этими событиями было связано основание села Татарицы, хотя село с таким названием известно еще с XVI в., но, вероятно, его жителями были представители другого этноса и культуры. В опубликованной литературе нет единого мнения о дате основания села, предлагались варианты: 1780-е годы, середина XVIII в., но, вероятнее всего, село было заселено старообрядцами в 1810-е годы, поскольку в 1809 г. недалеко от этого места произошло крупное сражение российской армии с турками за крепость Силистру, а в источниках некрасовское или липованское население Татарицы осталось никак не отмеченным, что могло означать его отсутствие на тот момент [7. С. 29].

² В селе проживают и последователи поповского направления (*белокриничники*) из Татарицы. Сохраняются связи с митрополией в Румынии (Брэила) и Древлеправославной церковью в Москве (новозыбковские белгородцы).

³ Экспедиция в село состоялась в 2006 г. Сбор материала производился по этнолингвистической программе, предполагающей изучение разных тематических сфер традиционной культуры славян: календарных праздников, семейной и сельскохозяйственной обрядности, народной мифологии и пр. [2]. Кроме того, мы использовали вопросник Т.Ю. Власкиной «Программа сбора материала по обычаям и обрядам, связанным с рождением и ранним периодом жизни детей» (РГУ, Ростов-на-Дону) и вопросник Н.И. Бондаря «Свадебные обряды», подготовленный в Научно-исследовательском центре традиционной культуры ГНТУ «Кубанский казачий хор». Наиболее полно был собран материал по семейной обрядности и календарю, мифология представлена фрагментарно. Русский фольклор сохранился мало.

Наряду с этим известно, что уже в 1811 г. часть некрасовцев из Северной Добруджи переселяется в Малую Азию, а часть (из с. Сарикёй) – в Татарицу [8. С. 78–79]. В источниках того времени указано несколько общин некрасовцев, находившихся в подчинении силистренского сираскира до русско-турецкой войны 1828–1829 гг.: Татарица, Кючук-Диол (Кючук-Гёль), хутор Силистренский [7. С. 30]. После войны села были уничтожены, часть населения, помогавшего русской армии, переселилась в Бабадаг, часть отправилась в Тучков (Измаил), оставшиеся перебрались в Татарицу. В пользу того, что Татарица стала центром аккумуляции оставшегося в округе Силистры после 1828 г. старообрядческого населения, свидетельствуют данные П. Бахметьева, согласно которым часть жителей Кючук-Диола ушла в Северную Добруджу (с. Караорман), а затем вернулась в Татарицу [9]. Так формировался один из анклавов староверов в Болгарии⁴. Отметим также, что на протяжении всего последующего времени (после освобождения в 1878 г. эта территория осталась в Болгарии, а с 1919 г. по 1940 г. Южная Добруджа входила в состав Румынии), вплоть до 1940 г.,⁵ когда она вернулась в границы государства Болгарии, Татарица входила в состав одного государства с другими липованскими селами (Османской империи, Болгарии, Румынии), а тесные конфессиональные, хозяйственно-экономические и матримониальные связи с липованами Северной Добруджи предопределили как общность исторической судьбы, так и близость традиционной культуры и языка разных ветвей данной этноконфессиональной общности.

Село Татарица, расположенное ныне в 7 км на запад от Силистры, по народным преданиям, сохранившим отзвуки исторических событий, имеет давнюю историю, которая насчитывает не менее 300 лет. Согласно народной памяти, предки местных казаков бежали из Румынии, из Северной Добруджи⁶, уклоняясь от службы в армии, и поселились в Болгарии в пределах Османской империи в с. Гарван у Дуная, вблизи нынешнего села, где тогда жили татары, которые вынуждены были покинуть свои дома из-за частых набегов казаков: *От татар осталось только имя Татарица – татарское село*⁷. Турецкие власти лояльно относились к староверам, дали им земли, разрешили построить церковь, иметь вооруженных казаков и обучать их военному искусству, выбирать на кругу атамана и священника⁸.

История села овеяна легендами о его чудесном неоднократном спасении, которое местные жители объясняли особым божественным заступничеством: 1) от свирепствовавшей некогда чумы⁹, явившейся в виде женщины и голосившей от бессилия на берегу Дуная, не имея возможности переплыть на остров, где скрывались от болезни казаки; 2) от уничтожения болгарскими во время русско-турецкой войны, когда хотели сжечь село, где была эпидемия оспы. В это время по Дунаю плыл на корабле русский генерал, увидевший церковь Покрова пресв. Богородицы и услышавший звон ее колоколов, разносившийся на 30 км по округе. Он пожелал посетить село. Благодаря его заступничеству люди избежали смерти.

⁴ Подробнее об истории заселения Южной Добруджи староверами см. монографию А.А. Пригарина [10].

⁵ В 1946–1947 гг. треть жителей Татарицы выехала в СССР: в с. Рыбачье Херсонской области, с. Софиевка Ивано-Франковской области, г. Килия Одесской области. Через пару лет переселенцы из Ивано-Франковской области организованно переехали на постоянное жительство в г. Бендеры.

⁶ Однако при беседах с информантами в их речи появлялись не только румынские топонимы, но и Измаил, Черниговщина и др.

⁷ Для удобства читателя аканье здесь и далее не отражается.

⁸ Согласно историческим свидетельствам, в 1850-е годы в Татарице располагалась одна из станиц Добруджанского казачьего войска под руководством М. Чайковского (Садык-Паши) [7. С. 31].

⁹ Нами записан и рассказ о том, как Чума поселилась в доме одной женщины и сидела на печи как бабка два дня, не желая уходить. Женщину научили, как избавиться от болезни: она испекла хлеб, отнесла его на перекресток (*раздорожье*), на край села, и Чума пошла за ней, сказав: «Догадалась!» Затем отправилась в соседнее село, *там почала голосить, мор пошёл*.

В Татарице существует церковь Покрова Пресвятой Богородицы, строительство которой началось в середине XIX в. И хотя храм пережил несколько перестроек, его изначальная композиция хорошо прослеживается и в наши дни – одноконечный и одноапсидный храм с деревянным сводом и большим куполом, над которым возвышается восьмиконечный старообрядческий крест. В XX в. к церкви была пристроена колокольня. Эта старообрядческая церковь является одной из самых больших на территории Добруджи. Архитектурный проект, часть икон и церковной утвари были подарены Киево-Печерской лаврой. Храм освящали дважды: в 1886 г. и в 1920 г., после перестройки храма. Отличительной особенностью церковной жизни являлись «мужской» и «женский» входы и помещения в храме, мужской церковный хор, пение «по крюкам», совершавшееся вплоть до конца XX в. На момент проведения экспедиции в церкви хранилось около 80 икон, наиболее ценные располагались в алтаре, 50 – на иконостасе. Церковь неоднократно подвергалась ограблениям. В настоящее время многие местные жители пытаются восполнить эти утраты, дарят семейные иконы церкви (подробнее об особенностях храма и связанных с ним праздников см. в [11]). При храме есть богатая библиотека, в которой хранятся как рукописные книги, переписанные в Татарице, так и печатные книги старообрядческих типографий Москвы и Добруджи.

В 2006 г. в с. Татарица, не имеющем административной автономии и представляющем собой квартал села Айдемир (самостоятельным село было до 1955 г.), проживало менее 700 человек, как русские (чуть более 100 человек)¹⁰, так и болгары, большинство браков, как и в Казашко, смешанные. Молодежь предпочитает уезжать в большие города и за границу в поисках работы. Церковная община здесь более открыта, чем в Казашко, на службе разрешено присутствовать всем православным, приходят и болгары, так как церковь относится к Славской епархии Русской православной старообрядческой церкви в Румынии. В 2006 г. священником был отец Василий, из семьи староверов, матушка – болгарка. Сейчас священником служит отец Флор. 14 октября 2015 г. на храмовый праздник Покрова в с. Татарице был установлен памятный крест¹¹.

Русские староверы в Болгарии сохранили важные этнообразующие признаки, такие, как язык (говор), религия и традиционная культура. Их самосознание обладает сложной, многоплановой структурой, характеризующейся различными уровнями: общезнаменным (*русские*), субэтническим (*липоване* или *некрасовцы*), конфессиональным (*старообрядцы-поповцы*). Ученые нередко применяют по отношению к ним термин *этноконфессиональная группа*, под которым понимается «субэтническая группа, существование которой обусловлено сепарацией на основе религиозной дифференциации» [5. С. 80].

Для обозначения староверов Татарицы в Болгарии используется целый ряд этнонимов (как в научной литературе, так и в повседневной жизни): прежде всего это названия общерелигиозного характера (*христиане, православные христиане*), затем обозначения, связанные с конфессиональной спецификой (*старообрядцы, староверы*), характерные для данной группы (*липоване, некрасовцы*), последние отражают их этническую и субэтническую идентичность (*русские, казаки*) [12. С. 48].

Сами себя «татаричники» определяют как казаки-некрасовцы (*мы – казаки от Дона*), говоря, что в Румынии их звали *липованами*. Однако язык свой называют

¹⁰ В 1946 г., когда одна треть населения уехала обратно в Россию, в селе насчитывалось более 400 семей. В 2015 г. в селе проживало около 200 человек.

¹¹ <http://bnr.bg/shumen/post/100613002/nov-krast-za-godishninata-na-edinstvenata-starobradnarska-carkva-v-selo-tatarica> Дата обращения: 06.06.2016 г.

липованским¹², хотя «фонетика у него более кубанская»¹³. Другая часть позиционирует себя как *липоване*. Е. Анастасова считает, что использование эндонима (самоназвания) *липоване* старообрядцами Татарицы означает «принадлежность к добруджанской общности старообрядцев и принадлежность к поповскому (белокриницкому) согласию» [12. С. 49].

Множество версий возникновения этнонима *липоване*¹⁴, широко известного как в Северной, так и в Южной Добрудже, относится к сфере народной этимологии. Одно из распространенных народных верований о появлении названия «липоване» связано с рекой Липовкой, которая якобы текла в тех местах, откуда казаки отправились в Добруджу [13. С. 204]¹⁵. Жители Татарицы считали, что они *липованцы потому, что молились на очищенное дерево, на липу как благословенное дерево, на котором писали иконы, када в бегах потеряли иконы; По лесах када убежали, липу считали за святое дерево, липу считали за благословенное дерево.*

Окружающее староверов болгарское население называет их *казаци, липовани, староверци*. В свою очередь, сами старообрядцы православных болгар пренебрежительно называют *обливанцы*, что связано с существенным для староверов различием в обряде крещения: окроплением водой у болгар и полным погружением в купель с водой у старообрядцев. Конфессиональные различия для старообрядцев не менее, а скорее более важные, чем этнические.

Показательными являются экзонимы¹⁶, которыми называют некрасовцы Казашко население Татарицы (*попѣжники, белокрыничные*), и обратно (*непопѣжники, непопечники, хатники, кони*), поскольку жители Казашко являются беспоповцами. В обоих случаях основой возникновения подобных пейоративных терминов являются конфессиональные различия. Несмотря на наличие родственных связей с жителями Казашко, по сведению информантов из Татарицы, в прошлом отношения между общинами были особенно сложными: беспоповцы не молились в присутствии белокриничников, не пили воду из одной посуды с ними, считая их «нечистыми», не вступали с ними в браки и пр. А старообрядцы из Татарицы называли селян из Казашко «конями», так как «они зашоренные», ничего не видят вокруг. В книге Е. Анастасовой приводится еще одно толкование последнего экзонима: «*Конь же некрещѣнный, вот и они...*» [12. С. 51]. Липоване Татарицы считали некрасовцев Казашко *недовершѣнными*, т.е. не совершившими до конца основные церковные таинства («недокрещенными», «недовенчанными» и пр.). В последние годы в с. Казашко стали приезжать священники из Новозыбковской епархии «довершать» церковные ритуалы.

¹² Ср. подобные взгляды на обозначение собственного языка, отмеченные А.А. Плотниковой у старообрядцев румынской Добруджи [1. С. 20, 36].

¹³ Данное суждение может служить вторичным свидетельством об этногенезе и самой группы, и ее говора.

¹⁴ Обзор и анализ научных дискуссий по поводу возникновения самоназвания *липоване* см. в книге А.А. Пригарина [10. С. 367–394]. В частности, *липоване* как одно из названий старообрядцев региона Подунавья в ранних исторических документах соотносилось с выходцами из Молдавии, Валахии, Бессарабии, поскольку именно с этими местами связаны первые свидетельства бытования их имени (1724 г.). Позднее оно вошло в юридическую практику наименования, а из официального обихода термин перешел в практику самих старообрядцев, откуда перекочевал в оборот российского делопроизводства, маркируя данную группу старообрядцев [10. С. 380–381].

¹⁵ В последние годы среди ученых стал популярным еще один взгляд на генезис термина, связывающий его с топонимом *Липовень*. Этноним возник при заселении русских староверов в первой половине XVIII в. в землях монастыря Драгомирна, где они основали село Соколница (нынешнее Липовени в области Сучава в Румынии), рядом с которым располагался липовый лес. Впоследствии название поселения закрепилось и за его жителями, а экзоним *липовани* приобрел широкую популярность среди староверов, живущих в Добрудже [14. С. 52–58].

¹⁶ Этноним, не употребляющийся местным населением, но используемый по отношению к ним внешними сообществами.

Закрытость общины приводила к необходимости искать подходящих (с этнической и конфессиональной точки зрения) невест за пределами общности. Наиболее тесные связи сформировались с селом Гиндэрешть (Новенькое) в Румынии: *Рамынец бяре́т липованку, перемешалися от тыда*. Поэтому в селе много снох из старообрядческих сел Румынии, где традиция сохранилась лучше. Во многом именно благодаря их усилиям в Татарице жители стали чаще посещать церковь, носить старинную одежду, что даже стало социально престижным явлением. Сохранение своеобразия народного костюма обусловлено его регламентацией церковью. Именно в обрядовой праздничной одежде сохраняется и этническая, и религиозная самобытность староверов. В частности, женский костюм состоит из сарафана (*шупки*)¹⁷, трёхслойного головного убора (*кички, косяка и шалички*), мужской, в свою очередь, характеризуется наличием косоворотки (*липованская рубаха*) и стёганого длинного пальто (*поддѣвка*).

Невестки из Румынии часто являются мультилингвами, поскольку они воспитывались в русскоговорящих семьях, где наряду с местным говором их обучали церковнославянскому языку, и получали образование в румынской школе, а теперь живут и работают в Болгарии, осваивая государственный язык страны. Родственникам они пишут письма на родном диалекте, используя при этом латиницу¹⁸.

Язык, на котором говорят русские староверы в Южной Добрудже, ученые определяют как южнорусский диалект или южнорусский говор смешанного типа, сохранивший особенности русского языка конца XVII – начала XVIII в. Этот говор близок говору старообрядцев Буковины, Молдовы и других областей Румынии [14. С. 66–73; 16. С. 503; 17].

По мнению диалектологов-русистов, в языке староверов Болгарии «прослеживаются черты Юго-Западной диалектной зоны, которые характерны и для донских говоров, а также отмечается влияние турецкого, румынского и украинского языков» [18. С. 585]. Известный исследователь старообрядческих говоров Л.Л. Касаткин проанализировал особенности говора с. Татарица на фонетическом, морфологическом и синтаксическом уровнях [19]. Мы же укажем лишь специфику социолингвистической ситуации в селе и наиболее яркие, на наш взгляд, диалектные черты староверов Татарицы.

Важным фактором «болгарской языковой экспансии» стали смешанные браки, что коренным образом изменило облик села: оно утратило свой моноэтнический характер, болгарский язык постепенно становится доминирующим, а русский диалект используется относительно регулярно только немногочисленными старожилами в домашней среде и в церкви. В последние годы церковь стали посещать реже, закрылась местная школа. Большая часть жителей села уже училась в болгарской школе, работает среди болгар. Население стало поголовно двуязычным¹⁹.

В с. Татарица молодежь стесняется использовать свой родной диалект в повседневном общении со сверстниками, предпочитая болгарский. Объясняют это тем, что знающие русский болгары их не понимают. Среднее поколение еще владеет говором, но использует его крайне редко, только для общения внутри семьи и с родственниками (*по-русски дома уговорим*), при условии, что они тоже староверы. Дети, хотя и понимают местный диалект, уже не употребляют его, общаясь со старшими на болгарском литературном языке. Однако и раньше говор имел низкий статус в сознании его носителей, так как в школе он конкурировал с русским литературным языком, считавшимся эталоном. Очевидно, что эти факторы не способствовали утверждению местного идиома, а укрепляли позиции русско-

¹⁷ Еще раз отметим смешанный характер населения с. Татарица, что обуславливает наличие разных вариантов костюма (сарафан или юбка с кофтой, как у липован Румынии).

¹⁸ Подробнее об этом явлении см. в статье И. А. Седаковой [15. С. 206, 216–217].

¹⁹ См. статью К. Штайнке, где он проводит сравнительный анализ ситуации в селе за прошедшие 20 лет [20], а также работу И. А. Седаковой [15].

го языка, который раньше был обязательным иностранным языком в болгарских школах. Сейчас его вытесняет английский язык, доминирующий в качестве языка международного общения.

Расширению функций и сферы употребления болгарского языка способствовали как экономические перемены (экономический кризис, изменение местного рынка труда, что привело к массовой миграции работоспособного населения в города и за границу в поисках работы), так и политические (развитие демократии в постсоциалистической Болгарии, активная социализация ранее замкнутого сообщества старообрядцев), а также глобализационные (вхождение Болгарии в Евросоюз с 2007 г.), развитие мобильной связи, интернета, кабельного телевидения и пр.

Однако жители Татарицы все же сохраняют еще свой язык. Особенности собственного говора воспринимаются старообрядцами прежде всего как различия в сфере лексики, словарного состава (ср. выражение: *по-липовански* – *Помилиуь Бог*). Заимствования из других языков ясно осознаются ими, даже классифицируются: *У булуар первое молоко – куластра, вядро – казан, жалезо – ламарина, дары – чеиз, брынза – из рамьнского*²⁰ и пр. А некоторые слова, отсутствовавшие, вероятно, в языке липован до прибытия в Болгарию, воспринимаются уже как вошедшие в лексический фонд, например *мауарка* ‘осел’. Так же, как и в Казашко, в речи староверов встречаются кальки с болгарского: *Я видала файду* ‘имела выгоду’, *квивно прыгаеть* ‘давление скачет’, *мы – казаци от Дона* ‘мы – казаки с Дона’, *када спатила эту работу* (болг. *когато (из)патих тая работа* букв. ‘когда пострадала от этого’). Заимствования подчиняются грамматическим законам русского языка: *катастрофирался* (болг. *катастрофирам* ‘попасть в аварию’); *после им забранили, тем бабкам* (болг. *забранявам* ‘запрещать’); *15–16 женицин с Рамьнии полюбились* (болг. *залюбя се* ‘полюбить друг друга’); *побабуть его трошечки, какой крикливый* (заговор над ним прочитают, [над тем младенцем], который очень кричит; болг. *побабя* ‘прочитать молитву, заговор, совершить магические/знахарские действия’); *Пётр Вяликий накарал, шоб брились* (болг. *накарам* ‘заставить’).

Среди основных особенностей говора с. Татарица можно выделить следующие:

- аканье (*варожка, радители*), которое в настоящее время в речи информантов не является последовательным;
- диссимилятивное яканье у самых пожилых носителей говора (*сястры/систра, нясу/нисла, Сялистра*);
- фрикативное *г* (*булуары, уворю*) и чередующееся с ним *х* в конце слова (*четвер’х, Бох*);
- произношение на месте фонемы / *w* / звука *ў* в определенных позициях (*ўсю, на лаўку, ў хати, ўнучка*);
- окончание *-ть* в 3 л. ед. и мн.ч. глаголов (*уворить, ходють, читають, паддельвають*); *режутъ баранёнка, пякуть*;
- форма им. п. ед.ч. лексемы *свекруха*;
- наличие постфикса *-сь* после гласных: *хто-сь, што-сь, куды-сь*;
- наличие препозитивной частицы *-кое* при образовании неопределенных местоимений: *кой-хто ходить у цэркву*;
- характерные лексические диалектизмы: *браво, бравенький, тутотка, тамотка*;
- украинская лексика: *хлопец, трошки, дуже, нима, майдан*.

²⁰ Отметим, что идиолект каждого информанта уникален, подчас он является свидетельством постепенной утраты диалектных черт говора. В частности, более молодые информанты хотят выглядеть «грамотными» и стараются использовать русский литературный язык в разговоре.

Укажем и те из особенностей говора с. Татарица, которые, по нашему мнению, возникли в результате болгарского влияния:

– появление невозвратных глаголов на месте возвратных литературного языка и наоборот: *он мне понравил; мы любилась*²¹;

– балканские лексические заимствования: *брынза* ‘мягкий сыр’, *плечинда* ‘слоеный пирог’, *мауарка* ‘осёл’, *казан* ‘ведро, котёл’;

– болгарские лексические заимствования (в сфере народной медицины, в частности): *шарка* ‘оспа’, *мауарина кашлица* ‘коклюш’; а также междометия и частицы: *нали, дали, бре, обаче, пък, ами, ма, хайде*;

– появление артикля: местоимение *один* выступает в роли неопределенного артикля: *он жил как один монах*²²; в роли определенного артикля выступают формы местоимения *той* (тот) и *этой* (этот): *у туйу хату; она, бабка, станет, бабка тая*;

– появление форм звательного падежа на *-о*: *бабо, тётко*;

– утрата склонения у имен: *от шес часов до восим; ежели есть над сто человек*;

– вместо оборотов с глаголом *быть* употребляются обороты с *иметь* (синтаксическая калька с болгарского): *он же имел себе подруу*;

– появление конструкции с глаголами *пойти/отправиться* в сочетании с наречием *там* (вместо *туда*) отражает явление балканского аналитизма в передаче семантики движения/покоя одним и тем же наречием или местоимением²³: *Бабки приходили тамотка*.

Язык старообрядцев Татарицы, являясь важнейшим этнокультурным фактором, имеет разные функции в зависимости от ситуации функционирования: при использовании диалектного варианта (говора) в семье и церкви он консолидирует общность и поддерживает ее конфессиональную идентичность, а употребление русского литературного языка становится маркером этнической принадлежности.

Как отмечалось выше, русские старообрядцы Болгарии, проживая в условиях инокультурного и иноязычного окружения, сумели сохранить не только свой говор, религиозные особенности, но и традиционную народную культуру. Эта культура представляет собой многопластовый феномен, характеризующийся в том числе и многими архаическими чертами. Под архаическими чертами культуры мы, вслед за А. А. Плотниковой, понимаем «во-первых, принесенные с первичной территории проживания переселенцев, т. е. черты консервации особенностей традиции анклава, языковой и культурной; во-вторых, черты, общие для ряда славянских представлений, обрядов, поверий, по сути – языческие» [1. С. 35]. И хотя сохранившиеся древние воззрения на природу и окружающий мир должны были противоречить строгим религиозным канонам староверов, однако вполне вероятно, что именно закрытость общины предопределила сохранение всего «своего» культурного своеобразия в противовес соседскому, «чужому».

Мы попытаемся кратко рассмотреть под этнолингвистическим углом зрения особенности отдельных фрагментов как самой традиции староверов с. Татарица, так и обсуживающей ее обрядовой лексики.

В сфере **родильной обрядности** выделяются такие термины, как *бабка, бабушка* ‘повитуха’, *родиха* ‘роженица’, *кресьбы, кресьбины* ‘крестины новорожденного ребенка’, совершавшиеся обычно на 8-й день после родов (но не позже 40-го дня), *родины* ‘ритуал посещения близкими матери и новорожденного после крещения, на который приносят дары (одежду), сахар и хлеб, лепешки’, обряд «домашнего» крещения (*поуружение*) повитухой в случае, если ребенок слаб

²¹ Возможно, эти выражения возникли под влиянием болгарского языка как калька с него, ср. *той ми харесва* ‘он мне нравится’; *ние се обичахме* ‘мы любили друг друга’.

²² Данное явление характерно для болгарского языка.

²³ См. также [15. С. 210].

и мог умереть до крещения. Сама акушерка давала ему имя, чтобы Господь принял его, ведь смерть без принятия таинства крещения считалась грехом. Умершего некрещенным ребенка называли *глухой ангел*²⁴, так как он еще не перешел границу мира людей.

При рождении акушерка отрезала пуповину и завязывала пупок белой ниткой (черную нитку запрещалось использовать, «чтобы не почернела жизнь ребенка с рождения»). Пупок хранили до зрелости: девушка прятала его под кичку во время венчания; считалось, что в первую брачную ночь она должна держать его на голове «от сглаза». Юноше его зашивали в ворот рубахи, чтобы предохранить от смерти на войне. Верили, что ребенок, рожденный в «рубашечке» (*ў рубашечке*), будет счастливым (*дуже будеть счастливый*), а амнион будет охранять его от смерти и ран. А дважды отлученный от груди ребенок будет способен к сглазу (*глазливый бываеть*).

По узелкам на плаценте (*место*) гадали, сколько детей и какого пола будет у молодухи. Чтобы плаценту не использовали в магии, ее бережно прятали и хранили в тайном месте.

В селе верили, что при отрезании пуповины восходит звезда новорожденного: у праведных людей звезда яркая, а у грешников – темная. Когда человек умирает, его звезда падает, поэтому, видя падающую звезду, надо перекреститься и сказать: *Царство небесное! Покой его душе!*

После родов совершался обряд *размывания рук*²⁵ повитухе, при котором бабка трижды лила воду, читая при этом особую молитву, чтобы роженица вымыла руки и обмыла грудь, а затем молодая мать помогала мыть руки акушерке, а та приговаривала: *Развяжи мене руки, чтоб я от тебе очистилась!* Роженица отвечала: *Развяжи меня, а я тебе!* (ср. [21. С. 64]). Повитуха топила баню, в которой мыла и мать, и ребенка в специальных отварах из трав.

Важным моментом в народном календаре староверов Болгарии был праздник чествования повитухи – *Бабы каши*, отмечаемый на третий день после Рождества. Сведения о приготовлении ритуального блюда в виде каши нам не удалось записать. Для обряда готовили вино и еду, которую приносили повитухе вместе с дарами (мылом и рушниками), предназначенными для *бабки*. После угощения акушерку сажали в сани и возили по селу. Этот день считался женским праздником, только рожавшие женщины вместе с сельской акушеркой веселились, пили и бесчинствовали. Если они встречали на пути мужчину, то могли его раздеть – снять шапку, штаны, обувь, которые он затем должен был выкупить.

Свадебный обряд староверов демонстрирует ряд архаических черт. Остановимся подробнее на наиболее ярких из них. Это, например, свидетельства купли-продажи невесты в прошлом: обряд *околишня*, где жених давал выкуп неженатым парням за отнятую у них девушку, обряд *выкуплянье молодой* во время девишника, где дружка торгуется с подругами невесты за молодую, наличие выкупа («кладки») за невесту, которую приносит жених на *запой*, соответствующий мотив в свадебной песне *Подружка-татарка, продала подружку за винную чару* или *А братец татарин, а братец татарин, сестру протатарил, сестру протатарил* (ср. *Сестрица татарка – продавать сестру за стакан вина* – с. Журиловка в Румынии²⁶). Древние представления о браке как обмене сохранились

²⁴ Термин отмечен в книге Д. Сыботиновой [21. С. 69].

²⁵ Подобные термины известны и старообрядцам румынской Добруджи, за исключением умершего некрещеным ребенка, которого называли *тёмный*, см. [1. С. 41]. Ср. сведения из старообрядческих общин Южной Америки: «Детей в общинах Южной Америки крестят на 8-й день. При необходимости (болезнь, угроза жизни) это делается раньше: “Но и в той час токмо в онь же родится. Омывше, и крестити его. Да не умрет непросвещено” (Потребник сиречь молитвенник (Требник – Чиновник Патриарха Филарета Романова). М., 1877. С. 111)). Одна пожилая старообрядка объяснила, что некрещеный ребенок не обречен на муки на том свете, но он вечно будет находиться во тьме и в прямом, и в переносном смысле (т.е. не увидит Божественного света)...» [22. С. 38].

²⁶ Архивные материалы А.А. Плотниковой.

в обрядах обмена дарами между двумя сторонами, ритуалах одаривания гостей невестой и пр.

Старинные элементы в свадьбе выявляются и в обрядах, связанных с определением «честности» молодой. Сводили молодых днем в чужом доме, например у деверя. Через несколько часов за ними приходили сваты, которые мыли их в отдельных комнатах и выводили к гостям. Сват со стороны жениха и сваха со стороны невесты следили за тем, что происходило в чертоге, чтобы молодая оказалась *честной*. В селе считали, что *смотреть на честь* (следы крови на рубашке молодой) – большой грех, семь лет не получишь причастия. В Татарнице после данного ритуала готовили сладкую водку, красили ее вишней. Замужние женщины украшали головы или грудь гроздьями калины, танцевали и пели песню «Калинушка расцвела». Невеста одаривала всех присутствующих в доме красными лентами и букетиками цветов, а родственников – платками. Затем свадебная процессия направлялась в дом к матери новобрачной, которая угощала молодых жареной курицей, а гостям преподносила куски курицы и вино. Угощение продолжалось в доме молодого. Отметим, что красные ленты – символы «честности» невесты – присущи южнорусской, украинской и полесской свадьбе. В частности, красной лентой украшали бутылку с водкой в Черниговской и Гомельской губ., красное вино после первой брачной ночи делали на Украине [23. С. 861]. На Дону по станице «носят калину» – флаг, украшенный гроздьями красных ягод калины, которая украшает и свадебный каравай [24. С. 33] (ср. похожий обряд в с. Свистовка в Румынии²⁷). Красные ленты и калина присутствуют в качестве символов девственности невесты и в Полесье, где лентами украшали участников свадьбы, обвязывали каравай и бутылки с подкрашенной водкой, а ветки калины ставили на стол, вешали под крышей и пели песню «Калина» [25. С. 195–196].

Ряжение на свадьбе также относится к числу архаических ритуалов. Как правило, рядились на второй день свадьбы. Именно в этот день в Татарнице проходили главные гулянья, на которые молодые сами ходили приглашать родных с чайником вина. Играла гармонь, тогда только говорили, что *починается свадьба*. Молодожены обходили село, в каждом доме им обещали дары, которые затем приносили или приводили (если это корова или осел) к молодым. В дом жениха приглашались сваты и устраивались сцены с ряжеными. Обязательно приглашали веселого человека: *Свадбари шоб были, веселили свадьбу*.

Общеизвестен факт связи символики птицы и невесты. «Птичья» символика широко представлена в свадебном фольклоре. В Татарнице во время *дьявишника* совершался ритуал *вылетания галушки*, когда подруги водили по селу празднично одетую невесту, выкрикивая хором: *Вылетает галушка!* – и пели особые песни. А. А. Плотникова зафиксировала такой ритуал только в одном старообрядческом селе румынской Добруджи – Гиндэрешть²⁸. Именно с этим селом в Татарнице установились наиболее тесные семейные связи.

Фольклор является наиболее консервативной сферой культуры. Именно фольклорные тексты нередко фиксируют старинные элементы русского языка и архаических восточнославянских народных представлений. Так, свадебная песенная традиция казаков-некрасовцев хутора Новонекрасовского Приморско-Ахтарского района Краснодарского края, переселившихся из Турции (с Майноса) в 1921 г., демонстрирует явные параллели и общие мотивы с текстами песен с. Татарница в Добрудже, исполняемых во время выкупа невесты дружкой у ее брата по приезде процессии жениха в дом ее родителей, что свидетельствует об общности данной традиции. Дружка брал золотую монету и золотую серьгу, клал их в «по-

²⁷ Архивные материалы А. А. Плотниковой.

²⁸ Автор отмечает, что данный предсвадебный ритуал в Гиндэрешть – «след глубокой архаики», о чем свидетельствуют и данные 6-го тома «Словаря русских народных говоров», связывающие его с донской традицией [1. С. 56].

возку из денег», а брат принимал стакан с вином и выпивал его, при этом присутствующие пели:

*Братес татарин систру протатарил
За воку шарапу, за люльку табаку*²⁹.

*Братес сястрису с двора проважаить. Рячу ублажаить:
«Не плачь-ка, сястриса, ня плачь, дорогая.*

На утра, сястриса, будем к тебе в гости». [26. С. 67].

Народный календарь также несет в себе ряд архаических элементов, несмотря на конфессиональную строгость старообрядческой общины: как правило, все календарные праздники связаны с христианскими праздниками и сопровождаются посещением храма и церковной службой: *На Покроу пресвятой Богородицы обеды у цэрквы делают на дворе*. В частности, в ночь на Рождество (*Рожство*) парни (*христославыцы*) ходили по домам *христославить*, иногда ходил поп с двумя-тремя людьми; на Новый год (*Василия Вяликого*) дети также посещали дома односельчан и «посевали», т.е. сыпали зерно, пшеницу, приговаривая: *Сею, вею, посеваю, с Новым годом поздравляю, с Новым годом, с новым щастьем!* – желая богатого урожая в будущем году.

День св. Иоанна Предтечи – 7.07 (*Иван Купала, Иван Копанин*³⁰, известный в народе как *чистоплотный*) отмечен различными ритуалами, связанными с водой: рано утром каждый должен покувыркаться в росе или искупаться в воде, чтобы быть здоровым в течение года и чтобы лицо оставалось чистым от веснушек и прыщей. Считалось, что вода в этот день обладает магической силой, так как в ней искупался сам св. Иоанн. В течение дня и стар, и млад обливались водой, как на улице, так и в домах, что сопровождалось смехом и весельем³¹. В этот день собирали травы, верили, что они обладают особой исцеляющей силой.

Благовещение (7.04) – один из важных весенних праздников. Согласно народным поверьям, в этот день земля-матушка просыпается и наступает весна: прилетают ласточки и кукушки и приносят благоую весть о приходе лета, появляются пчелы, змеи, ящерицы, лягушки. Благовещение соотносится с началом нового природного цикла, сельскохозяйственного года, что предопределило наличие разного рода запретов и предписаний, связанных с магией первого дня, начала, призванных обеспечить удачу на весь последующий год (в частности, гадания). Так, у староверов распространено поверье о том, что как пройдет этот день, таким и будет весь год для человека. В праздник запрещены любые домашние и полевые работы, иначе лето будет сухим. Из дома ничего не выносят и не дают, чтобы не отдать урожай. Девушки не заплетают косы, чтобы впоследствии выйти замуж, так как считают, что Господь проклял кукушку за то, что вила гнездо в этот день, потому у нее нет своего дома, она высидивает птенцов в чужих гнездах³². Ждут появления кукушки, поскольку верят, что если услышать первое кукование сытым и с деньгами в кармане, то будешь сытым весь год, а деньги будут множиться. Чтобы избежать неприятностей, при куковании кукушки надо сказать: *Хорошо кукуешь, да на свою голову*. Если во время кукования лес еще не покрылся листвой, то год будет голодным и неурожайным. А если на Благовещение идет дождь, то хорошо уродится рожь и лето будет дождливым³³.

Наиболее ярко выделяется праздничная обрядность Масленицы. На *Маслену* девушки украшали себя красными лентами и цветами, водили хороводы

²⁹ *Вока* – мера вина, *шарапа* – вино.

³⁰ Термин отмечен в книге Д. Сыботиновой [27. С. 238].

³¹ Ср. сходные обряды на Ивана Покупального у старообрядцев Румынии, однако они приурочены к другой дате календаря – 8/21.05 [1. С. 62].

³² Мотив наказания кукушки за несоблюдение календарного запрета и приметы о приобретении денег знакомы как староверам Румынии, так и другим славянам (полякам, словакам, словенцам) [1. С. 84].

³³ Подробнее см. в книге Д. Сыботиновой [27. С. 228].

(*карауд водили*), пели песни, заговлялись перед постом, ели сыр, яйца, блины: *На Масленую ищрають, заувляють*. Парни пили вино, запрягали в повозки коней или ослов, украшали шапки перьями и катались по селу, дурачились: *Мауарку запряуёт, куриные перья в шапку покладёт...*; *На кони содуются, натыкають петухи перья, красных лентов понашиють, масленских песен ищрають...* Один из информантов рассказал об изготовлении в прошлом антропоморфного чучела (*масленская кукла*) в образе женщины, которое по окончании праздника сжигали, т. е. ритуально уничтожали, провожая зиму.

Хорошо сохранились в памяти староверов Болгарии и различные рассказы о **мифологических персонажах** (так называемые былички), связанных с жилым пространством и домом. В частности, мы записали ряд текстов о духе-покровителе дома и хозяйства домовом (*домовик, дворовик*). Подобные верования широко известны восточным славянам.

Домовой заботился о скотине, любимому коню заплетал гриву в косички, которые нельзя было расплести хозяину, в противном случае это грозило ему смертью. Домовой мог наказывать домочадцев, душа их по ночам (*Душит чижолое, а воно как тесто*), или являться в образе маленького человечка, предвещая горе или выживая из дому. Духом дома считалась и змея, жившая под порогом, которую нельзя было убивать. В народе верили, что река Дунай каждый год забирает себе жертву, а утопленники живут в реке. Чтобы утонувшего принесло к берегу, его призывали так: *Преплуй, преплуй, твоя мать пришла, молочка принесла!*

В селе отмечается особая вера в ведьм и колдунов (*ведьмак*), которые отбирали молоко у коров и урожай, трижды обходя вокруг цветущей нивы. Ведьма могла превращаться в животных, например кошку, являясь ночью, ее можно было подстеречь и наказать. «Побитую» ведьму могли обнаружить на утро среди соседей или близких. Убить ведьму можно только из ружья, в стволе которого есть крест.

Для традиции староверов Татарицы характерен архаический мотив катания ведьмы верхом на человеке, известный и у староверов в Румынии, и в украинской и южнорусской демонологии [1. С. 75]. Детей в селе пугали рассказами о том, что ведьма может ночью поймать человека и кататься на нем верхом до первых петухов. Показательно, что, несмотря на религиозность, в случае порчи староверы ходили искать исцеления (*рядки шукать*) в Румынию к колдоўкам (цыганкам) или к ходже (священник у мусульман).

Даже беглый обзор обрядности и фольклора старообрядцев с. Татарица в Болгарии позволяет нам сделать некоторые выводы. Рассмотренные фрагменты традиционной культуры и обрядовой терминологии свидетельствуют о хорошей сохранности традиции, о наличии целого ряда архаических черт и явлений, а также множества параллелей с культурой староверов Румынии, что говорит об общем происхождении и родстве этих культурных традиций и подтверждается историческими фактами.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Плотникова А. А. Славянские островные ареалы: архаика и инновации. М., 2016.
2. Плотникова А. А. Материалы для этнолингвистического изучения балканославянского ареала. М., 1996; 2-е изд. М., 2009.
3. Узенёва Е. С. Заметки о языке старообрядцев Болгарии // *Slavica Svetlanica*. Язык и картина мира. К юбилею С. М. Толстой. М., 2013; Узенёва Е. С. Культурно-языковая интерференция в традиции староверов Болгарии // *Старообрядчество: история и современность, местные традиции, русские и зарубежные связи: материалы VI Международной научно-практической конференции* (г. Улан-Удэ, 7–8 августа 2015 г.). Улан-Удэ, 2015.
4. Инникова С. А. Рыболовство на озере Разин у румынских липован Добруджи // *Полевые исследования Института этнологии и антропологии 2009–2010* / Отв. ред. З. П. Соколова. М., 2014.
5. Пригарин А. А. К вопросу о содержании термина «этноконфессиональная группа» (на материале русских старообрядцев Балкан) // *Ethnoses and Cultures on the Balkans*. International Conference. Bulgaria, Trojan, 23–26.08.2000. Sofia, 2000.

6. *Литинская В.А.* Этнонимы и конфессионимы русского населения в Румынии // Этнографическое обозрение. 1998. № 6.
7. *Пригарин А.А.* Русские старообрядцы в Болгарии: новые материалы по истории потомков некрасовцев на липован Добруджи // Старообрядчество: история, культура, современность. М., 2004. Вып. 10.
8. [Кельсиев В.И.]. Очерк старообрядцев в Добрудже // Славянский сборник. 1875. Т. 1.
9. *Бехметьев П.* Към историята на старите руски поселища в сегашна България // Периодическо списание на Българското книжовно дружество в София. София, 1908. Год. XIX. Т. LXVIII. 1907.
10. *Пригарин А.А.* Русские старообрядцы на Дунае. Одесса; Измаил; М., 2010.
11. *Съботинова Д.* Църквата на старообрядците в с. Татарница, Силистренско, и празниците, свързани с нея // Култова архитектура и изкуство в Североизточна България (XV–XX). София, 2006.
12. *Анастасова Е.* Старообрядците в България. Мит – история – идентичност. София, 1998.
13. *Еролова Й.* Добруджа. Граници и идентичности. София, 2010.
14. *Кирилъ Ф.* Сказания о культуре и традициях русских-липован. Бухарест, 2006.
15. *Седакова И.А.* Русская речь в балканском окружении // Карпато-балканский диалектный ландшафт: язык и культура. Памяти Г.П. Клепиковой. М., 2008.
16. *Романска Цв.* Фолклор на русите-некрасовци от с. Казашко, Варненско // Годишник на Софийския университет. Филологически факултет. София, 1959. Т. 53. № 2.
17. *Steinke K.* Die russischen Sprachinseln in Bulgarien. Heidelberg, 1990.
18. *Касаткин Л.Л.* Исследование говоров русских старообрядцев в Институте русского языка им. В.В. Виноградова РАН // Русские старообрядцы. Язык, культура, история: Сборник статей к XIV Международному съезду славистов. М., 2008.
19. *Касаткин Л.Л.* Русский говор села Татарница в Болгарии // Русские старообрядцы. Язык, культура, история: Сборник статей к XIV Международному съезду славистов. М., 2008.
20. *Штайнке К.* Говоры староверов в Болгарии двадцать лет спустя // Русские старообрядцы. Язык, культура, история: Сборник статей к XIV Международному съезду славистов. М., 2008.
21. *Съботинова Д.* Колелото на живота. Семейни обичаи на българи, арменци, руси старообрядци, турци и цигани/рома. (Второ препработено и допълнено издание). Варна, 2015.
22. *Дынникова И.В.* Младенческа и смъртна одежда в култура на староверов-часовенни Латинска Америка // Жива старина. 2016. № 3.
23. *Гура А.В.* Брак и свадба в славянска народна култура: семантика и символика. М., 2012.
24. *Проценко Б.Н.* Свадебен обряд донских казаков во времени и пространстве // Традиционна култура. 2004. № 4.
25. *Толстая С.М.* Символика девственности в полеском свадебном обряде // Секс и эротика в русской традиционна култура. М., 1996.
26. *Тумилевич Ф.В.* Свадебен обряд казаков-некрасовцев // Казаки-некрасовци: язык, история. Култура. Сборник научни статьи. Ростов-на-Дону, 2012.
27. *Съботинова Д.* На една земя, под едно небе. Празници и обичаи на българи, арменци, руси старообрядци, турци и цигани/рома. Варна, 2009.



© 2016 г. М.В. ДОМОСИЛЕЦКАЯ

ПЧЕЛОВОДЧЕСКАЯ ЛЕКСИКА В МАКЕДОНСКОМ ГОВОРЕ СЕЛА ПЕШТАНИ (ПО МАТЕРИАЛАМ МДАБЯ)

В статье, основанной на неопубликованных полевых материалах МДАБЯ, дается комплексное описание пчеловодческой лексики македонского села Пештани. Подробно разбираются все лексические лакуны, случаи неразличения и нейтрализации понятий, проводится анализ синонимии, полисемии, а также сплошной этимологический анализ всех 92 лексем данной тематической группы.

The paper is based on the unpublished field materials of SDABL/МДАБЯ (dialectological expedition – 2009) and describes the beekeeping terminology of the western Macedonian dialect of Peshtani. The author carries out the thorough examination of the lexical lacunae, the cases of lexical indistinctions and lexical neutralization; all the 92 lexemes of beekeeping terminology which form words and multi word expressions are analysed from the etymological point of view.

Ключевые слова: Малый диалектологический атлас балканских языков (МДАБЯ), пчеловодческая лексика, македонский язык, Пештани, лексические неразличения и нейтрализации, этимология, заимствования, синонимия, полисемия.

Keywords: Small Dialectological Atlas of the Balkan Languages (SDABL/МДАБЯ), beekeeping terminology, Macedonian, Peshtani, lexical indistinctions, lexical neutralization, etymology, loanwords, synonymy, polysemy.

Настоящее исследование основано на неопубликованных экспедиционных материалах «Малого диалектологического атласа балканских языков» (МДАБЯ), хранящихся в фондах МАЭ РАН Кунсткамера, куда они были переданы в 2009 г. участниками экспедиций после соответствующего описания, осуществленного при финансировании РГНФ. Полевая работа в селе Пештани велась в рамках «Балканской экспедиции» РАН и базировалась на лексическом вопроснике МДАБЯ [1]. Раздел «Пчеловодство» в данной программе представлен 128 вопросами.

Экспедиция в македонское село Пештани была проведена в 1999 г. и осуществлена силами следующих эксплораторов: Д. Геговски, Г.П. Клепикова, М. Маркович, А.А. Плотнокова, А.Н. Соболев, З. Тополинская.

Селение расположено в 12 км к югу от г. Охрид в юго-западной Македонии в удалении от других населенных пунктов. Это рыбацкий поселок на самом берегу глубоководного Охридского озера. Рядом с Пештани берет начало природный лесистый парк «Галичица». Бывшая тихая рыбацкая деревня ныне имеет более

Домосилецкая Марина Валентиновна – канд. филол. наук, старший научный сотрудник Института лингвистических исследований РАН.

Данная работа написана при финансовой поддержке Российского Гуманитарного Научного Фонда (РГНФ) проект № 15-04-00008 (а) «Малый диалектологический атлас балканских языков. Серия лексическая. Пчеловодство».

1300 жителей и активно вовлечена в туристический бизнес, что является причиной интенсивного проникновения в говор Пештани элементов литературно-разговорного языка [2. С. 10]. Пчеловодство в селе культивируется, но по сравнению с рыболовством и животноводством (а ныне и туристическим сервисом) носит второстепенный характер.

Важно отметить, что на месте более четверти понятий, связанных с пчеловодством и отраженных в вопроснике, в Пештани «зияют» явные лакуны – 39 из 128 вопросов¹.

Часть ответов (10) не получена вследствие того, что данная реалья вообще не известна носителям говора. В основном это объясняется отсутствием сохранившейся в Пештани практики древних способов сбора меда и ведения пчеловодческого хозяйства. См. отсутствие ответов на вопросы: 8.022 «дикое пчеловодство – охота за медом и воском, когда пчелиные соты разыскиваются в дуплах деревьев», 8.023 «бортовое пчеловодство – содержание пчел в дуплах деревьев для получения меда и воска», 8.025 «искусственная борть – искусственное, выдолбленное человеком дупло с сотами», 8.026 «сноз – крест для укрепления сотов внутри дупла», 8.031 «долбленный из колоды улей, неразборный, поставленный стоймя на подставку или прямо на землю». Кроме того, климатические особенности местности привели к тому, что здесь нет необходимости в зимовнике – особом помещении для содержания пчел зимой, а как следствие – и в особом его именовании (8.108). Часть лакун может свидетельствовать о некоем «поверхностном» владении данным ремеслом. Информанты, знакомые с пчеловодством, не знают здесь таких реалий жизни пчелиной семьи, как «маточник роевой – маточник на ребрах сота» (8.074), «маточник свищевой – маточник на плоскости сота часто с молодыми личинками» (8.075), «трутневые ячейки сотов» (8.077), «переходные ячейки сотов» (8.078). Данные реалии не являются специфическими, известны носителям иных балканских диалектов и нашли отражение в их языке, см., к примеру, соответствующие, пусть описательные, наименования у арумын села Кранея/Турья, полученные также в результате полевой работы по программе МДАБЯ [3].

Ответы на 13 вопросов не были получены, при этом в материалах эксплораторов имеется четкая однозначная помета «нет слова». Данный факт, по всей видимости, говорит о том, что информанты в принципе поняли, о чем идет речь, однако данная реалья или понятие не имеют в говоре четкого лексикализованного оформления. См. 8.035 «*Melissa officinalis* – душистая трава, которой натирают улей, чтобы привлечь улетевший рой», 8.041 «нижняя часть рамочного улья, дно», 8.044 «горизонтальный улей-лежак», 8.045 «безматочный улей», 8.046 «маленький улей для разведения маток», 8.049 «маломедная рамка», 8.050 «многомедная рамка», 8.080 «закладывать маточник – о пчелах», 8.088 «инструмент, при помощи которого вставляется искусственная вошина в рамку», 8.109 «соломенная прокладка на зиму в улье», 8.115 «браулёз – болезнь пчел», 8.116 «браула, пчелиная вошь», 8.123 «щеточки на задних ножках пчелы для переноса пыльцы». Это может доказывать, с одной стороны, отсутствие традиции использования некоторых конструкций и функциональных разновидностей ульев и ряда инструментов, а также говорить о том, что в Пештани нет практики применения Melissa как естественного аттрактанта для пчел, широко известного в балканском регионе. С другой стороны, данные лексические лакуны опять-таки могут свидетельствовать о нерелевантности для жителей Пештани соответствующих явлений и реалий вследствие того, что селяне не слишком глубоко владеют самим ремеслом пчеловода.

¹ Для сравнения можно указать на значительно большее количество полученных ответов для этого же раздела вопросника, к примеру, в другом пункте МДАБЯ – арумынском селе Кранея/Турья (Пинд), где отмечено только 16 лакун [3].

На некоторые вопросы (16) респонденты попытались дать описательные, от-носительно развернутые, приблизительные ответы, поняв, о чем идет речь. См., к примеру: 8.029 «разводить пчел – давать пчелам расплодиться, ухаживать за пчелами» – *ranime pčeli* «кормим пчел»; 8.063 «мед падевый» – *met ko-smola* «мед как смола» (т. е. клейкий)²; 8.066 «летать за взятком – о пчелах» – *pčeli leta: t i noset* «пчелы летают и носят»; 8.107 «зимовать – о пчелах» – *spiiat, ne-šetkaet* «спят, не бродят»; 8.118 «мед, разведенный водой, служащий для подкормки пчел» – *met so-voda* «мед с водой»; 8.119 «сахарный сироп, служащий для подкормки пчел» *voda so-šeker* «вода с сахаром»; 8.128 «пчелиный волк – одиночная оса 12–14 мм длиной, которая охотится на медоносных пчел, убивает их и приносит в гнездо в качестве корма для личинок» – *staršan* «шершень» и др.

Проведенный системный семантический анализ пчеловодческой лексики этого македонского села позволил также сделать важные выводы относительно ментального и языкового членения жителями Пештани окружающей их действительности. Речь идет прежде всего о ряде случаев **лексических неразличений** пчеловодческих понятий.

Полное лексическое неразличение при обозначении различных реалий обнаружено 7 раз и отражено в ответах на 16 вопросов программы. При этом с большой натяжкой можно говорить о полисемии данных лексем говора. Здесь скорее проявляется слабая релевантность для его носителей целого спектра дифференциальных признаков, которые характерны для следующих единиц пчеловодческого инструментария: 8.008 «личинка пчелы, первая стадия развития пчелы» и 8.009 «куколка рабочей пчелы и трутня» (ответ на оба вопроса – *larva*)³; 8.033 «круглый плетеный из соломы улей, часто обмазанный глиной» и 8.034 «плетеный из веток кустарника конусообразный улей, часто обмазанный глиной» (*koš, košarina* coll.); 8.036 «улей из досок, современный разборный улей с подвижными рамками» и 8.042 «корпус улья с рамками» (*sandak*); 8.043 «вертикальный улей-стояк» и «рамка с медом в улье» (*ramka*)⁴; 8.071 «соты», 8.072 «ячейка сотов», 8.073 «маточник – наиболее крупная ячейка сотов в улье, куда помещают матку», 8.076 «пчелиные ячейки сотов, ячейки, где живут рабочие пчелы» (*okce, okca* pl.)⁵; 8.085 «воск» и 8.086 «вощина» (*vosok*)⁶.

Частичное лексическое неразличение встретилось в номинации «Пчела», где два ответа полностью совпадают за счет использования одной и той же лексемы *pčela*. Однако каждое из понятий в плане выражения обладает, помимо нее, также некоторыми дополнительными смыслоразличительными синонимами: 8.001 «пчела медоносная домашняя» – *pčela, medova pčela*; 8.002 «пчела медоносная дикая – пчела, живущая на воле, не в улье» – *pčela, diva pčela*.

² Падевый мед (из медвяной росы или сладких выделений насекомых, обитающих на листьях) действительно более тягучий и вязкий по сравнению с натуральным медом из нектара цветков.

³ *Личинка* появляется из отложенного пчелиной маткой яйца через трое суток. Она лежит в открытой ячейке, а молодые пчелы вскармливают ее кашицей из меда и перги; затем на седьмые сутки она запечатывается рабочими пчелами восковой крышечкой и перерастает в следующую фазу – *нечатный расплод* (*предкуколка* и *куколка*), которая существует 12 дней и преобразуется в молодую пчелу. Подробнее о начальных формах существования пчелы см. в [4]. Очевидно, что ни размер, ни открытость/закрытость ячеек не являются для жителей Пештани важными различительными признаками, требующими особых номинаций.

⁴ Явный случай синекдохи, при котором наименование рамки с медом перешло на обозначение вертикального улья целиком, поскольку в нем для расширения гнезда пчел сверху основного корпуса ставят корпусные надставки, каждая из которых имеет *свою рамку*.

⁵ Ср. *oko* «глаз» > *okce* «глазок; ячейка».

⁶ Респонденты не видят и не обозначают разницу между веществом бледно-желтого цвета, вырабатываемым пчелами и служащим им материалом для постройки сотов, и уже построенными из этого материала сотами, а также искусственной основой будущих пчелиных сотов, которая представляет собой тонкие листы из натурального пчелиного воска с отпрессованными на них донышками и начатками будущих пчелиных ячеек.

Респонденты в селе Пештани лексически не обозначают отличий между разными пасечными инструментами: ножом пчеловода (8.104) и стамеской пчеловода (8.105) – *nos*⁷. Здесь, скорее всего, уже можно констатировать случай лексической нейтрализации, которая также обнаруживается в семантическом микрополе «Мед», где лексемой *met* обозначают как мед вообще (густое сладкое вещество, вырабатываемое пчелами из соков цветов) (8.060), так и смешанный мед (8.064) и печатный мед, т.е. «нераспечатанный», содержащийся в еще закрытых сотах (8.082). Нерелевантно для носителей говора и мысленное членение на составляющие кома, который образуют пчелы во время зимовки в улье. Внешний слой, состоящий из плотно прижавшихся друг к другу почти неподвижных пчел, и собственно ядро этого кома (8.110 и 8.111) именуется одним словом *kl'ube* с общим значением «клуб, клубок». Ярким образцом нейтрализации могут служить в Пештани названия болезней пчел: «гнилец пчелиного расплода – инфекционное заболевание личинок пчел, вызывающее их гниение» (8.113) и «паралич пчел» – вирусное заболевание, приводящее к гибели всего роя (8.114). Оба именованья звучат как *boles* «болезнь»⁸.

Небезынтересными могут показаться следующие семантические замечания. Прежде всего обращает на себя внимание семантическое расхождение при использовании лексемы *polen*: в говоре Пештани – «нектар», т.е. сок, выделяемый цветковыми растениями для привлечения опылителей, и в макед. литер. – «пыльца», т.е. скопление пыльцевых зерен семенных растений (см. также болг. и серб. *polen* «пыльца»). Предположительно метонимический перенос другого типа – по смежности (материал) – наблюдаем при именовании куска редкого материала для процеживания меда (8.098): *čorap* (ср. макед. литер. *čoran* «носок, чулок»). Схожий перенос имеет место скорее всего и при обозначении понятия «сетка, надеваемая на голову пасечника, маска пчеловода» (8.101) – *ghuda*: ср. болг. диал. (северо-запад Болгарии) *глуиче (глужче)* «одежда до талии без рукавов» (неясного происхождения) [5. С. 253].

В пчеловодческой лексике македонского села Пештани обнаруживается определенная **синонимическая** парадигма: восемь реалий лексически воплощены в параллельных синонимах, причем по большей части в генетически однородных, а именно – в исконных славянских словах (за исключением 8.094)⁹. См. «выводиться, появляться на свет (о пчелах)» (8.010): *se-izvava:t* 3 pl. и *se-izlegva:t* 3 pl.; «молодая пчела» (8.013): *pčelica* и *mlada pčela*; «собирать мед (о пчелах)» (8.019): *zema:t met* 3 pl. и *sobira:t* 3 pl.; «улей (общее название)» (8.030): *koš, sandak, ulišće* и *ulišt'e*; «вылетать из улья» (8.039): *izletat* и *izbegat*; «ловить рой» (8.059): *fašća:t roi* и *fakime roi*; «медогонка – машина центробежного действия для откачивания из сотов меда» (8.094): *pres* и *mašina*; «зловивые (о пчелах)» (8.126): *loši pčeli* pl. и *zlotari* pl.

К сожалению, имеющийся в нашем распоряжении языковой материал села Пештани предоставил ограниченную возможность обнаружить там слова, относящиеся к пчеловодческой терминологии, в иных их значениях и проследить цепочку становления **полисемии**. Можно констатировать все же, что несколько

⁷ Пчеловодческая стамеска – это металлическая пластина, прикрепленная обычно на специальную ручку, один конец которой немного расширен и заострен с двух сторон, другой конец загнут под углом 90° и заточен только с одной стороны. Инструмент чрезвычайно многофункционален в отличие от ножа пчеловода, который имеет длинное лезвие и при нагреве служит для распечатывания (надрезания крышечек) сотов.

⁸ Сравнивая опять же с материалом другого пункта МДАБЯ – села Кранья/Турья (Пинд), следует сказать, что арумыны по-своему четко различают эти заболевания пчел и используют для их обозначения грецизм *muhlā* (8.113) < греч. *μούχλα* «плесень» и исконный глагол *amurjāsku* 3 pl. (8.114) букв. «умирают, погибают» < lat. **ammortire*.

⁹ Это сильно отличает пчеловодческую лексику данного говора от соответствующей арумynской лексики села Кранья/Турья, где ровно четверть понятий (33 из 128) представлены в виде двух или трех лексических синонимов, причем генетически разнородных (романские – греческие – славянские) [3].

лексем обладают некоторым диапазоном многозначности. Двумя документированными случаями полисемии среди существительных можно считать славянские *dupka*: «леток, отверстие для пролета пчел в улье» (8.014) – *dupka* «лунка в земле (ямка для посева или посадки лука-севка)» (10.040) и *lušpi* «отходы от воска» (8.091) – *lušpa* «яичная скорлупа» (7.029) – *lušpa* «шелуха лука» (10.003)¹⁰.

Более широкий спектр значений являет прилагательное, соотносимое с самым общим понятием «плохой»: *loši pčeli* pl. «злобивые (о пчелах)» (8.126) – *loš-pat* «неровная, с выбоинами (о дороге)» (1.210), «неторная, ненаезженная дорога» (1.212) – *lošo-e-vreme* «холодная погода» (2.005) – *loš* «злой, исполненный чувства недоброжелательности, враждебно настроенный к людям» (4.206). Общее понятие «острый» выражено в материалах говора дважды лексемой *dobr-* в значениях «хороший (хороший)» о зрении (4.047) и «незлобивый» о пчелах (8.127).

Что касается глаголов, то к многозначным в говоре относятся восемь «базовых» глаголов априорно широкого спектра значений и исконно славянского происхождения: *nesit jaica* «откладывать яички (о пчеле-матке)» (8.007) – *nesit* «нести, класть яйца (о курице)» (7.042); *se-izlegva:t* 3 pl. «выводиться, появляться на свет (о пчелах)» (8.010) – *izlegvet* «вылупляться из яйца (о цыпленке)» (7.055); *zema:t met* 3 pl. «собирать мед (о пчелах)» (8.019) – *zemame so-la:ica* 1 pl. «снимать сливки» (11.033) – *zema:t so-la:ica* 3 pl. «снимать сметану» (11.051); *sobira:t* 3 pl. «собирать мед (о пчелах)» (8.019) – *sobirame* 1 pl. (6.364) «собирать в стадо скотину»; *izvait turijka* «доставать рамки с медом из улья» (8.051) – *ke-izvaime crevata* 1 pl. «свежевать тушу, очищать от шкуры и потрошить убитый скот» (6.499), «вынимать внутренности у мелкого рогатого скота» (6.502) – *izvavat* «высиживать цыплят» (7.046); *fašca:t roi* «ловить рой» (8.059) – *unafite fašca:t* «хватил родимчик (болезненный припадок, сопровождающийся судорогами и потерей сознания у беременных, рожениц и маленьких детей)»; *topime* 1 pl. «добывать воск из вошины, топить воск» (8.089) – *se-topit* «таять (о снеге)» (2.126) – *topime saloto* 1 pl. как сравнительный ответ на вопрос 11.096 «топить масло»; *se-cedit* «цедить мед, пропускать через сетку для очистки» (8.095) – *cedime* 1 pl. «процеживать свежесвыдоенное молоко» (11.005) – *cedit-se* «стекать, капать (о сыре)» (11.059). Таким образом, наименьшей терминологичностью обладает в говоре именно глагольная лексика. При наличии вполне определяемого понятийного «ядра» семантические границы лексем остаются довольно размытыми.

Сплошной этимологический анализ всей представленной в говоре пчеловодческой лексики (92 лексемы) показал ее на 90% славянское происхождение: *rabotnička pčela* «рабочая пчела», *mlada pčela* «молодая пчела», *medova pčela* «пчела медоносная домашняя», *pčelarnik* «пасека», *trut* «трутень», *matica* «пчела-матка», *osilo* «жалю», *met* «мед», *medobar* «медосбор, сбор пчелами меда за сезон», *medena rosa* «падь», *mlec* «пчелиное молочко», *koš* «улей», *dupka* «леток», *ščica* «подставка под улей (дощечка)», *praf* «цветочная пыльца», *okce* «ячейка сот; соты» и мн. др. За исключением одного случая, вся глагольная составляющая – только славянская: *nesit jaica* 3 sg. «откладывать яички», *se-izvava:t*, *se-izlegva:t* 3 pl. «выводиться, появляться на свет (о пчелах)», *konet* 3 sg. «жалить, ранить жалом, кусать», *pukaet* 3 sg. «кусать друг друга (о пчелах)», *zema:t met*, *sobira:t* 3 pl. «собирать мед (о пчелах)», *izletat*, *izbegat* 3 sg. «вылетать из улья», *fašca:t roi* «ловить рой», *otvorame* 1 pl. «подрезать соты», *da-i-priranimе* 1 pl. «подкармливать пчел» и мн. др.

Замечен единственный глагол греческого происхождения – *mirisat* «окуривать дымом пчел» (8.103) (макед. литер. *mirisica* «пахнуть») < греч. μῆρις (аорист 1 sg. μῆρισα) «нюхать, обонять; чувствовать, а также как непереходн. «пахнуть, благоухать; вонять». Представляется, что именно для обозначения неприятного и удушающего для пчел запаха дыма, а точнее – процесса его создания человеком вокруг обиталища пчел и используется в говоре данный грецизм.

¹⁰ Материал нашел отражение в [6. С. 82].

Обнаружено только три существительных-турцизма: многозначное *sandak* – «улей» (8.030), «улей из досок, современный разборный улей с подвижными рамками» (8.036) и «корпус улья с рамками» (8.042) < тур. *sandik* «сундук, ящик»; *kapak* «верхняя часть рамочного улья, крыша» (8.040) < тур. *kapak* «крышка»; *çorap* «кусочек редкого материала для процеживания меда» (8.098) < тур. *çorap* «чулок, носок»; а также два собственных образования от турецких корней со славянскими суффиксами: *kolopka* «вощина – искусственный восковый лист с выдавленными в нем ячейками, вставляющийся в улей и являющийся основой для постройки пчелами сотов» (8.087) (ср. макед. литер. *kalap* «болванка, форма, шаблон» < тур. *kalip* «id.»); *surlica* «хоботок пчелы» (8.121) (ср. макед. литер. *сурла* «хобот(ок), рыло (свины); зурна» < тур. *zurma* «духовой музыкальный инструмент») [7. С. 98].

В лексике пчеловодства села Пештани явно выражено влияние литературного языка, принесшего (вместе с модернизацией самого пчеловодства) в говор ряд лексем книжного происхождения из европейских языков: 8.008 «личинка пчелы» и 8.009 «куколка рабочей пчелы и трутня» – *larva* < лат. *larva* «личина, маска»; 8.069 «нектар растений» – *polen* < франц. *pollen*, нем. *Pollen*, итал. *polline* < лат. *pollen* «мука самого мелкого помола; пыль, порошок»; 8.043 «вертикальный улей-стояк» и 8.048 «рамка с медом в улье» – *ramka* < русск.; 8.094 «медогонка – машина центробежного действия для откачивания из сотов меда» – *pres* < франц. *presse*; 8.094 «медогонка...» – *mašina* < русск.

Итак, весь представленный материал позволяет сделать следующие выводы. 1) В македонском селе Пештани в лексике нет следов древних, первичных типов пчеловодства – скорее всего эта отрасль хозяйства сложилась относительно поздно. 2) Местная пчеловодческая лексика достаточно ярко отражает этнокультурное своеобразие и локальные пчеловодческие традиции: использование двух типов ульев (плетеного и дощатого), подставки под улей в виде доски, ограниченный набор пчеловодческого инструментария. 3) Большое количество полученных лакун (1/4 от общего числа) говорит о своеобразном отношении местных пчеловодов к тонкостям ремесла – это отражается в основном на отсутствии наименований нерелевантных, с их точки зрения, физиологических явлений в цикле развития пчелы и связанных с этим названий разновидностей сотов. О недостаточной специализации этого раздела лексики говорят и случаи полного и частичного лексического неразличения ряда понятий. 4) Пчеловодческая лексика Пештани обнаруживает высокую устойчивость к проникновению заимствований. Можно констатировать, что данный македонский говор собственными исконными средствами практически полностью может описать такую «хозяйственную нишу», как пчеловодческое хозяйство. 5) Несмотря на ряд случаев синонимии и полисемии, на некоторую семантическую диффузность, этот раздел лексики говора можно назвать *народной пчеловодческой терминологией* македонского села Пештани.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Домосилецкая М.В., Жугра А.В., Клепикова Г.П. Малый диалектологический атлас балканских языков. Лексическая программа. СПб., 1997.
2. Домосилецкая М.В. Малый диалектологический атлас балканских языков. Серия лексическая. Т. IV. Ландшафт. (=Studien zum Südosteuropassprachatlas. Band 8). СПб.; München, 2010.
3. Домосилецкая М.В. Пчеловодческая лексика в арумьинском говоре села Краня / Турья (по материалам МДАБЯ). Индоевропейское языкознание и классическая филология. Материалы чтений, посвященных памяти профессора И.М. Тронского. СПб., 2016. Т. 1(XX).
4. Домосилецкая М.В. Начальные формы существования пчелы (по материалам МДАБЯ) // Балканский тезаурус. Начало. Балканские чтения 13. Тезисы и материалы. Москва, 7–9 апреля 2015 года. М., 2015.
5. Български етимологичен речник. София, 1965. Т. I. Св. IV.
6. Соболев А.Н. Малый диалектологический атлас балканских языков. Серия лексическая. Т. VI. Полеводство. Огородничество. (=Studien zum Südosteuropassprachatlas. Band 10). СПб., München, 2013.
7. Grannes A., Hauge K. R., Sülemanogly H. A Dictionary of Turkisms in Bulgarian. Amsterdam, 2002.



© 2016 г. О.В. БЕЛОВА

НА ПОГРАНИЧЬЕ КУЛЬТУР: О НОВЫХ ИЗДАНИЯХ ПО ЭТНОЛОГИИ И КУЛЬТУРНОЙ АНТРОПОЛОГИИ (ОПЫТ ПОЛЬСКИХ КОЛЛЕГ)

Публикация представляет собой обзор изданий, вышедших в свет в Польше в 2012–2015 гг. и ставших значимым событием в этнологии и культурологии последних лет. Помимо анализа содержания этих работ и характеристики методов и подходов польских коллег в описании явлений культурного пограничья, цель публикации состоит в том, чтобы показать, как эти исследования соотносятся с тем, что делается в этом же направлении в российской, белорусской и украинской научной среде.

This article reviews works published in Poland in 2012–2015 and considered as significant recent achievements in the field of ethnology and culturology. Apart from analysis of their content and methodological approaches in describing the cultural borderlands, the goal of the article is to show, that these works correlate with similar trends in the Russian, Byelorussian and Ukrainian scholarship.

Ключевые слова: этнолингвистика, антропология, этнокультурное пограничье, фольклор, народная религиозность, полевые исследования.

Keywords: ethno-linguistics, anthropology, ethno-cultural borderland, folklore, folk religion, field research.

Эта публикация представляет собой обзор польских изданий, ставших значимым событием в этнологии и культурологии последних лет. Мы хотели бы не только рассказать о содержании этих работ и охарактеризовать методы и подходы польских коллег в описании явлений культурного пограничья, но и показать, как эти исследования соотносятся с тем, что делается в этом же направлении в российской, белорусской и украинской научной среде. Как показывает анализ публикаций, векторы исследований часто имеют общее направление, но, к сожалению, специалистам не всегда удается соотнести собственный опыт с опытом коллег и скоординировать усилия. Причин этому несколько – это и затрудненный доступ к новинкам, выходящим за рубежом (несмотря на возможности Интернета, многие региональные издания остаются вне поля зрения российских исследователей). Аналогичная ситуация, вероятно, складывается и в Польше – русскоязычные исследования не всегда доступны коллегам, а для генерации молодых исследователей существует и языковой барьер.

Тема культурного пограничья и методика его исследования интересна для автора этих строк еще и потому, что с 2011 г. в рамках российско-белорусского проекта коллектив ученых ведет исследования традиционной культуры, языка и фольклора белорусско-русского пограничья, ареальной структуры пограничья

Белова Ольга Владиславовна – д-р филол. наук, ведущий научный сотрудник Института славяноведения РАН.

Работа выполнена при поддержке РГНФ-БРФФИ (проект № 15-24-01004 а(м) «Адаптивные механизмы культуры русско-белорусского пограничья: судьба народной традиции в меняющемся мире»).

как особого региона и адаптивных культурных механизмов, обеспечивающих сохранность и динамику культурно-языковой ситуации особого «пограничного типа», внутренние и внешние связи явления, которое определяется термином «лингвокультурное пограничье»¹.

Как мы отмечали ранее в одной из работ, в последние 20 лет категория пограничья в современной культурной антропологии, фольклористике и этнолингвистике все более трактуется как методологическая проблема. Ученые-слависты отмечают культурный синкретизм как характерную черту «пограничных» отношений, сокращение этнической дистанции в контактных зонах, феномен «открытой» границы, которая становится более линией культурного притяжения, нежели демаркационной чертой, пространством контактов различных групп (языковых, культурных) и различных систем ценностей; говорят о бытовании различных форм традиционной культуры на этническом пограничье; исследуют пограничье в целом как поле проявления самобытности и народную религиозную культуру пограничья как важнейший фактор культурного самоопределения; проводят этнокультурологический и этнолингвистический анализ особой категории, определяемой как «люди пограничья», и исследуют этнокультурные стереотипы, отразившиеся в языке и фольклоре пограничных регионов; анализируют понятие «синдром пограничья», имея в виду специфику этнического самоопределения на границе двух культур (выражающегося в языке, конфессиональной принадлежности, этнокультурной ориентации). Безусловно, дальнейшего пристального внимания исследователей-гуманитариев заслуживают функции пограничья как своеобразного аккумулятора традиции (на пограничье сохраняются многие архаические верования и представления, нашедшие отражения в текстах фольклора) и среды, способствующей консервации (т. е. сохранности!) культурного наследия (подробнее см. [1. С. 205–206; 2; 3]).

Событием в современной антропологии и этнографии стала монография Анны Энгелькинг «Колхозники. Антропологическое изучение идентичности белорусской деревни на рубеже XX и XXI веков» [4]. Антропологический подход к изучению крестьянской традиционной культуры в середине 1980-х годов в польской науке был продемонстрирован Л. Стоммой, его исследование [5] и сегодня остается фундаментальным источником для изучения этнокультурных стереотипов, базовых для традиции польской деревни.

Книга А. Энгелькинг, написанная на материалах многолетних (1993–2011 гг.) полевых исследований на этнокультурном пограничье (автором обследованы районы Гродненской, Брестской, Гомельской, Витебской и Могилёвской областей Белоруссии, граничащие соответственно с Польшей, Литвой, Украиной, Россией), представляет очередной этап в исследовании традиционной картины мира (ее стереотипов и символов), спроецированной на новую действительность (колхоз как социальная и культурная модель органично встроился в картину мира, основанную на оппозициях, характеризующих различные аспекты категорий «своего» и «чужого»). Хотя в центре внимания А. Энгелькинг стоит процесс советизации белорусской деревни, ее книга не может быть отнесена к жанру чисто советологических исследований благодаря методологии, применяемой автором. В основу монографии положены устные нарративы белорусских крестьян (автором проведено около 700 интервью, и материалы более 400 из них использованы

¹ «Фольклорные нарративы белорусско-русского пограничья в контексте внутренних и внешних связей» (РГНФ-БРФФИ, 11-24-01002а/Bel); «Ареальная структура белорусско-русского лингвокультурного пограничья: язык и фольклор» (РГНФ-БРФФИ, 13-24-01003а (м)); «Адаптивные механизмы культуры русско-белорусского пограничья: судьба народной традиции в меняющемся мире» (РГНФ-БРФФИ, 15-24-01004 а(м)). В работе над проектами принимали и принимают участие сотрудники Российского государственного гуманитарного университета, Института славяноведения РАН, Центра изучения белорусской культуры, языка и литературы НАН Беларуси, Полоцкого государственного университета.

в книге), и именно сквозь призму крестьянских нарративов рассматривается автором концепция «колхоза» как новой формы общинного бытия, основой которой по-прежнему остаются архетипы и мифологемы, воплощающиеся в комплементарных дихотомиях «крестьянин – помещик (пан)», «крестьянин – еврей», «христианин – иудей» [4. S. 761]². Именно эти противопоставления отражены в структуре книги, состоящей из четырех частей.

Часть первая – «В колхозе» [4. S. 39–187] дает представление об особенностях коллективной исторической памяти крестьянского населения, отразившей амбивалентное отношение к колхозам и коллективизации. Историкам, социологам и культурологам будут крайне интересны материалы, наглядно показывающие, как входили колхозы в крестьянский быт в районах Западной и Восточной Белоруссии, в разное время приобщенных к советскому режиму [4. S. 52–76, 76–102]. Наиболее яркими чертами нарративов о колхозном бытии становится сочетание эсхатологических (колхоз как разрушение традиционных устоев) и фаталистических (колхоз как неизбежное проявление «последних времен» или как возвращение к своего рода феодализму в новом облици) мотивов. Структура прежней общинной жизни в крестьянском сознании спроецировалась на новые реалии, и председатель колхоза занял место «пана», а колхозники по-прежнему ощущали себя «дворней».

Часть вторая – «Колхозник и пан» [4. S. 189–436] рассматривает отношения крестьянина и помещика сквозь призму этиологических мифов, относящих появление сословий к временам первотворения (народные легенды о потомках Каина и Авеля, о сыне Ноя Хаме); таким образом, групповое «своеобразие» того или иного сословия, обусловленное мифом, выступает фундаментом социальной идентичности³. При этом автостереотип «мужика» представляет собой собрание самокритичных оценок, его «грубость» и «простота» постоянно противопоставляются «благородству» «образованности» «пана» (в роли которого может выступать как колхозное начальство, так и любой человек из городской среды). По-прежнему значимым остается и противопоставление «простой» деревенской речи и «грамотного» городского языка (раньше – польского, теперь – русского). С другой стороны, достоинство «своего» сословия базируется на том, что труд (даже тяжелый и подневольный) по-прежнему воспринимается как величайшая ценность, и по этому признаку труженик-колхозник получает более высокий статус, чем не умеющий работать на земле «начальник», которому адресованы насмешки, шуточные прозвища и анекдоты. Анализируя нарративы о раскулачивании и его последствиях, А. Энгелькинг показывает, как несмотря на насильственную дискредитацию образа хорошего хозяина-господаря, идея «правильного» труда на своей земле не умерла в колхозной среде, воплощаясь в работе на приусадебных участках, где крестьянин чувствовал себя почти свободным от начальства.

В третьей части – «Колхозник и еврей» [4. S. 437–579] анализируется третья составляющая социальной схемы (крестьянин – помещик – еврей), определявшей функционирование «досоветской» белорусской деревни. Фигура еврея-арендатора, в прежнее время часто заменявшего пана в роли хозяина, или еврея-торговца, курсировавшего между городом и деревней, в крестьянских представлениях часто получает те же признаки, что и «пан» (не работает на земле, грамотен, умен, хитер и т.п.), появляется также новый образ колхозной действительности – «еврей-начальник». Приводимые в книге фрагменты нарративов наглядно

² Собеседниками автора были люди старше 60 лет, что и определило специфику записанного материала: коммуникативная память информантов в беседах о колхозной жизни неизбежно обращалась к «доколхозным» временам, т.е. традициям «архаической» деревенской жизни и опыту предшествовавших поколений.

³ Приведенные в книге А. Энгелькинга материалы прекрасно дополняют опубликованные ранее Е.М. Боганевой белорусские народно-христианские легенды о «хаммах» (мужиках и крестьянах), см. [6. С. 50].

демонстрируют еще один аспект «крестьянско-еврейского» дискурса: с одной стороны, это воспоминания о добрососедских отношениях, с другой – агрессивное отношение к «чужакам»-«христубийцам», всплеск которого пришелся на период Второй мировой войны. В современных рассказах о Катастрофе, свидетелями которой были информанты старшего возраста, самым устойчивым мотивом остается мотив коллективной вины за гибель этнических соседей и как следствие – окончательное разрушение привычной модели бытия, в которой еврейский элемент играл значительную роль⁴.

Завершает книгу раздел «Перед лицом Бога» [4. S. 581–757], посвященный роли религиозно-конфессионального элемента в самоидентификации белорусского колхозника. Автор делает вывод о том, что роль религии по-прежнему была велика в ментальности Homo Sovieticus, а вера в Бога является одной из неизменных составляющих групповой самоидентификации («крестьянин – крещеный человек»); это проявляется и в устойчивом соотношении понятий «вера» и «нация», и в восприятии атеизма советских времен как новой «религии Маркса и Энгельса». В этом контексте представления о коммунистах-безбожниках по-прежнему осмысляются как воплощение мифологического мотива борьбы божественных сил с приспешниками сатаны. В данном разделе также интересно сравнение материалов из западных и восточных областей Белоруссии, отражающих трансформацию народной религиозности на этническом и конфессиональном (белорусско-польском, белорусско-русском, католическо-православном) пограничье. В заключение автор приходит к выводу о том, что для идентификации белорусского крестьянина эпохи колхозов по-прежнему важнее принадлежности к определенному этносу, государству, языку является принадлежность к сообществу людей, работающих на земле и верящих в Бога; таким образом, в наше время в центре Европы в белорусской деревне сохраняются архаичные модели ментальности и социального идентитета. Монография А. Энгелькинг, насыщенная конкретным материалом и выросшая из этого материала, безусловно, будет полезна специалистам по культурной и социальной антропологии, религиоведам и фольклористам, исследователям в области устной истории и этнокультурных контактов.

Книга Магдалены Зовчак «Религиозность на пограничьях. Апокрифические очерки» посвящена проблемам антропологии религии, рассматриваемым сквозь призму этнографических и культурологических исследований [9]. Автор определила жанр своих исследований как «апокрифические очерки», объяснив, в чем состоит особенность понимания ею термина «апокриф», отличного от принятого в филологии и теологии. Для М. Зовчак «апокриф» – это тип мышления, обостренно воспринимающий окружающую действительность и так же обостренно отражающий ее, отличный от «канонического» мышления культуры метрополии. Именно поэтому автор связывает «апокриф» (как категорию описания символов культуры) и пограничье (этническое, языковое, общественное) с его различными культурными практиками – оба этих концепта представляют сферу культуры, в которой происходит самоопределение индивида и коллектива. Проблема самоопределения, самоидентификации на пограничье культур отражается и в текстах, эти культуры обслуживающих и поддерживающих их стабильность в меняющемся мире (см. об этом также [10]). М. Зовчак подчеркивает, что ее новая книга стала логическим продолжением ее многолетних исследований в области народной религиозности и «народной Библии» [11]: с течением времени от анализа конкретных нарративов состоялся переход к концептам, формирующим мировоз-

⁴ Аналогичные свидетельства об «утраченной благодати» после уничтожения еврейского населения во время войны (результатом чего впоследствии стало запустение деревень и местечек) мы фиксировали и во время полевых исследований в Полесье и в Подолии, см. [7. С. 44–48; 8. С. 319–320].

зрение религиозной общины в поликонфессиональном пространстве (в ситуации пограничья)⁵.

Книга открывается разделом «Тактика пограничья» [9. S. 13–34], включающим статьи о различных подходах в изучении польско-украинского пограничья историками и этнографами (антропологами), о понятии стереотипа и его роли в формировании «пограничных» форм культуры, о феномене границы (на примере польско-украинского культурного пограничья), о роли коллективной и индивидуальной памяти в формировании «текстов пограничья».

Второй раздел «Апокриф как испытание веры и культурная практика» [9. S. 35–54] посвящен апокрифам как феномену культуры, разделяющему и объединяющему «центральные» и «периферийные» области (причем пониматься он может предельно широко – как граница между орто- и гетеродоксией, центром и периферией, элитой и простонародьем, традицией и новаторством и т. п.), способствующему «проговариванию» (в различного рода текстах, письменных и устных) своей идентичности. Именно поэтому, по мнению автора, тексты народной культуры и сама народная культура как один большой текст сродни апокрифам, противостоящим «норме», но и неразрывно с ней связанным. Апокриф как культурная практика может быть связан со стилизацией, как это показано автором на примере литературных и рок-музыкальных произведений.

Как отдельную проблему рассматривает М. Зовчак явление контаминации ветхо- и новозаветных мотивов и образов в народных религиозных нарративах, записанных в 1989–2000 гг. (числом около 900) на православно-католическом пограничье (восточная Польша, Литва, Западная Белоруссия, центральная Украина) [9. S. 55–72]. Наиболее показательные примеры такой контаминации – это народные представления о том, что Христос является творцом мира и людей, слияние образов Бога и Иисуса в этиологических легендах с мотивом странствий сакрального персонажа по земле, «взаимозаменяемость» Моисея и Христа в некоторых сюжетах, представления о Марии из Назарета как о Премудрости Божьей (причину таких контаминаций автор в ряде случаев объясняет влиянием иноконфессиональной (иудейской) традиции; отметим, что проблема эта заслуживает дальнейшего детального исследования на материалах народной культуры и фольклора). Эту тему продолжает очерк о современных трансформациях культа Девы Марии в народной религии и его отражении в текстах локальной «устной истории» конца XX в. (основная тенденция, отмеченная автором, это приближение сакрального персонажа к повседневности, что отражается как в текстах народных легенд, так и в наивной иконографии, а также формирование своеобразной оппозиции «мужской» и «женской» ипостасей Бога) [9. S. 73–92].

Отдельный раздел книги посвящен образу женщины (в частности Евы и Лилит) в апокрифах и устных легендах [9. S. 93–114]. На примере легенд о сотворении женщины из ребра или хвоста мужчины, из собачьего хвоста, о превращении в женщину различных животных, о мифологических «природных» ипостасях женщины (дерево, змея, рыба, коза, птица), о связи женщины с дьяволом, о женщине как первоисточнике греха автор наглядно показывает механизм функционирования «патриархальных стереотипов» в текстах народной культуры, посвященных гендерным стереотипам (женщина как «испорченное» творение Бога, как «недочеловек» и т. п.) и таким понятиям, как «феминизация “чужого”» и «отчуж-

⁵ Отметим, что как в свое время книга М. Зовчак о польской «народной Библии» открыла антропологам и фольклористам целый пласт текстов, воплощающих идеи народной религиозности, так и составленный ею вопросник «Украинско-польская граница: память, идентичность, предметность» был востребован в целом ряде проектов, изучающих пограничье как территорию взаимного влияния, проникновения, столкновения общественных, культурных и политических интересов соседствующих народов, как ареал взаимного перенесения созданных ими культурных ценностей (например, исследования, проводившиеся в 2006–2009 гг. в Львовской области Украины и Подкарпатском воеводстве Польши, см. [12]).

дение женщины» (и то и другое связано с демонизацией персонажей, относимых к «женской» сфере)⁶.

Святому Петру, фигура которого является одной из наиболее значимых в народной католической и православной агиографии и который является героем многочисленных фольклорных легенд о мироустройстве, выступая как спутник и помощник Иисуса Христа, также посвящена отдельная глава книги [9. S. 115–135]. Автор сравнивает фольклорный образ святого Петра из польских легенд с образом святого Андрея из легенд украинских, показывая, как в народно-апокрифической традиции жителей католическо-православного пограничья формируется образ «национального» и «конфессионального» сакрального покровителя.

На материале южнославянской традиции построена глава «Апокрифическая интерпретация курбана как христианской жертвы» [9. S. 136–156], в которой представлена разноплановая трактовка жертвы Авраама в православной и католической традиции, а также (что наиболее интересно в свете балканской традиции) на пограничье христианства и ислама. На примере болгарских и македонских устных нарративов о генезисе курбана и особенностей связанной с ним ритуальности М. Зовчак показывает, как идея курбана трактуется в разных конфессиональных средах и соотносится с различными национальными «жертвенными» контекстами (в частности, с народным культом св. Георгия).

Три заключительных раздела книги посвящены взаимодействию религиозной ритуальности с народными религиозными практиками и массовой культурой. В очерке, посвященном «неделе бдения» в связи с кончиной папы Иоанна Павла II (1–8 мая 2005 г.), показано, как средства массовой информации и Интернет стали причастными к возникновению новой формы проявления религиозных чувств, такой, как «флэш моб», как массовое соперничество объединяет членов религиозных общин в общенациональном масштабе [9. S. 157–173]. Глава «Реабилитация Иуды. Об апокрифах в популярной культуре» [9. S. 174–184] продолжает тему взаимодействия «библейской» и «популярной» традиций, показывая, как Иуда, символ предательства и отступничества и один из антисемитских стереотипов, становится героем массовой культуры, которая привлекает (далеко не всегда компетентно) к формированию своих образов и книжную традицию (в частности, апокрифическое «Евангелие от Иуды»).

В главе «Народная религиозность и популярная культура. Между традицией и коммерцией» [9. S. 185–233] М. Зовчак обращается к проблеме взаимодействия народной культуры и культуры массовой в области религиозных представлений. Особое внимание уделено трактовке стереотипов, связанных с еврейской традицией (еврей как воплощение «чужого» в самых разных аспектах) в современном обществе, когда «чужая» традиция становится предметом стилизации и своеобразной материализации (фигурки евреев и иудейские символы в качестве сувениров и талисманов; стилизованные действия типа «наказания Амана» как «фрагменты еврейского культурного наследия» и как локальные бренды бывших еврейских местечек – при отсутствии еврейской культурной составляющей как таковой). Так с помощью конкретных примеров М. Зовчак привлекает внимание к проблеме трансформации традиционных культурных элементов, замены их имитацией, пародией и превращения в симулякр.

В целом исследование М. Зовчак призвано показать, как изучение и сохранение традиционных культурных и конфессиональных ценностей пограничья способно преодолеть манипуляции стереотипами, нейтрализовать проявления экстремизма и способствовать гармонизации межэтнических и межрелигиозных отношений.

В пространстве славянского мира существуют регионы, исторически находившиеся и находящиеся на перекрестке культур. Таково Полесье – привлека-

⁶ На примере фольклорных нарративов о правительницах-чужестранках мы рассматривали данную проблему в специальной работе [13].

тельный край для этнографов, антропологов, фольклористов, краеведов. В начале XX в. Полесье как удивительный природный край с архаической культурой, находящийся на перекрестке разных культур, открыли для науки Ч. Петкевич, К. Мошиньский, Й. Обрембский, О. Кольберг и другие, труды которых вошли в золотой фонд этнографии.

В 2013 г. в Варшаве был издан сборник «Современное Полесье» (под редакцией Войцеха Липиньского) [14]. В книге представлен не только новый полевой материал, но и дан срез традиционной культуры региона в новых обстоятельствах – после Чернобыля, после распада СССР; показан также процесс «реанимации» традиции (в частности, тенденция сравнения нынешней конфессиональной и социальной ситуации с межвоенным периодом «при Польше», при том что «польской власти» сегодня реально не существует). Статьи сборника основаны на материалах, собранных участниками двух исследовательских групп Института этнологии и культурной антропологии Варшавского университета – «Полесье – этничность на пограничье» и «Полесье – этнография украинской деревни» – в 2002–2007 гг. в северной части Ровенской области Украины (Рокитновский, Сарненский, Дубровицкий, Заречнянский районы).

В конце XX – начале XXI в. культура и история Полесья неоднократно становились объектом исследования ученых в России, Украине, Белоруссии; в многочисленных публикациях нашли отражение полесские диалекты и фольклор, история и духовная культура региона [15, 16, 17, 18, 19, 20, 21, 22, 23]. К сожалению, ни одно из этих современных исследований не упомянуто в рецензируемом сборнике, хотя, безусловно, интересно было бы сравнить и материал, с которым работали исследователи, и методологию, совершенствующуюся год от года, и полученные результаты, отражающие динамику традиции в этом регионе.

Фундаментальная вводная статья В. Липиньского «Современное Полесье. Из этнографии северной Ровенщины» [14. S. 17–44] знакомит читателя с историей изучения ровенского Полесья и обозначает основные направления исследования этого поликультурного и многоконфессионального региона в наши дни. Автор полемизирует с утвердившимся в польской этнографии в первой трети XX в. тезисом о том, что Полесье представляет собой воплощение абсолютной архаики (и в культурном, и в хозяйственном плане) и является своеобразным заповедником, типичными представителями которого являются «тутейшие» (замкнутая в своем собственном языковом и ментальном пространстве этногруппа). Вслед за Й. Обрембским автор развивает мысль о том, что Полесье – чрезвычайно динамичный регион, подверженный интенсивным культурным переменам (чему способствует расположение северной Ровенщины на украинско-белорусском пограничье и неоднократная подвижка государственных и административных границ), что наряду с сохранением традиционных черт в духовной и материальной культуре обуславливает его уникальность [14. S. 19–20]. Следует отметить, что подобный взгляд на Полесье (в частности на территорию польско-белорусского пограничья) уже высказывался белорусскими исследователями [24].

Так и объектом исследования польских этнографов и антропологов стала часть украинско-белорусского пограничья (часть населения северной Ровенщины считает себя белорусами), польский анклав в районе Томашгорода и разнообразные религиозные общины на территории Ровенской области. Исследователи также обратили внимание на устойчивость одного из социальных стереотипов, характерных для регионов польско-белорусского и польско-украинского пограничья: до сего дня местное население склонно определять себя и своих соседей через противопоставление «мужиков» (украинцы, белорусы) и «панов» (поляки) (ср. об этом же в книге А. Энгелькинг [4. S. 189–436]).

Представленные в сборнике работы для исследователей Полесья ценны еще и тем, что дополняют ранее накопленные факты, в частности – богатый материал

Полесского архива Института славяноведения РАН (в 1970–1980-е годы Полесскими экспедициями обследовались те же населенные пункты!)⁷.

Выделяя три основные составляющие уникальности Полесья – неразрывную связь природы и человека, «пограничную» этничность населения и пеструю конфессиональную ситуацию, В. Липинский подчеркивает, что именно по этим направлениям велись исследования студентов и сотрудников Варшавского университета, представивших результаты своих разработок в данном сборнике.

Соответственно, книга разделена на три части. Первая из них – «Локусы и ландшафты» – включает статьи, посвященные концепту «дом» в картине мира полешука, строительным обрядам и современным ритуалам, призванным защитить внутреннее пространство жилища (*Малгожата Пишибыш. Дом как особое пространство*) [14. С. 47–67]; сакральному пространству, воплощенному в архитектуре храма и связанными с церковью поведенческими и этическими установкам (*Томаш Степанюк. Полесская церковь – святое место*) [14. С. 69–88]; демонологическим персонажам, являющимся, с точки зрения жителей с. Каменное Рокитновского р-на, воплощением душ умерших (*pużajła*), покровителем дома и семьи (*domowuk*) или обобщенным представителем нечистой силы (*diabel pikielny*) (*Оксана Скобелева. Души, проданные дьяволу. Демонические места и образы в рассказах жителей Каменного*) [14. С. 89–108]; представлениям о лесе и его роли в жизни полешуков, а также отражению местной истории в объектах природного ландшафта (*Матеуш Нивиньский. Лес в жизни населения Рокитновского района*) [14. С. 109–127]; социальным последствиям Чернобыльской аварии и мифологизации техногенной катастрофы в современных нарративах (*Анна Пилат. «Сейчас она немного отошла, но мы радианты...» Радиационная топография и природа радиоактивного заражения в общественном восприятии жителей Полесья*) [14. С. 129–136].

Вторая часть сборника называется «Религии и религиозность». Анализ «старых» и «новых» религий, получивших распространение в Полесье, чрезвычайно интересен – и с точки зрения истории, и с точки зрения самопрезентации носителей традиции, и с точки зрения восприятия конфессиональных соседей доминирующей конфессией (в настоящий момент в этом регионе таковой является православие).

Три статьи посвящены различным аспектам конфессиональной культуры пятидесятников и представляют большой интерес для исследователей конфессиональных сообществ – как в плане фактического материала, так и с точки зрения используемых при изучении конфессионального соседства методов и подходов⁸.

В статье Енджея Зюлковского («О протестантах на Полесье») речь идет о двух направлениях протестантизма, бытующих в настоящее время на территории Полесья – пятидесятниках и евангельских христианах-баптистах, и о восприятии их православным окружением, обусловленном в значительной степени комплексом стереотипов о представителях «чужой» веры со своеобразным сочетанием негативных и положительных характеристик [14. С. 139–158]. Значению и роли Библии в повседневности и ритуальных практиках пятидесятников посвятила свою статью Йоанна Урбанчик («Библия в жизни членов общин пятидесятников в Полесье») [14. С. 159–189], подчеркнув, что для представителей движения пятидесятников Священное Писание является универсальным источником, способ-

⁷ Сегодня в научный оборот введены материалы многолетних полевых исследований. Одной из славных страниц истории изучения этого региона стала многолетняя Полесская экспедиция Института славяноведения РАН под руководством Н.И. Толстого [25]; огромной заслугой украинских, белорусских и польских ученых следует признать продолжение полевых исследований в разных регионах Полесья после чернобыльской катастрофы 1986 г.

⁸ Ср. предложенную С.Е. Никитиной методику синхронного описания конфессиональных культур в их локальных вариантах (на примере молоканской, старообрядческой и духоборческой конфессиональных групп) [26].

ным предоставить объяснения всем явлениям социальной и религиозной жизни; Библия – это постоянный ориентир и регулятор отношений с Богом, а также стимул для активной проповеднической деятельности. В статье Александры Арциховской («Молитва и оздоровление – диалог человека с Богом в религиозности пятидесятников в Полесье») [14. S. 191–211] предметом рассмотрения стала популярная среди пятидесятников идея о целительной (оздоровительной) силе молитвы, о молитве как форме контакта с сакральными силами (очень интересен раздел, посвященный глоссолалии).

Существованию различных конфессий (православные, католики, пятидесятники) в пределах одной семьи, проблемам перемены веры, вопросам самоидентификации в многоконфессиональных семьях и другим ситуациям «вынужденного выбора» при общей активизации религиозной жизни в постсоветский период посвятила свою статью Анна Чижевска («О многоконфессиональных семьях в Полесье») [14. S. 213–232].

Крайне интересному вопросу – взаимоотношению паствы и священника посвящена статья Эвы Волкановской «Спор о церкви. Конфликт между батюшкой и верующими – конфронтация авторитетов в многоконфессиональных общинах» [14. S. 233–246]. После десятилетий антирелигиозной пропаганды, сопровождавшейся закрытием церквей и отсутствием возможности общения верующих со священнослужителями, процесс возрождения религиозной жизни породил свои проблемы, в частности – противостояние церковных авторитетов и авторитетов «из народа» (верующих, взявших на себя функцию окормления паствы в условиях атеистической пропаганды и отсутствия действующих храмов) с их заместительными практиками, подчас отступающими от канона. Ситуация обостряется в разноконфессиональных микросоциумах, когда священник одной из конфессий противодействует контактам своих подопечных с иноконфессиональными соседями⁹. Ответной реакцией общины становится критическое отношение к представителю церкви, иногда переходящее на личности¹⁰.

Полному циклу погребальной обрядности с. Каменное Рокитновского р-на и представлениям о контактах этого и того света посвящена статья Ольги Рейт «Погребальная обрядность и контакты с миром мертвых в Каменном. От примет смерти до явления в снах» [14. S. 247–265]. Автор уделяет внимание народным представлениям о смерти и различным этапам похоронно-поминального обряда: до похорон – ритуальные действия в доме и облачение покойника (любопытный пример – покойника обувают в лыковые «постолы», потому что на Страшном суде башмаки будут слишком долго гореть); погребение; поминки, а также снам с участием умерших как свидетельству успешного завершения или, наоборот, не завершения погребального цикла в результате каких-либо ритуальных нарушений. Отметим, что в Полесском архиве Института славяноведения РАН также есть материалы по погребальной обрядности из Рокитновского р-на (экспедиция 1984 г.). Характерной чертой локального погребального обряда являются обычаи «печатать покойника» и «поднимать воздух» (комплекс действий, проводимых как во время похорон, так и на 40-й день после погребения)¹¹. В статье О. Рейт упоминается лишь печатание могилы священником во время погребения (информанты говорят о нем, как об актуальной практике), в поминальном же комплексе с. Каменное фигурирует лишь панихида на 40-й день. Есть ли в Каменном обычай «поднимать воздух», как в соседнем с. Боровое, что было зафиксировано Полесскими экспедициями (см. [32. С. 39]), или традиции двух сел в этом различаются? Или же «народный» обычай был вытеснен каноническим обрядом,

⁹ Ср. специальное исследование о неформальных религиозных лидерах в украинском анклав Саратовской области [27].

¹⁰ Об отношениях общины и священника в традиционном социуме см. [28–31].

¹¹ См. об этом специальную статью с подробным анализом генезиса и трансформации этих обрядов в Полесье [32].

который стал практиковаться в селах Рокитновского р-на с открытием церквей, и потому не был зафиксирован польскими коллегами в начале 2000-х?

Третья часть сборника озаглавлена «Люди и общины» и объединяет статьи, посвященные социальным ролям, которые исполняет индивид в социуме, традиционным ценностям, отношению к истории, а также взаимодействию собирателя и информанта в процессе полевых исследований. Раздел открывает статья Магдалены-Анны Саковской «Знахарь из Полесья. Местная легенда» [14. S. 269–292], представляющая фигуру «знающего» (магического специалиста) сквозь призму рассказов о нем и показывающая, как конкретная личность становится персонажем местной истории и подвергается мифологизации. В статью входит также краткий экскурс «Знахари и “чужаки” в этнографической литературе», в котором автор рассматривает различные способы представления фигуры «знающего» в польской традиции. Отметим, что первый том увидевшего недавно свет фундаментального издания «Народная демонология Полесья» посвящен как раз людям со сверхъестественными свойствами, среди которых знахари и другие «знающие» люди занимают значительное место (в частности, представлены записи из региона, где проводили свои исследования польские коллеги, из сел Заречнянского, Сарненского, Рокитновского, Дубровицкого р-в Ровенской обл. – Нобель, Чудель, Боровое, Берестье) [33. С. 411–477]¹².

С аналогичной позиции связей внутри социума рассматривает деревенские прозвища Магдалена Снопек в своей статье «Прозвища в Серниках» [14. S. 293–315]. Рассматривая различные типы вторичных наименований, исследовательница показывает, как роль уличных фамилий, прозвищ, кличек выходит за рамки исключительно коммуникативных функций, становясь своеобразным мерилем общинных ценностей. Вторая статья, касающаяся традиции села Серники, – работа Марты Лагоды «Шляхта и мужики в Серниках – память о давнем сословном делении» [14. S. 317–339]. В селе, которое в прошлом было поселением мелкопоместной шляхты, по сей день сохраняется память о принадлежности разных групп жителей к разным сословиям и противопоставление «панов» и «мужиков», о котором уже шла речь, представляет собой живую традицию. Внимания исследователя заслуживают механизмы передачи подобного рода «исторической памяти» (через ориентиры культурного ландшафта, семейные предания, поведенческие стереотипы и т.п.).

Еще одной сфере бытия «человека социального» – институту побратимства посвящена статья Александры Найер «Мой дом – твой дом. О побратимстве в Каменном и его окрестностях» [14. S. 341–358]. Сделав экскурс в историю изучения института побратимства в славянской традиции, автор анализирует специфику побратимства в Полесье, отмечая, что в локальной традиции с. Каменное оно было связано с межэтническими отношениями (поляки и украинцы, украинцы и белорусы), причем значимыми в этом контексте становятся признаки этничности и вероисповедания (показательно, что из отношений побратимства в этом случае исключаются евреи как абсолютно «чужие»).

Идентификация жителей пограничных областей также представляет собой предмет исследования. Показательно, что в вопросах самоидентификации большую роль играет «народное» мироощущение – этому аспекту посвящена статья Марии Пеховской «О национальной идентичности жителей приграничных сел Рокитновского р-на» [14. S. 359–371]. На фоне того, что значительная часть жителей северной части Рокитновского р-на считает себя белорусами, их самоидентификация поддерживается языковым фактором (диалект vs литературный украинский язык) и фактором историческим (наряду с неоднократными изменениями

¹² Отношение социума к «знающим» – это показатель трансформации традиционных устоев и системы ценностей. Из последних работ на эту тему укажем книгу московских фольклористов, написанную на материалах Русского Севера [34].

административных границ налицо привлекательность уже отмечавшихся исследователями XIX – начала XX в. идей о «полесском языке», о жителях Полесья как «тутейших» и т.п.).

Проблеме национальной идентичности польского анклава Рокитновского р-на посвятил свое исследование Лукаш Соколовский: «Ломск навеки верный. Национальная идентичность поляков в Томашгороде» [14. S. 373–401]. Рассматривая Полесье как регион, органично вписавшийся в польскую «мифологию кресов»¹³, автор показывает, как небольшая национальная община, закрепившаяся (несмотря на войну и послевоенную репатриацию) в одном из районов Томашгорода – Ломске, поддерживает и «форматирует» свою этническую идентичность (привлекая память о метрополии – «когда тут была Польша», акцентируя религиозную принадлежность (католики) и язык молитвы (польский), формируя культурный ландшафт – установка придорожных крестов с соответствующими инскрипциями, и т.п.). Но у данной ситуации есть и другая сторона – это послевоенные украинские репатрианты из Польши, осевшие в Рокитновском р-не. Процесс «врастания» в новую общность (продолжающийся несмотря на давность лет), отражение факта переселения в народной памяти анализирует Малгожата Дея в статье «Переселенцы и местные. Процессы ассимиляции на примере переселенцев с восточных территорий Польши в Рокитновский район» [14. S. 403–426]; автор показывает, как соотносятся в народном восприятии культура и язык переселенцев и коренных жителей, за счет чего до сего дня сохраняются в селах Рокитновского р-на «переселенческие» микрогруппы.

В ходе экспедиций предметом бесед исследователей и информантов часто становилась история. Способ восприятия и интерпретации прошлого – тема статьи Пшемислава Бочонга «Полесская мифология. Историческое сознание и наследие жителей Полесья» [14. S. 427–450]. Отметив разницу в интерпретации народного «исторического знания» историками и этнографами/фольклористами (проблема объективности и верификации полученной информации)¹⁴, автор сосредоточился на таких аспектах, как проявление в «исторических» нарративах индивидуальной и коллективной памяти; соотношение объективного и субъективно-оценочного; роль личного знания и опыта. Особо подчеркивается, что локальная устная история часто воспроизводит структуру мифа (в ней есть своя космогония и эсхатология, свой «золотой век», свои культурные герои и враждебные противники, в ней прошлое «датируется» мифологическим временем). На примере нескольких сюжетов (рассказы о присоединении к СССР в сентябре 1939 г., свидетельства об уничтожении евреев во время Второй мировой войны) показано, как традиционные стереотипы включаются в контекст новейшей истории.

Завершает сборник статья Катажины Кулик «Память о потерянном рае и образ поляка-католика, или Некоторые факторы, формирующие отношения во время полевых исследований» [14. С. 451–472], в которой речь идет о факторах, влияющих на выстраивание отношений собирателя и информанта. Характеризуя современную ситуацию в Полесье, автор отмечает любопытный момент, характерный для нарративной традиции региона – оживление образа «потерянного рая» (т.е. Польши; воспоминания о довоенном периоде, о «польских временах» явно транслируют идеализированный образ «золотого века»). В этом контексте фактор этнической принадлежности собирателя стал значимым, особенно в общении с представителями польского анклава северной Ровенщины (приехали «настоящие поляки»). Опираясь на свой личный опыт, автор декларирует идею о том, что в Полесье роль конфессионального фактора в диалоге информанта и соби-

¹³ Польские кресы (Восточные кресы) – территории нынешних западной Украины, Белоруссии и Литвы, входивших в состав межвоенной Польши (с 1918 по 1939 г.).

¹⁴ Данная проблематика чрезвычайно популярна в современных исследованиях, касающихся механизмов передачи исторической памяти в письменном и устном дискурсах. Из последних изданий на эту тему отметим [35].

рателя первостепенна. На наш взгляд, это утверждение слишком радикально. Безусловно, конфессиональное «совпадение» информанта и исследователя способствует диалогу (ср. наблюдения Р.Ю. Урбановича на белорусско-польско-литовском пограничье в Сопоткинском районе Гродненской области [36]), но не является определяющим или является таковым уже на постсоветском пространстве и с определенного времени, когда религиозная жизнь в Полесье оживилась и конфессиональность стала одним из внешних показателей приобщенности к традиции. Подытоживая свои наблюдения, автор вслед за Й. Токарской-Бакир выделяет три стратегии исследования чужой традиции («вскрытие», «отчет», «беседа»); главный вывод, к которому приходит автор, безусловно, верен: нельзя «входить в традицию» с заранее готовой концепцией и приписывать информантам свое знание, но стараться адекватно воспринимать информацию и трактовать ее с учетом позиции рассказчика, т.е. быть ему достойным собеседником. К сожалению, в разделе «Этнограф в поле – краткий обзор литературы» не нашла отражения ни одна из работ, вышедших на эту тему в России, где сформирована высокопрофессиональная школа собирателей этнографических и фольклорных данных, см., например, [37; 38; 39]¹⁵.

Методология полевых исследований находит отражение в подсобных материалах, а именно в вопросниках, анкетах и т.п. Презентация таких материалов стала одним из основных эдиционных принципов, когда в научный оборот вводится фактический аутентичный материал¹⁶. В предисловии к сборнику отмечается, что работа велась по единому вопроснику, который впоследствии был детализирован и разбит на несколько отдельных программ, отвечающих научным интересам участников экспедиций. Было бы интересно ознакомиться с содержанием вопросников, это помогло бы лучше понять те методы и подходы, которые были приоритетными для исследователей. Так, например, в Полесских экспедициях работа велась по тематическим вопросникам во всех селах (с 1980 г. – по единой программе), что позволило создать базу данных ПА и картографировать терминологию и обрядность (работа ориентирована на Полесский этнолингвистический атлас и в дальнейшем на этнолингвистический словарь «Славянские древности» [42]).

Особо следует сказать о принципах презентации диалектного материала. В предисловии отмечается, что при подготовке к публикации все примеры живой речи были переведены на польский язык, дабы облегчить восприятие материала читателями, не знающими украинского языка [14. С. 11]. Принцип этот более чем спорный. Судя по концепции сборника, адресован он в первую очередь специалистам-славистам – этнографам, историкам, культурологам. Кажется несправедливым лишать специалистов возможности познакомиться с аутентичными текстами, отражающими не только особенности говора исполнителей, но и смысловые тонкости и оттенки, не всегда адекватно переданные в переводе на литературный польский язык. Такой подход несправедлив и по отношению к самому объекту исследования – поликультурной и многоязычной традиции Полесья. Тщательная

¹⁵ Из недавних российских публикаций укажем также сборник «Фольклор в поле и кабинете: знание информанта и интерпретация антрополога: Тезисы и материалы Международной школы-конференции» и вошедшую в него публикацию, также посвященную стратегии общения в полевых условиях [40].

¹⁶ Так, первая этнолингвистическая презентация полесского материала в России сопровождалась публикацией программы вопросника из 21 раздела, подготовленного в рамках работы над Полесским этнолингвистическим атласом [15. С. 21–49]. Стоит отметить также опыт белорусских коллег, разработавших целый комплекс программ для сбора материала, отражающего особенности локальных традиций Белоруссии [41]: в книге помимо теоретико-методологического очерка о принципах изучения локальных культур опубликовано 20 программ-вопросников для комплексного фольклорно-этнографического исследования белорусской традиционной культуры, охватывающих календарную и семейную обрядность, фольклор, представления о мироустройстве и природе, народные верования, музыкальную культуру и хореографию, ремесла.

языковая презентация материала крайне важна, тем более что материал происходит из чрезвычайно интересной зоны украинско-белорусского пограничья, диалектная атрибуция которого вызывает дискуссии среди диалектологов и фольклористов¹⁷.

Подводя некоторые итоги, отметим, что продуктивность современных славистических исследований, касающихся языка, культуры, фольклора, ментальности пограничных ареалов во многом зависит от информированности о том, что происходит в изучении этого феномена по обеим сторонам границ. Это позволит в дальнейшем не только координировать усилия единомышленников, но и детально изучить все аспекты такого сложного явления, как лингвокультурное пограничье в его региональных и этноконфессиональных вариантах.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Белова О. В. Фольклор лингвокультурного пограничья – диалог региональных традиций // На встречу Третьему Всероссийскому конгрессу фольклористов. Сб. научных статей / Сост. и отв. ред. Н. Е. Котельникова. М., 2013.
2. Белова О. В. Проблемы и перспективы исследования фольклора белорусско-русского пограничья // Развитие единого культурного пространства Беларуси и России – важнейшее направление сотрудничества в рамках Союзного государства. М., Минск, 2014.
3. Антропов Н. П., Белова О. В. Исследование традиционной культуры белорусско-русского пограничья: проблемы и перспективы // Межакадемический совет по проблемам развития Союзного государства. Вып. 4: Гуманитарное сотрудничество – основа углубления интеграции Союзного государства / Под ред. С. М. Дедкова, В. К. Егорова. Минск, 2012.
4. Engelking A. Kolchoźnicy. Antropologiczne studium tożsamości wsi białoruskiej przełomu XX i XXI wieku. Toruń, 2012.
5. Stomma L. Antropologia kulturzy wsi polskiej XIX w. Warszawa, 1986.
6. Беларуская «народная Біблія» ў сучасных запісах / Уступ. артыкул, уклад. і камент. А. М. Боганевай. Мінск, 2010.
7. Белова О. В. Этнокультурные стереотипы в славянской народной традиции. М., 2005.
8. Белова О. В. «Наши хаты стўляны булы з жыдамы...» Евреи, славяне и война в восточнославянских фольклорных нарративах // Архив еврейской истории / Гл. ред. О. В. Будницкий. М., 2005. Т. 2.
9. Zowczak M. Religijność na pograniczach: Eseje apokryficzne. Warszawa, 2015.
10. Na pograniczu «nowej Europy». Polsko-ukraińskie sąsiedztwo / Red. M. Zowczak. Warszawa, 2010.
11. Zowczak M. Biblia ludowa. Interpretacje wątków biblijnych w kulturze ludowej. Wrocław, 2000.
12. Чмэлык Р. П. Новые подходы к полевым исследованиям украинско-польского пограничья // Полевые этнографические исследования. Материалы Восьмых Санкт-Петербургских этнографических чтений. СПб., 2009.
13. Белова О. В. Чужая царица: «демонические» правительницы в народных легендах // In Umbra. Демонология как семиотическая система. М., 2013. Вып. 2.
14. Dzisiejsze Polesie / Pod. red. W. Lipińskiego. Warszawa, 2013.
15. Полесский этнолингвистический сборник: Материалы и исследования / Ред. кол.: Н. И. Толстой (отв. ред.), А. В. Гура, О. А. Терновская, С. М. Толстая. М., 1983.
16. Славянский и балканский фольклор: Духовная культура Полесья на общеславянском фоне / Отв. ред. Н. И. Толстой. М., 1986.
17. Славянский и балканский фольклор: Этнолингвистическое изучение Полесья / Ред. кол.: Л. Н. Виноградова, А. А. Плотникова, С. М. Толстая, Н. И. Толстой (отв. ред.). М., 1995.
18. Толстой Н. И. Этнокультурное и лингвистическое изучение Полесья // Славянский и балканский фольклор: Этнолингвистическое изучение Полесья / Ред. кол.: Л. Н. Виноградова, А. А. Плотникова, С. М. Толстая, Н. И. Толстой (отв. ред.). М., 1995.
19. Полісся: мова, культура, історія / Ред. кол.: П. Ю. Гриценко, О. Г. Костюк, Р. А. Омеляшко, С. П. Павлюк, Г. А. Скрипник. Київ, 1996.
20. Конобродська В. Поліський ареал як об'єкт етнолінгвістичного опису // Поліські зворини: Збірник пам'яті професора Миколи Васильовича Никончука. Житомир, 2007.
21. ARCHE / Пачатак. 2011. № 3: Палесье: народы, улады і войны.
22. Традиційная мастацкая культура беларусаў. Мінск, 2008, 2009. Т. 4. Кн. 1, 2. Брэсцкае Палессе.
23. Традиційная мастацкая культура беларусаў. Мінск, 2012, 2013. Т. 6. Кн. 1, 2. Гомельскае Палессе і Падняпроўе.

¹⁷ На примере говоров и фольклорных текстов юга Брестской области эту проблему рассматривал Р. Кырчив [43].

24. *Чернякевич І.* У пошуках Палесся // *ARCHE* Пачатак. 2011. № 3: Палессье: народы, улады і войны.
25. *Толстая С. М.* Полесские экспедиции: взгляд через 50 лет // *Живая старина*. 2012. № 4.
26. *Никитина С. Е.* Конфессиональные культуры в их территориальных вариантах (проблемы синхронного описания). М., 2013.
27. *Левкиевская Е. Е.* «Просто несли веру христианскую в массы» (сакральные специалисты советского времени в украинском анклаве Саратовской обл.) // *Живая старина*. 2014. № 4.
28. *Белова О.* Фигура служителя культа в народных представлениях // *Россия XXI*. 2009. № 3.
29. *Добрева Д.* Образ священнослужителя в нарративній культурі. До використання словесного тексту // *Народна творчість та етнографія*. 2008. № 2.
30. *Левкиевская Е. Е.* Священник // *Славянские древности. Этнолингвистический словарь* / Под общ. ред. Н. И. Толстого. М., 2009. Т. 4.
31. *Макарова В. Ю.* «...Он хотя и выпивает, но не упивается»: отношение крестьян к пьянству священников // *Сны Богородицы. Исследования по антропологии религии*. СПб., 2006.
32. *Левкиевская Е. Е.* Обычаи «печатать покойника» и «поднимать воздух» в погребальной обрядности Полесья // *Живая старина*. 2011. № 4.
33. *Народная демонология Полесья. Публикация текстов в записях 80–90-х годов XX века. Т. 1: Люди со сверхъестественными свойствами* / Сост. Л. Н. Виноградова, Е. Е. Левкиевская. М., 2010.
34. *Знатки, ведуны и чернокнижники: колдовство и бытовая магия на Русском Севере* / Под общ. ред. А. Б. Мороза. М., 2013.
35. *Historia mówiona w świetle nauk humanistycznych i społecznych* / Redakcja Stanisława Niebrzegowska-Bartmińska, Joanna Szadura, Mirosław Szumiło, przy udziale Janusza Kłapcia. Lublin, 2014.
36. *Урбанович Р. Ю.* «А з jakiej pan jest parafii?»: о некоторых аспектах восприятия респондентом институциональной принадлежности антрополога // *Фольклор в поле и кабинете: знание информанта и интерпретация антрополога: Тезисы и материалы Международной школы-конференции* / Сост. А. Архипова, С. Неклюдов, Д. Николаев. М., 2014.
37. *Никитина С. Е.* О «нас» и о «них» (к теме «собиратель – информант/исполнитель») // *Живая старина*. 2001. № 1.
38. *Панченко А. А.* Инквизиторы как антропологи, антропологи как инквизиторы // *Живая старина*. 2001. № 1.
39. *Мороз А. Б.* Заметки «инквизитора»: к вопросу об этике полевой работы // *Живая старина*. 2008. № 1.
40. *Белова О. В.* Информант – собиратель – публикатор (к вопросу о трансляции и интерпретации фольклорной информации) // *Фольклор в поле и кабинете: знание информанта и интерпретация антрополога: Тезисы и материалы Международной школы-конференции* / Сост. А. Архипова, С. Неклюдов, Д. Николаев. М., 2014.
41. *Даследаванне лакальных культур Беларусі: Праграмы па зборы фальклорна-этнаграфічных матэрыялаў / Навук. кіраўн. праекта, агул. рэдагаванне Т. Б. Варфаламеева. Мінск, 2008.*
42. *Славянские древности. Этнолингвистический словарь* / Под общ. ред. Н. И. Толстого. М., 1995–2012. Т. 1–5.
43. *Кирчів Р.* З українсько-білоруського фольклорного пограниччя // *Кирчів Р.* Из фольклорних регіонів України. Нариси й статті. Львів, 2002.



T. IVANTYŠYNOVÁ, M. VIRŠINSKÁ. Na ceste k literárnej vzájomnosti. Poľsko-slovenský dialóg. Bratislava, 2013. 133 s.

Т. ИВАНТЫШИНОВА, М. ВИРШИНСКА. На пути к литературной взаимности. Польско-словацкий диалог

Книга двух словацких историков – Татьяна Ивантышиновой и Мириам Виршинской – приурочена к 220-летию со дня рождения словацкого и чешского поэта, просветителя, общественного деятеля Яна Коллара. «Литературная взаимность», взаимообогащение культур славянских народов были, по его глубоко убеждению, основой будущего духовного и национального возрождения славянства. «Весь народ наш будет как одна семья, его культура станет великолепной, громадной, его литература – блестящей, притягательной для всех» – писал Я. Коллар в своем трактате «О литературной взаимности между отдельными славянскими племенами и наречиями» (1836).

Практическое выражение идея Коллара о литературной взаимности нашла, в частности, в налаживании прямых контактов между словацкими и польскими деятелями культуры в Австрийской империи в 1830–1840-е годы. Эта тема и стала центральной в рассматриваемой публикации. Однако, содержание книги выходит за ее рамки, поскольку не менее важными являются представленные в ней историко-культурные материалы о Галиции (и прежде всего – о Львове), портреты активно работавших здесь поборников славянской идеи, характеристика отношений с ними Я. Коллара, других словацких литераторов и просветителей.

Этим задачам соответствует и построение книги. Она состоит из трех основных разделов: это две авторские главы и раздел «Документы», где представлены впервые публикуемые письма Я. Коллара, П.И. Шафарика, Л. Штура, а также со-

трудничавшего с ними польского мецената и славянофила А.Ю. Рошчишевского.

Глава первая – «Львов – культурный центр славян Габсбургской монархии», автором которой является М. Виршинская, представляет собой краткий исторический, общественно-политический, историко-культурный очерк, знакомящий читателя с разными аспектами жизни столицы Галиции в период с ее присоединения к Австрийской империи (в результате первого раздела Польши в 1772 г.) и до середины XIX в. Автор справедливо отмечает заметную роль Львова не только как политического и экономического, но и как культурного центра «на периферии Габсбургской империи», чему способствовало создание таких институтов, как Львовский университет и другие учебные заведения, где велось преподавание не только на немецком, но и на польском языке. Средоточием культурной жизни города стал основанный выдающимся славистом Ю.М. Оссолиньским и получивший его имя Национальный институт «Оссолинеум», в рамках которого был создан музей и собрана обширная библиотека. Важным аспектом его деятельности было не только поддержание польской культуры, но и развитие контактов с другими славянами, в первую очередь с чехами, а через их посредство – и со словаками.

Автор детально анализирует состояние смешанного, мультикультурного общества Галиции в первой половине XX в., приводя, в частности, данные об изменении численного соотношения и роли разных этносов – польского, украинского, немецкого, еврейского и др., населявших эту территорию.

Говоря же о положении этой новой провинции в составе империи в целом, М. Виршинская подчеркивает как положительные моменты австрийского правления, такие, как развитие просвещения, введение обязательного начального образования, публикация книг и периодики на польском языке и др., так и отрицательные – экспансия немецкоязычного чиновничества, усиление цензуры в отношении изданий нацменьшинств, преследование сторонников славянской идеи и др. «Несогласие с официальными властями, – отмечает автор, – имело для “Оссолинеума” катастрофические последствия. Библиотека и типография были [...] закрыты, Институт попал под полицейский надзор» (S. 26).

Отдельную главу посвящает М. Виршинская одному из наиболее активных польских славянофилов, коллекционеру и меценату графу А.Ю. Рошцишевскому, который, по словам автора, «все свое состояние положил на алтарь польского народа». Собранные и закупленные им книги, картины и другие произведения искусства он передавал не только в «Оссолинеум», но и в Национальный музей в Праге. Будучи горячим сторонником идеи славянской взаимности, он поддерживал связи с чешскими, а затем и со словацкими учеными и литераторами, вел с ними обширную переписку, налаживал и личными средствами обеспечивал обмен журналами и книгами.

Несомненно, его работа вызвала живой интерес и поддержку у Я. Коллара, родоначальника идеи славянской взаимности, личности и деятельности которого посвящен второй раздел книги – «Польские контакты Яна Коллара». Автор раздела, Т. Ивантышинова, прослеживает связи Коллара с польскими деятелями на разных этапах, выделяя при этом круг его общения с представителями Львовского центра культуры. Т. Ивантышинова ссылается на уже опубликованные в Словакии письма Я. Коллара периода до 1839 г. (Listy Jána Kollára // Ed. J. Ambruš. Matica Slovenská, 1991), а также указывает на подготовку к публикации его более поздней корреспонденции, осуществляемую сотрудниками Института словацкой литературы САН. С учетом этого нужно подчеркнуть не только новизну взгляда авторов книги «На пути к литературной взаимности» на данную проблематику, но и уникальность впервые представленного в ней документального материала, сосредоточенного на ее польском аспекте.

Автор раздела Т. Ивантышинова подчеркивает особую роль в ознакомлении польского читателя со взглядами и творчеством Я. Коллара, которую сыграл институт «Оссолинеум». В издававшемся здесь журнале «Славянин» печатались отрывки из его поэмы «Дочь Славы», а издатель журнала С. Яшовский знакомил Коллара с польскими учеными и литераторами и проявлял большой интерес к сотрудничеству со словами.

Обращаясь вновь к фигуре Рошцишевского, исследовательница выделяет в его переписке с Колларом тему задуманного польским славянофилом труда «Жизнеописание славных и достойных мужей литературы славянского мира». Этому замыслу не суждено было осуществиться (были опубликованы лишь фрагментарные материалы), однако Коллар выражал полное его одобрение и даже прислал Рошцишевскому по его просьбе свой собственный портрет и краткую автобиографию.

Однако в понимании славянского единства, в необходимости упрочения «всеславяинства», Я. Коллар часто расходился со своими польскими коллегами. Так, А. Мицкевича, творчество которого он высоко ценил, Коллар упрекал в равнодушии к остальному славянству. В своей поэме «Дочь Славы» он даже поместил его, наряду с другими славянскими «грешниками», в ад, дав ему прозрачное определение «Тот из Парижа невзаймник польский» (сонет 538). Многие поляки не разделяли убеждений Коллара, особенно его русофильства, по вполне понятным для того времени политическим причинам.

Третий раздел книги, «Документы», содержит ценный фактический материал – письма словаков (Я. Коллара, П.И. Шафарика, Л. Штура), адресованные А.Ю. Рошцишевскому, а также письма самого Рошцишевского Я. Коллару и Б.П. Червенку (из Славянского института при Евангелическом лицее в Братиславе). Все эти документы были обнаружены в отделе рукописей библиотеки Ягеллонского университета в Кракове и публикуются авторами книги «На пути к литературной взаимности» впервые.

Представленные здесь письма Коллара ярко иллюстрируют его позицию не только как активного поборника славянской идеи, но и как организатора конкретных практических шагов по сближению славянских культур. Обращаясь за поддержкой к Рошцишевскому, он заботится, прежде всего, о взаимном обогащении литератур, об об-

мене книгами славянских авторов. «Это несчастье для нашей литературы, – пишет он польскому единомышленнику, – что у нас нет славянской книготорговли, через нее взаимность между Славянами всего успешнее могла бы распространяться» (S. 54).

Несомненный интерес представляет письмо Людовита Штура, написанное Рошчишевскому по-польски (в разделе есть и его перевод на словацкий). Стиль и содержание письма отражают личность этого словацкого патриота и поборника идеи славянской взаимности. Несмотря на частный предмет просьбы (пересылка польских и русских книг), Штур не забывает подчеркнуть важность деятельности Рошчишевского не только для словацкой, но и для всех славянских культур, назы-

вает его «щедрым другом Славянства и деятельным работником на поле нашей общей словесности» (S. 66).

К несомненным достоинствам книги можно отнести и богатый иллюстративный материал, размещенный в ее конце в приложении. Здесь представлены портреты Я. Коллара, Ю.М. Оссолинского, В. Мачейовского, А.Ю. Рошчишевского и других, а также автографы, титульные листы исторических книжных изданий и проч.

Книга Т. Ивантышиновой и М. Виршинской отличается научной основательностью и глубиной, она может быть полезна и интересна для всех славистов, как историков, так и филологов.

© 2016 г. Л. Ф. Широкова

Славяноведение, № 6

Г.Я. ИЛЬИНА. Хорватская литература XX века. М., 2015. 437 с.

Издание «Истории хорватской литературы» – явление, заслуживающее особого внимания по ряду причин. Это первое в нашей стране концептуальное, научное исследование сложного и богатого феномена одной из европейских литератур – хорватской литературы. Тесно связанная с судьбой славянского народа, укреплением его национального самосознания хорватская литература на протяжении XX в. пережила самую бурную эпоху своего развития. Она обогатилась многообразием творческих поисков, достигла значительных художественных результатов, дала национальной культуре выдающихся авторов (М. Крлежа, Тин Уевич, Р. Маринкович и др.) и заняла достойное место в ряду славянских и – шире – европейских литератур. Яркие национальные жизненные типы, выведенные в произведениях, всестороннее интенсивное развитие и обогащение выразительных возможностей родного языка представляют собой весомый вклад хорватского искусства слова в мировую литературу.

История национальной литературы как жанр исследования – явление нечастое. Должны совпасть объективные и субъективные обстоятельства. Необходима историческая перспектива, позволяющая выделить главное, дать оценку и подвести итоги значительной эпохи в истории, культуре и литературе народа. Для успешного

решения таких задач требуется сформированная научная школа, обладающая соответствующим потенциалом. Тем более редко за подобные задачи берется один исследователь.

Автор рецензируемого фундаментального труда – профессор, доктор филологических наук Галина Яковлевна Ильина принадлежит к числу корифеев отечественной славистики. Ее труды в области югославистики широко известны и дают представление о широких научных интересах самого автора, глубине и тонкости научного анализа конкретных художественных явлений. Новая работа «Хорватская литература XX века» Г.Я. Ильиной базируется на достижениях отечественной славистики и литературоведения в целом и одновременно представляет собой фундамент для дальнейших исследований. Данный труд систематизирует накопленные знания и синтезирует имеющиеся представления (нередко полярные) об эволюции данной литературы в течение XX столетия, учитывает интерпретацию истории национальной литературы хорватскими учеными.

Теоретической основой книги Г.Я. Ильиной стал конкретно-исторический литературный подход в сочетании с принципами сравнительного литературоведения. Литературные явления, основные течения и направления, крупные авторы и произ-

ведения связываются с конкретными историческими реалиями и явлениями культуры, важнейшими событиями XX в., круто менявшими жизнь народов и государств и определившими судьбу и направление художественных поисков хорватской литературы. В книге постоянно подчеркивается значение контекста европейских литератур, особенно немецкой и австрийской, для становления и развития, например, таких явлений, как экспрессионизм и авангардизм; в то же время раскрывается национально особенное этих и других явлений, авторов и произведений. Ильина неизменно подчеркивает, что именно литература стала важнейшим проявлением национального самосознания хорватского народа, сохранившего свою идентичность в сложнейших исторических условиях многовекового отсутствия государственности. Богатство народных традиций, тесная связь с фольклором, значимость художественного опыта прошлых эпох придали хорватской литературе неповторимый национальный облик, что в сочетании с широкой опорой на художественные поиски европейской (и русской) литературы стало основой ее бурного роста и обогащения в XX в.

История становления и формирования национальной хорватской литературы освещена в небольшом по объему, но очень содержательном Предисловии к труду. В нем дается краткая характеристика исторических обстоятельств жизни хорватов в IX–XIX вв., подчеркивается, что вхождение их земель в состав разных государств (королевства Венгрии, империи Габсбургов, Венеции, Османской империи) «задерживало складывание нации, единого литературного языка и культуры» (с. 8) народа. Подчеркивается особая роль литературы в качестве основного фактора становления национального самосознания, ее значение для осуществления идеологических, общественных и культурных задач. Фактор преемственности в восприятии художественного опыта прошлого (наследие дубровницко-далматинской, глаголической и просветительской литературы, национального возрождения, литературы второй половины XIX в.) стал – это прослеживается во всех главах книги – важной составляющей успешного всестороннего развития хорватской литературы XX в.

Рецензируемая книга построена по классическому для истории литературы принципу. В ней в исторической последовательности проанализированы основные этапы развития истории хорватской

литературы. Структура глав строится по одному принципу. Сначала дается общая характеристика периода, особенностей литературного процесса с выделением роли литературной периодики, затем, в зависимости от художественной значимости на конкретном этапе, освещаются поэзия, проза и драма с анализом творчества наиболее интересных авторов и их произведений. В труде выделены: эпоха «Хорватского модерна» (1900–1918), литература межвоенного времени (1918–1941), Второй мировой войны (1941–1945), литература 1945–1980-х годов (отдельно анализируется художественное творчество 1945–1960-х и 1970–1980-х годов), литература Республики Хорватии в 1990-е годы. Рассматривается также литература эмиграции, создававшаяся во второй половине столетия. Рубежами этапов стали судьбоносные для Хорватии (и не только) исторические события XX в. Это Первая и Вторая мировые войны, революция, совпавшая с борьбой против фашизма, создание после войны социалистического государства и его катастрофический распад на рубеже 1980–1990-х годов. Ильина подчеркивает, что «на всем протяжении этого века история и политика как глобального масштаба, так и локального, хорватского, пронизывали все сферы деятельности в стране, самым непосредственным образом они захватывали и культуру, в том числе литературу, вызывая ее трансформацию, напрямую или косвенно сказываясь на ее периодизации, смене направлений, тематике и эстетических концепциях» (с. 14). В работе подобного масштаба мог быть плодотворным только такой комплексный подход к анализу литературных явлений, при котором конкретно-историческая трактовка их возникновения сочетается с внутренними процессами искусства и культуры, появлением незаурядных творческих дарований.

Автор на протяжении всего труда рассматривает возникновение в хорватской литературе течений и направлений (импрессионизма, символизма, реализма, модернизма, авангарда, социального реализма, экзистенциализма, постмодернизма и др.) и их реализацию в художественной практике, подчеркивая многообразие и сложность, проявившиеся в сочетании в творчестве писателей разных художественных стилей. Это, в частности, проявляется при анализе прозы, поэзии и драмы ярких представителей «Хорватского модерна», ставших классиками национальной литературы, А. Г. Матоша, В. На-

зора, В. Видрича, И. Войновича. Подчеркивается, например, что «Матош стал первым хорватским поэтом, связавшим национальную поэзию с европейской, интимную с общечеловеческой. Он раскрепостил поэтический язык, расширил его возможности, повысил общую эстетическую культуру» (с. 59). Таким же сложным явлением предстает лирика крупнейшего хорватского поэта, «чародея языка» Тина Уевича, не укладывающаяся в рамки ни одного течения первой половины прошлого столетия.

Литературный процесс каждого конкретного периода анализируется в труде Г.Я. Ильиной как неотъемлемая часть общего культурного движения эпохи. Наиболее плодотворно такой подход склывается при анализе течений, широко проявившихся не только в искусстве слова, но и в живописи, скульптуре, музыке, театральном искусстве. Таким в книге предстает экспрессионизм, весьма плодотворное направление в Хорватии в течение десятилетия (с 1916 до середины 1920-х годов), импульс которого ощущался на протяжении нескольких последующих десятилетий. Широкий отклик во всех сферах искусства имело и движение социальной литературы конца 1920–1930-х годов, носившее общегославский характер и тесно связанное с революционной советской литературой и аналогичными явлениями европейской культуры. Это детально анализируется на примере творчества А. Цесареца, О. Кершовани, крупнейшего национального писателя М. Крлежи. Творчество Крлежи (1893–1981), во многом определившего движение не только хорватской литературы, но и югославского искусства слова в целом на протяжении длительного периода времени, выступает в работе связующим звеном между разными по направлению эстетических поисков периодами. Эволюция его взглядов на искусство, в которых писатель выступал за неизменную значимость эстетического критерия, отразили его собственные произведения, тонко и убедительно проанализированные Ильиной («Баллады Петрицы Керимпуха», 1936; роман «Возвращение Филиппа Латиневича», 1932 и др.). Читатель убеждается, что именно в творчестве Крлежи хорватский роман достигает вершин своего развития и становится европейским явлением.

Самым сложным для исследования объектом является национальная литература периода Второй мировой войны. Образование профашистского Независимого

государства Хорватия (НГХ), усиление движения хорватских фашистов – усташей и начало антифашистского партизанского движения разделили деятелей культуры на сторонников и противников режима. Безусловное достоинство работы Ильиной в том, что в ней вводится новый материал, раскрывающий сложность этого процесса, отразившегося на литературном творчестве, содержании литературных журналов, судьбах писателей, тематике и проблематике их произведений. Автор выделяет три ипостаси литературы того времени. «Первую представляла художественная продукция, легально выходявшая в НГХ, вторую – создававшаяся в партизанских отрядах и на освобожденной ими территории, третью – та, что писалась “в стол” и смогла увидеть свет только после окончания войны» (с. 164). Наименее исследованной была литература, легально издававшаяся в НГХ, ставшая объектом изучения только в 1990-е годы. «Необходимо прежде всего отделить ее от культурно-публицистической и пропагандистской продукции, напрямую связанной с усташской культурной политикой» (с. 165), считает автор. Анализ легальной издательской продукции и содержания периодики, предпринятый в труде, показывают, что в те годы публиковались произведения не только политически нейтральных, но и явно придерживающихся левых убеждений писателей (А. Цесарец, Г. Крклец, В. Калек, И. Горан-Ковачич, В. Назор и др.). Несмотря на жесточайшую цензуру и опасность для жизни, издательства и редакции журналов все же смогли превратить литературу «в одну из форм сопротивления фашистскому насилию» (с. 173).

Оценивая литературу периода социализма (1945–1980-х годов), Г.Я. Ильина выделила в этом процессе два основных периода: 1945–1960-е и 1970–1980-е годы. Культура и литература Хорватии развивались в условиях бурных полемик о классовой природе искусства, роли и месте писателя в строительстве социализма. В середине 1950–1960-х годов им на смену пришли споры о «реализме» и «модернизме», отношении к художественному опыту нереалистических течений, обновлении тематики и проблематики, языка и стиля литературы, образе эпохи и ее героя. Наивысшие достижения хорватской литературы связываются в книге с поэзией В. Парун, Д. Цесарича, Д. Иванушевича, Ю. Каштелана, эпической масштабной прозой М. Крлежи (роман «Знамена»), поисками молодого поколе-

ния прозаиков, объединившихся вокруг журнала «Krugovi» (А. Шолян, С. Новак, И. Сламниг). Значение их художественных поисков выходило за рамки хорватской литературы и имело значение для всех литератур многонациональной страны.

Г.Я. Ильина с пристальным вниманием анализирует национальную литературу как важную часть разнонаправленных общественных процессов 1970–1980-х годов, когда литература и литераторы встали во главе резко возросшего интереса к вопросам «самобытности хорватского литературного языка, национальной истории, истории культуры и религии» (с. 265), национальным традициям. В это же время происходит жанровое обогащение прозы. Важное место приобретает художественная фантастика, часто соединенная с сатирой и гротеском. Постмодернизм с его прихотливой литературной игрой привлекает Р. Маринковича, Д. Угрешич, Г. Трибусона, в произведениях которых возникают весьма интересные образцы этого явления мировой литературы.

Литература последнего десятилетия XX в., когда Хорватия стала независимым государством, имела черты, свойственные культуре переходного периода, подчеркивается в труде Г.Я. Ильиной. Это отразилось в поисках национальной драмы, оразившей кризис гуманизма и трагизм межнациональных и межэтнических конфликтов, приведший к войне в 1991–1995 гг. В прозе заметно господство малых жанров, а также появление и развитие нового типа повествования – женской литературы. В то же время продуктивными были документальная проза и жанры «массовой литературы» (любовный и детективный роман).

Книгу завершает полезный справочный материал: избранная научная библиография по хорватской литературе и библиография книжных изданий переводов хорватской литературы XX в. на русский язык. Именно указатель помогает осмыслить богатство отраженного в исследовании объема исследованной художественной научно-критической литературы.

© 2016 г. А. Г. Шешкен

Славяноведение, № 6

А.А. ПЛОТНИКОВА. Славянские островные ареалы: архаика и инновации. М., 2016. 320 с.

В 2016 г. в Институте славяноведения РАН вышла книга А.А. Плотниковой «Славянские островные ареалы: архаика и инновации». А.А. Плотникова занимается изучением южнославянской традиционной культуры, лексики и лингвогеографии Южной Славии. Вышедшая книга является четвертой по счету монографией автора (предыдущие монографии: «Словари и народная культура: очерки славянской лексикографии». М., 2000; «Этнолингвистическая география Южной Славии». М., 2004; «Южные славяне в балканском и общеславянском контексте: Этнолингвистические очерки». М., 2013). А.А. Плотникова также известна как автор вопросника для изучения лексики народной культуры Балкан, по которому работают как отечественные этнолингвисты, так и зарубежные коллеги («Материалы для этнолингвистического изучения балканославянского ареала». М., 2009; переиздание 1996 г.,

дополненное параллельным переводом М. Илич на сербский язык). Именно этот вопросник, наряду с другими источниками, был использован при работе с информантами обследованных островных ареалов, которым посвящена рецензируемая нами монография.

Книга состоит из введения, трех глав, заключения, приложения, в котором опубликованы тексты к первой главе, списка информантов, списка литературы и источников, лексического указателя и предметно-тематического указателя. Результаты исследования базируются на собственных полевых материалах автора, собранных в период с 2006 по 2015 г. Каждая глава посвящена анализу отдельного региона: в первой главе анализируется этнокультурная ситуация русских старообрядцев в румынском регионе Добруджа, во второй главе рассматриваются градишанские хорваты, проживающие в Австрии, в тре-

тэй главе речь идет о специфике традиционной культуры боснийских мусульман. Пропорционально больше всего внимания уделяется рассмотрению этнокультурной ситуации старообрядцев (с. 17–113), бошняков (с. 169–234), градищанских хорватов (с. 114–168).

Такие разные на первый взгляд традиции и этноязыковые ситуации объединяет общая «островная» тематика, а именно: все из перечисленных этнокультурных ситуаций являются островными ареалами. В случае с русским старообрядческим населением Добруджи ареальная специфика проявляется в существовании рассматриваемой общности в иноэтническом (румыны) и иноконфессиональном (православие) окружении; градищанские хорваты также оказываются в похожей ситуации: они проживают в Австрии в немецкоязычном окружении, однако в профессиональном отношении не выделяются. Обе ситуации объединяет еще и их переселенческий характер, поскольку предки старообрядцев и хорватов переселились на современные территории их проживания из метрополии. Третий ареал – мусульманско-боснийский, по замечанию самого автора, можно лишь условно обозначить «островом» в том смысле (с. 14), в котором рассматриваются две предыдущие традиции, поскольку, находясь в иноконфессиональном окружении (сербы в Боснии и Герцеговине – православные, а хорваты – католики), бошняки все же являются автохтонным населением страны, принявшим ислам во время турецкого правления. Тем не менее, включение этой общности служит своеобразным контрастом и позволяет более рельефно рассмотреть специфику каждой из групп. Общим для всех трех ситуаций является и единая методология сбора полевого материала. Автор уже много лет изучает традиционную культуру в разных славянских регионах, имеет богатый опыт полевой работы (в частности в украинских Карпатах, в Полесье, в Сербии). Сбор материала проводился как с помощью авторского вопросника, так и с применением «Программы полесского этнолингвистического атласа», а также других вопросников (в особенности, для изучения восточнославянского типа культуры русских старообрядцев в Румынии). За время проведения экспедиций было обследовано 12 сел в румынской Добрудже (опрошено 58 информантов), в австрийском Бургенланде 14 сел (52 информанта), в Боснии и Герцеговине – 9 сел (22 информанта).

Автора интересуют как архаические элементы в традиционной культуре рассматриваемых сообществ, там и инновационные структуры, проникающие из окружающих языков и культур. Под архаическими элементами понимаются явления языка и народной культуры, «принесенные с первичной территории», а также – «общие для ряда славянских или южнославянских традиций» (с. 15). Пристальное внимание уделено в монографии анализу лексики традиционной культуры, поскольку лексика является способом отражения «включенных культурных заимствований или переосмысления старого содержания традиции в новых условиях» (с. 14).

Каждая из трех глав построена по единому образцу. Состоят главы из трех разделов. В первом разделе (в первой главе раздел называется «Расселение старообрядцев в Добрудже и этнолингвистическое обследование сел», во второй – «Расположение сел хорватов Бургенланда и их изучение», в третьей – «Этнолингвистическое изучение боснийских сел») подробно освещается экспедиционная работа автора, представлен анализ научной литературы по конкретному региону, рассказывается о методике исследования. Второй раздел посвящен изучению «архаического» в каждой из анализируемых этнокультурных традиций. Третий же раздел в каждой из глав имеет свою специфику. В главе о старообрядцах в Добрудже представлены случаи языковой и культурной интерференции (в частности отмечены такие интересные дискурсивные практики билингвальных ситуаций, как употребление дублетов: *И он, трен, той поезд, перехал его* (Свистовка, 2008) (с. 97)); в главе о градищанских хорватах речь идет об адаптации лексики и обрядовых практик (автор предлагает собственную классификацию явлений традиционной культуры) (с. 163–165); в главе, посвященной боснийским мусульманам, представлен обзор терминологической лексики народной культуры турецкого происхождения и происходит сопоставление с лексикой, зафиксированной в словарях.

Хотелось бы обратить внимание на обилие примеров, иллюстрирующих употребление терминов народной культуры. Они ценны не только как фиксация лексики, но и как источник сведений о конкретных обрядовых практиках. В главе, посвященной старообрядцам в Добрудже, автор выделяет следующие сферы функ-

ционирования традиционной лексики: термины родства, родинная обрядность, практики, связанные с обеспечением счастливой судьбы новорожденного, ежегодное чествование повитухи, свадебная обрядность, обряд купания родителей, народный календарь, обряд вызывания дождя во время засухи, приемы народной медицины, сфера низшей мифологии, поверья о природе, загадочные локусы и артефакты. У градищанских хорватов внимание уделяется свадебной обрядности, народному календарю, низшей мифологии. В боснийской традиции рассмотрены такие сферы, как народный календарь, семейная обрядность, народная мифология, строительство дома, практика общесельского праздника *teferić*. Отдельного внимания заслуживают тексты (приводится 100 фрагментов), опубликованные в приложении (с. 252–270) – нарративы русских старообрядцев в Добрудже. Они представляют собой особую ценность, поскольку могут быть использованы исследователями старообрядчества в качестве источников данных. Работу с книгой облегчают лексический и предметно-тематический указатели, помещенные в самом конце монографии.

Автор делает интересные наблюдения. Так, у старообрядцев дельты Дуная отмечается влияние украинской народной культуры в отличие от «материковой части» Добруджи (с. 32) (например, обычай *собирать курей*, обходы взрослых под Новый год). Описываемые события в духовных стихах в сознании старообрядцев «переносятся из библейского топоса в топос проживания исполнителей» (с. 87). Особый интерес для исследователей, занимающихся контактными зонами, представляют случаи сосуществования двух этнокультурных традиций. Здесь могут быть две стратегии поведения: либо информанты говорят о заимствовании традиции от румын (*от рамынь*) (с. 103)

(например, румынский оберег-украшение *mărțișor*) (с. 106), либо говорят об отсутствии определенных практик (например, легенда про Бабу Докию) (с. 103–105)). Однако не все сферы традиционной культуры старообрядцев подвержены инновационным влияниям. Так, похоронно-поминальная обрядность (с. 112), а также сфера народной мифологии (с. 111) слабо подвержены румынскому влиянию, тогда как в сфере свадебной обрядности и в родинной обрядности заимствования закрепляются быстрее (с. 109). Фиксируются случаи заимствований, контаминации и у хорватов в Бургенланде (например, обычай идти в торжественной процессии с венком из колосьев и цветов после окончания жатвы в церковь (с. 165)). При рассмотрении турцизмов в народной культуре бошняков автор приходит к выводу, что «независимо от наименования, которое является турцизмом в широком смысле слова, экстралингвистическое наполнение термина может быть связано с архаическими славянскими контекстами» (с. 231).

В заключении автор пишет, что именно черты народной культуры составляют основу идентичности рассматриваемых общностей. Кроме того, существование общности за пределами метрополии накладывает отпечаток на языковые особенности носителей языка (русских старообрядцев и градищанских хорватов). Терминологическая лексика сохраняет связь с соответствующей традицией на первичной территории.

Монография А. А. Плотниковой является актуальной в свете усиления внимания ученых к миноритарным сообществам, проживающим в условиях островных ареалов. Книга несомненно будет интересна филологам, фольклористам, историкам.

© 2016 г. Г. П. Пилипенко

Публикация подготовлена в рамках проекта РФФ № 16–18–02080 «Русский язык как основа сохранения идентичности старообрядцев Центральной и Юго-Восточной Европы».

М.М. ВАЛЕНЦОВА. Народный календарь чехов и словаков. Этнолингвистический аспект. М., 2016. 616 с.

Серия исследований, выполненных в русле Московской этнолингвистической школы, пополнилась новым, долгожданным изданием – монографией М.М. Валенцовой. Посвященная учителю – основателю школы Никите Ильичу Толстому, со словами искренней признательности С.М. Толстой, в которой автор видит своего «второго учителя», книга следует традиционным принципам этого направления и представляет собой классический этнолингвистический труд.

М.М. Валенцова начала заниматься изучением календаря чехов и словаков будучи студенткой МГУ им. М.В. Ломоносова, защитила кандидатскую диссертацию на данную тему, и теперь это многолетнее исследование, с учетом новейших достижений этнолингвистики и других гуманитарных наук, дополненное иллюстрациями и картами, индексами, увидело свет. Несмотря на то что в последние десятилетия появилось немало публикаций по этнолингвистике, в том числе тематические словари хрононимов, праздничной лексики, целостного исследования чешского и словацкого календарей нет не только в России, но даже и в Чехии и Словакии. Монография на эту тему, изданная на русском языке, имеет особую ценность. Чешские и словацкие этнолингвистические материалы, чрезвычайно интересные и необходимые для сравнительных славянских и других исследований, можно сказать, труднодоступны. Отчасти это объясняется сложностью языков, особенно чешского, и старинные, к тому же преимущественно диалектные (о чем подробно пишет автор книги, с. 14–15) этнографические и фольклорные источники без серьезной лингвистической подготовки освоить невозможно. М.М. Валенцова как опытный словакист и богемист, прекрасно владеющий языками и диалектами Чехии, Моравии, Силезии и Словакии, максимально точно сообщает эти сведения своим читателям и предлагает их анализ на русском языке. Здесь же отметим, что источниками для монографии послужили и редкие издания, которых нет в России, а также материалы архивов и собственных полевые записи автора.

Календарные праздники чехов и словаков входят в круг католического (по-

рой и протестантского) ритуального года, а «народное католичество» и протестантство в работах Московской этнолингвистической школы не так хорошо разработано. Безусловно, эти темы затрагиваются в отдельных публикациях, присутствуют они и в пятитомном словаре «Славянские древности» (М., 1995–2012), однако общую картину по ним составить сложно. Теперь, благодаря труду М.М. Валенцовой, календарь чехов и словаков с учетом конфессиональных особенностей представлен в деталях и уже в самом начале книги прекрасно ориентирует читателя. Краткий, но очень важный раздел «Католический календарь» в хронологическом, а затем и в алфавитном (переведенном на русский) порядке содержит основные и отмеченные в народной традиции чехов и словаков католические праздники и особые даты, а также воспроизведенный фототипически аутентичный календарь из словацкого молитвенника 1925 г. издания.

Сравнение народных версий восточного и западного христианских календарей, ритуального года протестантов, их сосуществование в некоторых регионах, также представляет весьма актуальную научную проблему, обсуждение которой частично находит место в книге М.М. Валенцовой (с. 458).

Книга состоит из трех основных частей: первая, занимающая почти половину объема, – это два больших этнолингвистических словаря; затем следуют две теоретические главы, посвященные анализу календарной лексики и терминологии с точки зрения формы и генезиса, а также семантики и символики. Последняя глава завершается подробным хронологическим индексом лексики на русском языке (с. 517–550), в конце книги представлен тематический индекс. Таким образом, в книге народный календарь препарируется разными способами и рассматривается в разных ракурсах. Основной акцент всегда ставится на слово, термин, вербальные компоненты календарного обряда, в соответствии с заявленной М.М. Валенцовой во введении установкой на «узкое» направление в этнолингвистике, т.е. на понимание ее как раздела языкознания.

Во введении характеризуются методы исследования и основные источники, что

дополняется картами этнографических областей Чехии, Моравии и Силезии, административного деления Словакии, описанием структуры публикуемых этнолингвистических словарей.

Объемные словари, «Словарь чешского народного календаря», и «Словарь словацкого народного календаря», дают максимальную лингвистическую, этнографическую и фольклорную информацию, хотя и в сжатой форме. Они представляют самостоятельную ценность, можно сказать, этот жанр иногда самодостаточен, авторы подобных работ не всегда снабжают его дополнительным анализом. Однако для М.М. Валенцовой эти словари служат базой для полноценного сравнения лексики и этнографической реальности чехов и словаков. Многие вопросы, которые ставят этнолингвисты не только применительно к календарным темам, находят свое место в теоретических главах книги. Так, автор отмечает, что не все сегменты народного календаря получают терминологическое обозначение и количество лексических вариантов очень неодинаково. Например, обозначения почек на вербе, которую освящают к Вербному воскресенью, богато представлены у словаков, а у чехов – нет. Кроме того, именно благодаря словарной форме подачи материала становится наглядной продуктивность некоторых корней (*mlad-*), востребованность понятий («стегать», «хлестать»), частотность ряда конструкций («ходить с чем-л.»), задействованность определенных культурных кодов и др.

В подробном заключении М.М. Валенцова определяет основные сходства и различия в календарной лексике чехов и словаков и, что очень важно, анализирует причины, обращаясь к вопросам этногенеза и контактов славян. Ряд расхождений обусловлен различиями в народной религиозности, в иерархии праздников и почитания святых. Так, день св. Жозфы (Софии) в Чехии насыщен ритуалами и поверьями, тогда как в Словакии он практически пустой; различается терминология и обрядовое содержание Успения и пр.

Этнолингвистические словари – жанр по ряду причин очень сложный. Исследователь всегда сталкивается с проблемой отбора культурной лексики и включения диалектных терминов, нелегко определиться с заглавным словом и его переводом, унифицировать формулировки, дать перекрестные ссылки. В опубликованных М.М. Валенцовой словарях при подаче идентичных терминов чешской и словац-

кой традиций не всегда выверены зачин, композиция и содержание статьи. Так, словарная статья «Адвент» у чехов начинается с определения «предрождественский пост в течение 4 недель до Рождества» (с. 45), а у словаков – «начало литургического года», за этим в статье приводится много информации по истории Церкви (с. 265). Разное количество информации по собственно христианскому смыслу праздника содержится и в статьях о Вербном воскресенье (с. 124, 340–341). Иногда неравномерно объясняются эпитеты хронима: так, в словацком словаре статья *Panna Mária Snežná* связывает этот день с преданием о чудесном выпадении в Риме снега среди лета и остановке моря (с. 379), а в чешском словаре этой информации нет, говорится об окончании купального сезона (с. 292). Некоторые дефиниции недостаточны и непонятны: словацкое *Ženské Letnice* «Женская Троица, первый день марта» (с. 454). Здесь мы возвращаемся к традиционным вопросам и проблемам этнолингвистики: отсутствие сведений о термине, его интерпретации, регионе, неточная запись очень релевантны. Скорее всего, автор опирается на имеющиеся сведения, и более подробной информации в ее распоряжении нет.

Монография М.М. Валенцовой, насыщенная важными сведениями и теоретическими обобщениями, ставит много вопросов для дальнейших исследований. В книге только мелькнуло упоминание о переходе с Юлианского календаря («старого стиля») на Григорианский («новый стиль») у чехов. В статье о св. Люции (с. 208) отмечается получившаяся в результате изменения календаря разница в 10 дней (без объяснений, почему именно столько дней, а не 12 или 13, как у народов, принявших «новый стиль» в XIX в.), которая оказывается магической, что характерно и для других традиций, например полесской (с. 458). Переход на новый календарь важен не только сам по себе как исторический факт, факт культуры, но он хранится в памяти традиции даже тех народов, которые перешли на Григорианский календарь в XVI в. (например Силезия). Это очень важно и для тех праздничных циклов, которые функционируют в странах, перешедших на Григорианский календарь в XX в. (Греция, Болгария), и особенно в тех странах, где Церковь и государство пользуются разными календарями (Россия).

Нет сомнений, что эта книга, прекрасно структурированная, снабженная картами

и многочисленными иллюстрациями, найдет своих читателей и будет интересна не только этнолингвистам и специалистам по народной культуре, но и языковедам-славистам, лексикологам, лексикографам

и историкам. Монография станет прекрасным подспорьем при подготовке лекционных курсов по многим гуманитарным дисциплинам.

2016 г. *И. А. Седакова*

Славяноведение, № 6

Обредна пракса – речима о храни. На материјалу из српских говора Војводине. Нови Сад, 2014. 161 с.

Обрядовая практика – словами о еде. На материале сербских говоров Воеводины.

Сборник, состоящий из девяти статей, является результатом проекта Матицы сербской «Культура питания в Воеводине и обрядовая практика. Лингвистический и этнографический аспект». Целью этого проекта было собрать кулинарную лексику и зафиксировать изменения, которые произошли в культуре питания во второй половине XX и начале XXI в. Как пишет в предисловии редактор сборника С. Милорадович, учеными руководило желание «собрать слова, связанные с обрядовым употреблением пищи в говорах Воеводины, чтобы сохранить их для будущего и спасти от окончательного и безнадежного забвения» (с. 10). Любовь к народной жизни, заключенная в этих словах, отразилась во многих работах сборника. Книга изобилует интереснейшими сведениями и погружает читателя в атмосферу традиционного быта жителей Воеводины.

Тема, которой посвящена публикация, безусловно, очень важна для народной культуры. «Набор продуктов, способ их приготовления, время, место и характер потребления пищи – все это содержит в себе информацию не только об утолении голода, но и о коллективе, общении, гостеприимстве, отношениях между людьми», – пишет один из авторов Л. Шайтинац (с. 150). Воеводина вследствие своей многонациональности и смешанного состава сербского населения, происходящего из разных областей Сербии, представляет собой особенно интересную область для описания народной обрядовой кулинарии.

Предлагаемые исследования основаны на вопроснике, специально созданном

сотрудниками проекта для сбора лексики, связанной с обрядовым питанием. Вопросник организован по тематическим областям, включающим календарные праздники, семейный или храмовый праздник святого покровителя (*славу*), семейные события и хозяйственные работы. Исследования носят междисциплинарный характер и выполнены методами лингвистики, этнолингвистики, антропологической лингвистики и этнографии и антропологии.

В статье Л. Недельков «Изучение ритуальной кулинарной лексики Воеводины – вклад в знакомство с духовной культурой» характеризуется проект и процесс сбора материала, дается краткий обзор работ по народной культуре Воеводины и по кулинарной лексике. В качестве итога исследования автор предполагает создание лингвокультурологического словаря, несколько пробных статей которого приводится в конце работы (примеры заглавных слов: *вареник* ‘подслащенный напиток из проваренного вина с водой, который готовят на Рождество’, *здравље* ‘хлеб, выпекаемый в Сочельник’, *чесница* ‘сладкий слоеный пирог, приготовляемый на Рождество’ и др.). Автор обращает внимание на различия в принципе описания слова в планируемом словаре и в обычном толковом. Дефиниция слова в лингвокультурологическом словаре должна быть значительно шире, поскольку для понимания лексики народной культуры важны этнографические данные. Тем самым новый словарь существенно дополнит существующую толковую лексикографию.

С. Милорадович в статье «Этнодиалектологический подход к культуре питания в связи с обрядовой практикой» предлагает опыт словаря глаголов, связанных в народном быту со сферой питания. Автор называет свой словарь «этнодиалектным словарем глагольного управления». Это означает, что при описании смысла глаголов, во-первых, учитываются этнографические данные, а во-вторых, словарную статью образует список объектов и обстоятельств действия, обозначенного глаголом, в обрядовой практике. Каждое значение глагола (в данном случае каждый новый объект или обстоятельство) сопровождается кратким диалектным текстом, иллюстрирующим употребление слова. Приведем пример словарной статьи: *наздравъати* [‘пить за чье-то здоровье, произносить тост’] – за здоровье сватов, подогретую ракию (жених и невеста) (Е) [географическая помета]. *И млада и ђувегѝја заједно иду, да, и носе на таѝни... наздравъају, да и ту се онда на таѝну меће... паре* [И невеста, и жених вместе идут, да, и несут на подносе... пьют за здоровье, и тогда на поднос кладут деньги]. Большинство статей пространные и содержат по несколько объектов (ситуаций), или «этнокультурных» значений глагола. Всего словарь насчитывает около 100 лексем. Вот примеры заглавных слов: *метнути* ‘положить, бросить’, *намазати* ‘намазать’, *послуживати* ‘угощать, подавать на стол’, *правити* ‘делать’, *сећи* ‘резать’, *ситати* ‘наливать’, *сладити* ‘подслащивать’, *украсити* ‘украсить’, *фарбати* ‘красить’, *шарати* ‘раскрашивать узорами’. Помимо глаголов в обычной инфинитивной форме, автор составил словарь отрицательных форм (*не јести* (не есть) – мясо в последнюю неделю перед Великим постом; рыбу в Великий пост, кроме Благовещения, яблоки до Петрова дня и т. д.).

Две статьи посвящены описанию видов хлеба и выпечки, которые изготавливаются по случаю календарных праздников и семейных событий. В исследовании М. Иванович-Баришич «Хлеб в традиционной культуре сербов в Воеводине» материал излагается таким образом, что для каждого праздника описываются виды приготавливаемого хлеба. Традиция выпечки особых видов хлеба прежде всего связана со Святками. Наиболее разнообразные виды выпечки принято изготавливать в Сочельник. Это *бадњача* (хлеб, который пекут для вечерней трапезы в Сочельник), маленькие хлебцы, изображавшие домашних животных и утварь, для этой

же трапезы, *божийни колач* (‘рождественский каравай’), *здравље* (букв. ‘здоровье’, рождественский хлеб), *радовански колач* (‘хлеб для первого гостя, который приходит в дом на праздник Рождества’). На Рождество пекут *чесницу*, а в день памяти св. Василия Великого *васильицу*. Праздничный хлеб выпекают также в праздники Сорока мучеников, Великий четверг и Великую субботу, на Пасху, св. Георгия, Воздвижения Креста Господня. Кроме того, поминальные хлеба пекли в дни поминовения усопших. Особая выпечка была приурочена и к семейным событиям: рождению ребенка, свадьбе и похоронам. Лепешку (*погачу*) дарила свекровь невесте перед свадьбой, а брат новобрачной – после свадьбы как благословение от родительского дома, особый хлеб приносил на свадьбу кум.

Статья Др. Радованович «Хлеб и обрядовая практика в Воеводине» написана в форме своего рода словаря названий хлебов. Для каждого вида хлеба автор дает объяснение мотивации его названия и подборку полевых записей, в которых излагаются особенности состава хлеба, его внешнего вида, особенностей замеса и употребления. Сообщаемый материал детально вводит читателя в традицию приготовления праздничного хлеба. В числе прочих сведений в статье говорится, что в Бачке и северном и центральном Банате не принято печь особый хлеб *колач* на *славу*; что рождественский хлеб *чесница* в Воеводине представляет собой не каравай, как в центральной Сербии, а слоеный пирог из очень сладкого теста; а в день поминовения усопших пекутся лепешки *поскурице*, замешанные только на муке и воде.

Др. Радойич в статье «Аутентичный язык еды» рассматривает еду как важную часть культуры. По мнению автора, еда (*породична трпеза* ‘семейный обед’, *бакина кухиња* ‘бабушкина кухня’) является одним из символов культурной идентичности вместе с верой дедов и родным языком. В особенностях национальной кухни отражается история народа: так, кухня банатских сербов испытала сильное немецкое влияние, что проявляется не только в ассортименте блюд, но в ингредиентах, способе приготовления и потребления пищи. Автор останавливается и на том, что прием пищи в народной культуре строго регламентирован. Помимо характера приготавливаемых блюд (постный стол или, напротив, обильная мясная трапеза в день забоя свиней) важными являются

и такие особенности, как использование или отсутствие столовых приборов, вид скатерти (повседневная, с одной стороны, и пасхальная и свадебная – с другой).

Работа Биляны Сикимич «В присутствии собирателя: еда как тема и повод для беседы и размышлений» посвящена анализу фрагментов полевых аудиозаписей, в которых спонтанно, не по воле исследователя, отразилась тема еды. Автор, работающий в русле антропологической лингвистики, сосредоточивает внимание на речевом поведении носителя традиционной культуры в ситуации угощения (кормления) собирателя. Иногда это несколько реплик, которыми носитель традиции прерывает свое повествование на другую тему, вроде «Попробуйте, пирог очень вкусный», а иногда – пространные рассказы о том, какие блюда готовили раньше в день забоя свиней. Автору свойствен интерес к деревенскому человеку во всех его проявлениях, стремление зафиксировать уходящую культуру не только в общем, но и в мелочах, которые лучше целенаправленного расспроса раскрывают этикет и другие культурные нормы. На примере поведения своих информантов автор показывает нормы угощения, реакции гостей, высказывания похвал хозяйке.

В статье «К вопросу об изучении семантического поля *Ритуальная еда в Рождественских обычаях* коренных жителей г. Нови-Сад» исследовательницы Майи Стокин подробно описываются трапезы в Сочельник, рождественский завтрак и рождественский обед. Особый интерес представляет то, что в работе показана традиция не сельской, а городской среды.

Исследование Сани Вуинович «Этнолингвистический анализ семантического поля “Ритуальные напитки в Рождественских обычаях”» построено в виде описания использования воды, вина и ракии в Рождественские праздники в Среме. На утреннюю рождественскую трапезу было принято подавать сладкую подогретую ракию, на рождественский обед подавалось также подогретое и подслащенное вино. В вино погружали кусочки рождественского хлеба и каждому члену семьи

давали перед обедом ложку хлеба с вином, как причастие. Помимо сведений об употреблении напитков, в работе содержится много информации о рождественских обычаях в целом. Вода, вино и ракия описаны не только как напитки, но и шире – как жидкости, включая все случаи их использования. Например, автор описывает обычай замешивать рождественский хлеб на воде, которую набирают на источнике или колодеце ранним утром на Рождество.

Л. Шайтинац в исследовании «Забой свиней – фейерверк мяса, рано поутру» пишет, что выращивание сербами свиней и употребление ими в пищу свинины в основном развилось под австрийской властью, тогда как под турками сербы в большей степени, разводили овец и питались продуктами овцеводства. В XIX и первой половине XX в. свинину употребляли редко, только по праздникам и во время тяжелых полевых работ – посевной, сенокоса или жатвы. В пищу употреблялось не только мясо и сало, но и кожа, и внутренности, из которых изготавливали кровяную колбасу. Из рубленого мяса делали острую колбасу, из жира – шкварки с добавлением молока, мясо консервировали двумя способами – солением и вялением, причем выдерживали мясо в селитре по немецкому обычаю. Сало в Воеводине вялили на чердаке, а мясо хранили в колодеце. Свиней забивали с конца ноября до конца декабря, при социализме часто в день государственного праздника 29-го ноября. Подробно излагается распорядок дня, когда забивали свиней, последовательность работ по переработке мяса и приготовления торжественного ужина (*свињокољска вечера*), который был большим семейным праздником. Описываются блюда, которые готовили в этот день при помощи соседок (булочки с салом, тушеное мясо), а в приложении даются рецепты приготовления.

Перспективой представленного в сборнике проекта, по словам редактора С. Милорадович, является создание атласа кулинарной лексики Воеводины.

© 2016 г. Е. И. Якушкина

ТАТЬЯНА МИХАЙЛОВНА НИКОЛАЕВА:
ИЗ ПОСЛЕДНИХ ПИСЕМ

Татьяна Михайловна не прерывала нашего с ней постоянного серьезного общения, установившегося за время больше чем полувекковой дружбы (до этого она была студенткой-слушательницей на моих университетских уроках хеттского языка). Когда я во время чтения курсов в Университете Калифорнии в Лос-Анджелесе оставался надолго, Таня мне и моей жене Светлане Леонидовне часто писала по электронной почте. Дальше приведу только выборочные цитаты из ее писем (2011–2015), показывающие широту ее занятий и научных увлечений этого позднего времени.

Таня всегда мне сообщала о своих научных интересах и планах работ. В одном из последних писем писала: «Сейчас пришла мысль написать о “языковых тенденциях”, которые не дошли до своего конца, но полупроступили до своего боасовского конца. Их я уже подсобираю давно». Одной из главных тем оставались особенности общения – область прагматики, семиотики и лингвистики, в большой мере развитая самой Николаевой. В феврале 2012 г., говоря о своей переписке с моей женой, она замечает: «Именно сегодня буду говорить об изменении “рамочной дуги” в русских коммуникативных ситуациях». Поэтому ее привлекают междометия, понимаемые по-новому: «Я взялась за междометия и если успею кончить, как задумала, то будет цельная система “альтернативной” лингвистики коммуникации, так как это еще шаг вниз от партикул. Карцевский в статье о них практически уже высказал так много. Но все это оттеснено “осипловцами”». Подробнее связь с идеями Карцевского раскрывается сразу по прочтении его работ (она сопоставляла его и с моей аспиранткой, в Америке занимающейся антропологией междометий): «Я с восторгом перечитала статью Карцевского о междометиях в ВЯ 1984. Поражена, что только теперь дохожу до некоторых мыслей, а у него это было. Статья 1940 г. И у него тоже кольца, только не знаю, такие же, как у твоей аспирантки. Маша в 42 года родила, и по тому, что дочь – Луиза-Анджела, по такому имени я заключаю, что “он” есть и он надежен. Был бы случайным – дала бы русское имя. Начала работать и вижу, что только после партикул “непарадигматической лингвистики” могу приступить к междометиям. У книги нет ни слова, но композиция все жестче. И несуществующая первая глава называется “Части речи и части языка”. Тянет понять первичный хаос. Наша лингвистика сейчас переживает этап “дисциплинарной матрицы”, по Томасу Куну. Все работы и лучше (тщательнее) и хуже (так как все теоретические находки старого забыты). Федя прогрессирует, у него вышла очень неплохая книга о поэтике Мандельштама. Чувствуется влияние твое и Володи. И копает глубоко. Я все хочу поехать в новый музей – Василия Львовича Пушкина. А выставки прекрасные. Хоть это». В одном из писем начала 2012 г. Таня пишет, соединяя планы будущих работ с воспоминаниями о самых ранних чтениях,

вызванными посланным мной переводом с французского (который она с детства хорошо знала, как, впрочем и большую часть современных языков Европы): «стихи о мосте Мирабо я знала с детства, его по-французски читала мне мама, а бабушка – по-немецки сказки братьев Гримм, папа же рассказывал о древнем Риме, о страшной подкожной болезни Суллы и проч. И я не знала русских поверий и сказок устно, не знала примет и многого потому не боялась. Читать-то читала все. Когда я увидела мост Мирабо, я поразились его жалкости и мизеральности. Сейчас в голове теснятся три темы. 1. Огромная. На нее не хватит маленькой оставшейся жизни. Но название уже есть. По Пиранделло, “Шесть персонажей в поисках автора”. Это странно связанные: императрица, Лермонтов, Николай, Мериме, Бальзак, Дантес. 2. Занятия идиш. Меня потянуло. Из-за интонации, конечно, и многого другого. 3. Реализация ударения в разных жанрах».

Первая тема отчасти разясняется в письме, начинающемся с попытки понять пушкинские приемы раскрытия заповедной эмоции: «чтобы скрыть свое чувство, которое тогда разгоралось. Он его прикрыл брусничной водой и известной... Это было как бы знаковое послание. Я заметила, что Пушкин тщательно уничтожал имена собственные, которые были в черновиках. Это точно. Насчет Отец семейства холостой – это надо хорошо знать биографию Федора Толстого-американца. Например, ты знаешь, кто эта таинственная молодая горожанка, которая приезжает к могиле Ленского? И плачет, и думает об этой семье? я – НЕТ, и НИКТО О НЕЙ НЕ ПИШЕТ. Думаю, что Лермонтов знал очень много того, чего мы о Пушкине не знаем. Это видно по его стихотворению “Смерть поэта”. Но у него был сильный характер лидера, и, по слухам, в него была влюблена императрица. Моя другая бабушка – красавица жуткая и в честь которой меня назвали, (“ту” звали Агриппиной) умерла от тифа в Петербурге в 1919 г. После гибели на фронте любимого младшего сына. Я до сих пор плачу за их могилы на Смоленском кладбище». Еще полнее сюжет с Лермонтовым раскрывается в другом письме 2012 г., где обрисована и привлекательная для Тани проблематика интонации идиша: «Я живу по строкам Гейне (*L'enfant perdu*): *Я не сдаюсь, еще оружие цело – И только жизнь иссякла до конца*. Насчет идиша многое загадка; в Пушкинском доме собрана огромная фонотека старых евреев Петербурга. Меня пригласил Багно вообще сделать доклад, и я и это посмотрю и запишу. Но я пока ничего практически не знаю и хочу понять, почему он такой и откуда взялся. Одна моя ленинградская знакомая – проф. Н. Д. Светозарова этим занималась, но она пока в Вашингтоне у племянников. Из старой петербургской интеллигенции, калека полиомиелитная. Кстати, я раз провела опрос: вот вы, старые петербуржцы, поднимите руку, кто говорит Питер и питерский? Никто, ответил Казанский. И мои родители считали этот корень просто неприличным в речи. “Питер глаза повытер”. Насчет шести персонажей мне интересно не отношения внутри людей, а другое. Действительно ли царица была равнодушна и к Дантесу, и Лермонтову. Действительно ли Николай к нему относился особо вплоть до мужской ревности.

Как возникла такая огромная роль властолюбивого Лермонтова? Откуда и почему они так совпадали с Мериме? Как узнавали о еще ненапечатанном друг у друга? действительно ли повесть Бальзака “Брачный контракт” описывает ситуацию Пушкина? насколько петербургские *lesseize* сознательно повторяли *lestreize* Бальзака? Какой-то круг крутился вокруг Пушкина, а его жена совсем неинтересна, и что он на самом деле понимал и знал (не увлечение царя женой, а что-то другое). Я споткнулась о фразу *Известной подлостью прославленных отцов*. По-русски отцы – это и деды, и дяди, и прадеды. Список “шестнадцати” у меня есть, но где найти прославленные подлости их старших родственников, может быть, и некровных? При полной нормальности меня все время выносит на педерастию: Басманов, Пруст, а вот тут ею почему-то веет».

Пушкинские темы в письмах возникали часто: «пусть Пушкин себя характеризует в основном так, что он всю жизнь пробовал писать в самых разных жанрах и пытался понять, способен ли он на это. Верно ли это? В общем, да.

Но нет! он не упоминает, что он ПУШКИН. И именно звучащая в его стихах спрятанная личность заставляет “обливаться слезами над вымыслом”. Как говорит Сальери: “Ты, Моцарт, Бог и сам того не знаешь”. М.[оцарт] и С.[альери] необычайно глубокая вещь».

Существенной частью переписки оставался обмен публикациями. Николаева нам пишет: «сегодня я послала вам со Светланой вышедшую книгу о Прусте. Она малюсенькая, но ничего. На подходе значительно большая книга моих литературоведческих трудов – “Что рассказывают нам тексты?”. Я вышла с походом против традиционного литературоведения, но вряд ли они поймут и прочтут. На грант РФФИ подается третья книга “Лингвистика. Избранное”. В Институте готовлю небольшой сборник “Ключи нарратива”. Но не считаю, что подвожу итог: мысли об идише и об интонации иврита пока не оставляют. Да и многое другое”. Эти мысли об интонации двух парных языков раскрыты в нескольких письмах: «Вдруг меня осенила простая мысль: а откуда взялась фразовая интонация современного иврита? Как она соотносится с интонацией идиша и русско-славянской. М. О. едет надолго в Израиль к дедушке и бабушке. Мы с ним договорились, что по одной схеме (моей) он записывает носителей идиша (это теперь трудно), носителей исконных иврита, приехавших, говорящих на иврите и идише, и просто русских. Он же обещает привезти ксероксы исследований, какие сможет достать. Это интересно». Темпы ее работы удивляют. Она мне пишет: «Я за месяц написала рецензию на огромный Орфоэпический словарь по просьбе Молдована, статью о типах и.е. предложения и грамматике русской поговорки, сейчас кончаю статью о том, когда точно происходит действие “Обретенного времени”. Сажу дома, так как мне делают 15 уколов для оживления левой кисти после падения из троллейбуса». Никакие падения не могли помешать этой увлеченности наукой. Кроме научных планов мы обсуждали и стратегию жизни: «Сняла с себя обязанности заведующего, остаюсь главным научным сотрудником. З. и Т. Ц. в отчаянии, но я причин для того абсолютно не вижу. Молодой человек, воспитанный в тех же традициях, да еще с умной женой, будет все продолжать, к тому же мною набрано много молодых в правильном вкусе. Да еще изнурил меня П. жалобами на бюрократию, которая растет, как снежный ком». К отказу от заведования сектором Таня возвращается и в другом письме: «Я все обобщила и поняла, что традиционное литературоведение переживает у нас не кризис, а полный крах [...] Сегодня же взяла корректуру своей большей книги “О чем рассказывают нам тексты?”, на днях выходит сборник “Эволюция ценностей”, где у меня лагерные мемуары моей тети и анализ ее мены ценностей после лагеря. Сдана в печать книга-сборник “Ключи нарратива” под моим руководством. Козлов подал в РФФИ мою книгу “Лингвистика. Избранное”. Это я все о себе, но и у других выходят. Это все еще отсветы прежних проектов, которых было много. Я решилась и подала просьбу освобождения меня от заведования и переводе на главного научного сотрудника и зав. лабораторией. Причин тому было много: отдел необычайно разросся как-то сам собой, я уже во многом некомпетентна, а в чем сильна, так не проведешь теоретическую линию, когда половина всегда где-то. Наконец, как зеленая плесень вползает фактография – все эти Круглые столы, полуконференции и проч. бессмысленные сборища...».

В годы заведования сектором Николаева много сделала для организации серьезных научных обсуждений, отвечавших самым строгим требованиям, которые она – а вслед за ней и другие его руководители – выдвигали: «все время хочу тебе написать подробно про нашу жизнь, но она все время меняется. Но сейчас мне нужен и совет. Живем слухами. Например, 1) так как финансирование не меняется, то можно и жить, как жили. – Нет, нужно сократить 5%. 2) сократить старых после 70. – Нет, они получают пенсию и стараются. 3) сократить совместителей. – Нет, именно они-то стараются, а платить им меньше. 4) наше здание остается. – Нет, его хочет Дума. Наконец, постановили: все планы каждого обсуждать на Отделе, представлять протокол, и каждые три месяца клерк от Ливанова будет проверять нашу работу. И опять-таки вчера Дума почти вся требовала отставки Ливанова, просто бешено. Он вышел на трибуну и произнес что-то в духе известной фразы, что он здесь по воле народа... Приехав из Звенигорода после Phoneticsto-day, я предложила Феде обширную конференцию: 10 лет со дня смерти Топорова. Время еще есть, а знают его мало, в основном по имени. Я думала, что с тобой и Таней Цивьян мы обозрим веер его интересов, на каждую часть найдем ответственного, а он в свою очередь найдет докладчиков. Провести в нашем здании. Сказала Феде и Ире, они были в восторге. Феда

сказал, только не узкий междусобойчик, а великий ученый». Возникли трудности при осуществлении замечательной мысли, ее реализация впереди.

В круг наших обсуждений входили и мои стихотворные переводы. Приведу Танины критические соображения по поводу напечатанного тогда в «Звезде» моего переложения краткого стихотворения Аполлинера: «я еще раз вчиталась в стихи и подумала: 1) если кошка может пройти между книгами, то их немного, это я знаю, поскольку живу с кошкой вдвоем. 2) ведь “скатертью дорожка” означает: Ну и пожалуйста, уходите, плакать не будем. Скатертью дорожка».

Освещаемые в письмах научные интересы не ограничивались языкознанием и филологией. Таня мне пишет по поводу моих внеязыковых занятий: «Меня поразил твой интерес к физике. Потому что и у меня. Был раздел Большая наука на ТВ, но потом исчез. Там много говорили о Бозоне Хиггса. А у меня есть племянница в Афинах. Муж ее и однокурсник – вице-президент теперешней греческой РАН и видный деятель черновского коллайдера. Она мне объяснила схему четырех структур: основного, более далекого и более близкого и тянущееся к ним энергетическое пространство. Все это в энергодвижении и постепенно преобразуется. ВОТ что нужно было преподавать на ОСИПЛЕ!».

Внимание к новым явлениям и жанрам вело Татьяну Михайловну и к общим замечаниям и выводам о культуре: «Я сейчас прослушала по “Культуре” моноконцерт Юлии Рутберг, читавшей стихи русских поэтов, но как бы с привязкой к своему внутреннему взрослению. Худая, некрасивая – наверно, такой была Сара Бернар. Скажу честно, я заплакала. Но в то же время поняла: по третьему закону Ньютона действие рождает противодействие. И культура начинает подниматься и обрастать скрытыми смыслами, как в дни нашей юности. До этого за всю зиму я почти не смотрела телевизор, и теледебаты были неинтересными и предсказуемыми. Запомнился только прекрасный английский сериал “Тюдоры”. Естественно, герой – Генрих Восьмой. Но актер не как у Гольбейна, а довольно красивый и не толстый. А у вас он шел? Невольно сравнивала с нашей изохронной историей и культурой».

Тане хотелось сообщить некоторые выводы из своих наблюдений о новых временах и их отражении, например, в конференциях, всегда для нас прежде много значивших: «Мне кажется, что результатом подобных конференций должен быть некий сложившийся пазл. Его могут сложить и организаторы, но какой-то вывод должен быть, иначе это получается ожерелье из разных бус. Так получилось с а.[рутюновскими] конференциями. И вот я пришла еще к одному выводу. В последнее время все реже стали ходить в гости и звать. Это все отмечают. Люди сидят за компьютерами, читают лекции где-то или дают частные уроки, как моя внучка. И вот это компенсируется такими конференциями со сложившимися составами и не очень большими требованиями. Но задача – пообщаться в кругу своих. Вчера, например, банкет длился так, что выгоняла охрана. Появилось и модное слово “корпоратив”, т.е. служебная вечеринка, особенно в офисах. Рекомендуют туалеты для корпоративов. Например, мать мужа А., С., эффектная блондинка 51 года, работающая в строительном офисе, поступила на курсы арабских танцев с уклоном в танец живота, чтобы “не потерять фигуру” и блистательно танцевать на корпоративах. Может быть, установка на нечто необычное и нетривиальное в науке еще есть у молодых, тогда я рада. А то я вижу, как подстраиваются в шеренгу – кто в какую. Может быть, тебе и неинтересно это? Но хочется сказать». В описании подробностей реформ карнавального сорта сказывался талант николаевской иронии, позволившей ей шутить и по поводу тяжелого для нее ущемления возможностей только что перед тем с блеском открывшейся под ее руководством Фонетической лаборатории: «У нас в здании бедлам. По комнате нельзя пройти. Лаборатория практически смята. Попытаюсь серьезно поговорить с вялым Ф., что для проверки Лаборатория – изюминка и не надо ее закидывать папками. Но все работают, по-моему, лучше, чем обычно. Конференции, Круглые столы, наукометрия... Глаз сразу отыскивает вселившихся сотрудников ФАНО: таких ботиночек, костюмчиков и белоснежных рубашечек в нашей РАН никто не носит.[...] Нам же в РАН дали еще год покоя. Мне это напоминает что-то литературное. Приговоренного к казни везут на телеге,

мешок на голову надели, барабаны застучали. И вдруг – посланец. “Государь велел замечать казнь пожизненным!”. И все рады, и все славят Государя».

Гротескный стиль сказывался во взглядах на будущее, где находишь мало утешительного: «Про науку. Как будто бы дали хоть этот год спокойно. Но нет. Вдруг стали прибывать какие-то странные “Эксперты” от Сережи Крылова. Все решили, что он развлекается. Но на днях пришло постановление РФ о новом научном гранте. Суммы гигантские. А именно грант до 5 млн рублей в год. Но должны быть молодые и даже студент. Все зашевелились. Но все знающая М. К. мне разъяснила, что на этот год по ВСЕМ гуманитарным наукам будет 8 грантов и давать их будут вузам. Так что суетиться не стоит. Что будет дальше – я уже понимаю. Чиновники за большие взятки будут давать каким-то вузам, прикрываясь де академическими экспертами, а в этот фонд постепенно перетекут РГНФ и РФФИ и зарплата бюджетные. Таким образом, кто-то будет загребать, а кто-то будет на абсолютном нуле. Ну, у меня хоть пенсия. Но это – воздух! воздух! воздух! Т.е. все проекты наши, российские, глобальные и потому недействующие». Эти события в николаевском освещении разворачиваются во всем своем абсурдном блеске: «все время хочу написать вам что-нибудь новое, но жизнь меняется с каждым часом и все более таинственно. Уже никакой передышки нет. Мы должны отдать 440 м. ФАНО немедленно. Так что в мою бедную лабораторию сейчас въезжает Центр славяно-германских исследований и архив Института. Начинается переаттестация член-корргов и академиков – медиков и сель-хоз. на членство в РАН. Конечно, многие полетят. Потом будет объединение РАН, которое станет новым учреждением, и каждый из нас (кого оставят) должен будет подписывать договор. Все это займет месяцы, в течение которых зарплату платить не будут и не компенсируют, так как это так бы все новое. Но даже и не это важно. Просто каждый день – слухи, слухи, слухи... Начальники все ведут себя загадочно. Однако Ф. как-то взял в штат отдела аспиранта К., очень способного. На первое место в стране вышел наш П., опередив Зализняка и проч. Это потому, что у него больше всех публикаций по-английски, а только это учитывает Web of science. Все это напоминает супермодернистские фильмы, мода на которые уже проходит. Когда неизвестно, что на самом деле, а что кажется».

Будущее Лаборатории экспериментальной фонетики как особой области знания в целом было одним из предметов невеселых размышлений, обостренных ситуацией академических выборов, при которых она: «чувству[ет] себя не то Марфой Посадницей, не то Жанной Дарк. По проектам я выбрала на этот раз экспериментально-фонетическое исследование как верификация ряда положений фонологии и акцентологии – с М. О. и С. Ш. Но учиться основам эксп[ериментальной] фонетики никто из молодых и средних не хочет. Ни за что! То есть у нас она просто погибает». Планы занятий экспериментальной фонетикой в это время Таню очень волновали. В конце 2011 г. она мне пишет, пересылая очередные программы: «почему-то от всего этого у меня ощущение грязи, а от прежних, хотя и ничтожных программ, не было. Я пересылаю тебе письмо [...] от Ученого секретаря. Даже и бумажонка грязная. Видно, что писали наспех. Это только Программы, куда мы можем вписываться с проектами. Мне надоела халтура, и я хочу вернуться к экспер. фонетике, иначе зачем я создала лабораторию. Мальчики мои – замечательные. Хочу всерьез заняться проблемой реконструкции ударения и типологией. Есть фонология, есть фонетика, а есть бумажная фонетика, в которую я не верю. Обрати внимание на то, что никого нет из нашего Института, хотя бы формально. Многие пункты Программ на самом деле пересекаются. Бумажонка какая-то неквалифицированная. Завтра я целый день буду в ИРЯ, узнаю новые формы проектов».

В 2012 г. ощущения современности особенно были отчетливы: «И мы теперь в сумасшедшем доме. Я написала Светлане, что все, как безумные, бросились в фейсбуки, твиттеры, блоги, ЖЖ, Одноклассники, Мой мир и под. Рухнул мир “Нашего / не-нашего круга”. Всех потянуло на чужую свежатину. Летом у меня даже был конфликт с А. Она вступила в общение с группой “Январята”, т.е. те, чьи дети родились в январе. И удивилась, что я ни в какой группе. Я сказала, что не хочу, “чтобы посторонние вторгались в мою жизнь”. Она: “А я хочу”. Н. З. обратил[а] внимание, что на панихиде по З. в ИРЯ в зале практически самыми молодыми были люди за 50. Т.е. ее поколение. Она сказала, что

теперь для большинства молодых (но не в нашем отделе!), работа стала просто работой, но не жизнью. И после скучного офиса они прилипают к Интернету. Мне же Интернет все время предлагает женихов – начиная с 77 до 95 лет. И какие-то рыболовы с Дальнего Востока и под. Я написала, чтобы прекратили. Но это тоже симптом».

В мае 2012 года Татьяна Михайловна пишет: «Многое хочется сказать. Москва бурлит, как много лет назад, создается впечатление, что многие, что называется, “дошли до точки”. Мы думали – а почему? Колбаса есть, зарплата, во всяком случае в Москве, поднялась (но не в Академии наук – я получаю меньше парикмахерши или учительницы младших классов). Дело в том (это мне даже сказал шофер такси), что унижается человеческое достоинство. Этого ощущения не было даже при Брежнев, которого всерьез не принимали. И женщины постепенно превращаются в б... И этому учат на рекламах и проч. А если не подцепишь богача, то не выживешь. И мужчины идут на криминальные дела, чтобы удержать красивую подругу. Даже вполне приличные мальчишки. От этого – деградация образования. И преподавания. Муж моей внучки, который был готов серьезно заниматься эллинистической историей, вынужден преподавать в школе всю историю. Я получаю “Новую газету” и читаю от корки до корки. Звезда там – Юлия Латынина, она в каждом номере, статьи очень резкие. У нас в Отделе героем оказалась женственная И.С. Она отчаянно идет на все. И слышны такие беседы: Вы где были? я у Крымского. – А мы шли с Арбата ... Но как всегда в смуту появился (или усилился) антисемитизм. На это я отвечаю ежедневным изучением движений Семь сорок и собиранием литературы, которой не так много, а по фразовой интонации иврита и совсем мало. Но говорят же они как-то!». План исследования интонаций идиша и иврита проходит фоном в замечаниях о собственных замыслах, которые, как из этого видно, определялись не только естественным ходом развития науки. Часто возникает ощущение повтора известного: «Теперь как мы живем? Это неописуемо! Новости каждый день. Позавчера приходила Комиссия ФАНО и велела бывать ежедневно. Но пока принято решение – по одному от Отдела, дежурному. Мне кажется – или это уже дежа вю – что в нашей с тобой академической жизни это когда-то было. Институт во вторник проводит какую-то огромную славистическую конференцию (и я ее веду после обеда в нашей комнате) неизвестно зачем и кто во что горазд. Днем открыла компьютер, увидела постановление Путина о моратории на реформы РАН на год. Ничего не поняла, так как там логика по принципу: Конечно А, но все-таки немножко и Б. И тут мне позвонил Кирилл Чекалов (зав.отделом после Андрея) из ИМЛИ, что он тоже ничего не понял. Сейчас села писать тебе письмо, а его уже нет, как и не бывало. Просто Шемаханская царица». Часть описываемых событий печальна и рассказывается соответственно: «Вот похоронили бедного Кибрика, умершего в 73 года от цирроза печени. Народу была тьма. И он действительно как-то незаметно создал целый мир сомкнутых рядов ОСИПловцев, хотя никак не был типом лидера. Я вынесла все: двухчасовую панихиду в МГУ, отпевание в какой-то неизвестной мне маленькой церкви вроде бы около нас на Пресне. И там я увидела чужую мне Москву: вьющиеся переулочки, аккуратные деревянные особняки и проч. Хоронили на Новодевичьем под могилу отца. Потом были поминки тоже в каком-то Пресненском клубе.»

Взгляды Тани на происходящее были особенными, как и ее стремление повлиять в своем духе на молодежь в семье: «только что с радостью смотрела на тебя в передаче о Шкловском и Якобсоне. Могу сказать откровенно, что с нашим ТВ, которое уже давно никто не смотрел, что-то вдруг произошло: по всем каналам интересное на все вкусы: по первому – интервью Евтушенко Волкову на несколько дней, идут интересные (пока) документальные фильмы Леонида Млечина, художественно-документальный сериал про Василия Сталина, на целый день по третьему – Пуаро, фильмы Бунюэля и под. По телефону навязывают бесплатный канал о футболе. А на улицах поножовщина. Новости академические такие: Фортова со штатом выгоняют из Президиума и переводят в наше здание. Про него говорят: “несговорчивый”. Алеша сказал, что кто-то позвонил Маше Каленчук (зам. Молдована) и спросил: “Кого Вы видите на посту нового директора? А как Вы сами думаете о своем будущем?”. Но я лично ненавижу то, что называется

Negationfreudigkeitdes Volkes и отучаю дочь говорить на “они” и позвонили, сказали... и под.».

Умение Тани посмотреть на вещи нестандартным способом видны в ее неприятии условных унаследованных штампов: «у нас началось отвратительное время: мокрый тающий снег заполняет чавкающие улицы. Но ходить еще можно, я стараюсь все больше, не столько из-за здоровья, сколько потому, что почувствовала, что все незаметно дорожает и где можно избежать такси – избегаю. Но скоро все это заледенеет и будет страшно. Почти всю неделю провела на конференции вокруг 80-летия Мельчука и на его лекции в “Вышке”. Скажу сначала, что выглядит он прекрасно, физически ничем не обременен, только седой и пополнел. Сборник в его честь вышел и раздался. Там моя маленькая статья – полузаметка, полувоспоминания. И более того, я тут пообедала с ним, женой Лидой и его откуда-то приехавшей племянницей, дочерью рано умершей сестры. И, хотя я его знаю 61 год, мы впервые поговорили о семьях, многое рассказали о себе друг другу, о жизни, об однокурсниках и проч. И он был прост, сердечен и мил. Сама конференция “Языкознание subspecies русистики” была тоже прекрасной, каждый старался изо всех сил, поэтому все наблюдения были тоже очень интересны, а не то, что у нас стали унылые “Балканские чтения” а lá Н.И. Толстой. Только у иностранцев – Тимберлейк, Вайс – доклады звучали жалко. Но хочу сказать не только это. Уже до его приезда в воздухе стало чувствоваться нечто, что когда-то отравило мою молодость, некий сектантский дух мафиозности, тоталитарность турпоходов и проч. Но это как-то провалилось. Во-первых, многие молодые и не догадывались, как и к кому нужно подстраиваться и держали себя свободно. Во-вторых, сам Мельчук на этот раз не очень стремился играть Мельчука. Да, были еврейско-одесские анекдоты, были сексуальные шутки, но очень мало. Но сегодня было что-то вроде банкета с шампанским после докладов. И я видела, как аудитория просто давит на Мельчука, чтобы он играл Мельчука. В основном, это было среднее поколение ОСИПЛа, которое хотело вспомнить свою молодость и повернуть жизнь, как в новом кинематографе. Это давление было страшным. Леня Йомдин мне предложил пойти завтра со всеми в некий поход вокруг Коломенского. Я даже рассмеялась и сказала, что я и домой-то еле дохожу от Арбата. И потом, я никогда не могла коллективно хохотать. Жизнь неукротимо меняется, пожалуй, внешняя – в худшую сторону, а внутренняя – может быть, и нет».

Замечания о текущих делах у Тани основывались и на суждениях общего характера: «В обществе уныние и некоторая депрессия. Я где-то читала, что для лидера важны четыре качества: он должен быть “извне” и быть достаточно аскетичным. Два остальных я забыла. Вот через аскетизм переступить за двадцать с лишним лет еще никому не удалось».

В сферу критических интересов попадали и впечатления от недавних поездок: «Поездка была так себе – Венеция и Падуя переполнены людьми, пыльные. Посмотреть Джотто – нужно было записываться на конец мая. А здесь все звереет». Т.М. Николаева с вниманием относилась к памяти моего отца писателя Всеволода Иванова. Она участвовала в тех наших встречах, которые мы приурочивали к годовщине его ухода, и занималась всерьез его творчеством. К новой планировавшейся конференции она готовила доклад о его рассказе «Полынья», входившем в сборник лучших его коротких текстов «Тайное тайных» (только что переиздан в серии Литературных памятников). Отмечая кажущуюся неуместность ее занятий, она мне пишет: «в такую жуткую минуту, когда все взбудоражены ужасной смертью Бориса Немцова, я все же решусь задать тебе вопрос. Я занимаюсь рассказом “Полынья” и многое разложила по полочкам. Но одну вещь понять не могу. Почему автор пишет, употребляя много диалектных и простонародных выражений, а Богдан, простой злобный парень, “говорит”, т.е. это его внутренняя речь, на безупречном литературном русском языке. Что? автор как бы устраивает стиливую кадрили, или просто хочет показать, что Богдан нем? Второе. Селезень как бы взялся ниоткуда, он ничей, а именем Богдан обычно называли внебрачных, bastardов. И, действительно, в рассказе у Богдана фигурирует только мать. Тогда они одиноки оба?». На вопрос я ответил утвердительно. О разборе этого рассказа Татьяна Михайловна пишет мне и в других письмах, ссылаясь и на статью моей племянницы Лены Папковой (Головановой), ставшей про-

фессиональным толкователем своего деда (она им занимается в ИМЛИ): «все бьюсь над “Польней”. Статья Лены в “Памятниках” вся в цветных полосках-закладках. По-моему, она очень серьезная, я даже, честно, не ожидала. Чувствую в рассказе что-то неуловимое, мне не поддающееся. Что-то, на что я не могу дать ответ: да или нет. А дать ответ нужно. Так, для обычного доклада, может быть, и сойдет. Но думаю, что меня будешь слушать ты, и понимаю, что должна разгадать, справиться. То есть, я не могу найти “ключ”, а чувствую, что он есть». К этому рассказу Таня возвращалась и все оставалась неуверенной в себе как интерпретаторе: «Я написала статью о рассказе “Польня”, боюсь, что тебе очень не понравится. Но ведь рассказ трудный. Ко мне на той неделе придет домой Ленокча-племянница, она сказала, что я буду выступать с этим в конце сентября. Не знаю, и ей как мой анализ».

Таня в деталях помнила себя начиная с раннего возраста и в разговорах и письмах не раз к тому удаленному времени обращалась. Ей приходилось вновь отвечать на вопросы нынешних ценителей недавнего прошлого. Она вспоминала наш общий разговор с ними, где я упоминал о соседстве нашего семейного жилья-избы, купленной тогда моим отцом возле Старой Мещанской по соседству со старым Ботаническим садом, в котором в самом раннем детстве мы гуляли с братом и французенкой-гувернанткой: «Да, меня снова спрашивали про “старую Москву”, как тогда нас спрашивали. И помнят все, и избу, и Ботанический сад. А я забыла рассказать про газировку тех лет, когда можно было ухаживать за 20 копеек, предложив девушке много сиропа. И еще я забыла про кинотеатры, куда приходили заранее, и жалкая густо покрашенная старушка в вечернем платье пела Козина, а все танцевали. Мне было, скажем, 8–9, а Кате 18–19, ее приглашали, и сидящая с жирным пирожным в розах маленькая сестра создавала атмосферу приличности, а танцевала Катя очень хорошо. Один раз меня не пустили на “Леди Гамильтон”, и ей пришлось вести меня домой и она, бедная, плакала. Многие ее потенциальные поклонники ведь были тогда на фронте. А ты ходил так в кино?».

Воспоминания о своем раннем детстве сплетались с повествованием о семье и родственниках. Из таких коротких новелл исторического содержания приведу показательную: «у меня есть двоюродная племянница в Афинах. (Начинаю эпически.) Она на три четверти армянка, замужем за кавказским греком – однокурсником по физическому факультету в ун-те Еревана. Теперь он возглавляет как вице-президент некое объединение вроде Академии наук в Греции (институты объединены и сокращены) как самый видный физик. Она вдруг заинтересовалась нашими предками. И выяснила, что младшая сестра моей родной бабушки – Анна Михайловна Смыслова (Номикос), защитившая в 1909 г. докторскую диссертацию по причинам и механизму смерти от замерзания в горах (сначала в Женеве, потом в Петербурге), стала теперь знаменитостью вроде Марии Башкирцевой, Софьи Ковалевской и проч. Особенно по России. Она прислала мне ссылку о ней. И что единственный экземпляр ее монографии по диссертации с *Curriculum vitae* находится в Библиотеке Конгресса в Вашингтоне. Умерла от тифа в Гражданскую войну. У меня ее монография есть. И я прочла, что она вначале училась на филфаке в Москве, а потом резко бросила и переехала в Петербург и поступила на медицинский. Именно ей адресованы таинственные письма некоего мужчины, не называющего себя по имени и ее тоже, где он пишет, что наверняка будет первым в России поэтом. (По тексту я поняла, что это классический неудачник.) Это я тебе на всякий случай. Теперь об именах. Племянницу зовут Наташа. Уже ее сыновья – Константин и Павел, то есть самые распространенные имена христианские на Балканах, особенно в Греции. Но внуки уже – Ахиллес, Нефеле, Навзикая и Даная. Это все я так – для развлечения». На самом деле в том, что касается имен личных, развлечения шли бок-о-бок с собственно научными задачами: Татьяна Михайловна много занималась прагматикой использования имен и издала несколько сборников, посвященных разным сторонам науки об именах.

Особое внимание уделялось воспоминанию о Танином отце. Таня старалась вспомнить и узнать как можно больше подробностей. В октябре прошлого года она мне пишет: «я не смогла сказать тебе должность моего отца в 1-ю мировую войну. Теперь нашла его Послужной список: Исполняющий должность старшего врача Лейбъ-Гвардии Кира-

сирского полка Лекарь Николаев (в быту это называлось “синие кирасиры ея величества императрицы Марии Федоровны”). Имел ордена: 1) Орден Св. Станислава 2-й степени съ мечами, 2) Орден Св. Анны 3-ей степени съ мечами и бантомъ, 3) Орден Св. Станислава 3-ей степени съ мечами и бантомъ, 4) Орден Св. Анны 4-й степени съ надписью “За храбрость”. Вот кусочек старины».

Наша переписка не могла не коснуться наших общих дел в Отделении РАН, в которое мы оба входим. Таня участвовала во всем, даже уже когда здоровье дало о себе знать. Эффектные события не проходили мимо. На академические дела Таня щедро тратила свое время: в 2011 г. она писала мне: «я загружена так, что места рефлексии нет. В самом конце ноября мы прослушали 28 (!) докладов претендентов на член-корр. По полчаса каждый. Жаль их было ужасно, так они старались, а пройдут два. Представляю такой кастинг гденибудь на актерском, где одна красавица сменяет другую. 29-го в ИМЛИ было заседание, посвященное Андрею. Ася подготовила слайд-фильм о тех связанных с ним книгах, которые вышли после его смерти. Будет сборник памяти. Так вот – я туда написала очерк с подзаголовком “Сказка о Гадком утенке”, имея в виду, что его заставляли родители быть Рембо-инженером, а он вырвался и стал другим. И вот на Ученом совете ИМЛИ поднялся крик, что он де учился в аспирантуре в ИМЛИ, а утенок вырос на скотном дворе. Значит, я прямо называю ИМЛИ скотным двором. Пришлось название заменить. После этого мне прислали 16 отчетов ОИФН для оценки каждого и написать общий анализ и направление науки. Потом Молдован будет это рассказывать уже от себя (но и другим послано). Я пока на 9-м отчете. 6-го будет редколлегия (а твоей статьи все нет), а до этого в Институте утром спецсовет и по поводу нашей молдавской стажерки по Элиаде. 7-го – Екатерина и надо навестить уже совсем беспомощную Катю, которая целиком зависит от домработницы. 8-го вызывает “на чаепитие” Осипов, который будет говорить, что надо выбирать хороших, а не плохих. Во вторник следующий я делаю доклад в ИРЯ по Прусту, который давно Фатеевой объявлен. О грамматике текста просил Полонский, но я перенесла на после Нового года. На 14-е неожиданно и не знаю, зачем, напросился в гости Бабаев, сказав, что “Угощение я принесу с собой”. Если б я была вдвое моложе, я бы сказала: “Да как Вы смеете!” (уж очень это по Островскому), а сейчас – все равно. Потом начинаются выборы».

В письме, описывающем и симптомы болезни, Таня замечает: «Даже была два дня на Собрании РАН. Первый день был посвящен 300-лет. Кунсткамеры. Было очень интересно, раздавали диски». В одном из тех случаев, когда мне не удалось самому участвовать в очередных выборах новых членов РАН, Татьяна Михайловна возместила мне пропущенное своим красочным рассказом: «день прошел очень тяжело. Было около 1000 бюллетеней. В первом туре многие набрали очень много, но требуемого не набрал никто. Но как бы висели на грани. Считали долго и даже приятно было, так как удалось поговорить с многими симпатичными людьми не только из Москвы. Потом появился мрачный К. и прочитал результаты второго тура. Ужасные. У всех понизились баллы, у всех примерно на 4–6 баллов. То есть ясно: все четыре места пропадают. И тут неожиданно вышел Зализняк и произнес пламенную и яркую речь (как Достоевский в 1880 г.), что со времен Петра Первого академики не хотят выбирать себе товарищей, что все места пропадут, что нас, филологов, закроют (а историки где-то внизу уже давным-давно выбрали 5 человек), никаких имен он не называл, но речь его потрясла всех. “У нас появился народный трибун”, – сказал Плунгян. Чельшев так растрогался, что стал называть Зализняка Андреем Александровичем, на “ты” и спросил, не его ли предок сказал “Караул устал”. Тогда Куделин призвал всех найти 4 лидеров и ставить на них. И прошел наш Алеша Гиппиус, Напольских из Ижевска, Фролов-арабист по литературе и Головка из ИЛИ, зам. Казанского. Интересно то, что мне дали отчеты анализировать около 20, и я была поражена прекрасным отчетом неизвестного мне Головка о контактах русского языка с малочисленными народами Севера. Он был гораздо лучше отчета А. Д., где шли подряд лексемы, через запятую, и никакой системы выводов. После этого мы перешли вниз и выбрали иностранных членов: Земцова из США, Толочко из Киева и китайца. Тут ко мне вдруг в большом зале подсел Деревянко и стал рассказывать, как он звонил тебе и говорил,

как он ценит Молдована, Кибрика, Виноградова и женщину. Кто эта женщина – я догадалась. Я спросила: “И что же Вам Вячеслав Всеволодович ответил?” – “Что Татьяна Михайловна Николаева – моя ученица и серьезный ученый”. Деревянко: “Я считаю, что женщины в Академии тоже нужны”. Зачем он так со мной демонстративно сидел – может быть и плюс, и минус. А теперь я тебе скажу: спасибо тебе не за рекомендацию, а за то, что я действительно училась у тебя всю жизнь и жаль, что последние годы так мало, но связь никак не ослабела. А вот бедная Татьяна Максимовна, о которой мы говорили, умерла, и в Интернете про нее так мало, а ведь она играла большую роль, которая, увы! не описывается Википедией». Татьяна Максимовна Литвинова, дочь замечательного дипломата-антифашиста, подруга последних лет Корнея Чуковского, была из самых незаурядных выдающихся людей культуры худших советских времен (умерла в эмиграции в Англии, откуда родом была ее мать). Татьяна Михайловна находила в ней много общего со своим потомственным интеллигентским наследием. О родителях она пишет подробнее в 2014 г. в ответе знакомой сотруднице «Мемориала», который переслала мне: «родители мои были известными учеными-медиками. По узкой специальности – фармакологи. Отец мой умер в 1949 году, затравленный доносами, угрозами и проч. Тогда уже была эта волна травли интеллигенции. Он был членом Академии медич. наук. Мама, Мария Михайловна Николаева, – профессор, доктор мед. наук, заведовала кафедрой в Московском фармацевтическом институте. К весне 1953 г. медицинские сливки очень сильно поределели – “дело врачей”. Это были не только евреи, но и русские, например знаменитый терапевт Виноградов. В тюрьме умер потомственный дворянин старик Зеленин (“капли Зеленина”). Они вместе с моим отцом создали Институт терапии в Петроверигском, который потом стал Институтом кардиологии. И вот в начале марта 1953 г. (числа не помню) вечером некто позвонил в дверь и вызвал маму куда-то ехать. Вернулась она поздно. Оказывается, были собраны профессоры по всем медицинским специальностям и терапевт Тареев, председатель, представил анализы некоего больного X и опросил всех, как его лечить. Таинственный больной был плоховат. Мама, в частности, должна была подтвердить назначения лекарств и их дозировки. На следующий день – больному гораздо хуже. Та же игра. На третий день данные были таковы, что ясно было: больной умирает. Так и сказали. На следующий день появилось сообщение о смерти Сталина. Профессора в эти дни не обсуждали между собой и не гадали, кто это, но догадались. Но в них запало подозрение, что речь шла об уже мертвом человеке, а хороший специалист (а Тареев таким был) может представить красивую динамику угасания. Никогда потом я не читала об этих консилиумах, а мама никому не говорила. Сейчас я впервые об этом пишу. Что касается отношения семьи, то вернувшись из университета (я была на втором курсе), я увидела свою отсидевшую в лагере и в ссылке тетю (ее мемуары напечатаны в книге “Эволюция ценностей”, которая у вас есть), встретившую меня словами “Кашей подох!”. Вот, собственно, и все, что я могу сказать».

Наряду с воспоминаниями о дворянской рафинированной части наследия семьи были и детали, касавшиеся греческой родни: «У нас вообще жизнь по принципу *deja vu*. Это для нашего с тобой поколения. Почему-то вдруг захотелось рассказать тебе свою детскую жизнь. Когда у нас в семье было очередное событие, мне было 4–5 лет. Это были мамыны родственники, (папины полегли под пулями до 1920-го года). Меня отправляли на несколько дней к бабушке. Моя бабушка была вылитая Бетси Тротвуд – худая, некрасивая, в очках, в холщевой панаме, в таком же прямом простом холщевом платье, с иностранной книжкой в руках (русские она не читала). Меня она воспитывала по методу Берлица – читала огромные отрывки на основных европейских языках без какой бы то ни было подготовки. Мама, навестив меня и пожалев, сказала (между собой они говорили по-немецки): – Хорошо бы Тане как-то познакомиться с основами христианства. Миша будет рад (папа был религиозен и ходил с обручальным кольцом, что тогда было назло властям). – Хорошо, – сказала бабушка. После ухода мамы она посадила меня и сказала: Таня, сейчас ты услышишь молитву. Она длинная. Я повторяю, а ты запоминай. И вдруг на меня полились совсем незнакомые звуки. Это был греческий. Я запомнила и поняла, что бабушка, родив шестерых детей от нелюбимого мужа, за которого вышла ради об-

разования младших сестер, никогда не считала себя русской. Зачем я тебе это написала? А времена похожи».

Обсуждая со мной дурные манеры одного из наших коллег по Академии, Таня заметила в письме, касающемся ее собственной книги о Прусте и в связи с этим темы роз и розового цвета: «лорд Честерфильд написал лучше всех: женщине нужно говорить про то, что неочевидно. Например, у нее чудесные глаза, тогда нужно хвалить волосы. Если вообще мыра, то ум. И т.д. У него какая-то тайна, видимо, отец сидел или что-то такое. Неожиданно мне помог рассказ Амброза Бирса “Обретенное тожество” (Anunsumed identity). Я его забыла. Мог ли его читать Пруст? Это 1893 г. О розах думаю все время и даже заразила других. Так, Гиппиус побегал на даче снимать девушку в розовой кофте: “Это для Вас, Т.М.”. Впихнула в главу и Роман о Розе Гильома де Лориса (там важно, что герой ее видит **во сне**). И Бенуа де Сент Мора (по совету Тани, которая ведь хорошо знает французский и хорошо говорит – в отличие от английского, на котором она говорит, как русский матрос, но смело делает доклады с ирландским акцентом). И сама вписала три чудесных французских стихотворения Ронсара. Но для русских – хоть Пушкин, хоть Мятлев – это красивый и быстро вянувший цветок и все. Ночью полезла под потолок на лестнице, достала “Генриха VI” Шекспира моего дедушки, но и там ведь – война Алой и Белой роз, но не розовых. Самое интересное – что в соседней и более южной Италии такого культа *розового* нет. Например, La stampa rosa – это наша Желтая пресса. У Эко – это отголоски спора реалистов и номиналистов. Так что тайну Розы во Франции и розового у Пруста я разгадать не могла. Сейчас подумала: недаром Трике поет: “Ви роза, Ви роза”. В Париже я сидела на остановке автобуса и рядом – приятная пожилая дама с огромным букетом розовых роз. Я их пересчитала – 10. Она любезно мне пояснила: Je fais la visite. Значит, у них нет и нашей новой приметы – четное и нечетное. Но больше об этом думать не буду, не смогла – так не смогла! В Америке я была один раз, Калифорния мне показалась грязной, но природа ошеломила: какие-то чисто синие птицы, огромные черепахи, океан, секвойи. В понедельник будет в Президентском зале огромное чествование Дыбо (одно уже было в ИЯ) – 80. Но я буду далеко: у меня есть племянник (двоюродный), плохой поэт-песенник, который живет в деревне 45 км от Клина, совершенно один зимой с женой, ему исполняется 65 и я еду с зятем Славой и его мамой, он заказал банкет в Клину в ресторане “Три кабана” и должен кто-то поехать». Тема розового все время возникает в письмах начала 2011 г. По мере писания книги о Прусте: «Я пишу о Прусте все время. Написала % 40. Мучаюсь с розовым цветом, который что-то значит, но не для русских. Фильм об Эдит Пиаф называется La vie en rose. А жизнь была тяжелой».

Из найденных частей писем моей жене: о тяжело больной сестре Кате Николаева писала: «Раньше она просила найти сведения о ее отце. Всем было лень это сделать. Я села и нашла многое. В частности, его письма Наркому здравоохранения о спасении из-под ареста сотрудников его кафедры физиологии Мединститута. Я думаю, вот письма распечатаю и почерк отца посмотрит. Письма мужественные... во время войны, он, 1887 г.р. перевел около 200 юношей через Кавказский хребет. Был женат 5 раз. Мама была внебрачная. Доска ему на какой-то улице Декабристов № 35. Но Катя никогда о нем не говорила и не видела его».

Я надеюсь, что письма Т.М. Николаевой разным ее коллегам и друзьям будут со временем прочитаны и опубликованы. Они помогают понять глубину врожденной интуиции и замечательного усвоенного комплекса знаний этой дивной женщины, своими работами и учениками обогатившей нашу науку и много сделавшей для упрочения фундаментальных направлений исследований в нашем Институте славяноведения.



ТОЛСТОВСКИЕ ЧТЕНИЯ XI–XX (2007–2016)

В 2016 г. исполняется 20 лет со дня смерти академика Никиты Ильича Толстого, одного из крупнейших славистов XX в., филолога широкого профиля, основателя московской школы этнолингвистики, многолетнего сотрудника Института славяноведения РАН [1]. Ученики и последователи Н.И. Толстого ежегодно проводят научные чтения, посвященные его памяти. Начиная с 2006 г. Толстовские чтения проходят в Ясной Поляне при поддержке музея-усадьбы «Ясная Поляна». В них участвуют не только сотрудники Отдела этнолингвистики и фольклора Института славяноведения РАН, но и представители других научных учреждений и вузов нашей страны, а также иностранные ученые – из Белоруссии, Украины, Польши, Сербии, Македонии, Австрии, Франции. Часть докладов, прочитанных на этих чтениях, впоследствии в переработанном и дополненном виде публикуется в сборниках статей и коллективных монографиях. В свою очередь тематика чтений нередко приурочивается к готовящимся к изданию коллективным трудам. Однако многие доклады не получают продолжения в последующих публикациях или отражаются в них неполно. Поэтому хроника чтений с подробным обзором прочитанных докладов имеет значение не только как отчет о деятельности научного коллектива Отдела этнолингвистики и фольклора Института славяноведения РАН, но и как свидетельство движения научной мысли и развития исследовательских подходов в области славянской этнолингвистики. Хроника первых десяти чтений (1997–2006 гг.) опубликована в журнале «Славяноведение» (2007. № 2). Обзор проблематики докладов, прочитанных на чтениях следующего десятилетия, предлагается в настоящей публикации.

Чтения XI (2007) были посвящены категории пространства в языке и славянской духовной культуре. Были заслушаны доклады: *Толстая С.М.* Параметры пространства в языке и культуре; *Березович Е.Л.* (Екатеринбург). Наивная метрология в зеркале языковой традиции; *Седакова И.А.* Локусы судьбы в траектории удачи у славян; *Антропов Н.П.* (Минск). «География белорусской “бороды”: обряд и номинация»; *Плотникова А.А.* Историческое и мифологическое пространство славян в иноязычном и инокультурном окружении; *Узенёва Е.С.* Движение в пространстве (по нарративам казаков-некрасовцев в Болгарии); *Белова О.В.* Сакральное пространство на фоне поликультурного ландшафта; *Раденкович Л.* (Белград). Места контактов человека с нечистой силой в славянской демонологии; *Виноградова Л.Н.* Духи-«хозяева» локусов в славянской демонологии; *Агапкина Т.А.* Пространство и путь в восточнославянских лечебных заговорах; *Гура А.В.* Об одном пространственном мотиве славянской свадьбы (ландшафтный код); *Трефилова О.В.* Посмертное странствие души в представлениях гагаузов Болгарии; *Андрюшина М.А.* Пространственные компоненты полесских поминальных обрядов.

Эти чтения вместе со следующими были задуманы как подготовительные этапы к коллективному труду, посвященному ключевым категориям языка и культуры – пространству и времени, важнейшим параметрам жизни (природы, человека, общества), которые входят в круг интересов разных наук – от физики и биологии до философии и лингвистики. Задачей задуманного труда было определение этнолингвистического и этнокультурного содержания этих категорий в их соотношении и взаимной зависимости.

Особое внимание было обращено на их функции, а также на общий для них антропоцентризм как принцип категоризации.

Чтения XII (2008) проходили в год 85-й годовщины со дня рождения Н.И. Толстого и были посвящены категории времени в языке и славянской духовной культуре. Программа включала 16 докладов: *Толстая С.М.* Параметры времени в языке и культуре; *Березович Е.Л.* (Екатеринбург). Оппозиция **БЫСТРО – МЕДЛЕННО** в русской языковой традиции; *Мирчевская Б.* (Скопье). Фразеологизмы со значением 'время' в македонском и русском языках; *Трефилова О.В.* Обозначение отрезков времени в старославянском языке; *Сикимич Б.* (Белград). Восприятие времени в этнографическом метатексте и устном нарративе о традиционных детских играх; *Виноградова Л.Н.* «Игры со временем» в обычаях и ритуалах адвента; *Антропов Н.П.* (Минск). Временные параметры обрядово-ритуальных практик в двух белорусских этнокультурных зонах (Мозырское Полесье – Лепельское Поозерье); *Плотникова А.А.* «Тодорова неделя» и сезонные демоны «тодорцы» на Балканах; *Климова К.А.* Выражение времени в атрибутике греческих мифологических персонажей; *Чёха О.В.* «Хорошая луна» и «плохая луна»: семантика греческих терминов; *Петрухин В.Я.* Фольклорное и историческое время в начальном летописании; *Белова О.В.* Народная эсхатология: славянские представления о последних временах; *Асапкина Т.А.* Время как фактор магического процесса; *Седакова И.А.* Время и бремя: темпоральный код в традиционных представлениях славян о беременности; *Гура А.В.* Символика свадьбы в категориях годового и суточного времени; *Узенёва Е.С.* Темпоральные характеристики функционирования свадебного хлеба (карпато-балканские параллели).

Как можно видеть по тематике докладов, Толстовские чтения XI–XII оказались своего рода лабораторией при разработке крупной темы коллективного труда и выработке подходов на материале отдельных фрагментов языка и культуры. Сравнение тем прочитанных на чтениях докладов и содержания итогового сборника «Пространство и время в языке и культуре» [2] показало, что те же авторы выступили в коллективном труде с более крупными темами и в некоторых случаях со статьями, объединяющими проблематику пространства и времени.

Чтения XIII (2009) также были связаны с подготовкой коллективного труда и носили название «Категория родства в языке и культурной традиции славян». Отношения родства между людьми являются одним из традиционных объектов изучения **этнографии** (системы родства и родственных связей в разных традициях, социальные функции родства, родственные отношения и институт брака и т.д.), **социологии** (правовые аспекты родства) и **лингвистики** (терминология родства, ее происхождение, ее связь с другими тематическими группами лексики, ее соотношение с системой родства и др.). Каждый из названных аспектов раскрывает это понятие с какой-то определенной стороны, но для того, чтобы представить его как единую этнокультурную категорию, необходимо объединение этих аспектов, которое возможно лишь на семантической основе, т.е. на основе смыслов, выражаемых в языке, фольклоре, ритуале, нормативных предписаниях и запретах. Семантическая реконструкция категории родства предполагает двусторонний подход: с одной стороны, это изучение «**языка родства**», т.е. выяснение тех форм (языковых, обрядовых, нормативных), которыми выражаются различные понятия, связанные с родством, ср. антропологический (соматический), вегетативный (растительный), пространственный и временной коды родства (*родство по крови, плоть от плоти, кость от кости, третье колено, единоутробный, кровь с молоком; боковая ветвь рода; потомство; дальнее и ближнее родство* и т.д.), анализ метафор в номинации и дескрипции родственных отношений (*седьмая вода на киселе, яблоко от яблони недалеко падает* и т.п.); с другой стороны – изучение **родства как языка или кода** для выражения других понятий и отношений, ср. семейно-родовую модель в народном календаре (хроними типа *Миколлин батько*) или народной демонологии, установление символического родства с персонифицированными болезнями, демонами и др. ради умилоствления и защиты от них; семейно-родственная модель в загадках (ср. *Мать толста, дочь красна, сын храбер, под небеса ушел* – «печь, огонь, дым») и т.п. Важный аспект данной темы – **аксиология**

родства, т. е. приписываемые родству в целом и отдельным видам и формам родства ценностные характеристики и их соотношение на аксиологической шкале.

На чтениях прозвучали доклады: *Толстая С.М.* Категория родства в этнолингвистической перспективе; *Березович Е.Л.* (Екатеринбург). Семантические микросистемы, составленные терминами родства, в славянских языках; *Романенко Ю.Ю.* Фразеологизмы с соматическим компонентом как обозначения родства в южнославянских языках; *Кречмер А.* (Вена). Человек и социум на Руси XVII–XVIII вв.; *Антропов Н.П.* (Минск). Этнолингвистические ключи к этимологическим замкам (белорусские п-континуанты прасл. **radъkterica*); *Белова О.В.* «Чужая родня»: «еврейские» *вуйко, тато, годованець* и другие; *Седакова И.А.* Тема родства в нарративах старообрядцев Болгарии и Румынии; *Плотникова А.А.* Полевые заметки о терминологии родства у румынских липован; *Трефилова О.В.* Термины родства в функциях обращений в болгарском языке; *Виноградова Л.Н.* Близкие родственники как объект вредоносных действий ведьмы; *Азакина Т.А.* Мотивы родства в восточнославянских заговорах; *Климова К.А.* Родственные отношения в новогреческой мифологии; *Гура А.В.* Механизмы создания новых родственных отношений в свадебном обряде; *Узенёва Е.С.* Терминология родства в словаре болгарской свадьбы (на общеславянском фоне); *Чёха О.В.* Категория рода и родства в греческом народном календаре.

В этом же году вышел из печати том, посвященный категории родства в языке и культуре [3], в котором, кроме московских авторов, приняли участие болгарские этнографы и этнолингвисты В. Николова, В. Васева, Р. Попов, М. Китанова, а также исследователи из Парижа, Вены, Екатеринбургa, Тамбова.

На чтениях XIV (2010) обсуждались вопросы, относящиеся к категории оценки в языке и культуре и народной аксиологии. Эта тема связана с работой над коллективной монографией, которая была завершена лишь спустя пять лет [4]. Актуальность этой темы состоит в том, что категория оценки до сих пор разрабатывалась главным образом на материале языка; между тем критерии оценки, система ценностей и особенности ее функционирования составляют важную сторону культурной традиции и во многом определяют традиционную картину мира и ее специфику в разных традициях. Программа чтений включала доклады: *Толстая С.М.* Категория оценки в языке и культуре; *Березович Е.Л.* (Екатеринбург). Качественно-оценочная семантика *РУСИ* и *РУССКОГО*: взгляд изнутри и извне (на материале русского и инославянских языков); *Петрухин В.Я.* Аксиология юродства; *Антропов Н.П.* (Минск). Этнолингвистическая аттракция с точки зрения ценностных ориентиров; *Белова О.В.* «Языковые ценности» этнических соседей (по материалам из регионов славяно-еврейского соседства); *Плотникова А.А.* Амбивалентность оценки в традиционной народной культуре (на материале словаря «Славянские древности»); *Узенёва Е.С.* Статус трапезы в славянском народном мировоззрении; *Чёха О.В.* Образ царя в языке и традиционной культуре восточных славян; *Виноградова Л.Н.* Что такое хорошо и что такое плохо: благопожелания и проклятия как аксиологические тексты; *Климова К.А.* *СЧАСТЬЕ* И *НЕСЧАСТЬЕ* в греческой традиционной культуре: к этимологии *ρίσκó*; *Андрюнина М.А.* Места захоронения: «хорошие» и «плохие» (на полесском материале); *Гура А.В.* Девичья честь в традиционной системе ценностей; *Трефилова О.В.* Концепт *ХВАЛИТЬ* в славянской духовной культуре.

Чтения XV (2011) продолжили тему народной аксиологии. Докладчики предложили более углубленные разработки избранных тем, расширив материал исследования и акцентируя теоретические аспекты темы. Было заслушано 15 докладов: *Гура А.В.* Язык культуры: его внутреннее устройство (организация и структура); *Толстая С.М.* Преступление и наказание в народном правосудии: русско-сербские параллели; *Антропов Н.П.* (Минск). Ценностная иерархия акционального кода плывиальной магии на белорусской этнолингвистической карте; *Березович Е.Л.* (Екатеринбург). Механизмы выражения оценочными средствами «родственной» метафоры; *Трефилова О.В.* Аксиологические потенции гнезда **slav-* в славянских языках; *Валенцова М.М.* Славянские фразеологизмы с компонентом «как» с точки зрения аксиологии; *Узенёва Е.С.* Способы выражения оценки в речи старообрядцев Болгарии; *Плотникова А.А.* Реальные и мнимые противоречия в славян-

ской народной культуре; *Седакова И. А. АППЕТИТ* в иерархии традиционных ценностей славян; *Виноградова Л. Н.* Система ценностей традиционной культуры (по данным благопожеланий и проклятий); *Петрухин В. Я.* Парадоксы аксиологии: трансформированные версии дуалистического сюжета у славян; *Белова О. В.* Парадоксы аксиологии: «иронические» пересказы Священного Писания в русском фольклоре; *Климова К. А.* «Плохая» и «хорошая» судьба, или судьба корней -*доцр-* и -*тух-* в греческой традиционной культуре; *Ясинская М. В.* Дурной глаз и опасный взгляд; *Бушув П. А.* Значение и сочетаемость слова *добрий* у лемков-переселенцев.

В итоговой книге «Категория оценки и система ценностей в языке и культуре» опубликованы статьи не только участников Толстовских чтений XIV и XV, но и других отечественных и зарубежных авторов, сотрудничавших с московскими этнолингвистами.

Чтения XVI (2012) продолжили теоретическую линию обсуждений семантических категорий языка культуры. Их темой стала проблема синонимии в языке и народной культуре. В докладах была предпринята попытка применить понятия лингвистической семантики к материалу традиционной культуры. По отношению к культурным контекстам обрядов и верований синонимичность можно понимать как **изофункциональность**, поскольку функция того или иного элемента культурного «лексикона» определяется его семантикой. В силу символического характера языка культуры синонимические единицы (знаки) приобретают одну и ту же функцию на основе некоторого общего признака. Например, отгонная (одновременно и защитная) функция острых орудий, будь то игла, нож, коса, топор и т. д., основана на их общем признаке «острый, режущий», а функция наделения силой и здоровьем может приписываться таким разным предметам, как камень, железная цепь, топор и т. п., объединяемым признаками «твердость, крепость, устойчивость». В отличие от естественного языка, в языке культуры синонимами могут быть единицы онтологически разных типов (разных кодов): предмет может быть синонимичен действию, действие – слову, локус – предмету и т. п. Например, чтобы лен рос высокий, ехали к полю дальней дорогой (локус), привлекали к магическому действию девушку с длинными волосами (предмет), подпрыгивали в танцах как можно выше (действие) или поднимали в руках солому и произносили: «Вот такой мой лен расти!» (действие и слово). Каждый отдельный элемент по разным признакам может входить в разные **синонимические ряды**, например веретено по признаку остроты может входить в ряд предметов-оберегов, по характерному действию вращения – в ряд крутящихся предметов или соответствующих действий, по принадлежности к женской сфере – к ряду женских символов и т. д. Отношения синонимии могут связывать не только физические реалии (предметы, действия, лица, локусы, единицы времени и т. д.), но и их свойства и признаки. Как показал в своей известной работе Н. И. Толстой, семантические оппозиции типа «мужской–женский», «правый–левый», «верх–низ» и т. д. могут во многих контекстах приравниваться друг к другу, и тогда правые члены оппозиций (мужской–правый–верх и т. д.) образуют один синонимический ряд, а левые члены оппозиций (женский–левый–низ и т. д.) – другой [5]. Интересным и пока не вполне ясным применительно к языку культуры оказывается соотношение понятия синонимии и метафоры, синонимии и метонимии, синонимии и синекдохи, синонимии и символики, синонимии и магии. Механизм «синонимизации», выстраивания синонимических рядов особенно характерен для некоторых видов фольклорных текстов, таких, как снотолкования, где, например, семантику ‘смерть’ могут иметь самые разные знаки, предметы, действия, ситуации, образующие своего рода синонимический ряд. В таких жанрах, как гадания, загадки, приметы, множество разнообразных реалий может получать однотипное толкование.

К сожалению, эта тема пока не получила продолжения в виде коллективного труда. Тем ценнее попытки ее разработки и прояснения в прочитанных на Толстовских чтениях докладах: *Толстая С. М.* Синонимия и изофункциональность; *Березович Е. Л.* К «синонимии» переносных значений соматической лексики (на материале славянских языков); *Седакова И. А.* Синонимия и антонимия ЛЕГКОСТИ в славянских языках и культурных контекстах; *Гура А. В.* Культурная синонимия в свадебном обряде; *Узенёва Е. С.* Реализация основных мотивов свадьбы в балканской и карпатской региональ-

ных традициях; *Плотникова А.А.* Семантика *НАОБОРОТ* и ее реализации в славянской похоронной обрядности; *Климова К.А.* Синонимия продуцирующих обрядов греческого календарного цикла; *Чёха О.В.* Синонимия в греческом календаре: Рождество и Пасха; *Трефилова О.В.* Изофункциональность инициальных календарных обрядов в культуре славян; *Белова О.В.* Изофункциональность суеверий (на примере народных рассказов о «кровавом навете»); *Виноградова Л.Н.* Прогностические знаки – предвестия жизни/смерти и замужества/девичества: синонимические и антитетические ряды; *Ясинская М.В.* Логика толкований славянских сновидений; *Агапкина Т.А.* Изофункциональность в фольклоре и верованиях, связанных с деревьями; *Валенцова М.М.* К вопросу о синонимии мифологических персонажей (подробнее см. [6]).

Чтения XVII (2013) проходили в год 90-летия со дня рождения Н.И. Толстого в форме международной конференции под названием «Ethnolinguistica slavica». Конференция продолжалась три дня; на пяти заседаниях были прочитаны следующие доклады: *Бартмицкий Е., Небжеговска-Бартминская С.* (Люблин). Słownik etnolingwistyczny a słownik dialektologiczny (na przykładzie słowników polskich); *Березович Е.Л.* О перспективах этнолингвистического изучения народной топонимии; *Узенёва Е.С.* Этнолингвистическая экспедиция в Средние Родопы: 50 лет спустя; *Петрухин В.Я.* Волос/Илья и св. Мамант: о византийских соответствиях славяно-русским богам; *Гура А.В.* Три версии одного мифологического сюжета (балканская легенда об отмене свадьбы Солнца); *Агапкина Т.А.* Дерево и человек: одна судьба на двоих; *Плотникова А.А.* Специфика народного православия у старообрядцев Добруджи; *Чёха О.В.* Символика числа *СЕМЬ* в традиционной греческой культуре; *Седакова И.А.* Вариативность ритуала и его кодов: *ОПОВЕЩЕНИЕ* у славян; *Кабакова Г.И.* (Париж). Русское застолье глазами иностранцев; *Микитенко О.О.* (Киев). Обрядовый текст бдений при умершем в свете работ московской этнолингвистической школы; *Антропов Н.П.* (Минск). Белорусские этнолингвистические этюды: 3. «Куст» (география и семантика); *Климова К.А.* Народная этимология и календарная обрядность Новой Греции; *Виноградова Л.Н.* Семантическая оппозиция «единичное – множественное» как идентифицирующий признак демонологических персонажей; *Раденкович Л.* (Белград). Черт и/или межевой; *Валенцова М.М.* Ареальный аспект словацкой демонологии; *Толстая С.М.* Нижнелужицкая *ходота*: этимология и верования; *Ясинская М.В.* «Когда кажется – креститься надо»: обман зрения в русской диалектной лексике и мифологических рассказах; *Трефилова О.В.* Терминология колдовства и порчи в среднеболгарской книжной традиции; *Топорков А.Л.* Русские охотничьи заговоры: попытка указателя; *Мороз А.Б.* Легенда о жертвенном олене: география, варианты, источники, параллели; *Белова О.В.* Народные профетические тексты: «свое» и «чужое» (на примере нарративов о предсказаниях времен Второй мировой войны); *Толстая М.Н.* Фольклорные материалы карпатских экспедиций (подробнее см. [7]).

Материалы конференции и другие статьи по славянской этнолингвистике, а также подборка полевых записей Н.И. Толстого в Полесье и переписки ученого со славистами разных стран опубликованы в юбилейном сборнике [8].

Чтения XVIII (2014) по своей тематике связаны с новым этапом в истории Отдела этнолингвистики и фольклора Института славяноведения. После завершения в 2012 г. издания этнолингвистического словаря «Славянские древности» [9] необходимо было осмыслить результаты (как теоретические, так и практические) многолетней работы над словарем и предложить новые направления этнолингвистических исследований. Задачей нового этапа стало, с одной стороны, дальнейшее изучение семантических категорий символического языка культуры, а с другой – разработка новых подходов к синтетическому представлению традиционной народной культуры славян, т.е. переход от атомарной (парадигматической) картины мира, заключенной в словаре, к обобщенному, систематическому «тексту культуры» с его особой грамматикой, синтаксисом и семантикой. Общая проблематика следующего этапа исследований условно определена как «Мир и человек в этнолингвистическом освещении». В рамках этой общей программы была начата разработка обширной темы «Человек в языке и культуре».

Чтения XVIII назывались «Антропоцентризм в языке и культуре» и были посвящены важнейшей проблеме языка и культуры, главному принципу категоризации мира человеком. Эта тема составляет необходимый переход к проблематике народной антропологии. На чтениях были прочитаны доклады: *Толстая С.М.* Человек как код; *Петрухин В.Я.* Збручский идол: антропоцентризм славянского пантеона или парковая скульптура XIX века?; *Березович Е.Л.* Антропологический код в обозначениях некачественной пищи; *Плотникова А.А.* Антропоцентризм в языке и народной традиции градищанских хорватов Австрии; *Виноградова Л.Н.* Персонифицированные праздники и дни недели, наказывающие людей за неурочную работу; *Гура А.В.* Антропоцентризм в славянской народной зоологии; *Белова О.В.* Отражение антропоцентрических идей в народных этимологических текстах; *Климова К.А.* Модели поведения человека в новогреческих легендах о происхождении животных; *Агапкина Т.А.* Мотивы превращения человека в дерево в восточнославянских балладах; *Чёха О.В.* Земная жизнь неба в представлениях греков; *Валенцова М.М.* Предок, хозяин, обогатитель, любовник – о змеях в словацкой традиции; *Узенёва Е.С.* Антропологический код в одежде; *Трефилова О.В.* Хлеб и человек в славянской традиции.

XIX чтения (2015) прошли под заголовком «Природа человека в зеркале языка и культуры» и были посвящены человеку «физическому», т.е. его телу, физиологии, психологии и их интерпретации в языке и культуре. Программа включала следующие доклады: *Седякова И.А.* Славянские представления о *homo perfectus* (на материале родной обрядности); *Петрухин В.Я.* Обсценная физиогномика в Древней Руси; *Антропов Н.П.* (Минск). Из практики работы над пробным выпуском «Белорусского фольклорно-этнолингвистического атласа»: *РУСАЛКА*; *Белова О.В.* Тело как трансформер: анатомия человека в этимологических легендах; *Плотникова А.А.* Оппозиция «верх – низ» применительно к телу человека (на материале словаря «Славянские древности»); *Узенёва Е.С.* Представления о теле и «телесной жизни» в традиционной культуре болгар-мусульман; *Березович Е.Л.* Француз и французское в зеркале русской языковой традиции; *Толстая С.М.* ПИЩА и ПИТАНИЕ в свете языковых мотиваций; *Ясинская М.В.* Метафора приема пищи в семантическом поле зрительного восприятия; *Валенцова М.М.* Изофункциональность «исходящих сообщений» в контексте человека физического; *Сикимич Б.* (Белград). Анатомия и физиология человека в загадках; *Гура А.В.* Символика тела в сновидениях; *Агапкина Т.А.* Сердце в восточнославянском фольклоре; *Виноградова Л.Н.* Отклонения от телесной нормы как знак потустороннего (образы Болезни и Смерти); *Чёха О.В.* Об одном греческом заговоре от бессонницы; *Трефилова О.В.* О руках и рогах человеческих на материале старославянского языка.

XX чтения (2016), прошедшие в дни 20-летия ухода Н.И. Толстого, были посвящены образу человека «социального». Они назывались «Человек среди людей» и продолжили общую тему «Мир и человек», которой были посвящены и предыдущие чтения 2014 и 2015 гг. Тема предполагает обсуждение вопросов категоризации человека в его отношениях с другими людьми, его социальных ролей и функций и их интерпретации в языке и культуре; рассмотрение разных линий, связывающих человека с другими людьми, т.е. возрастной структуры и иерархии в социуме, положения детей, стариков, молодежи, соотношения полов в разных возрастных группах; отношений родства и свойства, иерархии и оценки родственных и семейных связей; отношений внутри социума (соседи, взаимопомощь, взаимные обязательства, вражда, способы регулирования отношений, общественный суд, обычное право и т.п.); трудовых и имущественных отношений (хозяин и работник; учитель и ученик; положение в обществе, функции и свойства представителей разных видов деятельности, «специалистов» – кузнецов, мельников, пастухов, охотников, священников, нищих, колдунов и т.п.); отношений к инноверам и инородцам. Все названные вопросы представляют интерес как с точки зрения субъектов этих отношений, т.е. отдельных индивидумов, составляющих социум, так и с точки зрения самого социума, т.е. его структуры и внутренней иерархии. Ключевыми категориями, определяющими характер всех этих отношений, остаются оценка и иерархия ценностей и оппозиция «свой–чужой». В прозвучавших докладах были затронуты лишь некоторые из этого широко-

го круга тем и их языковая и этнокультурная проекция: *Толстая С. М.* Языковой образ ошибки; *Седакова И. А.* Социальные аспекты любви и страсти в языке и культуре болгар; *Плотникова А. А.* Этносоциальная лексика у старообрядцев румынской Добруджи в сопоставлении с материалами «Словаря Академии Российской» 1789–1794 гг.; *Трефилова О. В.* Прость мжжь: человек свободный, искренний, прямостоящий (на материале старославянского языка); *Чиварзина А. И.* Ты и я одного цвета; *Виноградова Л. Н.* Человек идеальный: качества образцового семьянина (по данным восточнославянских похоронных причитаний); *Гура А. В.* Социальная сфера человека в устном народном и книжном соннике; *Толстая М. Н.* Человек социальный по материалам к словарю закарпатского села Синевир; *Агапкина Т. А.* Имярек и люди в русских заговорах; *Ясинская М. В.* Игры в «гляделки»: социальные аспекты взгляда; *Валенцова М. М.* Люди силы в социуме: о знахарях, колдунах и прочих ведьмах; *Узенёва Е. С.* Святые люди у славян-мусульман; *Чёха О. В.* Лазаревские обходы в селах Дарнакорья (по материалам полевой экспедиции 2015 года).

Хроники чтений публиковались в журналах «Живая старина: 2006. № 4; 2008. № 1; 2008. № 2; 2009. № 3; 2010. № 4; 2014. № 1; 2015. № 1; Славяноведение. 2012. № 6.

Работа выполнена в рамках проекта «Образ человека в языке и культуре славян» (РГНФ, 16-04-00101).

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. *Толстой Н. И.* Избранные труды. М., 1997. Т. I. Славянская лексикология и семасиология; 1998. Т. II. Славянская литературно-языковая ситуация; 1999. Т. III. Очерки по славянскому языкознанию; *Толстой Н. И.* Язык и народная культура. Очерки по славянской мифологии и этнолингвистике. М., 1995; *Толстой Н. И.* Очерки славянского язычества. М., 2003; *Толстая С. М., Трефилова О. В.* 90-летие Никиты Ильича Толстого: хроника юбилейных событий // Wiener Slavistisches Jahrbuch. 2014. № 59; *Толстая С. М.* Никита Ильич Толстой и его путь к этнолингвистике // Ethnolinguistica slavica. К 90-летию академика Н. И. Толстого. М., 2013.
2. Пространство и время в языке и культуре / Ред. С. М. Толстая, Т. А. Агапкина. М., 2011.
3. Категория родства в языке и культуре / Отв. ред. С. М. Толстая. М., 2009.
4. Категория оценки и система ценностей в языке и культуре / Отв. ред. С. М. Толстая. М., 2015.
5. *Толстой Н. И.* О природе связей бинарных противопоставлений типа *правый–левый, мужской–женский* // Языки культуры и проблемы переводимости. М., 1987.
6. *Валенцова М. М.* Толстовские чтения 16. Синонимия в языке и народной культуре // Славяноведение. 2012. № 6.
7. *Трефилова О. В.* XVII Толстовские чтения // Живая старина. 2014. № 1.
8. Ethnolinguistica slavica. К 90-летию академика Н. И. Толстого / Ред. С. М. Толстая, Т. А. Агапкина. М., 2013.
9. Славянские древности. Этнолингвистический словарь / Под общей ред. Н. И. Толстого. М., 1995. Т. 1. А–Г; 1999; Т. 2. Д–Крошки; 2004; Т. 3. Круг–Перепелка. 2009; Т. 4. Переправа через воду – Сирота; 2012. Т. 5. С(Сказка) – Я (Ящерица).

© 2016 г. С. М. Толстая



К ЮБИЛЕЮ ВЛАДИМИРА АНТОНОВИЧА ДЫБО

30 апреля 2016 г. академику РАН Владимиру Антоновичу Дыбо исполнилось 85 лет. Владимиру Антоновичу свойственна необычайная широта научных интересов, но прежде всего его имя связывается с двумя важнейшими направлениями сравнительно-исторического языкознания, им возглавляемыми, – акцентологией балто-славянских и индоевропейских языков и ностратикой. Без преувеличения можно сказать, что современная акцентология и современная ностратика были созданы благодаря усилиям В. А. Дыбо.

Установив еще в 60–70-х годах прошлого века ряд фонетических законов и правил, В. А. Дыбо осуществил коренной пересмотр основ «классической» акцентологии. Грандиозность научных замыслов в сочетании с незаурядной эрудированностью гениального ученого и исключительным вниманием и добротой к окружающим всегда привлекала к Владимиру Антоновичу талантливую молодежь. Неудивительно поэтому, что под руководством В. А. Дыбо сложилось научное направление, известное во всем мире под названием «Московской акцентологической школы». Собрал с помощью учеников и последователей фантастический объем индоевропейского языкового материала и подвергнув его анализу с помощью совершенно новой методологии, В. А. Дыбо смог создать общую теорию просодических систем и осуществить реконструкцию праславянской акцентной системы.

Не менее важен вклад В. А. Дыбо в ностратическое языкознание, обеспечившей приоритет российской науки в открытии этого нового направления компаративистики. После безвременной кончины основоположника ностратики В. М. Иллич-Свитыча Владимир Антонович взял на себя поистине подвижнический труд окончания и доведения до публикации работ своего друга. Так появились в 70–80-х годах прошлого века три тома труда «Опыт сравнения ностратических языков: Сравнительный словарь», заложившие краеугольный камень науки, успешно развивающейся в настоящее время как в нашей стране, так и за рубежом.

В юбилейный год принято вспоминать «вехи» на жизненном и научном пути ученого, хотя, судя по творческой активности юбиляра, итоги подводить пока рановато. Интерес В. А. Дыбо к языкознанию проявился еще за несколько лет до окончания средней школы. Жил он тогда в городке Павлово на Оке в Горьковской (сейчас Нижегородской) области. Все началось с одной запятой в работе будущего академика: восьмиклассник Дыбо поспорил по поводу этой запятой с молодой учительницей. Спор был разрешен учительницей, более знающей и опытной, которая затем пригласила Дыбо к себе домой и предложила ему прочесть известный труд А. М. Пешковского «Русский синтаксис в научном освещении». Прочитав эту книгу, юный Дыбо добавил к своим увлечениям языкознание – до этого он увлекался математикой, успел проштудировать вузовский учебник по теоретической арифметике, книгу «Элементы дифференциального и интегрального исчисления». Теперь он уже стремился прочесть по языкознанию все, что только можно было раздобыть в то время в небольшом городке: учительница дала ему «Историю немецкого языка» В. М. Жирмунского, сборник работ по истории немецкого языка и сравнительно-историческому языкознанию, сам он в библиотеке местного треста «Росинструмент»

нашел и также проштудировал неизвестно как оказавшуюся там книгу Ж. Вандриеса «Язык».

Естественным шагом к систематическому лингвистическому образованию В. А. Дыбо стало его обучение на историко-филологическом факультете ближайшего к месту его жительства Горьковского университета. Параллельно с университетскими занятиями В. А. Дыбо много времени посвящал самостоятельному изучению языков и лингвистической литературы. Еще в школе он овладел немецким языком настолько хорошо, что прочитал в оригинале «Фауста» Гёте. Особенно результативной для начинающего языковеда оказалась его работа в залах Горьковской областной библиотеки, где он познакомился со многими трудами русских и иностранных ученых по индоевропеистике, в том числе и с книгой профессора Новороссийского университета В. Шерцля, в которой встретил первые ностратические сближения.

Закончив университетский курс в 1954 г., В. А. Дыбо учительствовал в Красногорской школе рабочей молодежи в д. Кожла-сала Звениговского р-на Марийской АССР. Сюда Библиотека им. В. И. Ленина присылала из Москвы заказанные им книги и микрофильмы статей («Индо-хеттскую грамматику» и «Индо-хеттские ларингалы» Э. Стёрванта, «Семито-индоевропейский словарь» Мёллера и мн. др.). Как вспоминал потом Владимир Антонович, в деревне электричества не было, и микрофильмы статей он читал в детском фильмоскопе, направленном на пламя керосиновой лампы.

В 1955 г. В. А. Дыбо поступил в аспирантуру при кафедре общего и сравнительно-исторического языкознания Московского университета, которой руководил тогда Вяч. Вс. Иванов, а после окончания аспирантуры в 1958 г. пришел на работу в Институт славяноведения РАН (тогда Институт славяноведения АН СССР) старшим научно-техническим сотрудником. Уже через год его перевели на «научную» должность – младшего научного сотрудника. Работая в Институте славяноведения, В. А. Дыбо защитил в 1962 г. кандидатскую диссертацию «Проблема соотношения двух балто-славянских рядов акцентных соответствий в глаголе». И с тех пор научная деятельность Владимира Антоновича в Институте славяноведения не прерывалась: хотя и не всегда числясь формально в штате, иногда работая по совместительству, отдавая приоритет преподавательской деятельности, он продолжал дело своей жизни в должностях старшего, ведущего и, наконец, главного научного сотрудника Отдела славянского языкознания. В этом Отделе нашел он и своего, наверное, главного «научного друга» и единомышленника в лице Владимира Марковича Иллич-Свитыча. Защита докторской диссертации В. А. Дыбо «Опыт реконструкции системы праславянских акцентных парадигм» запоздала лет на десять из-за «подписанства» Владимира Антоновича в защиту диссидентов, но все же состоялась в Институте в 1978 г.

По законам жанра юбилейной заметки в ней положено указывать наиболее «весомые» научные труды юбиляра. Среди трудов В. А. Дыбо трудно выбрать самые значимые – почти все они «весомые», даже относительно небольшие по объему работы. В 1981 г. вышла монография «Славянская акцентология: Опыт реконструкции системы акцентных парадигм в праславянском» – основополагающая работа по современной акцентологии; в 1990 г. – в соавторстве с С. Л. Николаевым и Г. И. Замятиной – монография «Основы славянской акцентологии»; в 2000 г. – монография «Морфонологизованные парадигматические акцентные системы: Типология и генезис» (Т. 1). Ряд своих монографических исследований В. А. Дыбо издавал в виде больших статей. Так, исследование «Балто-славянская акцентная система с типологической точки зрения и проблема реконструкции индоевропейского акцента» издавалось в виде ряда больших статей в сборниках «Балто-славянские этноязыковые контакты» и «Балто-славянские исследования».

Коллеги Владимира Антоновича по Институту славяноведения РАН и редакция журнала «Славяноведение» сердечно поздравляют Владимира Антоновича с 85-летием, желают ему здоровья и ждут от него новых книг и статей в осуществление его творческих планов.

Г. К. Венедиктов, В. С. Ефимова

К ЮБИЛЕЮ БЕЛЫ ЙОЖЕФОВИЧА ЖЕЛИЦКОГО

Писать юбилейные статьи легко и приятно – но в том случае, когда юбиляр вызывает у вас действительно искреннее восхищение. Доктор исторических наук, ведущий научный сотрудник Отдела современной истории стран Центральной и Юго-Восточной Европы Института славяноведения РАН Бела Йожефович Желицки именно из той когорты. Правда, юбиляром его назвать язык не поворачивается: он неизменно молод, по-европейски подтянут и творчески заряжен на новые свершения.

Биография Белы Йожефовича – это уже учебник истории. Родился на рубеже эпох: 15 октября 1936 г. Национальность – венгр. Место рождения – пересечение самых хрупких геополитических линий европейской политики. В советское время его родина официально именовалась так: село Малые Геёвцы (укр. Малі Геївці) Ужгородского района Закарпатской области УССР. Теперь вряд ли стоит объяснять, сколько судеб, в том числе, и целых государств, вверглось в противостояние в этой, по сути, крошечной точке мира. Но большая история, как известно, определяется судьбой «маленького человека». Впоследствии Б. Желицки многократно обращался к событиям этого времени в научных трудах, основанных на скрупулезном изучении источников, и в том числе в вышедшей на венгерском языке в 1999 г. монографии «Закарпатье в сфере интересов чешской и советской политики. 1920–1945 гг.».

Когда село освободили от фашистской оккупации Беле было восемь лет. После окончания неполной средней школы Желицки поступил в Мукачевское педучилище с венгерским языком обучения. А когда окончил его (1956), надобность в учителях с венгерским, по понятным причинам, отпала, и парня временно отправили работать сначала завклубом, а потом – в Ужгородский райотдел культуры. Впрочем, в том же году он был призван в армию, дослужился до сержанта, а в 1959 г. сдал экзамены на истфак Ужгородского госуниверситета. Потом учительствовал. В 1964 г. поступил в аспирантуру, а в 1966 г. переехал в Москву: венгерский язык снова оказался востребован.

Бела Желицки стал редактором в венгерском отделе Госкомитета СССР по телевидению и радиовещанию. Вот, кстати, выдержки из его характеристики: «Постоянно работает над повышением своей квалификации... В октябре 1967 г. командировался в Венгрию в качестве переводчика советской профсоюзной делегации по линии ВЦСПС». Постоянная «работа над повышением квалификации» напрямую вела в академическую науку.

В Институт славяноведения АН СССР Бела Йожефович пришел в 1970 г. Младший научный сотрудник, затем старший, теперь – ведущий. И незаменимый. В 1972 г. Желицки защитил кандидатскую диссертацию: «Социалистическое рабочее движение в Венгрии (1873–1890 гг.)». В 1985 г. – докторскую: «Рабочий класс социалистической Венгрии 60-х и первой половины 70-х годов (социальное развитие)». На основе диссертаций изданы две монографии. Но это лишь малая толика его научного багажа, составляющего почти полтысячи опубликованных работ.

Наш коллега – ведущий специалист по истории Венгрии Нового и новейшего времени, признанный и в России, и в Венгрии, и в других европейских странах. В 1970–1980-е годы Б.Й. Желицки увлекся исследованием социальной структуры венгерского общества и других стран Центральной и Юго-Восточной Европы. Проблемам социальной истории и общественно-политического развития Венгрии (часто в более широком аспекте) посвящены, например, главы вышедшего под редакцией Б.Й. Желицки и др. коллективного труда «Из истории социально-политического развития социалистических стран Европы» (М., 1987). Со второй половины 1980-х годов ученый сосредоточился на изучении проблем политической истории Венгрии.

В центре его внимания – история межвоенной Венгрии, ее участие во Второй мировой войне, судьбы Закарпатья, установление в стране режима «народной демократии», политическое развитие в 1950-е годы. Особое внимание Б.Й. Желицки уделяет теме

венгерской революции 1956 г., в том числе и на страницах коллективных трудов. («The Establishment of Communist Regimes in Eastern Europe, 1944–1949». New York, 1997; «Венгрия 1956 года: очерки истории кризиса». М., 1993; «Бывшие «хозяева» Восточной Европы: Политические портреты». М., 1995; «Советская внешняя политика в годы “холодной войны” (1945–1985): новое прочтение». М., 1995).

При этом Б.Й. Желицки – автор многочисленных работ, исследующих самые разные аспекты изменения общественно-политического строя в странах ЦЮВЕ. (Среди коллективных трудов, подготовленных в Институте славяноведения РАН отметим: «Революции и реформы в странах Центральной и Юго-Восточной Европы: 20 лет спустя». М., 2011; «История антикоммунистических революций конца XX века: Центральная и Юго-Восточная Европа». М., 2007; «Общественные трансформации в странах Центральной и Юго-Восточной Европы (90-е годы XX века – начало XXI столетия)». М., 2008; «Инакомыслие в условиях “реального социализма”. Поиски новой государственности. Конец 60–80-е гг. XX в.» М., 2014; «Центральная и Юго-Восточная Европа. Конец XX – начало XXI в. Аспекты общественно-политического развития». М., СПб., 2015; «Между Москвой и Брюсселем». М., 2016.)

В монографии «Венгерские эмиграционные волны и эмигранты. Середина XIX – конец 50-х годов XX века» (М., 2012), написанной в соавторстве с дочерью, Ч.Б. Желицки, впервые в отечественной и зарубежной историографии проведен анализ экономической (трудовой) и политической эмиграции. В книге исследована география размещения трех эмиграционных волн в разных странах мира, включая Россию (СССР), США, Канаду, а также ряд государств Европы, Южной Америки и Австралию.

Будучи хорошим политическим аналитиком, в научном творчестве Б.Й. Желицки не чужд привязанности к прекрасному. Упомянем, к примеру, его статью «Историзм в венгерской живописи и творчество художников второй половины XIX века» в сборнике «Средняя Европа. Проблемы международных и межнациональных отношений XII–XX века». СПб., 2009. Он был также среди авторов коллективного труда «История венгерской литературы в портретах» (М., 2015). Что же касается портрета нашего коллеги, то он будет неполным, если не сказать и о его просветительской деятельности. Количество прочитанных им лекций, начиная с клуба в родном селе и Всесоюзного Общества «Знание», никакому подсчету не поддается.

Наконец, еще одна немаловажная деталь. Бела Йожефович – соавтор «Венгерско-русского разговорника» (М., 1989). Когда начинался этот проект, трудно было себе представить, что отношения Москвы и Будапешта станут неотъемлемой частью изрядно теперь усложнившихся российско-европейских контактов. Но, видимо, нашего коллегу интуиция не подвела: не упустить эту нить возможно, в первую очередь, через гуманитарное общение – это ведь тоже задача историка. А ученые России и Венгрии общий язык находят всегда. Тем более что за нашу «сборную» играет Бела Йожефович Желицки.

Коллеги



ПАМЯТИ ЛЮДМИЛЫ ПАВЛОВНЫ ЛАПТЕВОЙ (1926–2016)

16 мая 2016 г. ушла из жизни, не дожив нескольких месяцев до своего 90-летия, Людмила Павловна Лаптева – яркая представительница российского славяноведения, человек полемичный, критически настроенный по отношению к современной ей науке и одновременно создавший в своих исследованиях по истории русской славистики памятник отечественному славяноведению. Л.П. Лаптева раскрыла научное и общественное значение трудов русских славистов XIX – начала XX в., выявила и доказала их чрезвычайно значительный вклад в науку не только России, но и Европы в целом. В советское время, когда методология дореволюционной науки, прежде всего позитивизм, подвергалась критике с марксистских позиций, актуализация научного наследия дореволюционных славистов, предпринятая Л.П. Лаптевой, имела не только историографическое, но и методологическое значение, поскольку результаты научной деятельности русских ученых-позитивистов косвенно противопоставлялись ангажированности и ситуативной сервильности советской славистики. Собственно говоря, работы Л.П. Лаптевой, вроде бы сугубо историографические, которые с позиций «великих идей и проектов» можно было бы обвинить в мелкотемье, показывали на примере научно-исследовательской деятельности русских ученых стремление к одной цели – выявлению исторической правды. Отсюда критический взгляд Л.П. Лаптевой на русскую славистику славянофильского толка как на идеологически детерминированную и раскрытие значения научного творчества ученых, считавшихся консерваторами, но занимавших объективную позицию, соответствовавшую главным европейским философским и научным течениям XIX в.

История русской славистики занимала главное место в научных интересах Л.П. Лаптевой, отличавшихся, однако, широтой и масштабностью. В ее научной деятельности следует выделить также работы по различным аспектам истории Чехии (в особенности гуситского периода), Словакии, лужицких сербов.

Почти все эти направления исследовательской деятельности Л.П. Лаптевой, а также латинская палеография западных славян, нашли отражение в ее многолетней и чрезвычайно плодотворной преподавательской деятельности. Можно сказать, что она была образцом сочетания научных исследований и практики преподавания в высшей школе, на деле осуществлявшей связь академической науки и высшего образования.

В 1951–1959 гг. Л.П. Лаптева преподавала на кафедре истории Средних веков МОПИ. С 1959 г. по день смерти она работала на кафедре истории южных и западных славян МГУ им. М.В. Ломоносова, в 1975 г. став профессором, а в 2008 г. получив почетное звание «Заслуженный профессор МГУ». Ее научные и педагогические достижения получили официальное признание. В 2001 г. она получила Ломоносовскую премию МГУ, а в 2007 г. стала лауреатом возрожденной Премии имени митрополита Макария.

В 1962–1963 гг. Л.П. Лаптева была на стажировке в пражском Карловом университете, что дало ей возможность поработать в архивах Чехословакии, в частности в архивах русской эмиграции 1920-х годов, в которых она впервые соприкоснулась с ценнейшим материалом по истории российской гуманитарной науки. В 1973 г. она защитила, причем не в МГУ, где не нашла поддержки своим устремлениям, а в Институте славяноведения АН СССР, докторскую диссертацию «Русская литература о гуситском движении (40-е годы XIX в.–

1917 г.)», затем переработанную в монографию (М., 1978). Это ее исследование перевернуло представление о русской гуситологии. Она впервые выявила ее различные течения, хронологию, ошибки, заблуждения и достижения русских ученых, интересовавшихся гуситским движением. Книга вызвала большой интерес не только в отечественной, но и в чехословацкой научной среде, получив очень высокую оценку. С этого времени в Чехословакии имя Л.П. Лаптевой становится как бы знаком качества новой советской славистики.

За несколько десятилетий она опубликовала в различных изданиях, в том числе зарубежных, огромное количество статей о научном творчестве русских славистов и о славистике в учебных заведениях дореволюционной России – см., например, «Славяноведение в дореволюционной России» (1979).

Л.П. Лаптева выработала и обосновала оригинальную концепцию развития русского славяноведения, в те годы противостоявшую официальной концепции, а теперь утвердившуюся в истории российской науки. Официально считалось, что поскольку российское общество накануне революции 1917 г. находилось в кризисе, то и отечественная наука, в частности славяноведение, также была в упадке главным образом по причинам методологического характера. Лаптевой же удалось на огромном фактическом материале показать, что российское славяноведение переживало грандиозный подъем в количественном и качественном отношении, основанный не в последнюю очередь на восприятии прогрессивной для того времени идеологии позитивизма. Историю российского дореволюционного славяноведения она делила на три этапа. Первый, от начала XIX в. до реформ 1860-х годов, являл собой стадию становления славистических знаний, основанную на донаучном периоде собирания материала, к которому она относила и сочинения XVIII в. Второй период (1860–1880-е годы) – формирование собственно научных подходов к изучению славистики, переросший в расцвет славистики как науки на третьем этапе ее развития (1890-е – 1917 г.), прерванный революцией и окончательно уничтоженный процессами и репрессиями против славистов в 1930-х годах. В связи с этим прямыми наследниками предреволюционного подъема славистики и во многих случаях теми же ее фигурами являлись представители русской научной славистической эмиграции, прежде всего в Чехословакии. Именно в таком ключе она интерпретировала научную деятельность В.А. Францева и А.В. Флоровского. Отсюда следует и повышенный интерес Л.П. Лаптевой к истории российской славистики в эмиграции, чему посвящен ряд ее статей.

С историей российского славяноведения тесно связана тема российско-славянских связей в сфере гуманитарных наук. На огромном материале официальных документов, но главным образом переписки, Лаптева нарисовала впечатляющую картину интенсивного научно-культурного обмена между российскими и прежде всего чешскими учеными-гуманитариями в XIX – начале XX в., что заставило по-новому взглянуть на европейский контекст развития науки в славянских странах. Несколько ее специальных работ посвящены восприятию в дореволюционной России деятельности выдающихся словаков – Я. Коллара, П.Й. Шафарика, Л. Штура.

Людмила Павловна была одним из немногих специалистов по сорабистике – истории и культуре лужицких сербов. Этой теме она посвятила две монографии инновационного характера (1992; 2000) и специальную главу в капитальном коллективном труде по истории культуры славянских народов (Серболужицкая культура (XVI–XIX вв.) // История культур славянских народов. М., 2005. Т. 2). Еще в 1970-е годы Л.П. Лаптева установила научные связи с серболужицкими научными институтами и исследователями в ГДР, став одним из первых российских членов культурно-просветительского общества Серболужицкая матица.

Л.П. Лаптева вернула в историю российской науки многие имена незаслуженно забытых русских ученых, многие события научной жизни и деятельность целых институций. Так, она первой, после основательных архивных исследований, опубликовала работы о деятельности Русского археологического института в Константинополе, привлекающего ныне повышенное внимание исследователей и публицистов, и о Славянской комиссии при Московском университете.

Значителен вклад Людмилы Павловны в изучение источников по истории Чехии в России. Научной скрупулезностью и библиографической точностью отличаются книги по этой тематике (Письменные источники по истории Чехии периода феодализма (до 1848 года). М., 1985; Источниковедение истории южных и западных славян. Феодальный период. М.,

1999), не потерявшие своего значения и в наши дни. Значительную пользу отечественной науке принесли публикации выполненных ею переводов ряда важных источников о гусизме (Гуситское движение в освещении современников / Сост., пер. Л.П. Лаптевой. М., 1992). Особый интерес у исследователя вызывали знаменитые подделки эпохи национального возрождения – «Рукописи Зеленогорская и Краледворская», которые она исследовала и перевела на русский язык (Рукописи, которых не было. М., 2002).

Конечно, указанными направлениями не исчерпывался круг ее научных занятий, включавший себя еще целый ряд тем, связанных с историей славянства и славяноведения как научной дисциплины. Научное наследие Л.П. Лаптевой чрезвычайно богато, оно насчитывает более 660 научных публикаций: капитальных монографий, глав в учебниках и коллективных трудах, изданий переводов литературных памятников, исследовательских статей, учебных пособий и т.д. В списке ее работ отсутствуют только популяризаторские и публицистические тексты, что подчеркивает ее стремление к научной фундированности и академической строгости. Опубликованы два библиографических списка ее трудов (1998; 2012). К ее 85-летию был издан специальный сборник (М., 2012), в котором, кроме научных статей ее учеников, был помещен ряд автобиографических и биографических материалов. Значительное число работ Людмилы Павловны опубликовано в странах Европы, солиден перечень научных съездов и конференций, в которых она принимала участие. Однако большой научный путь профессора не завершился. Подготовлена к изданию еще одна книга по истории российского славяноведения и ряд научных статей в сборниках.

Интенсивная педагогическая деятельность Л.П. Лаптевой в МГУ дала свои результаты. На протяжении десятилетий она читала общие курсы истории зарубежных славян, истории Чехии и Словакии в Средние века и раннее Новое время, источниковедения истории западных славян, латинской палеографии и других вспомогательных исторических дисциплин, вела многие спецкурсы. Под ее руководством были написаны десятки студенческих курсовых и дипломных работ. Многие ее ученики, оставшись в аспирантуре МГУ, защитили кандидатские, а впоследствии докторские диссертации, стали известными учеными. Возникло даже понятие «школа Лаптевой».

Будучи всегда окруженной учениками в МГУ, Л.П. Лаптева все же испытывала потребность в более сплоченной деятельности учителя и учеников на ниве изучения истории славянства, поэтому она организовала в конце 1970-х годов Клуб любителей истории славян (КЛИС), на заседаниях которого, проходивших в непринужденной домашней, но научно сосредоточенной атмосфере, происходил взаимопользительный обмен знаниями и вырабатывалась методология объективного научного исследования, что было чрезвычайно важно для воспитания самостоятельного мышления молодого поколения историков в условиях господства позднесоветской идеологии. Материалы КЛИСа, как и записки дневникового характера самой Людмилы Павловны о текущей научной жизни и коллегах, безусловно представляют интерес для истории российской науки и ожидают своих будущих исследователей.

Будучи влюбленной в науку и книгу как носитель знания, Л.П. Лаптева собрала большую и чрезвычайно ценную домашнюю библиотеку по истории Чехословакии, где было много чешских и словацких книг, отсутствовавших в московских библиотеках, а также дореволюционные работы по славистике. Ее библиотека была всегда открыта для студентов и коллег. Этот статус общедоступности она еще более усилила, передав ее в Библиотеку МГУ.

Л.П. Лаптева у всех, даже у своих оппонентов, вызывала уважение своей преданностью науке, глубокой эрудицией, отстаиванием своих позиций и убеждений, колоссальной работоспособностью, высокими требованиями к этике профессиональных взаимоотношений. Иногда ее прямота и бескомпромиссность казались неудобными и неуместными, что приводило к конфликтам, никогда, однако, не переходившим в личностную вражду. В научной среде она всегда оставалась высокоуважаемой и высокоценимой как исследователь и как человек, как мэтр российской исторической богемистики и истории славяноведения. Ее оптимизм, юмор и некоторая ироничность, строгость принципов сочетались с душевной теплотой и желанием оказывать помощь людям, бескорыстно влюбленным в науку, как и она сама.

К сожалению, уже сейчас ясно, что в лице Л.П. Лаптевой наша гуманитарная наука потеряла одного из крупнейших своих исследователей и потеря эта невосполнима.

ПАМЯТИ ИРЖИ МАРВАНА (1936–2016)

13 апреля 2016 г. на 81 году жизни скончался выдающийся чешский славист Иржи (Джордж) Марван. Ученик Богуслава Гавранека и Павла Троста, младший коллега Владимира Скалички и Романа Якобсона (в американский период его биографии), он всю свою долгую и плодотворную научную жизнь посвятил развитию идей Пражского лингвистического кружка.

После окончания в 1959 г. Карлова университета в Праге по специальности «богемистика и украинистика» Иржи Марван три года работал в Институте чешского языка Чехословацкой академии наук, в 1963–1967 гг. преподавал чешский язык в Уппсальском и Стокгольмском университетах, в 1967–1968 гг. обучался в очной аспирантуре Карлова университета по специальности «балтистика». В 1968–1992 гг. Иржи Марван – профессор славистики и русистики в ряде университетов США и Австралии, основатель первой кафедры славистики в южном полушарии. Вернувшись после «бархатной революции» в Чехию, Иржи Марван работал советником министерства иностранных дел, в 1994–1997 гг. – послом Чешской республики в Греции. В конце 1990-х годов Иржи Марван возвращается к преподаванию, с 1999 г. до самой своей кончины преподавал в университете Яна Эвангелисты Пуркине в Усти-над-Лабой, параллельно читая лекции в Карловом университете в Праге, а также в Западночешском университете в Пльзне и руководя дипломными работами и диссертациями. Иржи Марван опубликовал более 20 книг, посвященных различным проблемам славистики и балто-славистики, при этом в центре его внимания устойчиво находились проблемы западнославянской контракции в широком балто-славянском контексте, языковая типология и особенно его собственный тщательно разработанный вариант теории лингвистической экологии, успешно применяемый к описанию истории ряда славянских языков и блестяще реализованный в его последней книге – *Jazyk: jeho český příběh Prvních tisíc let 800–1800. Malý průvodce cestami české lingvoekologie* (Praha, 2015). Иржи Марван был и активным популяризатором богемистики и славистики, отметим его книгу *Ianua per linguam reserata* (Melbourne, 1990) и ее ставшее бестселлером расширенное издание *Brána jazykem otvíraná aneb o češtině světově* (Praha, 2004).

За работы в области полонистики Иржи Марван был награжден Золотым крестом Заслуги Польской республики (1991), а за свои балто-славянские исследования – Орденом Гедимины (1997).

По убеждению Иржи Марвана, задача автора научной монографии или читающего лекцию профессора состоит не в том, чтобы «вливать» в студента тот или иной объем информации, а в том, чтобы пробудить в нем то внутреннее понимание предмета, которое тот сможет, в свою очередь, передавать своим будущим ученикам, когда сам станет профессором. Светлая память об Иржи Марване навсегда останется в сердцах его многочисленных учеников и коллег.

© 2016 г. А. И. Изотов

ПУБЛИКАЦИИ ИНСТИТУТА СЛАВЯНОВЕДЕНИЯ РАН
2013–2016

2013

- Анатомия конфликтов: Центральная и Юго-Восточная Европа: Документы и материалы последней трети XX века. СПб., 2013. Т. II: Вторая половина 1980-х – начало 1990-х годов. 864 с.
- Антонин, Архимандрит (Капустин)*. Заметки поклонника Святой Горы. М., 2013. 368 с.
- Антония Ляйч*. Моя странническая жизнь. М., 2013. 195 с.
- Археографический ежегодник за 2009–2010 годы. М., 2013. 600 с.
- Ариш Г.Л.* Россия и борьба Греции за освобождение: от Екатерины II до Николая I. Очерки. М., 2013. 280 с., илл.
- Богданов Ю.В.* Очерки истории словацкой литературы XX века. М., 2013. 482 с.
- Ганин А.В.* «Мозг армии» в период «русской смуты»: Статьи и документы. М., 2013. 880 с.
- Гендер и литература в странах Центральной и Юго-Восточной Европы (серия «Современные литературы ЦЮВЕ»). М., 2013. 252 с.
- Грамматика славянских диалектов. Механизмы эволюции. Утраты и инновации. Историко-типологические явления (серия «Исследования по славянской диалектологии»). М., 2013. Вып. 16. 376 с.
- Греки Балаклавы и Севастополя. М., 2013. 248 с.
- Желудок: память о еврейском местечке. Сб. статей. М., 2013. 328 с.
- Злыднева Н.В.* Визуальный нарратив: опыт мифопоэтического прочтения. М., 2013. 360 с.
- Искендеров П.А.* Сербия, Черногория и Албанский вопрос в начале XX века. СПб., 2013. 472 с.
- Исследования по типологии славянских, балтийских и балканских языков (преимущественно в свете языковых контактов). СПб., 2013. 368 с.
- Историк-славист: Призвание и профессия: К юбилею В.В. Марьиной. М.; СПб., 2013. 396 с.
- История Балкан: Судьбоносное двадцатилетие (1856–1878 гг.). М., [2013]. 336 с.
- Колосков Е.А.* Страна без названия: Внешнеполитический аспект становления македонского государства (1991–2001 гг.). М., 2013. 276 с.
- Косик В.И.* «Молодая Россия»: Вариации на тему национализма в маршах эпохи. М., 2013. 204 с.
- Лабынцев Ю.А., Щавинская Л.Л.* Последняя книга Тараса Шевченко. М., 2013.
- Лабынцев Ю.А., Щавинская Л.Л., А.С. Пушкин изучает Украину* М., 2013. 72 с.
- Лециловская И.И.* Хорватия в XVII–XIX веках: культурные аспекты исторического развития. М., 2013. 460 с.
- Литвина А.Ф., Успенский Ф.Б.* Русские имена половецких князей: Междинастические контакты сквозь призму антропониимики. М., 2013. 280 с.
- Лыкошина Л.С.* Дональд Туск: Политический портрет. М., 2013. 100 с.
- Малый диалектологический атлас балканских языков. Серия лексическая. СПб., 2013. Т. VI: Полеводство, огородничество.
- Мартин Груневег (отец Венцеслав): духовник Марины Мнишек: Записки о торговой поездке в Москву в 1584–1585 гг. М., 2013. 384 с., илл.
- Марьиная В.В.* Второй президент Чехословакии Эдвард Бенеш: политик и человек: 1884–1948. М., 2013. 488 с.
- Материалы XX Ежегодной международной междисциплинарной конференции по иудаике. В 3-х томах. Сб. Статей. М., 2013 г. (Т. 1. 456 с.; Т. 2. 472 с.; Т. 3. 372 с.).
- Межконфессиональные, культурные и общественные связи России с зарубежными славянами: К 200-летию со дня рождения М.Ф. Раевского. М.; СПб., 2013. 476 с.
- Михайлова И.Х.* Евреи Дербента в Великой отечественной войне. М., 2013. 430 с.
- Москва и Восточная Европа. Непростые 60-е... Экономика, политика, культура. Сб. статей. М., 2013. 486 с.
- Николаева Т.М.* Издание рукописи: А.Д. Михайлов. Поэтика Пруста. М., 2013. 502 с.
- Николаева Т.М.* Лингвистика: Избранное. М., 2013. 624 с.
- Николаева Т.М.* Функции частиц в высказывании. 3-е издание. М., 2013. 168 с.
- Образы аграрной России IX–XVIII вв. Памяти Натальи Александровны Горской / Отв. ред. Е.Н. Швейковская. М., 2013. 256 с.
- Общеславянский лингвистический атлас (серия лексико-образовательная. Болгарские материалы). СПб., 2013. 224 с.
- Освободительная война 1703–1711 гг. в Венгрии и дипломатия Петра I. Az 1703–1711. evi Rakoczi-szabadsagharc es I. Peter orosz car kulpolitikaja. СПб., 2013. 280 с.

- Петар II Петрович Негош – митрополит, реформатор, поэт: К 200-летию со дня рождения. М., 2013. 420 с.
- Плотникова А.А.* Южные славяне в балканском и общеславянском контексте: этнолингвистические очерки. М., 2013. 400 с.
- Поливанова А.К.* Старославянский язык: Грамматика. Словари. М., 2013. 792 с.
- Протестные движения в странах Центральной и Юго-Восточной Европы: Конец 1960-х-1980-е гг.: Хрестоматия = Protest movements in the countries of Central and South-Eastern Europe: End of 1960's–1980's: The reader. М., 2013. 400 с.
- Россия (СССР) и Македония: история, политика, культура. 1944–1991 гг. М., 2013. 340 с.
- Русский формализм (1913–2013). Международный конгресс к 100-летию русской формальной школы. Тезисы докладов. Москва 25–29 августа 2013. М., 2013. 280 с.
- С.В. Никольский и современная славистика. В честь 90-летия со дня рождения ученого. М., 2013. 288 с.
- Седакова И.А.* Балкански мотиви в езика и културата на българите: Раждане и съдба. София, 2013. 316 с.
- Славяне и Россия: К 110-летию со дня рождения С.А. Никитина. М., 2013. 792 с.
- Славянская этнолингвистика: Библиография: 4-е изд., испр. и доп. М., 2013. 240 с.
- Славянский альманах 2012. М., 2013. 504 с.
- Славянский мир в третьем тысячелетии. К 1150-летию славянской письменности. В 2-х кн. М., 2013. Кн. I. 347 с.; Кн. II. 345 с.
- Соколовская О.В.* Великий остров Средиземноморья, Греция и миротворческая Европа. 1897–1909 гг.: К 100-летию присоединения Крита к Греции. М., 2013. 410 с.
- Тирош. Труды по иудаике. Сб. статей. М., 2013. Вып. 13. 232 с.
- Толстой Н.И., Толстая С.М.* Славянская этнолингвистика: вопросы теории: Ко II Всероссийскому совещанию славистов. Москва, 5–6 ноября 2013 г. М., 2013. 240 с.
- Труды Института славяноведения 2003–2013 гг.: Библиографический указатель: Ко II Всероссийскому совещанию славистов. М., 2013. 68 с.
- Устное и книжное в славянской и еврейской культурной традиции. Сб. статей. М., 2013. Академическая серия. Вып. 44. 296 с.
- Утраченное соседство: евреи в культурной памяти жителей Латгалии. Материалы экспедиций 2011–2012 годов. Сб. статей. М., 2013. 384 с.
- Флоря Б.Н.* Внешнеполитическая программа А.Л. Ордина-Нащокина и попытки ее осуществления. М., 2013. 448 с.
- Цехмистренко С.П.* Греция, Россия и Восточный кризис 1875–1878 гг.: Страницы истории. М., 2013. 224 с.
- Человек-творец в художественном пространстве славянских культур. М.; СПб., 2013. 272 с.
- Чепелевская Т.И.* Очерки словенской литературы в историко-культурном освещении. М.; СПб., 2013. 304 с.
- Языковая вариативность и культурный контекст. М., 2013. 252 с.
- Akademie nauk. Uniwersytetu. Organizacje nauki: Polsko-rośyjskie relacje w sferze nauki XVIII–XX w. = Академии наук. Университеты. Научные учреждения: Польско-российские отношения в сфере науки XVIII–XX вв. Warszawa, 2013. 756 s.
- Amicus Poloniae: Памяти Виктора Хорева. М., 2013. 616 с., илл.
- Ethnolinguistica Slavica: К 90-летию академика Никиты Ильича Толстого. М., 2013. 520 с.
- Slavica Svetlanica: Язык и картина мира: К юбилею Светланы Михайловны Толстой. М., 2013. 312 с.

2014

- Актуальные этноязыковые и этнокультурные проблемы современности. М., 2014. Кн. I. 400 с.
- Археографический ежегодник за 2011 год. М., 2014. 510 с.
- Балканы в европейских политических проектах XIX–XXI вв. М., 2014. 634 с.
- Балто-славянские исследования XIX. М.; СПб., 2014. 588 с.
- Балты и славяне: пересечения духовных культур. Vilnius, 2014. 428 с.
- Великитe силы и България 1944–1947 г. София, 2014. Т. I: Примирето между СССР, Великобритания, САЩ и България (януари – октомври 1944 г.): Документи. 444 с.
- Вендина Т.И.* Типология лексических ареалов Славии. М., 2014. 692 с.
- Восточнославянские заговоры: Материалы к функциональному указателю сюжетов и мотивов. Аннотированная библиография. М., 2014. 320 с.
- Встречи и переговоры на высшем уровне руководителей СССР и Югославии в 1946–1980 гг. М., 2014. Т. I. 1946–1964. 880 с.
- Ганин А.В.* Българинът защитил Русия: Съдбата на Йордан Пехливанов. София, 2014. 114 с., илл.
- Ганин А.В.* Закат Николаевской военной Академии 1914–1922. М., 2014. 768 с., илл.
- Гардзанини М.* Библейские цитаты в церковнославянской книжности. М., 2014. 232 с.
- Гибридные формы в славянских культурах. М., 2014. 464 с., илл.

- Голант Н.Г. Обряды весенне-летнего цикла в Валахии: Очерки традиционной культуры. М.; СПб., 2014. 223 с.
- Государство и Церковь в СССР и странах Восточной Европы в период политических кризисов второй половины XX века. М.; СПб., 2014. 540 с.
- Зализняк А.А. Древнерусское ударение: Общие сведения и словарь. М., 2014. 728 с.
- Золтан А. Interslavica: Исследования по межславянским языковым и культурным контактам. М., 2014. 224 с.
- Из истории Сербии и русско-сербских связей: 1812–1912–2012. М., 2014. 512 с.
- Императорский Дом Романовых и Балканы. М., 2014. 400 с.
- Инакомыслие в условиях «реального социализма»: Поиски новой государственности: Конец 60-х – 80-е гг. XX в. М., 2014. 736 с.
- Калинина Т.М., Флёров В.С., Петрухин В.Я. Хазария в кросскультурном пространстве: историческая география, крепостная архитектура, выбор веры. М., 2014. 208 с., илл.
- Карпато-балканский диалектный ландшафт: Язык и культура. 2012–2014. М., 2014. Вып. 3. 348 с.
- Каталог славяно-русских рукописных книг XVI века, хранящихся в Российском государственном архиве древних актов. М., 2014. Вып. 2: Лествица – Пчела. 982 с.
- Кочегаров К.А. Крым в истории России. Методическое пособие для учителей. М., 2014.
- Каширин В.Б. Дозорные на Балканах: Русская военная разведка в странах Балканского полуострова накануне и в годы Первой мировой войны. М., 2014. 632 с., илл.
- Косик В.И. Балканы: «Порвалась цепь великая...» (середина XIX – начало XXI в.). М., 2014. 272 с.
- Круг жизни в славянской и еврейской культурной традиции. М., 2014. 356 с.
- Листая страницы сербской истории... М., 2014. 368 с.
- Лобачёва Ю.В. Югославянское движение в Америке в годы Первой мировой войны 1914–1918 гг. М.; СПб., 2014. 292 с.
- Макарицев М.М. Эвиденциальность в пространстве балканского текста. М.; СПб., 2014. 444 с.
- Марьина В.В. Советско-чехословацкая комиссия историков. Деятельность на фоне общественно-политических перемен в СССР и ЧССР (конец 60-х – 80-е годы XX века). М., 2014. 143 с.
- Национальные меньшинства в странах Центральной и Юго-Восточной Европы: исторический опыт и современное положение. М., 2014. 552 с.
- Начало. Нархѣ. Fillimi. Incerputul... Рождество и Новый год на Балканах: Материалы круглого стола 25 февраля 2014 года. М., 2014. 160 с.
- Независимость Албании в общевалканском контексте. К 100-летию образования албанского государства. М., 2014. 332 с., илл.
- Никифоров К. Србија на Балкану у XX веку. Београд, 2014. 236 с.
- Николаева Т.М. «Слово о полку Игореве». Поэтика и лингвистика текста; «Слово о полку Игореве» и пушкинские тексты. Изд. 4-е. М., 2014. 336 с.
- Общественная мысль в России и других славянских странах в эпоху развитого Средневековья. М., 2014. 432 с.
- Перепись города Красноярска и его уезда. 1719–1722. М., 2014. Т. 2. 424 с.
- Петрухин В.Я. Русь в IX–X веках: От призвания варягов до выбора веры. Изд. 2-е, испр. и доп. М., 2014. 464 с.
- Пескова А.Ю. Словацкий экспрессионизм: Учебное пособие. М., 2014. 143 с.
- Польское Январское восстание 1863 года: Исторические судьбы России и Польши. М., 2014. 416 с.
- Problema transilvană: disputa teritorială româno-maghiară și URSS 1940–1946: documente din arhivele rusești. Cluj-Napoca, 2014. 552 p.
- Российская империя и монархия Габсбургов в наполеоновских войнах: Взгляд из Венгрии. СПб., 2014. 256 с.
- Российско-болгарские научные дискуссии. Российская и болгарская государственность: проблемы взаимодействия. XIX–XXI вв. М., 2014. 347 с.
- Россия и русский человек в восприятии славянских народов. М., 2014. 608 с., илл.
- Руднева И.В. Хорватское национальное движение: конец 1960-х – начало 1970-х гг. М.; СПб., 2014. 332 с.
- Русские о Сербии и сербах. М.: 2014. Т. II (архивные свидетельства). 632 с.
- Свербеев Д.Н. Мои записки. М., 2014.
- Славяне и Россия: славянские и балканские народы в периодической печати. К 90-летию со дня рождения А.А. Улуняна. М., 2014. 420 с., илл.
- Славяне-мусульмане на Балканах: язык, культура, идентичность. М., 2014. 312 с.
- Славянский альманах: 2013. М., 2014. 608 с.
- Славянский альманах: 2014. М., 2014. Вып. 1–2. 384 с.
- Славянский мир в третьем тысячелетии: человек, общество, народ в истории, языке и культуре. М., 2014. 360 с.
- Словенская литература XX века. Slovenska književnost XX. Stoletja. М., 2014. 325 с.
- Социальные последствия войн и конфликтов XX века: Историческая память. М.; СПб., 2014. 360 с.
- Софронова Л.А. «Записки» Яна Хризостома Пасека: дневник, роман, энциклопедия. М., 2014. 400 с., илл.

- Страницы истории и культуры евреев в Грузии (по следам экспедиций 2013 г.). М., 2014. 140 с.
- SLOVENICA III: Первая мировая война в политике и культуре русских и словенцев: К столетию начала Первой мировой войны. М., 2014. 298 с.
- Труш. Труды по иудаике. М., 2014. Вып. 14. 212 с.
- Труды по еврейской истории и культуре: Материалы XXI Международной ежегодной конференции по иудаике. М., 2014. (Академическая серия: Вып. 50). 575 с.
- Турилов А. А. Студije из словенског и српског Средњог веку / Исследования по славянскому и сербскому средневековью. Београд, 2014. 739 с., илл.
- У истоков мира: русские этиологические сказки и легенды. М., 2014. 528 с.
- Успенский Ф. Б. Работы о языке и поэтике Осипа Мандельштама: «Соподчиненность порыва и текста». М., 2014. (Studia Philologica). 216 с., илл.
- Факты и знаки: Исследования по семиотике истории. М.; СПб., 2014. Вып. 3. 256 с.
- Художественный ландшафт «нулевых». Литературы Центральной и Юго-Восточной Европы в начале XXI века. М., 2014. 378 с.
- Шерлаимова С. А. Милан Кундера и его романная философия. М., 2014. 272 с., илл.
- Шtrandтман В. Балканские воспоминания. М., 2014. 504 с., илл.
- Яблоков Е. А. Хор солистов: Проблемы и герои русской литературы первой половины XX века. СПб., 2014.
- Florja B. N. Cirkevni rozkol a slovanský svět. Pavel Mervart, 2014. 192 s.
- Francesco Gardani, Peter Arkadiev & Nino Amiridze. Borrowed Morphology. Berlin; Boston, 2015. (Language Contact and Bilingualism; 8). 310 p.
- Југославија – СССР: Суспрети и разговори на највишем нивоу руководилица Југославије и СССР: 1946–1964. Београд, 2014. Т. 1. 780 с.
- Robinson M. Losy elity akademickiej: Rosyjska slawistyka od 1917 roku do początku lat 30. Warszawa, 2014. 576 s.
- Wolnomularstwo narodowe. Walerian Łukasiński. Национальное масонство. Валериан Лукасинский. Warszawa, 2014. 758 с.

2015

- Актуальные этноязыковые и этнокультурные проблемы современности. М., 2015. Кн. II. 376 с.
- Аркадьев П. М. Ареальная типология префиксального перфектива (на материале языков Европы и Кавказа). М., 2015. 352 с.
- Балканский тезаурус: Начало. Балканские чтения 13. Тезисы и материалы, Москва, 7–9 апреля, 2015. М., 2015. 268 с.
- Белаяц М. Кому нужна ревизия истории? Старые и новые споры о причинах Первой мировой войны. М., 2015. 368 с.
- Белоруссия и Украина: история и культура. Сб. статей. М., 2015. Вып. 5. 540 с.
- Вендина Т. И. Введение в языкознание: учебник для академического бакалавриата. 4-е изд., перер. и доп. М., 2015. 333 с.
- Вильнюсские предания и легенды. М., 2015. 215 с., илл.
- Дукова У. Наименования демонов в болгарском языке. М., 2015. 248 с.
- Евреи на карте Литвы: Биржай. Проблемы сохранения еврейского наследия и исторической памяти. М., 2015.
- Ежегодник по аграрной истории Восточной Европы. 2014 год: Фискальная политика и налогово-повинностные практики в аграрной истории России X–XXI вв. М.; Самара, 2015. 511 с.
- Зентара Б. Старая Россия. Демократия и деспотизм. Великий Новгород, 2015. 127 с.
- Ильина Г. Я. Хорватская литература XX века. М., 2015. 440 с.
- Исследования по славянской диалектологии 17: Судьба славянских диалектов и перспективы славянской диалектологии в XXI веке. М., 2015.
- История венгерской литературы в портретах. М., 2015. 408 с.
- Кавказ – Карпаты – Балканы: геополитические, этноконфессиональные, региональные и локальные компоненты национального менталитета в XVIII–XX вв.: Материалы международной конференции. Ставрополь, 2015. 190 с.
- Калиганов И. И. Проблемы истории и культуры славянских народов. М., 2015. 480 с.
- Категория оценки и система ценностей в языке и культуре. М., 2015. 432 с.
- Лепель: память о еврейском местечке. М., 2015.
- Людоговский Ф. Б. Структура и поэтика церковнославянских акафистов. М., 2015. 352 с.
- Лыкошина Л. С. «Польско-польская война»: Политическая жизнь современной Польши. М., 2015. 258 с.
- Мансика В. Й. Труды по религии восточных славян. М., 2015. 658 с.
- Никифоров К. В. «Начертание» Илии Гарашанина и внешняя политика Сербии в 1842–1853 гг. М., 2015. 256 с.
- Новосельцев Б. С. Внешняя политика Югославии (1961–1968 годы). М., 2015. 352 с.

- Общеславянский лингвистический атлас: Серия лексико-словообразовательная (ОЛА). М.; СПб., 2015. Вып. 10: Народные обычаи. 276 с.
- Первая мировая война и судьбы народов Центральной и Юго-Восточной Европы: Очерки истории. М., 2015. 680 с.
- Петрухин В. Я.* Мифы викингов (популярное издание). М., 2015. 303 с., илл.
- Полоцкие грамоты XIII – начала XVI вв.: М., 2015. Т. I–II. 522 с., илл., карт.
- Региональные исследования в фольклористике и этнолингвистике – проблемы и перспективы: Сборник статей. М., 2015. 296 с.
- Романовы в дороге: Путешествия и поездки членов царской семьи по России и за границу. М.; СПб., 2016. 320 с.
- Славяне и Россия: Исторический контекст и проблемы историографии. М., 2015. 238 с., илл.
- Славянский альманах: 2015. М., 2015. Вып. 1–2. 480 с.
- Славянский альманах 2015. М., 2015. Вып. 3–4. 496 с.
- Славянский мир в третьем тысячелетии: Ратный подвиг и мирный труд в истории и культуре славянских народов. М., 2015. 457 с.
- Судьбы творческого наследия отечественных историков второй половины XX века. М., 2015. 440 с.
- Толстая С. М.* Образ мира в тексте и ритуале. М., 2015. 528 с.
- Труды по еврейской истории и культуре: материалы XXII Международной ежегодной конференции по иудаике. Сб. статей. М. 2015. 447 с.
- Успенский Ф. Б.* Люди, тексты и вещи: Из истории культуры средневековой Скандинавии. М., 2015. 256 с.
- Хазарский альманах. М., 2015. Т. 13. 350 с.
- Центральная и Юго-Восточная Европа. Конец XX – начало XXI в. Аспекты общественно-политического развития. Историко-политологический справочник. М.; СПб., 2015. 480 с.
- Число – счет – нумерология в славянской и еврейской культурной традиции. Сб. статей. М., 2015. Академическая серия. Вып. 51. 232 с.
- Шведова Н. В.* «Чудесные искры»: поэзия словацкого надреализма (1930-е – 1960-е гг.). Модернизация и сохранение основ. М., 2015. 402 с.
- Этнолингвистика. Ономастика. Этимология: Материалы III Международной научной конференции. Екатеринбург, 7–11 сентября 2015 г. Екатеринбург, 2015. 318 с.
- Янин В. Л., Зализняк А. А., Гиппиус А. А.* Новгородские грамоты на бересте. М., 2015. Т. XII (Из раскопок 2001–2014 гг.). 288 с.
- Stowarzyszenie Ludu Polskiego na Litwie i Białorusi. Szymon Konarski. Содружество польского народа в губерниях Виленской и Минской. Шимон Конарский. Warszawa, 2015. 820 с. (совместно с Институтом истории Польской академии наук).

2016

- Алешковский М. Х.* «Повесть временных лет». Из истории создания и редакционной переработки. М., 2015. 320 с.
- Балто-славянская акцентология IWoBA VII: материалы XII международного семинара. М., 2016. 200 с.
- Валенцова М. М.* Народный календарь чехов и словаков. Этнолингвистический аспект. М., 2016. 616 с.
- Ващенко Д. Ю.* Система неопределенных местоимений в словацком языке. М., 2016. 223 с.
- Взаимодействия и конфликты на конфессионально и этнически смешанных территориях Центральной и Восточной Европы, 1517–1918. М.; СПб., 2016. 344 с.
- Вместе в столетии конфликтов. Россия и Сербия в XX веке. М., 2016. 400 с.
- Ильина Г. Я.* Хорватская литература XX века. М., 2015. 440 с.
- Историческая болгаристика (к 100-летию со дня рождения профессора Л. Б. Валева). М., 2016. 392 с.
- История, язык, культура Центральной и Юго-Восточной Европы в национальном и региональном контексте: к 60-летию К. В. Никифорова. М., 2016. 640 с.
- Мансикка В. Й.* Труды по религии восточных славян. М., 2016. 688 с.
- Между Москвой и Брюсселем. М., 2016. 336 с.
- Категория взрыва и текст славянской культуры. М., 2016. 456 с.
- Романовы в дороге: Путешествия и поездки членов царской семьи по России и за границу. М.; СПб., 2016. 320 с.
- Плотникова А. А.* Славянские островные ареалы: Архаика и инновации. М., 2016. 320 с.
- Славяне и Россия: исторический контекст и проблемы историографии. М., 2015. 380 с.
- Славянский альманах. 2016. М., 2016. Вып. 1–2. 464 с.
- Славянский мир в третьем тысячелетии. Соглашение (согласие), договор, компромисс в истории, языках и культуре славянских народов. Сборник статей. М., 2016. 525 с.
- Успенский Ф. Б.* Люди, тексты и вещи: из истории культуры средневековой Скандинавии. 2-е издание. М., 2016. 256 с.

- Фролова М.М.* Из истории московского дворянства: «Задумывая Московскую Академию художеств...» (1833–1843). М., 2016. 484 с.
- Хлебникова В.Б.* Черногория: Феномен национальной государственности. 1878–1916 гг. М., 2016. 239 с.
- Художественный перевод и его роль в литературном процессе Центральной и Юго-Восточной Европы. М., 2016. 280 с.
- Человек на Балканах: Особенности «новой» южнославянской государственности: Болгария, Сербия, Черногория, Королевства СХС в 1878–1920 гг. М., 2016. 408 с.

**УКАЗАТЕЛЬ СТАТЕЙ И МАТЕРИАЛОВ, ОПУБЛИКОВАННЫХ
В ЖУРНАЛЕ В 2016 ГОДУ**

СТАТЬИ

Агапкина Т. А. Карпато-южнославянские параллели в области вербальной магии и их продолжение у восточных славян. С. 3–13	№ 6
Амброзяк Т. Понятийный аппарат сеймиковых источников конца XVI – первой половины XVII века как проявление политической культуры шляхты Великого княжества Литовского. С. 51–63.....	№ 2
Аникеев А. С. Югославская политэмиграция в советских планах свержения Й.Б. Тито (1948–1952). С. 31–42	№ 5
Валенцова М. М. Об одной балто-славянской мифологической параллели. С. 26–36....	№ 6
Виноградов В. Н. Монархии румынских Гогенцоллернов и Романовых: черты сходства и различия. С. 13–18.....	№ 1
Думиника И. И. К истории сербской эмиграции в Бессарабии в первой половине XIX века. С. 3–12	№ 1
Егорова К. Б. Кому пролетариат ставит памятники: 125 лет со дня рождения Т.Г. Шевченко. С. 51–61	№ 3
Животич А. Югославская дипломатия между Суэцким и Венгерским кризисами. С. 30–45	№ 1
Зуппан А. Конфликт, война и геноцид в Центрально-Восточной и Юго-Восточной Европе, 1938–1948. Часть I. С. 40–50	№ 3
Зуппан А. Конфликт, война и геноцид в Центрально-Восточной и Юго-Восточной Европе, 1938–1948. Часть II. С. 64–71	№ 4
Ильина Г. Я. Вторая мировая война в современной хорватской прозе (идейно-художественная эволюция темы). С. 62–71	№ 3
Кирилина Л. А. Идеи триализма (югославянский вариант) в Австро-Венгрии накануне Первой мировой войны. С. 18–30	№ 5
Кочегаров К. А. Русское правительство и право гетмана И.С. Мазепы назначать казачьих полковников Войска Запорожского: казус Ивана Черныша 1707 года. С. 29–40.....	№ 2
Кочегаров К. А. Россия, гетман Мазепа и избрание киевским митрополитом Иоасафа Кроковского. 1707–1708 годы. С. 25–40	№ 4
Лазарев Я. А. Российское правительство и украинская казацкая элита: особенности взаимоотношений в период функционирования Малороссийской коллегии (1722–1727). С. 41–51.....	№ 4
Лескинен М. В. Славянские свойства русского народа в российских научных описаниях XIX века: от романтической идеализации к психологической типологии. С. 3–19.....	№ 3
Лунькова Н. А. Ритм прозы (о синтаксисе рассказов С. Стратиева 1990-х годов). С. 52–70	№ 4
Оськин М. В. Недоверчивые союзники по Антанте: к вопросу о русско-румынском сотрудничестве в период Первой мировой войны. С. 19–29	№ 1
Палфи Г. Век разрывов и компромиссов: новый взгляд на историю Венгерского королевства XVII века. С. 41–50.....	№ 2
Пеганов А. О. Попытки Венгрии нормализовать отношения с Чехословакией в 1920–1921 годы. С. 20–30.....	№ 3
Плотникова А. А. Оппозиция «верх – низ» применительно к телу человека (по материалам словаря «Славянские древности»). С. 37–44	№ 6
Попович Николч Д. Элементы устных причитаний и погребальных обрядовых действий в песнях сербских партизан. С. 14–25	№ 6
Селиванов И. Н. Беседа Э. Карделя и А.И. Микояна (июнь 1956 года) о проблемах нормализации советско-югославских отношений в свете XX съезда КПСС. С. 43–53	№ 5
Серапионова Е. П. Внешний фактор и национальные меньшинства в ЧСР в 1920–1930-е годы. С. 31–39	№ 3
Турилов А. А. «Незамеченная» дата в южнославянских кириллической и глаголической палеографиях (к вопросу о времени написания Охридского Апостола). С. 21–28	№ 2

Турилов А. А. Служба Климента Охридского на Богоявление в составе «Николиной минеи» («Минеи Томича»). С. 3–14.....	№ 4
Узенёва Е. С. «А язык у нас липованский ...». С. 45–57.....	№ 6
Улунян Ар. А. Послепражский 1969-й: угроза «румынского вопроса» по версии советской военной разведки. С. 46–56.....	№ 1
Улунян Ар. А. Греческое «слабое звено» в оценках и прогнозах советской военной разведки: «критический» 1969 год. С. 54–63.....	№ 5
Флоря Б. Н. Славянский мир и его судьбы в раннюю эпоху его истории в произведениях представителей польской исторической мысли второй половины XV – начала XVI века. С. 3–20.....	№ 2
Флоря Б. Н. Представления о древнепольском обществе и его развитии в польской исторической мысли второй половины XV – середины XVI века (Я. Длугош и М. Кромер). С. 15–24.....	№ 4
Чубарова В. В. Представление о славянах в Польше – веки истории. С. 64–75.....	№ 2
Чуркина И. В. Роль русофильства в формировании национального самосознания словенцев. С. 3–17.....	№ 5

СООБЩЕНИЯ

Белова О. В. На пограничье культур: О новых изданиях по этнологии и культурной антропологии (опыт польских коллег). С. 64–77.....	№ 6
Горизонтов Л. Е. Поднепровье и Северное Причерноморье в многотомных описаниях Российской империи рубежа XIX–XX веков: терминологические аспекты. С. 72–77.....	№ 3
Гребенщикова Г. А. Воевать или дружить: по следам исторической мистификации. Проблема достоверности исторических источников. С. 64–70.....	№ 5
Домосилецкая М. В. Пчеловодческая лексика в македонском говоре села Пештани (по материалам МДАБЯ). С. 58–63.....	№ 6
Ироушек Б. Чешская историческая наука между двумя съездами чехословацких историков (1937–1947). С. 78–85.....	№ 3
Ичйер А. Сербия и Турция в годы младотурецкой революции. С. 80–84.....	№ 5
Казак О. Г. Национально-культурный облик Подкарпатской Руси в представлении чехословацкой эмиграции в Лондоне (1940–1944 годы). С. 85–90.....	№ 4
Каштанова О. С. Венский конгресс 1814–1815 годов и организация польской армии. С. 79–90.....	№ 1
Медоваров М. В. А. А. Киреев и русско-болгарские отношения второй половины XIX – начала XX века. С. 91–97.....	№ 1
Пихурик Ю. Правда солдатских дневников и военная пропаганда в Венгрии в 1942–1943 годах. С. 98–105.....	№ 1
Полонский Д. Г. Почитание Римского папы Льва I Великого в южно-и восточнославянской традициях XII–XVII веков. С. 82–88.....	№ 2
Рыбалка А. Рутены Меркатора. С. 76–81.....	№ 2
Соколовская О. В. Герой на фоне эпохи (судьба М. С. Рошаковского). С. 71–79.....	№ 5
Шевченко В. А. Русские школы в межвоенной Польше. С. 72–84.....	№ 4
Шемякин А. Л. Между Москвой и Белградом: история Сербии в трудах К. В. Никифорова. С. 91–97.....	№ 4

ИЗ ИСТОРИИ СЛАВИСТИКИ

Волокитина Т. В., Валева Е. Л. У истоков советской исторической болгаристики. К 100-летию Любомира Борисовича Валева (1915–1981). С. 57–69.....	№ 1
Женюх П. Двадцать лет институционализации славистики в Словацкой академии наук. С. 70–78.....	№ 1
<u>Лаптева Л. П.</u> А. А. Котляревский – западник в русском славяноведении второй половины XIX века. С. 85–95.....	№ 5
Робинсон М. А., Сазонова Л. И. Восстановление И. В. Ягича в статусе действительного члена РАН и состояние проекта «Энциклопедия славянской филологии» (начало 1920-х годов). С. 89–99.....	№ 2

Тараканова И. Г. «Жизнь прожить – не поле перейти» (новые документы о деятельности В.И. Пичеты в МГПИ). С. 100–110 № 2

РЕЦЕНЗИИ

- Акимова О. А. Hrvatsko glagoljaštvo u europskom okružju. Zbornik radova Međunarodnog znanstvenog skupa povodom 110. obljetnice Staroslavenske akademije i 60. obljetnice Staroslavenskoga instituta. С. 96–100 № 5
- Боровков Д. А. Древняя Русь в средневековом мире: энциклопедия. С. 114–116 № 2
- Ващенко Д. Ю. E. Gilbert. Az együttérzés irodalmi és vonzatai. С. 115–117 № 5
- Волобуев В. В. Л.С. Лыкошина. Польско-польская война. Политическая жизнь современной Польши. С. 91–92 № 3
- Герд Л. А. L.J. Frary. Russia and the Making of Modern Greek Identity, 1821–1844. С. 101–104 № 5
- Дмитриев М. В. G. Lami. L'Europe Centrale et Orientale au XIXe siècle d'après les voyages du romancier et journaliste suisse Victor Tissot. С. 86–88 № 3
- Косик В. И. И. Тодев. Човекът е историческо животно. Рефлексии и саморефлексии. С. 95–97 № 3
- Косик В. И. П. Мангачев. Документална история на руските бежанци в България (1919–1944). В 2-х т. С. 99–100 № 4
- Косик В. И. Руската колония во Скопје (1920–1943 год). Сборник на документи. С. 101–102 № 4
- Косик В. И. М.В. Тортика (Любанова). Между молотом европейской модернизации и наковальной евразийских империй: миражи центризма в социал-демократической практике Болгарии и России (конец XIX – начало XX ст.). С. 105–106 № 5
- Крети́нин С. В. С. Weber. Krieg der Täter. Der Massenerschiessungen von Katyń. С. 108–110 № 5
- Лыкошина Л. С. Социальные последствия войн и конфликтов XX века: историческая память. С. 117–121 № 1
- Лыкошина Л. С. Русская государственность в трудах историков зарубежья. Работы русских историков-эмигрантов белградского круга 1920–1941. С. 97–98 № 4
- Матвеев Г. Ф. J. Szumski. Polityka a historia. ZSRR wobec nauki historycznej w Polsce w latach 1945–1964. С. 110–115 № 5
- Мельников Г. П. Древняя Русь в средневековом мире: энциклопедия. С. 111–114 № 2
- Михальченко С. И. А.Ю. Баженова. Историки Императорского Варшавского университета 1869–1915: просвещение, наука, политика. С. 89–91 № 3
- Пескова А. Ю. Сегменты идентичности в творчестве зарубежных славянских писателей. С. 92–95 № 3
- Петрухин В. Я. Кенааниты: Евреи в средневековом славянском мире / Jews and Slavs. С. 116–120 № 2
- Петрунина О. Е. Г. Даскалов. Гърция и македонският въпрос (1950–2000): българо-македонският синдром на гръцкия национализъм. С. 107–108 № 5
- Пилипенко Г. П. А.А. Плотникова. Славянские островные ареалы: архаика и инновации. С. 83–85 № 6
- Рашковский Б. Е. Кенааниты: Евреи в средневековом славянском мире / Jews and Slavs. С. 120–125 № 2
- Седакова И. А. The Serbian Language as Viewed by the East and the West: Synchrony, Diachrony, and Typology. С. 106–109 № 4
- Седакова И. А. М.М. Валенцова. Народный календарь чехов и словаков. Этнолингвистический аспект. С. 86–88 № 6
- Улунян Ар. А. Балканы в европейских политических проектах XIX–XXI вв. Сборник статей. Отв. ред. Р.П. Гришина. С. 106–112 № 1
- Шевченко Р. В. Гросул. Молдавское движение до и после образования Румынии (1821–1866). С. 112–117 № 1
- Шевченко К. J. Vaculik. Reemigrace a repatriace čechů a Slováků po První světové válce. С. 103–105 № 4
- Шешкен А. Г. Г.Я. Ильина. Хорватская литература XX века. С. 80–83 № 6
- Широкова Л. Ф. T. Ivantyšynová, M. Viršinská. Na ceste k literárnej vzájomnosti. Poľsko-slovenský dialóg. С. 78–80 № 6

Якушкина Е. И. Обредна пракса – речима о храни. На материјалу из српских говора Војводине. С. 88–90.....	№ 6
--	-----

IN MEMORIAM

Иванов Вяч. Вс. Татьяна Михайловна Николаева: из последних писем. С. 91–101.....	№ 6
--	-----

НАУЧНАЯ ЖИЗНЬ

Акимова О. А. XXVII конференция «Славяне и их соседи». С. 110–113.....	№ 4
Валенцова М. М. Второй конгресс словацких славистов. С. 115–120.....	№ 4
Волокитина Т. В., Куренная Н. М. «К 70-летию Великой Победы. Документ в истории и культуре». Материалы «круглого стола» в Институте славяноведения РАН. С. 107–118	№ 3
Калашникова Н. Ю. Центральная и Юго-Восточная Европа: между Москвой и Брюсселем. С. 124–126.....	№ 1
Копчёнова И. В., Амосова С. Н. Конференция «Норма и аномалия в славянской и еврейской культурной традиции». С. 120–123	№ 4
Лыкошина Л. С. «Проблемы национальных меньшинств в странах ЦЮВЕ в межвоенный период». Материалы «круглого стола» в Институте славяноведения РАН. С. 98–107	№ 3
Носов Б. В. Международная научная конференция «Россия в польской историографии, Польша в российской историографии (к 50-летию Комиссии историков России и Польши)». С. 118–123	№ 5
Пескова А. Ю. Круглый стол «Новое в общественной и культурной жизни литератур западных и южных славян». С. 118–121	№ 3
Седакова И. А. Балканское «начало»: научные встречи и новые проекты. С. 121–124 .	№ 3
Толстая С. М. Толстовские чтения XI–XX (2007–2016). С. 102–108.....	№ 6
Шанова З. К. Международная конференция «Научное наследие и развитие идей Юрия Сергеевича Маслова». С. 122–124	№ 1
Шрек К. Российско-венгерская конференция «Мирные договоры и соглашения в Новой и новейшей истории Центральной и Восточной Европы, XVII–XX вв.». С. 113–115.....	№ 4

ЮБИЛЕИ

Венедиктов Г. К., Ефимова В. С. К юбилею Владимира Антоновича Дыбо. С. 109–110.....	№ 6
Дронов М. Ю. К юбилею Елены Петровны Аксеновой. С. 124–125	№ 5
К юбилею Белы Йозефовича Желицки. С. 111–112	№ 6
Майорова О. Н. К юбилею Эллы Григорьевны Задорожник. С. 124–126	№ 4
Узенёва Е. С. К юбилею Игоря Ивановича Калиганова. С. 125–126	№ 5

НЕКРОЛОГИ

Журэк П. Памяти Мечислава Танты (1928–2015). С. 125–126	№ 3
Изотов А. И. Памяти Иржи Марвана (1936–2016). С. 116.....	№ 6
Мельников Г. П. Памяти Людмилы Павловны Лаптевой (1926–2016). С. 113–115.....	№ 6
Турилов А. А. Памяти Олега Викторовича Творогова (1928–2015). С. 126–127	№ 2
Публикации Института славяноведения РАН 2013–2016. С. 117–122	№ 6

CONTENTS

ARTICLES

<i>Agapkina T.A.</i> (Moscow). Carpathian and South-Slavic parallels in the area of verbal magic and their continuation by the East Slavs.....	3
<i>Popović Nikolić D.</i> (Niš). Elements of oral funeral dirges and rites in the poems of Serbian partisans	14
<i>Valentsova M.M.</i> (Moscow). On one Balto-Slavic parallel	26
<i>Plotnikova A.A.</i> (Moscow). The «up–down» juxtaposition applied to the human body (based on the dictionary «The Slavic Antiquities»)	37
<i>Uzeneva E.S.</i> (Moscow). «By the way we speak Lipovan...».....	45

REPORTS

<i>Domosiletskaya M.V.</i> (St. Petersburg). Beekeeping terminology in the Macedonian dialect of Peshtani village (based on the material of the SDABL/МДАБЯ).....	58
<i>Belova O.V.</i> (Moscow). At the cultural borderland: on the new publications on ethnology and cultural anthropology (the Polish colleagues' experience).....	64

REVIEW ARTICLES AND REVIEWS

<i>Shirokova L.F.</i> T. Ivantyšynová, M. Viršinská. Na ceste k literárnej vzájomnosti. Poľsko-slovenský dialóg.....	78
<i>Sheshken A.G.</i> Г. Я. Ильина. Хорватская литература XX века	80
<i>Pilipenko G.P.</i> А. А. Плотникова. Славянские островные ареалы: архаика и инновации.....	83
<i>Sedakova I.A.</i> М. М. Валенцова. Народный календарь чехов и словаков. Этнолингвистический аспект	86
<i>Yakushkina E.I.</i> Обредна пракса – речима о храни. На материјалу из српских говора Војводине.....	88

IN MEMORIAM

<i>Ivanov Vyach.</i> Vs. Tatyana Mikhailovna Nikolaeva: from recent letters	91
---	----

SCHOLARLY LIFE

<i>Tolstaya S.M.</i> XI th –XX th Tolstoy Readings (2007–2016).....	102
---	-----

JUBILEES

<i>Venediktov G.K., Efimova V.S.</i> To the jubilee of Vladimir Antonovich Dybo.....	109
To the Jubilee of Bela Jozsefovich Zhelitsky (Zseliczky Béla).....	111

OBITUARIES

<i>Melnikov G.P.</i> In memoriam of Ludmila Pavlovna Lapteva (1926–2016).....	113
<i>Izotov A.I.</i> In memoriam of Jiří Marvan (1936–2016).....	116
Publications of the Institute of Slavic Studies of the Russian Academy of Sciences in 2003–2016.....	117
Index of articles and materials published in 2016	123

Сдано в набор 27.07.2016 Подписано в печать 05.10.2016 Дата выхода в свет 23.11.2016
Формат 70 × 100¹/₁₆ Цифровая печать Усл.печ.л. 10,4 Усл.кр.-отг. 2,3 тыс. Уч.-изд.л. 12,0
Бум.л. 4,0 Тираж 212 экз. Зак. 744 Цена свободная

Учредители: Российская академия наук, Институт славяноведения РАН

Издатель: ФГУП «Издательство «Наука», 117997, Москва, Профсоюзная ул., 90
Адрес редакции: 119991, Москва, Ленинский проспект, 32а. Телефон 8-495-938-01-20
E-mail: zhurslav@mail.ru

Оригинал-макет подготовлен издательством «Наука» РАН
Отпечатано в ФГУП «Издательство «Наука» (Типография «Наука»),
121099, Москва, Шубинский пер., 6