

ISSN 0132-1366

РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК



СЛАВЯНО ·
· ВЕДЕНИЕ



«НАУКА»

Славяноведение

ЖУРНАЛ ОСНОВАН В ЯНВАРЕ 1965 г.
ВЫХОДИТ 6 РАЗ В ГОД

Содержание


1994
МАЙ •
ИЮНЬ •

СТАТЬИ

Из словаря «Славянские древности»	3
Чекин Л. С. К анализу упоминаний о евреях в древнерусской литературе XI—XIII веков	34
Макарова Г. В. Новые материалы о пребывании участников движения Т. Костюшко в России	43
Стыкалин А. С., Орехова Е. Д. Венгерские события 1956 года и позиция руководства СССР (по материалам ЦХСД)	51
Бушкевич С. П., Николаев С. Л., Толстая С. М. Этнолингвистические экспедиции в Украинские Карпаты	62
Усачева В. В. Духовная культура народов Карпатского региона в трудах П. Г. Богатырева	84
Осипова М. А. Словообразовательные аспекты изучения праславянской карпатской лексики	92

СООБЩЕНИЯ

Александропулос О. «История России» Дионисия Ивирита. Ее источники и место среди греческих произведений о России XVII века	101
--	-----

МАТЕРИАЛЫ К УЧЕБНИКУ ЦЕРКОВНОСЛАВЯНСКОГО ЯЗЫКА

Седакова О. А. Церковнославянск-русские паронимы (продолжение)	108
--	-----

ОБЗОРЫ И РЕЦЕНЗИИ

Махонин Л. Н. В. Коровицына. Агония соцмодернизации. Судьба двух поколений двух европейских наций	123
Памяти Бориса Федоровича Стахеева	124
Илюшин А. А. Игорь Федорович Бэлза	125

РЕДАКЦИОННАЯ КОЛЛЕГИЯ:

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

Зав. редакцией *И. И. Бизяева*

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

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



ИЗ СЛОВАРЯ «СЛАВЯНСКИЕ ДРЕВНОСТИ»

Настоящая тематическая подборка статей из этнолингвистического словаря «Славянские древности» посвящена народному календарю — одному из важнейших составляющих народной культуры. Календарь служил основой всего обрядового распорядка жизни традиционного крестьянского общества. Будучи христианским по происхождению, народный календарь совмещал в себе элементы христианские, усвоенные народной традицией из церковной практики, и элементы народные — хозяйственно-бытовые и фольклорно-мифологические, не связанные с христианским культом. К первым относились выбор, порядок, иерархия единиц годового времени, их «каноническая» терминология, ко вторым — «содержательная» сторона календаря, интерпретация праздников и их названий, а также большая часть их ритуального «оснащения», т. е. приуроченные к ним обряды, обычаи, запреты, предписания и т. п. Благодаря практике богослужения христианская основа народного календаря оставалась постоянно «актуальной», но его интерпретация и ритуальная прагматика по большей части была независимой от христианской догматики.

В основе народного календаря лежит мифологическая модель времени, характерная для языческого мировоззрения: различение времени сакрального, чистого, доброго и — нечистого, злого, опасного. Это ярко отражается в народных хронимах, где многие дни и праздники получают оценочные эпитеты, например, *Чистый четверг*, *Кривая среда*, *поганые дни* и т. п. Названия праздников нередко включают элементы, не имеющие ничего общего с их христианским содержанием, например, *Веселая щедруха*, *Градовая середка*, *Русальные розыгры*, *Иван ведьмарский* и т. п. Даже крупные церковные праздники могли в народном восприятии утрачивать свой исконный смысл. Так, к Благовещению (25 III/7 IV) у восточных и южных славян были приурочены языческие по своему характеру обряды встречи весны и ритуалы «очистительного» типа, магически изгоняющие змей, насекомых, сорняки и т. п. «Благая весть» понималась как весть о наступлении весны, пробуждении земли от зимнего сна. Обрядность и фольклор Рождества, хотя христианский смысл этого праздника и сохранялся, включали элементы, связанные с культом предков и представлением об опасности всего периода рождественских святок. Само понимание праздника как угрожающего людям разрыва границы между тем и этим светом составляет элемент языческой картины мира. Все праздники, как большие, так и малые, считались опасными и требовали специальных защитных мер и строгого соблюдения запретов на все или некоторые виды работ во избежание несчастий, болезней, гибели людей и скота. Вместе с тем праздничному времени нередко приписывались особые магические свойства. Например, день, на который пришелся один из крупных неподвижных праздников, по народным представлениям, приобретал на целый

год магическую силу и способность сообщить удачу начатому в такой день делу или спасти заблудившегося в лесу человека, для чего ему надо было лишь вспомнить, в какой день недели было Рождество. Чтобы летом избежать в лесу встречи со змеей, достаточно было сказать: «Благовещение было в такой-то день недели». В Заонежье, по свидетельству известной сказительницы И. А. Федосовой, подвенечную рубаху надо было шить три вечера рождественских, вышивать «по заутреням Христовым» (на Пасху), дошивать по обедням петровским. Тогда рубаха становилась оберегом, потому что изготовлялась в «святые» дни.

Народный календарь не только всех славян, но и отдельных славянских традиций, не является единым. Даже на ограниченных территориях, в пределах отдельных этнокультурных зон (например, в Полесье) обнаруживаются различия в составе праздников и почитаемых дней, в структуре всего календарного цикла, т. е. в значимости, ритуальной и мифологической нагрузке отдельных дат и отрезков года. Существенно отличаются народные календарные традиции православных славян и славян-католиков.

В последние годы появилось несколько важных публикаций, суммирующих и систематизирующих материал отдельных славянских традиций [1—25]. Ниже приводится основная литература по славянскому народному календарю. Публикуемые словарные статьи упорядочены по календарному принципу (в отличие от самого Словаря, где принят алфавитный порядок). Дополнительно к собственно календарным статьям дается одна из статей, посвященных символике дней недели: Вторник.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Арnaudов М. Български народни празници. София, 1943. 2 изд. София, 1946.
2. Български празници и обичаи. [Серия]. София: Василева М. Коледа и Сурва, 1988; Стаменова Ж. Кукери и сурвакари, 1982; Краев Г. Бабинден, 1985; Миков Л. Първомартенска обредност. 1985; Василева М. Лазаруване. 1982; Миков Л. Писани яйца в България. 1982; Попов Р. Пеперуда и Герман. 1989; Ганева-Райчева В. Еньовден, 1990; Гоев А. Седянката. 1986.
3. Воронай О. Звичаї нашого народу // Етнографічний нарис. Мюнхен, 1958—1966. Т. 1, II.
4. Земляробчы каляндар (абрады і звычаі). Мінск, 1990.
5. Калинин И. П. Церковно-народный месяцеслов на Руси. СПб., 1877; 2-е изд. М., 1990.
6. Килимник С. Український рік у народніх звичаях в історичному освітленні. Вінніпег-Торонто, 1955—1963. Т. 1—5.
7. Круглый год. Русский сельскохозяйственный календарь / Сост. А. Ф. Некрыловой. М., 1989.
8. Лозка А. Беларускі народны каляндар. Мінск, 1993.
9. Макаренко А. Сибирский народный календарь в этнографическом отношении. СПб., 1913. Зап. РГО. Т. 36. 2-е изд. Новосибирск, 1993.
10. Недельковић М. Годишњи обичаји у Срба. Београд, 1990.
11. Пропп В. Я. Русские аграрные праздники. Л., 1963.
12. Скуратиєвський В. Місяцелік. Український народний календар. Київ, 1993.
13. Чичеров В. И. Зимний период русского сельскохозяйственного календаря. М., 1957.
14. Frankowski E. Kalendarz obrzędowy ludu polskiego. Warszawa, 1928.
15. Gavazzi M. Godina dana hrvatskin narodnih običaja. Zagreb, 1939. 2-е изд. 1988.
16. Horváthová E. Rok vo zvykoch nášho ľudu. Bratislava, 1986.
17. Kuret N. Praznično leto Slovencev. Starosvetne šege in navade od pomladi do zime. Celje, 1965—1970. D. 1—4.
18. Mödemdorfer V. Verovanja, uvere in običaji Slovencev. Narodopisno gradivo. D. 2. Prazniki. Celje, 1948.
19. Musiat S. Das Jahresbrauchtum im Gebiet der katholischen Sorben. Notožki katolskich Serbow w běhu lěta. Bautzen/Budyšin (6. r.).
20. Pošpiech J. Zwyczaje i obrzędy doroczne na Śląsku. Opole, 1987.
21. Schneeweis E. Feste und Volksbräuche der Sorben. Berlin, 1953.

22. *Stelmachowska B.* Rok obrzędowy na Pomorzu. Toruń, 1933.
23. *Václavík A.* Výroční obyčeje a lidové umění. Praha, 1959.
24. *Wiłkowski Cz.* Doroczne polskie obrzędy i zwyczaje ludowe. Kraków, 1965.
25. *Zíbrt C.* Veselé chvíle v životě lidu českého. Praha, 1950.

© 1994 г. С. Т.

АФАНАСИЙ (болг., макед. *Атанас, Танас*, серб. *Атанасије, Танасије*, рус. *Афанас* и т. п.) — имя нескольких христианских святых, из которых в народной традиции православных славян наиболее почитаемы два: Афанасий Великий, Архиепископ Александрийский, IV в., называемый *Афанасий зимний* (память которого отмечается 18 I), и Афанасий Афонский прп., серб *Атанасије Светогорски*, X в., называемый *Афанасий летний* (память — 5 VII).

Афанасий зимний. Согласно легенде, популярной у южных славян, Афанасий получил в свое владение снега и льды, а также зимние облака, поэтому он распоряжается сменой сезонов. День св. Афанасия считается переломным моментом зимы (болг., макед. хронимом *сред зима, средзимо*, макед. *среде зима коложега*) и поворотом к лету, а Афанасий летний — переломным моментом лета и поворотом к зиме. Повсеместно у болгар и македонцев распространено поверье, что 18 I Афанасий снимает кожух, надевает шелковую рубашу и уходит в горы, откуда кричит: «Иди си зимо, да дойде лято» («Уходи, зима, пусть приходит лето») [1. С. 53]. В восточной Сербии говорят: «Свети Атанас, од лето си је глас» («Св. Атанас, ты голос лета») [2]. В разных районах Болгарии считают, что в этот день зима «делится пополам», «уменьшается», «поворачивает к весне» (ср. приговоры: «Свети Атанас се обръща къде нас» «Св. Атанас поворачивает к нам») [3], «Танас, Банас, обърни се къде нас» («Танас — Банас, повернись к нам»),¹ что солнце начинает сильнее греть, становится теплее в с. Радуил говорили, что «св. Атанас забива жезка гл'амна в земята» («св. Атанас вбивает в землю раскаленный уголь») [4], что день увеличивается на час, «на прыжок оленя» и т. п. Напротив, у русских это время сильных «афанасьевских» морозов: *Афанасий-береги нос, Афанасий-ломанос* и т. п. [5].

Этот круг представлений об Афанасьевом дне как сезонной границе определяет преимущественно магический характер обрядности этого дня. В Родопях женщины сообща варят кашу из разных злаков, часть которой зарывают в землю «для плодородия», остальное раздают соседям. В Пиринском крае хозяин производит символическую запашку поля и закапывает серебряную монету из рождественского обрядового хлеба. Во многих местах Болгарии пекут пресные лепешки, мажут их медом, украшают веткой базилика, разносят их по домам «для урожая» или раздают «для здоровья». Хозяева обходят амбары, проверяют, хватит ли до лета корма скоту, гадают по толщине снега о будущем урожае. В селах Пловдивского края устраивают молебен и раздают лепешки «чтобы летом шел дождь» [6. С. 257].

Восприятие дня Афанасия зимнего как временной границы отражается в ряде бытовых и ритуальных запретов: после 18 I нельзя есть тыкву (иначе могут вскочить чирей или, умерев, человек вздувается), наоборот, ранее этого дня юношам нельзя учиться пускать зажженные стрелы (для масленичных игр).

Часть обрядов дня Афанасия зимнего связана с матримониальной магией. В болгарских селах близ Благоевграда девушки обходят дома, собирают муку, фасоль, яйца, масло и замешивают лепешки — чтобы не остаться в старых девах. Для неженатых парней в этой зоне также выпекают хлеб и совершают обряд *пръстапулка* (ритуальный комплекс родинного цикла, направленный на обеспе-

¹ Зап. И. А. Седаковой в с. Кирсово Комратского района МССР в 1983 г.

чение своевременной женитьбы), чтобы они скорее сыграли свадьбу. Во Фракии праздничное хоро в этот день исполняется только холостыми парнями и незамужними девушками, женатым танцевать запрещается.

Афанасий зимний считается большим праздником в Македонии. Во многих селах это день сельской «славы». У церкви приносятся в жертву бараны, совершается общая трапеза, строго соблюдается запрет на работу.

В юго-восточной Болгарии Афанасий зимний празднуется как день именин: ходят на ярмарку, на угощение к именинникам, посещают церковь, устраивают сельский курбан. Иногда совместная трапеза устраивалась в местности, носящей имя святого или связанной легендами о нем. В Устово (Родопы) прихожане обязательно относят в церковь различные дары (платки, полотенца и т. п.), которые затем продаются. Совершение покупки в церкви считается обязательным для здоровья и благополучия в будущем году [7. Т. 50. С. 238].

Кроме общих запретов на работу, в этот день соблюдали и специальные запреты на женские работы — тканье (чтобы не было сыпи) [7. Т. 26. С. 345], шитье и другие занятия с острыми орудиями (чтобы волки не загрызли скотину). Запреты и ритуалы этого дня иногда переносятся на предшествующий или последующий день. В южной Фракии в канун дня Афанасия мать окуривает хлеб и говорит: «Къкту сми съ зберали закуп, тѣй дугудинѣ пак да ни завари» («Как мы здесь собрались вместе, так чтобы и через год он [хлеб] нас застал») [7. Т. 50. С. 208]. В окрестностях Охрида и в Пловдивском крае день после Афанасия зимнего называется «черным» — женщины не работали, чтобы в квашнях и ящиках для муки не завелись жучки, а также, чтобы все в доме были здоровы и никто бы не умер (чтобы не «чернеть» по кому-либо) [6. С. 257].

В южной Сербии перед Афанасием зимним иногда целую неделю соблюдали пост. В Черногории (Риечка нахия) строго постились три дня между днем св. Саввы (14 I) и Афанасием зимним, которые назывались *Атанасова неђеља*. Афанасий зимний, по представлениям македонцев, завершал собой период «нечистых дней» (начинавшихся с рождественского сочельника), когда бродят караконджулы, и женщины по вечерам остерегались вязать, чтобы они им не явились. Именно до дня св. Афанасия в некоторых районах Болгарии (Благоевградский округ) ходили ряженые *бабугери*, прогоняющие караконджуд. Это согласуется с легендой о том, что св. Афанасий заключил черта в кувшин (см. ниже). В русской традиции в день Афанасия знахари изгоняют ведьм (Воронеж) [5].

У болгар св. Афанасий считается покровителем ремесел. В окрестностях Травны 18 I — праздник кузнецов. Согласно легенде, св. братья Афанасий и Антоний (день памяти 17 I) были кузнецами, один из них (в одной версии — Антоний, в другой — Афанасий) изобрел клещи (не найдя клещей, руками схватил и перевернул раскаленный кусок железа) [7. Т. 22—23. С. 5]. В Страндже день св. Афанасия — праздник портных. В Родобах его празднуют овцеводы, в других районах — скотоводы вообще, пчеловоды и т. п.

Во многих районах Болгарии и в вост. Сербии Афанасий зимний считается «днем чумы» и называется: болг. *Чуминден*, *Лелинден*, серб. *Чуминдан*, *Теткин дан* (*леля*, *тета* — табуистические названия чумы). В северной Болгарии распространено верование, что в этот день «чума рождается». Сербы Косова называют днями чумы (*чумини дани*) день св. Антония и св. Афанасия, причем считают, что в первый день чума не покидает своей обители и «славит» св. Антония, а на следующий день она выходит и бродит в поисках нарушителей запрета работать; встретив работающего, она тут же поражает его. Считается также, что заболевший в день Афанасия зимнего не может вылечиться, поэтому особенно строго воздерживаются от работы. Для умиловивления чумы колют курбан, в каждом доме обязательно режут курицу. Особенно торжественно празднуют канун этого дня. Чуме месяц специальный хлеб, ей выносят теплую воду, свежие яйца, глину, черепки и др., ей поют песни, чтобы она весело справляла «славу» [8]. В Болгарии режут в жертву чуме черную курицу, раздают специальные

хлебцы. Во Фракии готовят обрядовое кушанье из черного дыпленка, т. к. считают, что от него «бегут болезни». Перья от такого дыпленка используются при лечении некоторых заболеваний детей. В районе Бургаса совершали специальный ритуал «лечения баранов» от чумы (*кукуване овни*), затем отбирали самых лучших животных, резали их в центре села и готовили общее угощение.

В юго-западной Болгарии верят, что именно Афанасий зимний рассылает все болезни, поэтому особенно строго соблюдаются запреты на ткань, прядение, вязание. Женщинам рекомендуется тщательно расчесывать волосы, чтобы «вычесать болезнь» [9].

Афанасий летний (5 VII) считается переломным моментом летнего сезона. Св. Афанасий, по верованиям болгар, надевает кожух и отправляется за снегом. В некоторых горных районах к этому дню приурочено начало жатвы, там Афанасий летний именуется *Жетвар*. В состав магических ритуалов входит *кокоша църква* (приношение в жертву курицы) [1. С. 142]. Во Фракии крестьяне собираются за селом с праздничными яствами, священник освящает воду, читает молитву, затем происходит общая трапеза. В южной Сербии св. Атанас Светогорски почитается как защитник от бури, грозы. Обычай закрывать сосуды с водой во время грозы связывают с легендой о святом Атанасе, который заключил дьявола в сосуд, сосуд бросил в море, но рыбак выловил его и отворил, выпустив дьявола [10].

В с. Яврово (Родопы) в этот день волокут вокруг сельских угодий на веревке кожу жертвенного животного, затем, совершив круг, закапывают ее от града [11; 12]. К летнему Афанасию в Пловдивском крае могут быть приурочены летние превентивные обряды вызывания дождя — *пеперуда* и *черкуване за дъжд* (молитва о дожде) [6. С. 279—280]. У русских есть поверье, что в этот день месяц на восходе «играет», и это предвещает хороший урожай.

В русском народном календаре отмечается также день 2 V, называемый *Афанасий-засевальник*. Начало сева, начало пения соловьев.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Арnaudов М. Български празнични обичаи. София, 1943.
2. Народно стваралаштво 10, св. 39—40. Београд, 1971. С. 191.
3. Стоянов Ст. Село Макоцево (Софийско). София, 1971. С. 163.
4. Ангелова Р. Село Радуил, Самоковско. Народопис и говор//Известия на семинара по славянска филология при Университета в София. София, 1948. С. 212.
5. Сахаров И. П. Сказания русского народа. М., 1989. С. 235.
6. Пловдивски край. [Етнографски и езикови проучвания]. София, 1986.
7. Сборник за народни умотворения и книжнина. София, 1963.
8. Vukanović T. Srbi na Kosovu. Т. 2. Vranje, 1986. S. 380.
9. Пирински край. [Етнографски, фолклорни и езикови проучвания]. София, 1980. С. 434.
10. Кулишић Ш., Петровић П. Ж., Пантелић Н. Српски митолошки речник. Београд, 1970. С. 259—260.
11. Хайтов Н. Село Яврово (Асеновградско). София, 1958. С. 148.
12. Попов Р. Народният култ към св. Атанас у българите//Българска етнография. София, 1991, № 4.

© 1994 г. СЕДАКОВА И. А., канд. филол. наук,
ТОЛСТАЯ С. М., д-р филол. наук

ВЕЛИКИЙ ПОСТ [1] — семинедельный пост перед Пасхой, начинающийся с понедельника (у католиков — со среды) после сыропустной недели (масленицы) и заканчивающийся в субботу Страстной недели. Время покаяния и строгого воздержания, przygotowляющее христиан к встрече Воскресения Господня (Пасхе). Великий пост установлен в воспоминание 40-дневного поста Иисуса Христа в пустыне и включает Великую четырехдесятницу и Страстную седмицу.

В славянской народной культуре Великий пост представлялся периодом, в значительной степени противостоящим остальной части года, поскольку в это время менялся весь уклад жизни. Вместе с тем постовые нормы и правила были не просто усвоены народной культурой, но также адаптированы и переосмыслены ею.

Запреты и ограничения, относящиеся к пище. На время Великого поста менялся характер пищи (из рациона исключалась скоромная пища, зачастую — вино, у православных — рыба и др.), а также порядок ее приема (ели единожды или дважды в день, отказываясь от завтрака, а иногда и от ужина). Для больных, малолетних и немощных стариков могли делать исключения. В православных традициях по субботам, воскресеньям и в праздничные дни допускалось употребление вина, а в некоторые праздники (Благовещение, Страстной четверг) — рыба. У хорватов и словенцев в Страстную пятницу питье вина было почти обязательным и диктовалось как христианскими (мотив «крови Христовой»), так и народно-мифологическими представлениями: считалось, что все выпитое в этот день вино превращается в кровь. Особенно строгий — «совершенный» — пост выражался в полном отказе от пищи, а иногда и от воды, в сокращенном количестве приемов пищи и в отказе от вареной пищи. Эти ограничения соблюдалась главным образом в начале и конце поста.

У сербов, македонцев и болгар принято было воздерживаться от всякой пищи в течение первых трех дней Великого поста (серб. *тример* 'совершенный пост в первые три дня Великого поста', ср. болг. *тримирната неделя* 'первая неделя поста'). Девушки постились в эти дни, чтобы скорее выйти замуж; старики — чтобы получить отпущение грехов; кое-кто рассматривал пост как своего рода обет от болезней и несчастий, матери постились ради здоровья детей. Южные славяне имели также обыкновение воздерживаться от всякой пищи в течение одного дня или есть один раз в день, ср. *се едниочи*, болг. *се тудоричи* 'есть один раз в день в течение всей первой (Тодоровой) недели Великого поста'. Болгары, соблюдавшие этот пост, в частности, полагали, что тем самым обезопасят себя от блох в течение лета. Восточные славяне также постились в течение трех последних дней Великого поста, ср. рус. *жильниковать* 'отказываться от пищи в течение трех дней, начиная со Страстного четверга — *жильника*'; полес. *сухий пист* 'воздержание от пищи и воды на последних трех днях поста'. В большинстве католических традиций западного и южного славянского ареалов также принято отказываться от пищи в последние дни, особенно в Страстную пятницу, ср. хорв. *postiti gloriju* 'воздерживаться от пищи с четверга до субботы Страстной недели, когда «завязаны колокола». В др.-рус. поучении «О посте, к невежам» (XIV—XV вв.) обличаются «невегласи», которые прекращают пост в Великую субботу [2].

В первый день Великого поста и в постные дни принято было есть всухомятку кое-где, например, на Гуцульщине, по этим дням ели один раз в день — *раскували, разували*, причем этот прием пищи (в противоположность обычному) назывался не *полудинок*, а *напистник*.

Нарушение запрета на употребление скоромной пищи грозило человеку болезнями, а в загробной жизни — муками в аду. Гуцулы полагали, например, что человеку, оскорбившемуся в Великий пост, непременно попадет в пищу *нетля* (ночной мотыль), а съев его, человек уже никогда не сможет насытиться, ибо станет *нетленний*.

Постовая пища в ее отношении к масленичной и пасхальной. Пища, равно как и посуда, в которой эту пищу готовили, была важнейшим ритуальным

объектом великопостного цикла. Вся первая неделя Великого поста проходила обычно под знаком прощания со скоромной пищей, и в этом отношении она была продолжением масленицы. Масленичную пищу обычно сжигали (или говорили, что сжигают), подвешивали к деревьям, доедали ночью в канун Великого поста, скармливали детям, отдавали цыганам и т. п., ср. хорв. *lakomi čvrtak* 'четверг на первой неделе Великого поста, когда молодежь лакомилась масленичными остатками'. В эти дни допускалось даже кратковременное возвращение масленичного изобилия, ср. рус. *малая масленица* 'суббота первой недели Великого поста, когда пекут блины и гуляют', хорв. *mali fašenk* 'четверг первой недели Великого поста, когда можно есть мясо'. Расставание с масленицей отмечено в России приготовлением в первые дни Великого поста специальных хлебов — *тужиков, туженников* (называемых так, потому что в эти дни «тужут по масляной»). В начале поста (как и на масленицу) предпринимались действия, направленные на то, чтобы убедить детей отказаться от скоромной пищи, ср. болг. *Рогач-понеделник* 'первый день Великого поста, когда по селу ходил ряженный с оленьими рогами, который слегка бил детей, чтобы они не просили скоромного'.

К началу поста относили также действия по очищению посуды от остатков скоромной пищи: ее перемывали в щелоче, заменяли повседневную посуду на постовую, разбивали старую посуду и др.

Начало поста ознаменовано переходом к типично постовой пище, первое ритуализованное приготовление которой известно прежде всего западным славянам, ср. пол. *zarabianie żuru* и т. п. С середины же поста, а особенно в последние его дни эта пища символически изгонялась. Одновременно удалялись и другие виды постовой пищи (например, сельдь, растительное масло).

Место постовых блюд занимали пасхальные. Однако, поскольку приготовление пасхальных блюд на Страстной неделе осознавалось как своего рода нарушение, т. е. преждевременное приобщение к скоромному, предпасхальная стряпня регламентировалась рядом ограничений (нельзя было готовить пасхальные блюда в Страстную пятницу, почитаемую как самый скорбный день в году; приготовленные блюда надо было убрать подальше — на чердак или в кладовку, и тщательно очистить очаг от скоромных остатков).

Среди других запретов, распространяющихся на весь период Великого поста, выделяется запрет на свадьбы (продлеваемый иногда у сербов до Юрьева дня), а также сграничения половых сношений (во многих традициях они запрещены на первой и седьмой неделях). В некоторых местах России молодые супруги, поженившиеся перед Великим постом, даже расставались на первую неделю Великого поста, и молодая переезжала к родителям. Ограничивались и ухаживания молодежи: словенцы, например, не позволяли молодым людям ходить по ночам на свидания, в противном случае их награждали насмешливыми прозвищами. Изменялся и внешний облик людей: женщинам запрещалось носить бусы и серьги (катол.), яркую одежду, расписные платки, молодежь не имела права украшать одежду лентами и цветами. В ряде мест на Великий пост прекращалась охота; возбранялся громкий смех.

На время Великого поста выходила из употребления «скоромная» посуда, столовые приборы (так как в пост не ели мяса); поскольку католикам часто запрещалось курить, трубки, кисеты для табака и огнива откладывались до Пасхи; с алтарей снимали украшения (*ултаре се пурушева*), а в последние дни Страстной недели «завязывали колокола» (банатские болгары говорили: *дзоньте загуеват*). Переставали звучать и музыкальные инструменты: с них на время Великого поста снимали струны, вешали их на стену и т. п. (ср. зап.-слав. масленичный обычай «похорон контрабаса»).

Формы досуга. На период Великого поста отменялись привычные формы общественных увеселений: уличное пение, игра на музыкальных инструментах, хоровод. У восточных и южных славян были разрешены обычные игры без пения и танцев; кое-где у хорватов можно было петь в сопровождении гуслей; на Украине — скакать на досках (вид игры), на Куршине — устраивать кулачные,

а также петушинные и гусиные бои. В некоторых случаях исключения допускались в праздничные дни: у восточных славян таким днем было Благовещение, когда разрешалось водить хороводы и петь. Ограничения могли касаться также времени и места увеселений. В Банате, например, игрища молодежи были запрещены в селе, но не за его пределами. На Украине запрет на уличное пение соблюдался на 1 и 2 неделях (когда молодежь говела и готовилась к исповеди), а также на Страстной неделе, чтимой особенно строго. С третьей недели Великого поста на Украине начиналась «улица» — весеннее гуляние молодежи с песнями и танцами, сменяющее зимние посиделки.

Известны и специфические постовые формы досуга. В России это было исполнение духовных стихов, у болгар — особый вид хоровода, так называемый *буенец*, *буенек*, *буян* и под., т. е. «несхватано, несклопено хоро», исполнявшееся исключительно с 1 по 6 недели Великого поста (в противоположность обычному «склопено хоро»). Общий запрет не распространялся на обрядовое пение, ср. исполнение песен во время обхода с Мареной, обходов лазарок, а также русское установление «песни петь в пост — грех, кликать же весну можно». Некоторые формы, близкие к общественным увеселениям, были частью великопостных обрядовых комплексов, ср. конные соревнования в Тодоров день (болг.), бесчинные забавы молодежи, связанные с «изгнанием Жура» (пол.), ряжение в дьявола или Иуду как фрагмент великочетвергового «сожжения Иуды» (силез.) и др.

Обрядность периода Великого поста. Семь недель Великого поста — период, чрезвычайно насыщенный обрядами. Они приурочены как к переходным датам великопостного цикла, так и к неподвижным праздникам, приходящимся на это время, ср. обрядовые обходы, совершаемые в марте — болгарские ритуалы 1 марта, а также наиболее чтимые дни марта — день Сорока мучеников и Благовещение. К передвижным датам поста, отмечаемым особенно широко, относятся первые дни поста, суббота первой недели, празднуемая прежде всего южными славянами, середина поста — Средопостье, воскресенье шестой недели поста, а также вся Страстная неделя, на которой особенно выделен Чистый четверг. Для западнославянского ареала оказывается также значима пятая (реже — четвертая) неделя, когда происходит вынесение Марены (или Смерти) и внесение в село «нового лета»; у южных славян ритуально отмечена суббота шестой недели — Лазарева, когда совершаются обходы лазарок.

Структура Великого поста определяется особой значимостью в нем начала, середины и конца периода. Начальные и заключительные дни Великого поста ориентированы главным образом на примыкающие к ним масленицу и Пасху. В эти дни совершаются основные очистительные — постмасленичные и предпасхальные — ритуалы, ср. Чистый понедельник (Чистая среда у католиков) — Чистый четверг. На эти отрезки времени приходится большая часть бытовых запретов на проведение хозяйственных и домашних работ, что делает первые и последние дни Великого поста периодами по преимуществу праздничными (в противоположность остальному — будничному — времени). К «праздничным» датам, отчасти, относится и Средопостье, отмечающее середину поста обычаями (слушают ночью, как «ломается» пост, устраивают трапезу на мосту) и бытовыми запретами.

Тесная связь начала и конца Великого поста с масленицей и Пасхой проявляется и в том, что границы великопостного цикла оказываются размыты. Во многих славянских традициях на первые дни Великого поста переносится значительная часть масленичных ритуалов (кукеры, танцы и катания с гор «на лен и коноплю», уничтожение чучела Масленицы, колодка, чествование молодоженов и др.). В Саратовской губернии, например, «проводы масленицы» (т. е. пьянство, обжорство и катание на лошадах) продолжались и в Чистый понедельник, но только до бани, после чего веселиться уже считалось грехом. На Русском Севере в понедельник и вторник первой недели Великого поста принято было «немножко пополоскать во рту», что, с одной стороны, означало наступление Великого поста и очищение от скромных остатков, а по существу было продолжением масленичных гуляний.

Пограничье Великого поста и Пасхи соблюдалось значительно строже: женщины заранее готовили скромные блюда, мужчины — пасхальные развлечения, в частности, строили качели, собирали дрова для пасхальных костров и др. В то же время идея «границы» двух периодов приобретала в славянской обрядности самостоятельное значение. У южных славян, например, кухонную тряпку, с помощью которой в начале поста отмывали посуду от скромных остатков, впоследствии вешали на забор, разделяющий соседние дворы — чтобы куры не переходили к соседям.

Великий пост состоял из семи недель, каждая из которых носила свое название; особые наименования были и у отдельных дней Великого поста. Наиболее почитаемыми днями каждой недели были субботы и воскресенья; по ним нередко получала название и сама неделя (ср. Вербное воскресенье — Вербная неделя). За первой неделей, насыщенной ритуалами, в значительной мере связанными с предшествующей масленицей, следуют две недели, почти ничем не выделенные в славянском календаре (ср. характерное название третьей недели — «безымянная»). Вторая — богатая обрядами — половина поста целиком ориентирована на Пасху, а в ее содержании преобладают темы изгнания злых сил (Смерти, Марены, Поста, Иуды) и весеннего возрождения (внесение «лета», обычаи Вербного воскресенья).

Само число семь, а также счет недель обыгрываются в великопостных обычаях. Прямой счет используется в магических способах распознавания ведьмы: на Воляни, например, по четвергам в течение всего Великого поста забрасывают на чердак по одному полону, а в Страстной — топят семью поленьями печь, полагая, что ведьма придет просить огня. Желание приблизить окончание Великого поста провоцирует обратный счет недель: в начале поста сербы вешали в доме семь палочек, и по истечении очередной недели снимали по одной из них. Число семь имело ключевое значение и в славянских загадках о Великом посте.

В славянской культуре отношение к Великому посту было весьма неоднозначным. Понимание Великого поста как периода телесного и духовного очищения и возрождения соседствовало с восприятием его как своего рода безвременья, ср. характерный для восточнославянского весеннего фольклора мотив «наскучившего поста», русское обыкновение по средам и пятницам Великого поста ложиться раньше спать, чтобы пост скорее «состарился», серб. масленичное пожелание «благополучно миновать пост и дожждаться Пасхи» и мн. др. О подобном же отношении к Великому посту свидетельствует и то, что некоторые пасхальные ритуалы являются как бы прямым продолжением масленичных, т. е. Великий пост фактически выпадает из обрядового времени. Так, словенцы засушивали остатки масленичной пищи, чтобы начать с них пасхальный завтрак; на Украине на масленицу женщины веселились, называя это «ховать дида» и говорили, что на Пасху придут его «откапывать»; в Горегронье (словац.) в Пепельную среду парни мазали девушек сажей, обещая прийти купать их в пасхальный понедельник, и т. п.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Смирнов С. И. Как говели в Древней Руси. СПб., 1901; Скабалланович М. Великий пост. Киев, 1916.
2. Красноречие Древней Руси. М., 1987. С. 128—130.

ВЕРБНОЕ ВОСКРЕСЕНЬЕ — последнее воскресенье накануне Пасхи, церк. Вход Господен в Иерусалим или неделя Ваи, подвижный двенадесятый праздник, посвященный в народе весеннему торжеству природы, вегетации, вербе (отсюда названия: рус. урал. *Вёрбины*, серб. *Врбица*, болг. *Връбница*, укр. *Вербна неділя*, *Вёрбница*, бел. *Вербная нядзеля*, диал. *Вербіч*, *Вёрбны*), цветам (названия: серб.-хорв. *Цвијети*, *Цветница*, словен. *Cvetnica*, *Cvetna nedelja*, болг. *Цветница*, макед. *Цветници*, пол. *Niedziela Kwietna* или *Palmowa*, чеш. *Květná neděle*, словац. *Kvetná nedel'a*, др.-слав., др.-рус. Праздникъ върбыны (Изборник Святослава, 1073 г.), плодоношению и приплоду скота.

Канун Вербного воскресенья во многих русских деревнях праздновался весело и многолюдно. В субботу готовились брага, гречневые блины, каша, рыбный курник. В полночь молодежь обходила дома с песнями. У ворот кричали: «Отопри, отопри, молодая, вербешкою бить, здоровьем больше прежнего наделить!». Войдя в избу, слегка били спящих со словами: «Верба хлест, бей до слез!» «Вставай рано, бей барана!», «Бьем, чтобы быть здоровыми» (Городищевский уезд Пензенской губ.).

Битье вербовой веткой на Вербное воскресенье распространено у восточных и частично южных славян, поляков и чехов. Битье совершается обычно утром, после освящения вербы, у церкви или у дома и, как правило, с приговором: рус. «Верба красна, бей до слез, будь здоров!» (саратов.); укр. «Не я бью, верба бьє/за тыждень — Великдень/Будь великій, як верба,/а здоровый, як вода,/а богатый, як земля» (чернигов.— [1. С. 4]); бел. «Вярба б'е — не я б'ю,/За тыдзень — Вялікдзень./Хвора ў лес, на верас,/а здароўе ў косці./Будь здароў, як вада, а расці, як вярба» (сев.-зап. Белоруссия — [2. № 621]). Чаще всего взрослые бьют ребятишек, «чтобы они росли и были здоровы». С этой же целью повсюду хлестали скотину, притом в Белоруссии, вероятно, в северной ее части, каждую скотинку, как и людей, и пчелиные ульи, били трижды, а затем шли в огород и на озимое поле и там, после трехкратного битья земли, втыкали ветку вербы в землю; наконец, еще шли хлестать вербою могилы своих близких. В той же Белоруссии, в Гродненской губ. в начале XIX в. привозили в церковь для освящения большую вербу с корнями, и после службы обламывали ветви и разносили их по домам. В Польше, в Мазовии, над Нарвой молодежь стегала друг друга вербовыми прутьями-пальмами (*palmowata się*), приговаривая: «*Palma bije, nie ja biję/Wielki Dzeń za tydzień*» («Пальма бьет, не я бью. Пасха через неделю» [3. С. 75]); притом в некоторых селах стегали только девчата хлопцев. В Чехии в Вербное воскресенье после мессы, наоборот, ребята хлестали ветками орешника своих девушек, «чтобы они были проворными и бойкими». В то же утро Вербного воскресенья у кашубов хозяин шел к соседу и бил его слегка веткой с пушистыми вербовыми почками (*kotkami*), повторяя в рифму: «*Wierzba bije, jô nie biję./Za tidzén Wielgi dzén/za noce trzë a trzë sq Jastrë*» («Верба бьет, я не бью. Через неделю Пасха — Великий день, через три и три ночи Пасхальная ночь» [4. С. 35]). Сербы в Славонии (около г. Осиека) после обедни хлестали друг друга вербой, повторяя: «Раст' ко врба!» («Расти как верба» [5. С. 59]), а в Банате на Вербное воскресенье сербы били вербой лошадей и детей, чтобы те «росли как верба».

Проглатывание вербных почек-шишечек на Вербное воскресенье было известно на Украине, где это делали еще в церкви при раздаче вербовых веток, и в России (в Ярославской губ.), где их запекали в хлебцы и скармливали скотине. В Костромской губ. в виде вербных почек пекли печенье *барашки*, а накануне, в Лазареву субботу пекли *лесенки*. В Полесье, на Пинщине, на Вербное воскресенье при выходе из церкви каждый съедал 9 вербовых почек-свечек, «чтобы не болели зубы и не было лихорадки». Белорусы при первом громе съедали *пупыр* от вербы, «чтобы не бояться грома» (Витебщина).

Отнесение освященных вербовых веточек на кладбище к покойникам-родителям совершалось в Вербное воскресенье в Белоруссии, где веткой трижды

хлестали по могиле, в польском Поморье, у кашубов, на Западной Украине (Львовщина), в Словакии (Новоград и Гонт), в Хорватии (Синь и Лика), где кизиловая ветка, увитая плющом, втыкалась около могильного креста, «чтобы в домашнем хозяйстве все спорилось и преуспевало — шло в гору», и в Болгарии (Добруджа), где вербовые прутьики втыкались в могилы всех родственников. У болгар-*капанцев* (северо-восточная Болгария) в Вербное воскресенье женщины шли на раннем рассвете на кладбище с веточками вербы, с кадильницами, с ладаном, с водой и кукурузной соломой; они кадили на могиле, затыкали в нее вербу и жгли огонь.

Венок из освященной ветки вербы делался на Вербное воскресенье у болгар и македонцев; молодежь ходила с венками к реке и бросала их в воду. Тот, чей венок уплывал впереди других, считался победителем и назывался *кръстник* (крестный), а остальные были *комци* (причастные). Они на Пасху приходили к *крестному* с красным яйцом (Горно Оряховско). Венки обычно вешали дома у иконы «за здраве» — «на здоровье» (Пловдивско, Добруджа); туда же клали ветки вербы.

Средством от грома, грозы и бури считалась верба, освященная на Вербное воскресенье. Русские верили, что освященная верба, брошенная против ветра, прогоняет бурю, брошенная в огонь — умирят его, а посаженная в поле — оберегает посевы (Тамбовщина), что ветки освященной вербы, выброшенные во двор, останавливают град; белорусы ставили при грозе пучок освященной вербы на подоконник (Витебщина); украинцы почти повсеместно считали, что «свячена верба оберегає літом від грозових хмар (туч)»; на Карпатах при грозе ломали освященную вербу и жгли в печке, «чтобы дым отвел грозу и дьявол при этом не прятался в трубе»; поляки при буре и граде нередко кропили тучу освященной вербой и святой водой или жгли вербовые ветки, клали их на подоконник. Аналогичные действия во время грозы и бури характерны для чешской и словацкой традиции и для южных славян: болгары также жгли освященную вербу от грозы и града, хорваты сжигали мелкие вербовые ветки, а большой горячей вербовой веткой хозяйка дома крестила грозовую тучу, «чтобы она рассеялась» (Лика). Словенцы в Вербное воскресенье делали связки из веток вербы или нескольких лиственных растений (вербы, орешника, ясеня, липы и др.) и называли ее *бутарой* (*butara*), *веником* (диал. *vejnik*, *vevnik*), *цветником* (диал. *cvetovec*, *cvetnik*), *снопом* (*snop*) и т. д. *Бутара* могла быть полутора, двух или трехметровой палкой, украшенной вербовыми ветками, орехами, яблоками, пряниками, могла быть и просто связкой нескольких веток. Ее освящали в церкви, приносили домой, с ней троекратно обходили дом (Дравская долина), или ею хлестали двери дома (Любляна), а также вешали во дворе на дерево, клали под стреху, несли в хлев, на пчельник, на *козелец*, где сушится и хранится сено. *Бутара* предохраняла от грома и града, употреблялась при первом выгоне скота, первой пахоте, при болезнях. Ее жгли при грозе и ее дымом окуривали помещения и скот «для здоровья». Во многих местах (у сербов, поляков) из освященной вербы делались кресты; они втыкались в пахотную землю для защиты урожая от града.

Первый выгон скота и первая пахота обычно не обходились без освященной на Вербное воскресенье вербы. Ею били скот на Юрьев день (23 апреля²) и у русских при первом выгоне лошадей в ночное (чаще всего 9 мая), тогда весь день лошадей стегали не кнутом, а вербой. В Белоруссии со *свеченой* вербой выходили и пахать — *заворвать* яровое поле и *драть облоги*, т. е. поднимать целину.

Свеченая верба хранилась с иконами у белорусов весь год до нового Страстного понедельника, когда она сжигалась, и у образцов ставилась новая освященная верба. При переходе в новый дом половина освященной вербы оставалась в старом доме, а половина переносилась в новый дом. Таким образом, у белорусов

² Даты приводятся по старому стилю

и почти всех восточных славян освященная верба входила в ряд со сретенской *громничной* (иногда *четверговой*) свечой и крещенской (*иорданской*) святой водой. Все они вкупе с пасхальным красным яичком хранились у образов.

Целительным средством освященная в Вербное воскресенье верба считалась у всех славян. Сербы и македонцы опоясывались ею при жатве, «чтобы не болела спина», витебские белорусы окуривали ею больной скот, растирали ее в порошок и засыпали им раны, делали из нее и можжевельника отвар и пили при больном горле, желудке, лихорадке, употребляли для примочек от опухолей и ушибов. Подобным образом лечили людей и скот поляки и другие славяне. В польском Поморье стертую в порошок освященную вербу давали корове при отеле, а пепел сожженных *пальм* (вербовых веток) рассыпали на поле для урожая. Освященная в Вербное воскресенье верба использовалась против вредителей: ее клали в дежу, «чтобы в муке не заводились черви» (Пирин), втыкали в поле или огороде, «чтобы кроты, черви и медведки не рыли землю» (Добруджа).

Умывание цветами, т. е. водой с цветами в Вербное воскресенье (*Цвијети*), сорванными накануне в Лазареву субботу, ритуально совершалось сербами в центральной Боснии (Височская нахия), тогда же приводился в порядок дом, мылись иконы и т. п. (ср. подобные действия в Чистый четверг). В Славонии в канун Вербного воскресенья девушки-хорватки разукрашивали цветами, а иногда и полотенцами-рушниками колодец и с особыми песнями доставали хозяйке ведро воды для следующего праздничного дня. Такой ритуал чаще всего исполнялся у домов, где были парни-женихи. В западной Словакии (ок. Вранова) было принято в Вербное воскресенье рано утром ходить умываться из ручья. Сербы на Косовом Поле варили на обед на Вербное воскресенье (*Цветницу*) фасоль «да цвета ка Цветница» («чтобы она цвела, как Цветница»). Болгары в Добрудже считали обязательным приготовить в этот день рыбу, как и на Благовещение.

Группы девушек *лазарки* или *лазарицы*, ходившие у болгар и сербов по дворам в Лазареву субботу, во многих случаях продолжали свои магические действия в Вербное воскресенье. Выходя из церкви с освященной вербой, они *кумичали*, т. е. заключали между собой дружественный союз (северо-восточная Болгария). У сербов *лазарки* ходили с вербовыми ветками (Косово Поле) и иногда затыкали их в дверях дома, хлеба, в воротах (Банат).

В Далмации и в прилегающих к ней краях в Вербное воскресенье вербу заменяла маслина или кизил, реже ель и лавр. В Синьской Краине в церковь на освящение несли ветки трех видов деревьев — маслины, лавра и ели.

В Чехии в окрестностях Полицы дети носили *lito* — хвойное деревце, украшенное лентами, бантами, бумажными цепями. Они обходили дома и пели песни, обычно начинающиеся со слов: «Na tu Květnou peděli...» («В это Вербное воскресенье...»). Вместе с деревцем носили куклу из белых тряпок с растопыренными руками. При этом пели еще: «Smrt chodí po vsi...» («Смерть ходит по селу...»). Эта песня исполнялась также в 5-е воскресенье Великого поста, называемое *Smrtná neděle*. В Вербное воскресенье носили также «барана» (*berana*) — длинный шест с прутьями из орешника.

Обряды в Вербное воскресенье, помимо типичных для этого дня ритуалов (освящение вербы, хлестание ею), содержат во многих случаях символические действия, присущие другим весенним праздникам, что характерно для всего славянского календарного цикла в целом [6].

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. *Маркевич Н.* Обычаи, поверья, кухня и напитки малороссиян. Киев, 1860.
2. *Веснавыя песні.* Мінск, 1979.
3. *Dworakowski St.* Kultura społeczna ludu wiejskiego na Mazowszu nad Narwią. Białystok, 1964.
4. *Malicki L.* Rok obrzędowy na Kaszubach. Gdańsk, 1986. S. 35—36.
5. *Недельковий М.* Годишњи обичаји у Срба. Београд, 1990.

6. Соколова В. К. Весенне-летние календарные обряды русских, украинцев и белорусов: XIX — начало XX в. М., 1979. С. 97—100; Круглый год: Русский земледельческий календарь. Сост. А. Ф. Некрылова. М., 1991. С. 455—456; Воронай О. Звичаї нашого народу. Етнографічний нарис. Мюнхен, 1958—1966. Т. 1—2. Репринт — Київ, 1991. С. 355—358; Земляробчы календар: Абрады і звычаі. Мінск, 1990. С. 143—145; Gavazzi M. Godina dana hrvatskih narodnih običaja. 2 izd. Zagreb, 1988. S. 24; Horváthová E. Rok vo zvykoch nášho ľudu. [Bratislava], 1986. S. 175—176; Stelmachowska B. Rok obrzędowy na Pomorzcu. Toruń, 1933. S. 120—146. Zíbrt C. Veselé chvíle v životě lidu českého. Praha, 1950. S. 238—240.

© 1994 г. ТОЛСТОЙ Н. И., академик РАН

ВОЗНЕСЕНИЕ [1], Вознесение Господне — двенадцатый праздник, отмечаемый на 40-й день после Пасхи, в четверг, на шестой неделе. Бел., укр. *Ўшестце*, болг., серб., макед. *Спасовден* (-дан), *Снас*, макед. *Иснас*, хорв. *križ, križevo, spasovo* (ядранское Приморье), словен. *Vnebohod, veliko Telovo* (Прекмурье), *križi* (Бела Краина), в.-луж. *stupjenje do njebes, Bože spece*, н.-луж. *stupny swežen, stwortk*, пол. *wniebowstąpienie*, словац. *Vstúpenie Krista Pana*. В народной традиции преимущественно у восточных и южных славян связан с представлением о посмертном пребывании души на земле и ее вознесении на небо через 40 дней после смерти. Вознесение замыкает пасхальный цикл, в течение которого небесные врата остаются открытыми для всех. Души умерших могут посещать своих родных, а любой усопший в этот период, даже грешник или умерший «не своей» смертью, беспрепятственно попадает в рай. После Вознесения св. Петр накрепко замыкает врата рая (Галиция). Родившийся в один из этих 40 дней почитается «святым» (ровен.) или удачливым: ему поручали первым засеять лен (гомел.). В это время вместо обычного приветствия говорили «Христос воскрес» (в.-слав.), а в период от Вознесения до Троицы сербы приветствовали друг друга словами: «Спаси бог!» — «На спасенје!» [2] (Лесковац. Морава). Эти 40 дней по земле ходит Христос (в.-слав.), поэтому грех плевать за окно (томск.), оставлять нищих без подаяния (рус.) и т. п. На Вознесение соблюдаются разнообразные запреты, характерные для праздников вообще: не одалживают из дома огня (босн.), не моют бочек (ровен.), не спуют (полес.), беременные женщины не работают (житомир.), не дотрагиваются до наседки, иначе вылупятся цыплята-калеки (львов.), не пекут (гомел.) и т. п.

Поминальный день. Вознесение или его канун почитается праздником мертвых, ср. з.-укр. *рахманский великдень*, болг. добрудж. *Спасовската* (за)душница, пловдив. *черешово, банско одуше*, когда пекут и раздают поминальные хлеба (киев. *Богу на дорогу*), обычно в форме лесенки (по ней Христос должен подняться на небеса), а также блины, называемые «христовы» или «божьи онучи» (в.-слав.); Христос в них «абуйтца и пойдя ўже ат нас на небу» [3]. Украинцы устраивают поминки на могилах родных, а словенцы совершают обходы кладбища. Болгары полагают, что на Вознесение предки возвращаются на «тот свет» после кратковременного пребывания на земле; в этот день на кладбищах разводили костры и поливали могилы водой.

В Сербии (Оролик) до Вознесения женщины в память о своих умерших детях не едят ягод. Как и на Пасху, на Вознесение восточные славяне и болгары красят яйца (в Сибири это происходит не дома, а в лесу или у реки) и устраивают с ними различные забавы.

Русские в этот день гадали по печеню-«лесенкам» с семью перекладами, по числу небес (*лестовки, лествицы*), о своей посмертной судьбе: бросали их

с колоколен и по количеству оставшихся целыми переколки узнавали, на какое небо попадут после смерти.

Аграрные обряды. Украинцы и русские на Вознесение шли *проведывать посе́вы*; подкидывали в воздух *лесенки*, чтобы так же высоко выросла и рожь, скатерти — чтобы лен был длинным (рязан.). Подбрасывали вверх и ложки, и яичницу, приговаривая: «Ржица к овину, а метелка к лесу» (ярослав.); поднимали за уши маленьких детей, спрашивая их: «Видишь ли Москву?» и выражали пожелание: «Расти, рожь, большая, вот этакая» [4]. После угощения в поле девушки катались по земле со словами: «Расти, расти, трава к лесу, а рожь к овину» [5], что должно было не только обеспечить хороший урожай, но и избавить от болей в пояснице во время жатвы (ярослав.). На Рязанщине после крестного хода по полям женщины катали по ниве дьяков, чтобы снопы были большими и грузными. В Подмосковье эта ритуальная роль принадлежала детям, которые побуждали всходы вырасти до неба: «Рожка, рожка, хватись за христовы ножи» [6]. Ср. поговорку на Гомельщине: «Бог да Ушэсця ходзиць, уражай родзиць, (после) Ушэсця лезя Бог на небеса, цяни уражай за валаса».

У южных славян на Вознесение совершались выходы в поле и обходы сел с крестным ходом (ср. хорв. название Вознесения *križ, križevo*). Накануне Вознесения дети готовили специальный крест, украшали его цветами, венками, иногда — лентами и оставляли его на ночь во дворе, чтобы зелень не утратила свежести. Наутро Вознесения дети (хорв. *krstonoše, krstari*, серб. *крстоноше*), неся крест впереди процессии, обходили дом за домом и исполняли под окнами односельчан особые песни, например: «Mi krst nosimo, Boga molimo, Da nam Bog dade, da kiša pade, da trava raste...» («Мы крест носим, Бога просим, Пусть Господь даст, чтобы дождь шел, трава росла...») [7]. В Ороликe подобные обходы совершались в период между Юрьевым днем и Вознесением. Процессия с крестом останавливалась около каждого дома, где хозяйка обсыпала детей пшеничным зерном, подбрасывая его высоко, «чтобы так же высоко росла пшеница», а остальные при этом кричали: «Родило, родило!» [8]. На Косовом Поле в этих обходах, помимо детей, принимали участие взрослые и причт. После обхода домов процессия отправлялась на поле под пение: «Крстоноша Бога моли, Крстоноша лудо дете: Дај ми, Боже, ситну росу, Да зароси редом поље, Да дарује берићета, а највише пченицицу...». В это время кто-нибудь срывал несколько колосков и бросал их вверх, а другие говорили: «Дај, Боже, да буде оволико високо жито», после чего в поле устраивался завтрак [9]. В ряде мест после обходов дети исполняли «коло», подготовка к которому велась еще с Пасхи. В Словении и в Боснии, где совершались аналогичные обходы полей, читали особые молитвы (*покрижак, крста, спасовница*) и закалывали жертвенного ягненка. Участники процессий обливали друг друга водой, чтобы у коров и овец было много молока (Капаоник).

Скотоводческий праздник. Преимущественно в Боснии, а также в Герцеговине, Черногории, у сербов-«граничар» и в меньшей степени — в Сербии и Хорватии Вознесение считается началом скотоводческого сезона, когда стада впервые выгоняют на пастбища (например, Белая Краина, Славония). В этот день лошадям «ради здоровья» стригли хвост и гриву (болевац.). В Височской Нахии на рога коровам вешали венки; соблюдались также многочисленные запреты, призванные обеспечить охрану скота и его здоровье; пастухи с зажженной корой ходили от дома к дому, чтобы трава на пастбищах была сочной (босн.).

С Вознесения (в других местах — с Юрьева дня) начинали употреблять в пищу молоко, желая при этом друг другу: «На здоровье и на жизнь! Мне вода, попу лихорадка, турку болезнь» (Шумадия) или лили друг другу за шиворот воду, чтобы молока было столько, сколько воды (Фрушка Гора); беременным до Вознесения нельзя было есть баранину, иначе у ребенка будет падучая (босн.). В северо-восточной Боснии родители обрызгивают молоком своих детей, чтобы «ягнята были пестрыми», а пастухи кропят друг друга кислым молоком (Босанска

Краина). Обливания происходили, как правило, во время больших совместных трапез, заканчивавшихся танцами (*спасовница*, Височская Нахия), которые устраивались в лесу или в горах либо самими пастухами, либо их односельчанами в уплату за службу, ср. название этого праздника в Босанской Краине — *чобанска слава*. Среди традиционных кушаний, подававшихся на стол, были молоко, *спасовница* или *спасовањача* (особый пирог), *цицвара*, кушание из муки, масла и сыра (Босния), ячница, ветчина, свиной язык, зайчатина, ягненок или поросенок (Словения).

Сам праздник Вознесения, а также весь период от Пасхи до Вознесения связан у восточных и южных славян с областью народной метеорологии. Сербы все четверги от Страстного четверга до Вознесения называют «белыми» и по этим дням не стирают (не бьют вальком) белье во избежание града. Банатские болгары по тем же дням не выносят во двор белую одежду, чтобы не было града и инея. На Косовом Поле период от Юрьева дня до Вознесения — время, когда «ради дождя» совершают обходы лазарки. С этого дня (*Križevo*) начинают звонить в колокола, полагая, что тем самым «крестят» (*križa*) облака, «чтобы Бог сохранил от вредного воздуха и ветра» [10]. Сербы воздерживаются на Вознесение от всякой работы из-за боязни грома (лесковац.). В восточном Полесье совершают обряд «вождения Стрелы/Сулы», которому приписывают апотропейную функцию, ср.: «Давайце пайдзем стралой ўшэсце праважаць, штобы нас гром не пабіў, нашу дзярэўню не спаліў!» [11]. Считается, что если шить на Вознесение, Господь покарает громом (луж.), если выбивать половики — налетит град (брест.). У южных славян на Вознесение во время обходов полей с крестами принято было втыкать в поля, виноградники, сады ореховые, кизилловые и другие ветки или сделанные из них крестики, чтобы защитить посевы от града. У «граничар» иногда делали большие кресты, которые устанавливали на деревьях и домах, чтобы их было видно издалека. Ветками убирали также дома, хозяйственные постройки, сады, загоны и др.

Вознесение считается также пограничной датой, разделяющей весну и лето. В частности, у восточных славян к этому празднику приурочены некоторые проводные обряды: например, на Украине Вознесение — первая дата проводов русалки, в Полесье — основной день, когда «водили Стрелу», т. е. совершали обряд, смысляемый как «проводы весны». После Вознесения запрещалось петь веснянки (в.-слав.), а также другие весенние (юрьевские, пасхальные) песни (серб., макед.). Период от Пасхи до Юрьева дня до Вознесения выделяется в отдельных восточно- и южнославянских традициях единым песенным репертуаром; отличие же весенних песен, исполняемых по отдельным праздникам, состоит нередко лишь в их припевах. Так, в юго-западной Македонии к одним и тем же песням на Вознесение добавлялся припев «Спасо ле, Лельо!», а в Юрьев день — «Ћурђо ле, Лельо!» [12].

Пограничный характер праздника проявлялся и в обрядах инициационного типа. У словаков на Спише на Вознесение подростки впервые получали право появиться на улице в одежде взрослых девушек, называемой *panebovstúpenie* аналогично названию самого дня. С этого дня они получали право сидеть в костеле среди взрослых девушек, гулять с парнями, участвовать в танцах и праздниках, организуемых молодежью. В Добрудже в этот день девушки одаживали свои одежды подружке, недавно вышедшей замуж, чтобы поскорее последовать ее примеру.

Окончание весеннего (и, в частности, пасхального) периода отмечалось рядом более частных обычаев: мораване к этому дню заканчивали полевые работы, гуцулы доедали на Вознесение засушенные остатки «паски» и др.

Сбор трав. Народная медицина. Карпатские русины считали, что на Вознесение до рассвета ведьмы, нагие, обрывали в лесу побеги рябины, чтобы затем заткнуть их под стрехой своего дома или скормить коровам. Чтобы у соседской скотины убывало молоко, они подбрасывали в дома старую троицкую зелень. В Польше

для колдовства использовалась трава, сорванная там, где останавливалась на Вознесение церковная процессия.

У южных славян Вознесение считалось наилучшим временем для сбора целебных трав. В северной и центральной Болгарии ходили в лес за «самодивским цветком» — ясенцем, а те, кто страдал болезнью, насланной самодивами, ночевали под этим растением. Женщины опоясывали себя растением переступень, чтобы не страдать от прострелов (племя Кучи). В Гевгелии больные собирались в церкви св. Вознесения, чтобы пожертвовать ей одежду, животное. Некоторые, соблюдая «совершенный» пост, оставались там 40 дней.

На юго-востоке Болгарии на Вознесение освящали в церкви листья грецкого ореха, которые использовали для защиты от моли. В Тимокe и у племени Кучи на Вознесение (*Спасовдан*), чтобы «спасти» одежду от моли, вывешивали ее на просушку: по преданию, на Спаса таким образом сушила свою одежду вила. В Лесковацкой Мораве в этот день не работали в поле, чтобы избежать укусов насекомых.

В ряде мест на Вознесение были перенесены некоторые троицкие ритуалы: гадания по венкам, завивание березки, кумление, «крещение и похороны кукушки» и др. (ю.-рус., словац.). У лужичан с Вальпургиевой ночи до Вознесения стояли «майские» деревья.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Некрылова А. Ф. Круглый год. М., 1991; Календарные обычаи и обряды в странах Зарубежной Европы. М., 1977.
2. Ћорђевић Д. Живот и обичаји народни у Лесковачкој Морави//Српски етнографски зборник. Београд, 1958. Књ. 70. С. 387.
3. Романов Е. Р. Белорусский сборник. Вильна, 1912. Вып. 8. С. 190.
4. Соколова В. К. Весенне-летние календарные обряды русских, украинцев и белорусов. М., 1979. С. 186.
5. Этнографическое обозрение. 1901. Вып. 4. С. 134.
6. Советская этнография. 1932. № 3. С. 26.
7. Gavazzi M. Godina dana hrvatskih narodnih običaja. Zagreb, 1939. Т. 1. S. 65.
8. Бабовић Г. Оролик//Српски етнографски зборник. Београд, 1963. Књ. 76. С. 245.
9. Дебельковић Д. Обичаји српског народа на Косову Пољу//Српски етнографски зборник. Београд, 1907. Књ. 7. С. 307—308.
10. Lang M. Samobor//Zbornik za narodni život i običaje Južnih Slavena. Zagreb, 1911. Кнј. 16/1. S. 78.
11. Барташэвіч Г. А. Беларуская народная паэзія веснавога цыкла славянская фальклорная традыцыя. Мінск, 1985. С. 112.
12. Гласник Етнографског Института САН. Београд, 1960—1961. Књ. 9—10. С. 150.

© 1994 г. АГАЛКИНА Т. А., канд. филол. наук,
КАБАКОВА Г. И., канд. филол. наук

ВИДОВ ДЕНЬ — праздник, посвященный св. Виту, христианскому подвижнику III в., память которого отмечается 15/28 июня. Известен в народном календаре сербов, хорватов, словенцев, отчасти болгар и поляков.

Сербы, хорваты и словенцы называют св. Вита *Видом* и почитают как патрона зрения и целителя глазных болезней (в соответствии с народной этимологией имени: от *вид* 'зрение'). В Сербии накануне Видова дня женщины собирали целебные травы (в том числе *видову траву*, *вид*, *видац*; *видовачу*, *видовчицу* и т. п.), настаивали их в воде, наутро умывались и терли травой глаза, приговаривая:

«Видовчица, божья сестрица! Что глазами видела, то руками и сделала!» [1. С. 135]. Подобное заклинание произносили и при умывании росой на рассвете Видова дня (Фрушка Гора). Считалось, что это способствует успеху в работе, особенно в рукоделии. Матери выводили к забору своих дочерей с каким-нибудь рукоделием и говорили: «Вид-Видов день, что глазами вижу, все умею делать!» [2. С. 312]. Девушки старались начать в этот день до рассвета работу и обращались к св. Виду: «Смотри, Вид, как я вяжу!», чтобы работа шла успешно. В северо-восточной Боснии девушки клали под подушку травы, в том числе вид, чтобы ночью св. Вид помог им увидеть своего суженого [3. С. 139; 4. С. 373, 643]. В Видов день воздерживались от работы, не брали в руки иголки, чтобы не испортить зрения (Черногория). В Хорватии ходили до восхода солнца на поля умываться росой, умывались водой из источников, чтобы иметь хорошее зрение. В Синьской Краине (сев. Далмация) ходили до восхода солнца в поле «сбивать росу» (*trunit rosu*): двое, взявшись за концы веревки, тянули ее по посевам, считая, что это способствует урожаю [5. S. 485].

В Хорватии, Черногории и Герцеговине в этот день жгли костры. Иногда им придавали большее значение, чем ивановским и петровским. В Дубровнике прыгали через костры, украсив себя венками, и провозглашали славу св. Виду. В восточной Боснии пастухи в канун Видова дня зажигали возле загонов скота факелы на березовых или черешневых жердях.

Во многих областях Сербии в Видов день было принято выносить из дома «на солнце» для проветривания одежду из сундуков, иногда только новую или только девичье приданое. В западной Сербии выносили также постели, ковры и обращались к св. Виду: «Види, Видо, што ниси видео» («Гляди, Вид, на то, чего ты не видел») [6. С. 335]. На Косово это делалось ради сохранности вещей и для здоровья семьи [7. S. 407]. Выносили во двор деньги, особенно золотые, «чтобы их видело солнце» (это способствовало богатству), а также семена, которые остались от сева, чтобы они сохранили всхожесть на будущий год.

У словенцев 15 июня (*Vidovo*) считается самым длинным днем и самой короткой ночью, началом крестьянского лета. Запрещались полевые работы, нельзя было залезать на деревья, особенно на черешню. До Видова дня не ели черешни те женщины, у которых умирали дети. В некоторых районах Словении св. Вид считался патроном овец, иногда коней, а также пастухов и кузнецов [8. S. 80—83]. Сербь в зоне Верхней Моравы не работали в Видов день ради благополучия скота. В центральной Боснии к Видову дню старались завершить все полевые работы, считая, что «придет Вид и увидит: что взошло, то взошло, а что не взошло, то не взойдет». У русских день св. мученика Вита считался днем окончания посевных работ: «Кто сеет после Вита, тот будет просить жита» [9. С. 134].

В сербском народном календаре Видов день почитается как день исторической Косовской битвы (1389), в память о которой он был внесен и в церковный календарь в конце XIX в. В Шумадии бытовало поверье, что глухой ночью на Видов день все реки в Косово становятся красными от крови погибших юнаков. В Герже считали, что в этот день перестает куковать кукушка, которая «оплакивала» погибших в Косовской битве. В Височской нахии Видов день особенно почитался из-за того, что «в этот день наше царство погибло» [10. С. 55—56].

У болгар *Видо* — один из четырех «градовых» праздников (наряду с Германом, Варфоломеем и Елисеем): во избежание градобития воздерживались от полевых работ [11. С. 488].

В Словении и Хорватии св. Вид считался целителем не только глазных, но и нервных болезней. В польском Поморье ему молились об избавлении от «пляски св. Вита».

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. *Милићевић М.* Живот Срба селѧка. Београд, 1894.
2. Банатске Хере. Нови Сад, 1958.

3. Филиповић М. Живот и обичаји народни у Височкој Нахији. Београд, 1949.
4. Гласник Земалског музеја Босне и Херцеговине у Сарајеву. Сарајево, 1894. Књ. 6.
5. Милићевић Ј. Narodni obiĉaji i vjeronanja u Sinjskoj Krajini//Narodna umjetnost. Књ. 5—6. Zagreb, 1968.
6. Гласник Етнографског музеја. Београд, 1984. Књ. 48.
7. Вукановић Т. Срби на Kosovu. Vranje, 1986. Т. 2.
8. Kuret N. Prazniĉno leto Slovencev. Celje, 1967. D. 2.
9. Калинин И. П. Церковно-народный месящеслов на Руси. 2-е изд. М., 1990.
10. Недељковић М. Годишњи обичаји у Срба. Београд, 1990.
11. Маринов Д. Народна вяра и религиозни народни обичаи. Софија, 1914.

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

ВОЗДВИЖЕНИЕ [1] — праздник. Воздвижения Честнаго Креста Господня (14/27 IX) (др.-рус. Ставровден, *честный* (день), укр. *чесный хрест*, серб. *крстовдан*, болг. *кръстов ден*). Шире отмечается православными, чем католиками. В народном календаре — начало осени. У русских — третья встреча осени после дня св. Симеона и Рождества Богородицы. Все эти даты, маркирующие окончание летнего сезона, во многих отношениях представляют собой зеркальное отражение важнейших весенних праздников — Благовещения, св. Георгия, хотя и в ослабленном виде.

Идея движения земли (ее обитателей, некоторых предметов), смены времен года раскрывается с помощью многочисленных народно-этимологических сближений: ср. рус. «Воздвиженье кафтан сдвинет, шубу надвинет», «В Здвиженье одежду сдвигают», «хлеб в поле сдвинулся», укр. «Здвигается земля з літа на зиму», «кожух із свитою здвигаются». На Киевщине и Гомельщине полагают, что на Воздвиженье солнце «здвигается», т. е. играет, переливается всеми цветами радуги. Птицы «двигаются» в отлет, направляясь в ирей. По украинской легенде, Птица-Судья предварительно определяет каждому судьбу по заслугам: одни остаются зимовать в холодном краю в наказание (ласточки), другие — для забавы людей. Остальные выбирают себе вожака: часто им становится кукушка, которая несет в клюве ключи от ирея; иногда наоборот — за свои провинности она летит последней.

Наиболее устойчиво представление о том, что, подобно птицам, и змеи отправляются в собственный ирей на зимовье (*сдвигаются*). Они забираются на деревья, чтобы напоследок погреться на солнце, свиваются в большой клубок, а затем прячутся под землю, которую Господь замыкает вплоть до Благовещения (или Юрьева дня, дня св. Руфа, 8 апреля). Земля не принимает лишь ту змею, которая согрешила, укусив человека (серб. *мрсница*, *изгнаница*, укр. *злогиниц*). Убивший ее человек избавит ее от мук (укр.). В Прикарпатье считают, что змеи могут уйти и под воду, поэтому с этого дня купаться запрещено.

Общее для восточных и южных славян поверье об уходе змей в отдельных зонах детализируется и контаминируется с другими фольклорными сюжетами. У русских рассказывают, например, о подземной свадьбе змей. На Черниговщине с Воздвиженьем связывается легенда об аисте, выпустившем из мешка «гадов». По западноукраинским поверьям, над змеями устраивает суд Подземный (хозяин) или Бог. В этой же традиции существует предание о сражении змей за королевскую корону. Многочисленны рассказы о людях, которые, нарушив запрет ходить в лес на Воздвиженье, очутились вместе со змеями под землей, где и остались до весны. В этот день смельчак, отправившись в лес, может завладеть рожками змеиною царя (Минская губ.). У поляков сходные представления приурочены к Рождеству Богородицы.

Воздвиженье считается пограничной датой для ряда сельскохозяйственных работ: начала или окончания озимого сева, уборки кукурузы, сбора фруктов, посадки деревьев. Так, у сербов первую выкопанную под посадку яму старательно утаптывают ногами, приговаривая: «Дай Бог, чтобы ветки перекрещивались» (Хомолье). По случаю начала сева устраивается праздничный обед, остатки которого закапываются в землю (Гласинац). В Черногории и Боснии вынимали на Воздвиженье из ульев соты. Первые соты разламывали пополам: одну часть бросали на чужую землю, другую — в костер. К этому дню, как и к другим пограничным датам, были приурочены гадания о погоде и урожае. Собранные и освященные на Воздвиженье растения почитаются как целебные, например, базилик, которым украшается распятие, способен облегчить припадки у младенцев (Черниговская обл.); базилик, гвоздика и чабер помогают при родах (Сербия), раздаваемые в церкви букеты используются и для лечения, и в качестве оберега от глаза, их также кладут и в подушку покойнику (Македония).

Защитные функции признаются и за рядом церковных ритуалов, например, обходами домов и полей священником (Бескиды), молитвами об урожае (Гевгелия). Предписываемый в этот день пост соблюдается, в частности, ради защиты домашней скотины от медведей (Вологодская обл.). В некоторых местах Русского Севера на Воздвиженье исполняется очистительный обряд похорон мух. Южные славяне постятся, чтобы предотвратить боли в пояснице (болг. *кръст* — это и 'крест', и 'поясница').

В некоторых русских областях Воздвиженье почиталось «особым днем для лешего» или «игрищем у медведей» (Архангельская губ.), а украинцы полагали, что отсутствие на небе утренней звезды со дня св. Онуфрия (26 июля) до Воздвиженья — дело рук ведьмы (Снятинщина). В Карпатах в этот день заканчивается летний выпас овец, доить их с этого дня не разрешается.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Зеленин Д. К. Описание рукописей Ученого архива Императорского Русского Географического общества. Пг., 1914. Вып. 1. С. 261; Иваницкий Н. А. Материалы по этнографии Вологодской губернии // Изв. Имп. Об-ва любителей естествознания, антропологии и этнографии при Имп. Москов. ун-те; Труды этнографического отдела. М., 1890. Т. 11. Вып. 1. С. 38; Максимов С. В. Собрание сочинений. СПб., 1911. Т. 17. С. 216; Дикарев М. Народный календар Валуйського повіту (Борисівської волости) у Вороніжчині // Матеріали до українсько-руської етнології. Львів, 1905. Т. 6. С. 141—142; Мрочко Фр. Снятинщина. Дітройт, 1977. С. 90; Воропай О. Звичаї нашого народу. Лондон, 1966. Т. 2. С. 44; Zbiór wiadomości do antropologii krajowej. Kraków, 1881. Т. 5. С. 172—173; Їорђевић Т. Р. Природа у веровању и предању нашега народа. Београд, 1958. Књ. 1. С. 68; Књ. 2. С. 116, 234—235; Српски етнографски зборник. Београд. Књ. 14. С. 105—106; Књ. 19. С. 65; Књ. 32. С. 346; Грбић С. Српски народни обичаји из среза Бољевачког. Београд, 1909. С. 73.

© 1994 г. КАБАКОВА Г. И., канд. филол. наук

ВВЕДЕНИЕ — двенадцатый праздник православной церкви Введение во храм Пресвятой Богородицы, 21 ноября/4 декабря. У русских этот день считался началом зимы: «Введение пришло, зиму привело»; «На Введение зима вводится» и т. п. На Введение устраивались санные ярмарки, пробные выезды в санях, молодожены выезжали «казать молодую» [1. С. 23—24].

На Украине был обычай в ночь перед Введением «святить воду»: девушки

шли к месту слияния трех потоков, набирали воды в кувшин, зажигали два полена и лили воду между двумя огнями; вода затем использовалась как приворотное средство. До Введения надо было окончить работу с коноплей; от Введения до Благовещения запрещалось рыть, копать землю; от Введения до девятого четверга после Рождества не разрешалось бить вальком белье, чтобы град не бил посевов. Считалось, что в этот праздник Бог отпускает праведные души на землю посмотреть на свое тело [2. С. 14—17], что ведьмы садятся верхом на кочергу и едут отбирать «манну» у скота, поэтому на Введение оберегали скот от ведьм (карпат.). Рано утром вводили в дом яловую корову или бычка, давали им хлеба и воды, чтобы скотина хорошо велась; осыпали коров зерном и мазали им вымя густой мучной затиркой, чтобы было много жирного молока. На западной Украине на Введение гадали о благополучии грядущего года по первому посетителю (см. Полазник). В Полесье считали, что с Введения волки начинают ходить стаями.

У болгар Введение — последний из серии осенних «волчьих праздников» и называется *Вълчата Богородица* [3. С. 522]. Обрядность этого дня посвящена защите скота от волков (см. Волчьи дни). В восточной Сербии этот день также празднуется ради защиты от волков: не берут в руки серпов, кос, ножей, ножниц, «чтобы не раскрывалась волчья пасть». У сербов часто Введение считается женским праздником; женщины, особенно молодые, способные рожать, воздерживаются от работы. В Лесковацкой Мораве женщины, страдающие бесплодием, на Введение совершают паломничество к монастырю св. Богородицы, где ночуют с надеждой исцелиться [4. С. 49].

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Круглый год. Русский земледельческий календарь/Сост. А. Ф. Некрылова. М., 1989.
2. *Воропай О.* Звичаї нашого народу. Етнографічний нарис. Мюнхен, 1958. Т. 1.
3. *Маринов Д.* Народна вяра и религиозни народни обичаи. София, 1914.
4. *Кулишић Ш., Петровић П. Ж., Пантелић Н.* Српски митолошки речник. Београд, 1970.

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

АНДРЕЕВ ДЕНЬ — 30 ноября/13 декабря один (часто первый) из праздников зимнего цикла, во многих католических традициях — начало адвента. Церковный праздник посвящен апостолу Андрею (брату апостола Петра), который первым из 12 апостолов был призван Христом (отсюда у православных славян эпитет — Первозванный). Согласно легенде, апостол Андрей проповедовал христианство балканским народам и скифам, благодаря чему позднее стал считаться патроном православия и прежде всего русской церкви. Народный культ Андрея, известный всем славянам, не является, однако, единым и позволяет выделить по крайней мере две независимые традиции: почитание Андрея как олицетворения мужского начала (в соответствии с греческой этимологией имени), покровителя брака и — почитание Андрея как повелителя медведей, волков и других диких зверей. Первая традиция в той или иной мере прослеживается у всех славян, но особенно выражена у католиков и униатов; вторая имеет ограниченный ареал с эпицентром в западной Болгарии и восточной Сербии, где распространена легенда об Андрее, укротившем медведицу и ездившем на ней верхом. У южных славян бытует также средиземноморская легенда о втором рождении Андрея: не выдержав поста,

он съел три фиги, за что был осужден Христом, затем сам сложил и зажег костер, лег в него и сгорел, нетленным осталось лишь его сердце, из которого Андрей был потом воскрешен.

Обрядность Андреева дня неоднородна. Кроме указанных различий культов, с чем связано преобладание либо матримониальных, либо охранительных мотивов, различия определяются местом Андреева дня в зимнем праздничном цикле и его соотношением с другими праздниками. В целом наиболее развита обрядность Андреева дня у западных и южных славян, наименее — у восточных, однако повсюду встречаются локальные традиции, в которых Андреев день известен только как церковный праздник.

Гадания о замужестве. Канун Андреева дня как девичий праздник (реже — праздник молодежи вообще), как время гаданий о замужестве известен прежде всего у славян-католиков: у хорватов и словенцев, у западных славян (ср. польск. *andrzejki* 'канун Андреева дня и приуроченные к нему девичьи гадания о суженом' [1. S. 116]) и в западных зонах восточнославянской территории (особенно Карпаты, западная Украина и западная Белоруссия), в меньшей степени у остальных восточных славян и практически неизвестен у сербов и болгар.

Как правило, гадали девушки, редко — также и парни (в Польше Андрееву дню как девичьему празднику может соответствовать день св. Кaterины как праздник парней). В некоторых зонах присутствие парней абсолютно исключалось [2. S. 78]. Гадания совершались поздно вечером или ночью, после строгого поста и молитвы. Набор андреевских гаданий стереотипен и в целом совпадает с гаданиями в другие дни: лили в воду воск или олово, клали под подушку различные предметы (зеркало, пояс, мужские штаны или шапку, листок с именами парней, щепку со двора парня, лепешку и пр.) и ждали, что приснится жених; ставили под кровать миску с водой и делали «мост» через воду; кричали в колодец, трясли забор или фруктовое дерево, прислушиваясь к эху или к доносящимся звукам; считали колья забора или поленья в охапке дров; давали собакам специально выпеченные булочки, телячьи ножки, курам — зерно и т. п.; стучали ложками, вальком в стену хлева; в хлеву через загородку захватывали овец и баранов; бросали через голову башмак; «палали» (подбрасывали) в ночь или в подоле пояса ленты, платки и т. д. У чехов и словаков варили галушки или кнедлики, в которые вкладывали записки с именами женихов, и ждали, когда всплывет первая. В Словакии к Андрееву дню приурочено гадание с вишневыми и другими ветками (в Польше оно чаще совершалось на св. Катерину или Люцию): ветки срезались и ставились в воду, если они распускались к Рождеству, это сулило замужество.

Посевание. Более специфическим для кануна Андреева дня видом гаданий можно считать сеяние девушками семян льна или конопли (редко — пшеницы, гречки, гороха) в доме (под стол, у порога, под кровать, под подушку), возле дома (под окнами, вокруг хаты, возле сложенных дров, у мусорной или навозной кучи, у колодца), под окнами своего избранника, под окнами парней по имени Андрей, на дороге, на перекрестке. Действие сопровождается характерным приговором: «Андрею, Андрею, я на тебя конопли (лен) сею, дай мне знать, с кем буду брать (рвать, спать, под венцом стоять, свадьбу играть, век коротать и т. п.)». Этот же вид гаданий и приговоров изредка бывает приурочен к другим праздникам и другим персонажам (Алексею, Василию, Маковею, Михаилу). Обряд совершался вечером или ночью, после целого дня строгого поста и молитвы. Девушки должны были раздеваться донага или только снимать юбки. Посеянные семена затем «скородили» (боронили) фартуком, юбкой, мужскими штанами. В некоторых случаях действие сеяния отсутствует и обряд сводится к произнесению (выкрикиванию) приговора, помогающего увидеть суженого во сне или услышать, откуда отзовется голос. Обряд распространен в южной Польше, на Карпатах, в восточной Словакии, на Волыни.

«Калита». На ограниченной территории (главным образом украинское Полесье) распространена характерная андреевская игра: специально испеченный корж,

намазанный медом, подвешивается на шнурке к балке потолка; играющий «подъезжает» к нему на кочерге и старается откусить его без помощи рук; при этом он не должен рассмеяться, в то время как окружающие стараются его рассмешить; в противном случае его мажут по лицу сажой, глиной, мазутом и т. п. Обряд называется *калиту доставать*, *калиту кусать*, *коржа кусать* и т. п. Аналогичные игры с яйцом или яблоком известны в Полесье и особенно у южных славян на масленицу.

Медвежий день. Другой тип андреевской обрядности представлен у православной части южных славян, где Андрей почитается как хозяин (повелитель) диких зверей и особенно — медведей и волков. В горной и в западной Болгарии и в восточной Сербии Андреев день называется «Медвежий день» (болг. *Мечкинден*, серб. *Мечкидан*, *Мечкодава* и т. п.) и посвящен защите людей, скота и полей от медведя. Накануне хозяйки замачивают кукурузу, наутро варят ее, добавляя в котел понемногу зерен всех злаков и бобов. Вареные зерна кукурузы бросают на печную трубу со словами: «Вот тебе, медведь, вареная кукуруза, чтобы ты не трогал сырую, не ел людей и скотину!» или «Будь здорова, баба Меца», «На ти, мечко, задуша!» и др. [3. С. 65—67; 4. С. 20; 5. С. 192]. Оставляют несколько початков кукурузы целыми для кукурузного поля, чтобы его не тронул медведь [3. С. 65—67]. Во многих районах восточной Сербии Андреев день празднуется для защиты людей от медведя. Накануне вечером хозяйка относит три вареных початка кукурузы на плодвое дерево, на дрова или на крышу — это «ужин медведю», которого в это время называют «она» или «тетка». Наутро до восхода солнца хозяйка вносит в дом надкусанные початки со словами: «вот медведь приходил и немного поел», затем дает всем по несколько зерен ради здоровья [6. С. 166]. В других местах перед завтраком каждый семьянин бросает понемногу зерен кукурузы по четырем углам со словами: «На, медведь, кукурузу!» [7. С. 88]. Ср. угощение кутьей мороза, волка, птиц и других в рождественских обрядах восточных и западных славян. В этот день опасались чинить обувь или делать новые опанки, чтобы «не задавил медведь», не ходили в лес, считая, что в этот день медведь ходит по лесу с раскрытой пастью и ищет св. Андрея [8. С. 67]. В некоторых сербских селах готовили специальный хлеб (*колач*), которым «завязывали челюсть медведю» и который назывался «мечкина повојница». Сходные обычаи угощения медведя у сербов Сретечкой Жупы приурочены к Новому году.

Волчий (звериный) день. В центральных и западных районах Сербии и в Боснии мотив защиты от медведя сменяется мотивом защиты от волка (дикого зверя). Соответственно Андреев день называется «зверовни дан» или считается одним из «волчьих дней». К этому дню завершаются все женские ткаческие работы, гребни складываются вместе, чтобы «у волков были закрыты челюсти» [9. С. 255] или помещаются на растворенные ворота скотного двора, на них зажигаются оставшиеся от Рождества свечи, и через ворота прогоняется скот [10. С. 116]. У гуцулов отмечено поверье, что на Андрея волки собираются в стаи, а на Благовещение разбегаются [11. С. 213].

Запреты. Начиная с Андреева дня вступают в силу запреты на женские ткаческие работы: мотание ниток до Саввина дня («чтобы звери не мотались около загонов»), снование вне дома (у сербов период от Андреева дня до Нового года называется «несновица»); в течение всего декабря не плетут веревок, не строят изгородей и т. п., чтобы волки не уничтожали скотину [12. С. 128]. В западной Сербии строго соблюдался запрет на всякое рукоделие: шитье, штопку, вязание, прядение — из страха, что того, для кого это делается, схватит медведь. Запрещается даже дотрагиваться до веретена. Тех, кто не празднует Андреева дня, св. Андрей наказывает тем, что «насылает» на их скот медведя [13. С. 394]. Обычно строго запрещается в этот день и всякая работа с шерстью, но в некоторых местах, наоборот, предписывается выпрясть немного шерсти, чтобы хорошо велись овцы [14. С. 422]. В Високой Нахии в Боснии в Андреев день воздерживаются от работы пастухи, чтобы предохранить скот от волков.

Плодородие. У болгар повсеместно распространено поверие, что с Андреева

дня «день начинает увеличиваться на одно просяное зернышко», подкрепляемое народной этимологией: в день св. Андрея (Едрея) все «наедрява» (т. е. увеличивается, прибавляет в росте, размере и т. д.). Этим объясняются многие обычаи Андреева дня, связанные с магией плодородия. Мужчины, способные пахать, бросают перед ужином вареные зерна вверх по трубе со словами: «Так высоко пусть растет посеянное жито!» [15. С. 47; 16. С. 448] или варят и едят зерна, чтобы «хорошо росло все посеянное», чтобы «еды было больше». Сваренные зерна едят сами, раздают соседям, остатки сыплют на кур, «чтобы лучше неслись», отдают скотине. В Болгарии стараются не давать их чужим людям, чтобы те не отняли плодородие [17. С. 95]. Считают, что в доме, где праздновали Андреев день как положено, год будет благополучным и урожайным. Андреев день празднуют молодые женщины, чтобы забеременеть («за да наедряват»).

Полазник. Обходы. В некоторых, сравнительно редких случаях, к Андрееву дню бывает приурочен обряд полазник, соединяющий в себе магию первого дня и магию плодородия. В восточной Сербии в районе Лесковца в этот день бывает «прва положња», т. е. начало рождественских обходов полазников. В Словении ранним утром Андреева дня ходили полазники-мальчики [18. S. 154]. В украинских селах восточной Словакии в андреевское утро ждали первого посетителя мужского пола: приходили мальчики-подростки и желали, чтобы куры неслись. Иногда полазником был парень, ряженный «Андреем» — в большой шляпе, с мешком за плечами и с палкой в руках. Девушки и женщины избегали ходить в чужой дом, чтобы не принести несчастья. Полазников одаривали сладостями и орехами; случайных посетителей просили сесть, чтобы наседки хорошо сидели на яйцах. В Галиции пекли специальный хлеб «полазник», который разламывали над головой нежелательного посетителя, чтобы направить возможные несчастья на его голову [19. S. 62—63]. Русины в Югославии сохранили обычаи андреевских обходов: мальчики посещали своих родственников, приносили яйца, желали, чтобы все живое размножилось и росло, чтобы весной вылупилось побольше цыплят и чтобы были хорошие петухи. Девочки носили живых кур, садились на стульчик и некоторое время неподвижно сидели, как наседки [20. С. 48—50]. В канун Андреева дня в восточной Словакии девушки обходили дома, где жили парни по имени Андрей, пели поздравительные песни; считалось, что чем щедрее их одарить, тем лучше будут нестись куры. Иногда ходили с соломенным чучелом «Андришко» или наряжали девушку парнем «Андришко», ходили по домам, подбирая «Андришке» невесту, устраивали шуточную свадьбу [19. S. 53—58]. В некоторых зонах (Вармия, Мазуры, Полесье, Лужица) с Андреева дня начинались рождественские обходы ряженных (со «звездой», с «козой», с «аистом» и т. д.). Лужичане водили «Умпрехта» в вывернутом кожухе с соломенным венком на голове, с розгой и звонком в руке; он хлестал молодежь розгой, это же делалось и в святой вечер [21. S. 127].

Бесчинства. В Карпатской зоне и смежных районах Полесья к кануну Андреева дня приурочены ритуальные бесчинства молодежи. В Татрах молодежь ходит к домам, где живут парни по имени Андрей, и разбивает о двери старые глиняные горшки [22. S. 276, 298]. У словаков Замагурья все, что необходимо для гаданий (дрова, мука для галушек, горшок и т. д.) следовало украсть [23. S. 232]. Гуцулы считали ночь, предшествующую Андрееву дню, временем разгула нечистой силы, ведьм, отбирающих молоко, наводящих порчу [24. С. 269; 19. S. 59]. В восточной Словакии у гуцулов был обычай жечь в эту ночь костры на возвышении («андреевская ватра»).

Приметы. В Андреев день повсеместно гадали о погоде и будущем урожае: по снежному покрову, осадкам, направлению ветра, морозу, шуму воды и т. п.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Słownik gwar polskich. Warszawa, 1977. Т. 1.
2. Kolberg O. Dzieła wszystkie. Wrocław—Poznań, 1962. Т. 29. Pokucie, cz. I.

3. *Маринов Д.* Жива старина. Руса, 1891. Кн. 1. Вярванията или суеверията на народа.
4. *Арнаудов М.* Български народни празници. София, 1943.
5. Гласник на Етнолошкиот Музеј. Скопје, 1966. Т. 28—29.
6. *Антонијевић Д.* Алексиначко Поморавл е//Српски Етнографски Зборник. Београд, 1971. Књ. 83.
7. Гласник на Етнолошкиот Музеј. Скопје, 1971. Т. 11.
8. Српски етнографски зборник. Београд, 1919. Т. 19.
9. *Петровић П. Ж.* Живот и обичаји народни у Грузи//Српски Етнографски Зборник. Београд, 1948. Књ. 58.
10. *Павловић И.* Качер и качерци. Београд, 1928.
11. Lud. Lwów, 1896. Т. 5. Cz. 2—4.
12. Glasnik Zemaljskog Muzeja Bosne i Hercegovine u Sarajevu. Sarajevo, 1955. Т. 10.
13. *Јорђевић Д.* Живот и обичаји народни у Лесковачкој Морави//Српски Етнографски Зборник. Београд, 1958. Књ. 70.
14. Пирински край: Етнографски, фолклорни и езикови проучвания. София, 1980.
15. *Чолаков В.* Български народен сборник. Београд, 1872. Ч. 1.
16. *Вакарелски Х.* Бит и език на тракийските и малоазийските българи//Тракийски сборник. София, 1935. Кн. 5.
17. Етнография на България. София, 1984. Т. 3.
18. *Kuret N.* Praznično leto Slovencev. Celje, 1970. D. 3. Jesen.
19. *Мукутиук В. С.* Die Ukrainischen Anderasbrauche und Verwandtes Brauchtum. Wiesbaden, 1979.
20. Македонски фолклор. Скопје, 1980. Т. 23.
21. *Schulenburg W.* Wendisches Volksthum in Sage, Brauch und Sitte. Berlin, 1882.
22. Horehronie: Kultura a sposôb života l'udu. Bratislava, 1969.
23. Zamagurie: Národopisná monografia oblasti. Poprad a Košice, 1972.
24. *Шухевич В.* Гуцульщина. Львів, 1904. Т. 4.

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

ВАРВАРИН ДЕНЬ — 4/17 декабря, день, когда церковь совершает память св. вмц. Варвары (Барбары), принявшей ок. 306 г. за приверженность ко Христу смертную казнь от отца по приговору языческих властей. За днем св. Варвары следуют дни святых Саввы (5/18 декабря) и Николая Зимнего (6/19 декабря), образующих единый комплекс ритуально обозначенных дней. Народный культ Варвары известен всем славянам, но ярче всего выражен у южных славян. С Варвариного дня или с дней св. Андрея (см.), Игнатия, Люциии, начинается цикл зимних и годовых праздников, направленных на благополучие и урожайность грядущего года. Это выражается в действиях, вызывающих плодородие, в гаданиях о ближайшем будущем, в почитании первого посетителя — полазника, в защитительных ритуалах от болезней (оспы, чумы) и отчасти в ряжении в «Барборку».

Плодородие провоцируется ритуальной варкой каши из зерен пшеницы, кукурузы, гороха и т. п. (панспермия) или только из пшеницы. Каша эта у сербов называется *варица*, как иногда и сам день св. Варвары (*Варица*), изредка *вара*, как и сама св. Варвара (*Вара*), у македонцев в Куманово *мешан берикет* (дословно: смешанный урожай), а у сербов в Лесковацкой Мораве — *варвара*. Македонцы из Радовиша на Варвару варили пшеницу, «чтобы получить много хлеба и богатый урожай в поле», а в Куманово ели кукурузную кашу, «чтобы земля не запекалась летом», т. е. не было засухи. В Боснии и Герцеговине (Височская Нахия и Попово Поле) варицу ели три дня — на Варвару, Савву и Николу. В Поповом Поле во время варки варицы пели: «Варица се варила, / Козица се козила, / Окозила козице, / Да тор буде пунији. / Овчице се јаъиле,

/ Све јањиле јањице / Краве нам се телиле, / Понајприје телице, / А за њима
вочице, / Нек нам земљу узору, / Кобиле се котиле. / Добре ждрале, сококе,
/ Нек их момци играју» («Варица варилась, козочка котилась, окотила козочек,
чтоб был загон полнее. Овечки ягнились, все ягнили ягняток. Коровы наши
телились, сначала телочками, а потом бычками — пусть нам вспашут землю.
Кобылы жеребились. Добрые журавли, соколы — пусть их парни сыграют») [1.
С. 141]. На Варвару у сербов в Герцеговине (Мостар), Боснии (Янь) и Шумадии
(Гружа) рано утром молодки выходили из дому за водой к реке или источнику
и «кормили» их варицей, приговаривая: «Добро јутро, водице! / Ево ти варице,
/ а ти дај нам водице / и сваке сређице!» («Доброе утро, водица! Вот тебе
варица, а ты дай нам водицы и всякого счастья!») (Мостар) [2. С. 116], или:
«Добро јутро хладна водо! / Кукољ низ воду, шеница уз воду, / Био клас колик
пас, / сноп колик поп, / стрњика колик врлика!» («Доброе утро, холодная вода!
Куколь-сорняк пусть унесет течение, а пшеница пусть поднимется против течения.
Пусть будет белый колос до пояса, сноп большой, как поп, а жнивье, как
жерди») [3. С. 367]. Тогда же мужчины мазали варицей воловьши шеи, чтобы
их при пахоте не натирало ярмо. В Лесковацкой Мораве (восточная Сербия)
первыми варицу едят бесплодные и пожилые женщины; там же остатки пшеничной
варицы сушат и берегут как лекарство от болезней скота. Кашу на Варвару
варили в отдельных болгарских селах в окрестностях Софии и в южной греческой
Фракии под Дедеагачом близ Эгейского моря. В софийском селе Желява на
Варвару собиралась молодежь из нечетного числа домов (от трех до семи) на
пустыре; каждый приносил дрова и несколько горстей фасоли, чтобы сварить
варево. Прежде чем посолить и сдобрить луком содержимое котла, из него
вылавливали по три фасолинки для каждого ребенка. Фасолинки эти клались
ребятам на колени и они должны были их съесть, не пользуясь руками. Пастухи
тоже брали вареную фасоль и давали ее скоту «от шарки» (оспы). Во фракийском
селе Балыккее помимо приготовления пирога («питы»), намазанного медом,
варилась на Варварин день *блага каша* (сладкая каша), заменявшая квасной
хлеб, которого в этот день не ели. «Блага каша» съедалась «ради бабы Шарки»,
т. е. от оспы. Так, в двух островных регионах в западной Болгарии и южной
Фракии сочетались элементы обрядов, направленных на плодородие и на защиту
от оспы и иных болезней. Во многих районах Украины на Варвару в прошлом
варили кутью и «узвар» (компот), чтобы было изобилие хлеба и овощей («щоб
хліб та садовина ряснила»). Белорусы в Борисовском уезде на Варвару пекли
«вареники» (пироги с маком), чтобы скот в хлеву хорошо велся, а в Ошмянском
уезде (северо-западная Белоруссия) на Варвару также ели «вареники» (вареные
или печеные изделия из теста с маком, медом или коноплею). Там день Варвары
считался серединой рождественского поста.

Гадание на Варварин день по варице было известно у сербов в Герцеговине,
при этом бугры и вздутия на каше означали будущий хороший урожай, а
трещины — плохой урожай и смерть. Если в середине варицы оказывалась ямка
и в ней плавала горошина — в будущем году должен был умереть хозяин, ямка
с востока предвещала смерть кого-то из мужчин в семье, а ямка с запада —
кого-то из женщин. Сербы в Груже смотрели, с какой стороны сначала закипала
варица: именно в той стороне они и ожидали урожая.

Первый посетитель-полазник в день св. Варвары почитался в восточной
Македонии и Лесковацкой Мораве. В Радовице (восточная Македония) это мог
быть даже член семьи, но чаще всего полазником был знакомый, обладавший
«легким приходом» (*лесен полез*), т. е. способный принести благополучие в
семью. Входя в дом, он произносил: «Дујдела св. Варвара, сус гуденца, сус
пиленца, сус детенца и берикет-здравје, и к'смет да имаме у куката» («Пришла
св. Варвара с говядками, с цыплятками, с ребятками, чтобы и урожай, и здоровье,
и счастье были в нашем доме») [4. С. 173]. Затем полазника угощали, дарили
ему подарки и деньги. В Пиринской Македонии полазник входил в дом с
пожеланием счастливого нового, молодого года («Да в'и е честита младата

година!»), затем подходил к очагу ворошить угли и говорил: «Дай Бог ви здраве! Квак-цик, квак-цик! Дай Боже яйца, пилци, берекет, царевица! Да се раждат агњца, да се раждат ярета! и т. д.» («Дай вам Бог здровья! Квак-цик! Квак-цик! Дай Боже яиц, цыплят, урожай кукурузы! Чтоб рождались ягњята, чтоб рождались козлята!») [5. С. 423]. Полазником могли быть мужчина, женщина, ребенок и даже животное. При этом в Варезарин день не ходили к соседям, чтобы к ним не перешла удача (*полез*), принесенная полазником.

Обход домов на Варвару совершали в восточной Словении, в Помурье группы ребят десятилетнего возраста. Входя в дом, они произносили благопожелание, состоящее из множества однотипных фраз-клише. Начиналось оно со слов: «Vog vam daj telko picekov, kak na mojoj glavi vlesičkov» («Дай вам Бог, столько цыплят, сколько на моей голове волосков»), затем в строке менялось только название желаемого объекта и вместо цыплят (*picekov*) назывались телята, жеребята, свиньи, меры жита (хлеба), ячменя, проса, гречихи, муки, гороха, возы репы, тыквы, меры фруктов и т. д., а все кончалось фразой «Vog vam daj vsega zavole, obilje, dušnoga zveličanja največ» («Дай вам Бог всего вволю, изобилия, душевного спасения прежде всего!») (Лендава) [6. S. 23]. Ребят, ходящих группами, называли «полазниками» (*polazičci*); их одаривали сушеными грушами, орехами, яблоками, деньгами. В Чреншовцах около Лендавы (Помурье) ребята приносили несколько поленьев: клали их посреди комнаты, становились на них на колени и произносили благопожелания, размахивая шапками. В том же Помурье около Орможа ребята обходили дома на рассвете, свое приветствие они начинали словами: «Dobro jutro sveta Barbara!» («Доброе утро, св. Барбара!»), затем шло пожелание обилия хлеба, пшеницы, кукурузы, кур, яиц, свиней и т. д., а также, чтобы было много счастья и не было несчастий. Ребят одаривали, а в противном случае они пели: «Mnogo dece, malo kruha, plantavo, šepavo kobilo in daleč k mlinu!» («Много вам детей, и мало хлеба! Облезлой, хромой кобылы, да подальше от мельницы!») [6. S. 24]. Таким образом, в Помурье происходило в день св. Варвары типичное для Рождества колядование и внесение поленьев и бадняка в дом.

Защита от болезней и укрепление здоровья, по представлениям болгар, обеспечивались печением на Варвару ритуального хлеба («пита») и булочек («питка»). Так, в Пловдивском крае за здоровье людей и скота и для предохранения от оспы и других болезней («на баба Шарка и всички болести») пекли пресные лепешки и булочки, мазали медом или повидлом и раздавали на рассвете соседям и прохожим на улице. При этом говорили: «Земи за света Варвара и баба Шарка, да е слатка и медена» («Возьми ради св. Варвары и бабы Шарки, чтобы она была сладкой и медовой») [7. С. 245]. В некоторых селах того же края «питки» раздавали рано утром детям «на здоровье».

В Добрудже также пекли пресные, а не кислые лепешки, чтобы «не набухла оспа, не делала зла» и раздавали детям со словами: «За света Варвара», «На, вземи за баба Шарка и за Иванчово здраве» («На, возьми для бабы Шарки, т. е. оспы, и за здоровье Иванчо, т. е. имярек») [8. С. 302], либо ставили медовую «питку» на полку для «бабы Шарки», либо пекли четыре медовых «питки», из которых три оставляли дома, а четвертую клали под стрехой, чтобы в дом не вошла чума (или холера). Болгары-«шиковцы» в Добрудже на Варвару выставляли «бабе Шарке» трапезный столик с угощением, клали около него подушку, убирали и мели помещение и всю ночь не гасили свет (огня), чтобы пришедшая через трубу «сладка и медена» (т. е. баба Шарка) приняла угощение и, оставшись довольной чистотой и порядком, не оставила следов на детях. В Пиринской Македонии также месили медовые «питки» и раздавали «для бабы Шарки». Ее имя обычно не упоминают, но на Варвару кладут ей на подоконник мисочку с кусочками «питки», сахара и стопочку водки («ракии») и при этом говорят: «Бабо Шарко, на ти благо, с благо да си идеш...!» («Баба Шарка, на тебе доброе угощение, иди по добру, по здорову...!») [5. С. 423].

Табу в день св. Варвары связаны также с обеспечением плодородия, здоровья

и защитой от болезней. Весьма любопытно запрещение в Пловдивском крае варить в день св. Варвары кукурузу, фасоль, чечевицу и особенно давать ее детям, потому что от этого может появиться сыпь и оспинки на теле. Аналогичного характера табу на варку бобов (фасоли) и чечевицы из опасения, что баба Шарка оставит следы на теле в виде фасолин и чечевичек, известно в Добрудже. По той же причине на Варвару нельзя шить иглой, вязать спицами, «чтобы не колоть и не дырять детей» и чтобы баба Шарка не оставила следов на теле ребенка. Сверх того нельзя прясть, стирать, ткать «чтобы не навести на скот беду» (Добруджа). В Пиринском крае в день св. Варвары табуировано имя антропоморфной осы — бабы Шарки. Сербки в Боснии в Височской Нахии при варке варицы не должны ничего говорить, а хозяйки в Поповом Поле (Герцеговина) не должны раздувать огонь, дуть в него. В том же Поповом Поле от дня Варвары до Рождества нельзя было браться за новую работу, «чтобы волки не резали скот», а хозяин не должен был браться голыми руками за посуду. В некоторых селах Пловдивского края женщины на Варвару не мыли головы и не купали детей, чтобы не разболеться самим и «чтобы дети не сгорели в огне». В Словакии на Верхнем Гроне женщины на Варвару не пряли, не шили, не ошпывали пуха и перьев, «чтобы скотина не бодала, не порола друг друга и не переводились бараны». В западном Полесье говорили, что «на Варвару нэ пряли, бо вона вертёнами замучэна».

Возжигание свечи в день св. Варвары известно в Пловдивском крае, в селах южнее Марицы. Свеча, зажженная в этот день, называется *варварска свец*; она бережется и повторно зажигается в канун Рождества, Нового года по ст. ст. («Сурва») и Крещения («Водици»), а также (в с. Конуш), когда гремит гром и бьет град, чтобы его остановить. *Варварска свец* зажигается и в Смолянской округе в Родопах во время преломления «питы» на Варвару, затем ее берегут на случай защиты от грозы и града и трудных родов у скота. Македонцы в Куманово на Варвару варят на обед фасоль (*грах*), чтобы летом град (*град*) не побил полей.

Этимологическая магия присутствует в приведенном примере (*гра(х) — град(т)*), наряду с магией подобия (фасолина похожа на градину). Сам корень *вар-* (*var-*), звучащий в имени *Варвара* дважды, оказался притягательным для народно-этимологических ассоциаций и «смысловых» связей с глаголом *варить* (общеслав. **variti*) и существительным *варица* (ср. рус. орлов. «К Варваре зима дорогу *заварит*», т. е. укрепит; белорус. *варэники* 'пирогги в день Варвары', болг. *варам се* 'спешить друг перед другом, соревноваться' (женщины на Варвару *варат се*, раздавая «питки» соседям — Пловдивско) или *заварвам се* 'находить друг друга, встречаться' (считается, что на Варвару день и ночь *се заварват* и становятся равными), или *завървя* 'начать идти' (Варвара *завърва* праздники — с Варвары начинаются праздники — Добруджа).

Дни свв. Варвары, Саввы и Николая, празднуемые подряд, объединены в народном сознании. В ряде сел Пловдивского края болгары считают, что Варвара и Савва — сёстры св. Николая. Во многих случаях ритуалы, относящиеся ко дню св. Варвары, растягиваются на три дня. Так, сербы из Пожеги и окрестностей (западная Сербия) варят варицу на Варварин день, снимают котел с кашей и дают ей остыть на Савву, а едят ее на Николу. Они говорят, что поэтому существует поговорка: «Варица вари, Савица хлади, Николица куса» [9. С. 44]. Смысл широко известной поговорки относится к погоде, и сербы иногда ее пели, когда варили варицу: «Варица се варила, Савица је хладила, Николица куса, Мајка му се буса» («Варица варила, Савица ее студила, Николица ест; Мать его бьет себя в грудь») (Попово Поле) [10. С. 141].

Обряжение св. Варварой и хождение в виде Варвары совершалось в день св. Варвары в некоторых краях Чехии и Словакии. «Барборка» (*Barborka*) — девочка 10—15 лет, представляющая св. Варвару, надевала обычно белую одежду, белое длинное суконное платье с поясом, ниспадающим до колен. Голова обычно покрывалась венком, а длинные волосы, ниспадающие со лба, закрывали лицо.

Если же повязывался платок, то он прятал лицо. В правой руке у Барборки была метла или щетка, а в левой — кулек с подарками. Иногда с ней ходил другой персонаж — ангел, тогда он носил подарки. Барборок могло быть несколько — обычно от двух до четырех. В центральной Чехии они появлялись в канун дня св. Варвары, приходили в дом, спрашивали детей, молятся ли они Богу и слушаются ли родителей. В зависимости от ответа следовало либо наказание (удар метлой), либо вознаграждение (подарки). Входя в дом, Барборки произносили благопожелания, например: «*My jsme čtyry Barborky, jdeme ze Sváté Hory, nesem všelijaké dary, abychem vám také nějaké daly*» («Мы — четыре Барборки, идем из Святой Горы, несем разные подарки, чтобы вам что-нибудь дать»), или «*My tři Barborky jsme, z daleké krajiny jdeme a dárky vám neseme. Neseme, neseme, velice to krásné. Kdo se modlit bude, tomu to dáme, a kdo nebude, tomu hodně nalupáme*» («Мы — три Барборки, идем из далекого края и несем вам подарки. Несем, несем, самые прекрасные подарки. Кто будет молиться, тому их дадим, а кто не будет, того отлупим как следует») (Ратае на юго-востоке от Праги) [11. S. 451]. В западной Словакии в селах около Нитры ходили две Барборки, одна со щеткой и метлой, другая с гусиным крылом; в доме они символически мели комнату, обметали паутину и шли дальше. В среднем Поважье (Средняя Словакия) четыре Барборки ходили по понедельникам с поварешками и били ими парней, а потом танцевали с парнями, отбивая поварешками такт танца. В танцах могли участвовать и парни в женских юбках и кофтах, сделанных из соломы. Элементы маскарада присутствовали в обходных ритуалах групп Барборок в отдельных селах Чехии и Моравии. Так, в зоне Нимбурка (восточнее Праги) Барборкам, которых бывало до 30-ти, сопутствовали ряженые чертом и козой. В других местах ходили ведьмы (*perchty*), кобылы, козлы, персонажи нечистой силы. Они появлялись в преддверии праздника св. Николая, на котором центральным персонажем был св. Микулаш (Николай) со свитой ряженых.

Покровительство св. Варвары горнякам-шахтерам признается у всех славянокатоликов, равно как и в Западной Европе. Русские в Сибири чтили Варварею Мучильницу, защищающую «брюхатых» женщин, молились ей и давали обет при трудных родах. У болгар Караджалово (Пловдивский край) Варвара считалась покровительницей волов, наряду со св. Власием.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Српски етнографски зборник. Београд, 1952. Књ. 65.
2. *Грђић-Бјелокосић Л.* Из народа и о народу. Београд, 1986.
3. Српски етнографски зборник. Београд, 1925. Књ. 32.
4. Гласник на Етнолешкиот музеј. Скопје, 1960. Год. 1.
5. Пирински край: Етнографски, фолклорни и езикови проучвања. Софија, 1980.
6. *Möderndorfer V.* Verovanja, uvere in običaji Slovencev. II. Prazniki. Celje, 1948.
7. Пловдивски край: Етнографски и езикови проучвања. Софија, 1986.
8. Добруджа: Етнографски, фолклорни и езикови проучвања. Софија, 1974.
9. *Тешић М.* Народни живот и обичаји Пожешког краја. Пожега, 1988.
10. Српски етнографски зборник. Београд, 1949. Књ. 61.
11. *Zibrt C.* Veselé chvíle v životě lidu českého. Praha, 1950.

© 1994 г. ТОЛСТОЙ Н. И., академик РАН

ВТОРНИК — день недели, получающий у западных и восточных славян положительную, а у южных славян — отрицательную оценку. В западно- и восточнославянской традиции вторник противопоставлен понедельнику как не-

благоприятному, несчастливому дню и сближается с субботой, оцениваемой положительно. Во вторник и в субботу было принято начинать пахоту, сев, жатву и другие хозяйственные работы. В Белоруссии, однако, избегали во вторник и четверг сажать капусту, картофель, горох и т. п., а также резать скот, опасаясь, что в овощах и мясе заведутся черви из-за того, что в названии этих дней есть звук «р» [1. С. 377; 2. С. 163]. На Харьковщине (Купянский уезд) для начала строительства дома выбирали вторник, причем такой, когда церковью отмечалась память преподобных, а не мучеников, чтобы работа шла успешно, «без мучений» [3. С. 11]. Нередко вторник избирался днем сватовства (бел.) или свадьбы (кашуб.).

У южных славян, напротив, вторник считается самым неблагоприятным днем недели (то же у гуцулов и некоторых других этнических групп на Карпатах). Его называют слабым, несчастным, тяжелым, считают, как и субботу, днем мертвых (серб. *умрли дани*), поэтому во вторник не начинают никаких дел. В Боснии и Македонии это объясняли тем, что во вторник есть один очень опасный час, но никто не знает, какой именно. В течение всего года во вторник и в пятницу запрещалось стирать и вообще иметь дело с водой, так как это грозило градобитием (серб., болг.). В Височской Нахии считали, что вторник и пятница «вредят». Однако заговариванием, колдовством и порчей предпочитали заниматься именно в этот день, особенно если это *скончани уторник*, т. е. вторник на ущербе месяца (Пожега). В Шумадии избегали начинать или завершать во вторник работу, заключать сделки и особенно воздерживались от занятий с пчелами. В районе Болевца во вторник не справляли свадеб и не крестили детей, называли его несчастливым днем. Считали, что умерший во вторник может вызвать («повторить») смерть в селе в следующий вторник (ср. макед. *вторник-повторник*). «Вторником» называли неудачливого, беспомощного, глупого человека (серб. *баш ти си неки торник* 'ну ты и вторник'), словенцы говорили о таком человеке, что он «родился во вторник». В Хомолье во вторник не отправлялись в путь, не переселялись в новый дом. Сербы приписывали свое поражение в Косовской битве 1389 г. тому, что она произошла во вторник. Между тем в селах Косова встречается и противоположная оценка этого дня: вторник считается благоприятным для начала сева и посадок [4. С. 253—254].

В болгарской традиции вторник также имеет устойчивую отрицательную оценку. В Пловдивском крае замужние женщины остерегались в этот день стирать, мыть голову и т. п. из страха овдоветь, мужчины же во вторник старались не бриться по той же причине. Там же считали, что *лош час* (т. е. плохой, опасный час) случается только во вторник, что вторник и суббота — дни поминовения мертвых, раздачи подаяний за упокой души, так как в эти дни на том свете «виднее всего».

Повсюду в Болгарии во вторник не начинали никакой работы: не сеяли во избежание неурожая, не сажали деревьев, чтобы они не оказались бесплодными. Если во вторник рождался ягненок, теленок и т. п., его закалывали, опасаясь, что он принесет несчастье всему стаду [5. С. 378—379]. Македонцы верили, что заболевший во вторник не поправится; особенно боялись «вторничной» лихорадки (*торник треска*). Тяжкое проклятие: «други торник да не та прачека!» («Чтоб тебе не дожидаться следующего вторника») (Гевгелия) [6. С. 8].

В славянском народном календаре есть несколько вторников, отмеченных специальными названиями и ритуалами. К наиболее значительным из них относятся: Масленичный (запустный) вторник — у славян-католиков канун Великого поста (пол. *Ostatni, Zapustny wtorek, Wtorek pączków* и т. п., чеш. *ostatný, končiny, masopustní úterý*, словац. *Fašiangový utorok, zápustok*, хорв. *Pokladni utorak*, словен. *Pustni torek*), завершение и кульминация масленичных гуляний, забав, карнавала, магических танцев «на лен, коноплю, репу» и т. п. См. Масленица, Карнавал, Заговенье.

Во многих областях Сербии праздновали девятый вторник от Рождества (*Девети уторак*), считая его самым опасным из вторников. В Левче и Темнице

женщины не работали и особенно остерегались ткать или шить мужскую одежду; ср. верование, что пуля настигнет того воина, который одет в такую одежду (Шумадия). В Хомолье женщины не работали из страха перед болезнями, мужчины избегали занятий со скотом, чтобы не повредить овцам, старые женщины не расчесывали волосы. Беременные женщины воздерживались от работы, считая, что нарушение запрета грозит помешательством или падучей. В Груже были убеждены, что ребенок, рожденный в этот день, будет несчастным. Банатские горы праздновали девятый вторник от грома. В восточной Сербии в этот день девушки и парни ходили «на ранило»: до рассвета разводили костер, танцевали и пели, а с рассветом расходились.

В сербском народном календаре известны также: *водени уторак* — вторник на пасхальной (*воденој*) неделе, *бели уторак* — на масляной или на троицкой неделе, *црни торник* — после Юрьева дня, *пасји уторак* — вторник после Рождества или между Вознесением и днем св. Петра и Павла, *хроми уторак* — вторник второй недели Великого поста, *велики* — на Страстной неделе, *млади* — вторник новолуния и некоторые другие.

«Черный» («Куцый», «Кривой», «Дурной», «Сухой» и т. п.) вторник — в болгарском народном календаре вторник на Тодоровой неделе, первой неделе Великого поста. Считается первым и самым опасным из всех «дурных» вторников. Родившийся в этот день, по поверью, становился несчастным; о неудачнике говорят: «Родил се у черен вторник». В некоторых районах Болгарии этот день называется *Сух вторник* и празднуется во избежание засухи. Чтобы вызвать дождь, в этот день пекли специальный хлеб, разламывали его на том месте, где рубят дрова, и звали тучи в гости отведать хлеба (Плевенско). Один ломтик клали на крышу дома или хлева для тучи, другой несли на поле с озимыми, а третий бросали в реку, туда, где «радуга пьет воду», чтобы она проглотила хлеб. Остаток хлеба ели стоя на гумне возле стожара. В некоторых селах этот день назывался *Усовски вторник* по имени болезни «прострел» и злого духа Усова, который вредил скоту, «высушивая ему ноги». Для защиты скота в этот день обвязывали одну ножку треножного стола тряпками и черной ниткой и говорили: «Пусть отсохнет нога у стола, а не у вола». В Пиринском крае этот день назывался *Куц*, *Крив* или *Лош вторник* — женщины не делали никакой ручной работы, предназначенной для мужчин, не шили, не вязали, чтобы не повредить скоту. *Куц вторник* мог отмечаться также после Юрьева дня и тоже был посвящен скоту [7. С. 427].

В восточной Сербии этот день назывался *глуви торник* (ср. болг. *глух вторник*) и праздновался из страха перед глухотой. В этот день не сажали кур на яйца, боясь, что выведутся глухие цыплята; снесенные в этот день яйца не оставляли на развод, а старались продать (Лесковацкая Морава). В юго-восточной Сербии и смежных районах Македонии первая неделя поста называлась *луда*, а вторник этой недели — *луд вторник*; в этот день старались не работать из опасения сойти с ума. В Буджаке «черными» назывались три вторника: на масляной неделе, Тодоровой неделе и перед Юрьевым днем. Эти дни праздновали ради скота, не доили коров и овец.

В Польше (отчасти и на Украине) отмечался пасхальный вторник (*Wtorek wielkanocny*, *Wtorek oblewany*), соотношенный с предыдущим днем — «Обливанным понедельником». Во вторник девушки обливали водой парней в отместку за то, что те обливали их накануне. У кашубов девушки совершали ответный обряд *dungus*, хлестая парней вербовыми прутьями (накануне парни хлестали девушек). В некоторых районах Польши к этому дню был приурочен обряд «маик», или «гаик»: девушки (иногда и парни) украшали ветку или деревце лентами, цветами, иногда привязывали куклу и с пением носили по домам, поздравляя хозяев с приходом «нового лета».

У восточных славян к значительным датам календаря может быть отнесен лишь вторник на Фоминой неделе — рус., бел. *Радуница*, полес., укр. *Проводы* (см.), главный поминальный день в году. Другие вторники года отмечены пре-

имущественно гаданиями и приметами. Со вторника первой недели Великого поста в Тульской губернии начинались гадания о погоде по звездам; во вторник пятой недели поста устраивались семейные угощения молодоженов и их родни; во вторник Страстной недели в Тульской губернии совершался обряд приготовления (втайне от мужчин) «соченного молока» из льняных и конопляных семян, которым поили скот для защиты от болезней. Во вторник третьей недели после Пасхи у русских было принято ходить в поля и определять урожай озимой ржи; озимая рожь, собранная в этот день, по поверью, излечивала болезни. Во вторник на первой неделе Петровского поста знахарки объезжали поля верхом на помелах, размахивая кнутом и приговаривая: «Заповедываю всякому гаду выходить во ино поле», а следом за ней старик заметал метлой «браздоводную» черту [8. С. 364—365].

В белорусском календаре отмечены еще *чысты вторник* (на страстной неделе), *вялікі вторник* (на пасхальной неделе), а также на Пинщине — вторник после Троицы, называемый «Лошадиной Пасхой» (*Конскі Вялікдзень*). В этот день лошадей освобождали от работы, в конюшнях вешали свечи «за здоровье лошадей» [9. С. 179—180]. На Украине во вторник пасхальной недели молодежь избирала из своей среды новых вожаков для игр и развлечений [10. Т. 3. С. 25].

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. *Federowski M.* Lud białoruski na Rusi Litewskiej. T. 1. Kraków, 1897.
2. *Толстая С. М.* К соотношению христианского и народного календаря у славян: счет и оценка дней недели // Языки культуры и проблемы переводимости. М., 1987. С. 154—168.
3. *Иванов П.* Жизнь и поверья крестьян Купянского уезда Харьковской губернии. Харьков, 1907.
4. *Неделькович М.* Годишњи обичаји у Срба. Београд, 1980.
5. *Маринов Д.* Народна вяра и религиозни народни обичаи. София, 1914.
6. *Тановић С.* Српски народни обичаји у ђевђелијској кази // Српски етнографски зборник. Београд, 1927. Књ. 40.
7. *Вакарелски Х.* Бит и език на тракийските и малоазийските българи. София, 1935.
8. *Сахаров И. П.* Сказания русского народа. М., 1989.
9. *Булгаковский Д. Г.* Пинчуки: Этнографический очерк. СПб., 1890.
10. *Чубинский П. П.* Труды этнографическо-статистической экспедиции в Западно-Русский край. СПб., 1872—1878. Т. 1—7.

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



© 1994 г. ЧЕКИН Л. С.

К АНАЛИЗУ УПОМИНАНИЙ О ЕВРЕЯХ В ДРЕВНЕРУССКОЙ ЛИТЕРАТУРЕ XI—XIII ВЕКОВ

История евреев на территории средневековой Руси — это лишь горстка разрозненных и туманных известий, которые приобретают значение прежде всего в свете развития восточноевропейского еврейства в новое время. Уже было показано, как рост самосознания российских евреев в XIX в. способствовал формированию идей об их автохтонности в регионе, о преемственности развития, восходящей к средневековью и античности [1]. Но и в последнее время именно взгляд на эпоху средневековья сквозь призму современного еврейского вопроса заставляет постулировать в Киеве XI—XIII вв. активное еврейское присутствие и на основании этой пока не доказанной гипотезы находить в древнерусских источниках ранние проявления антисемитизма, выявлять «подрывную роль» иудейского элемента в древней Руси или, наоборот, плодотворность русско-еврейского диалога для становления киевской культуры (о некоторых из этих теорий см. подробнее [2]).

Немалое значение в современных дискуссиях придается открытому в 1962 г. Н. Голбом и опубликованному в 1982 г. Н. Голбом и О. Прицаком Киевскому письму X в., из которого мы узнаем о наличии в раннесредневековом Киеве иудейской общины — по крайней мере тринадцати человек, подписавших письмо и упомянутых в нем — исповедующих раввинический иудаизм и пользующихся еврейским языком. Возможности интерпретации Киевского письма пока ограничены вследствие его уникальности и отсутствия в письме датировки¹. Следует отметить, что, в отличие от многих последователей, издатели письма Голб и Прицак достаточно осторожны в том, чтобы делать на основании Киевского письма выводы о характере еврейской колонии в Киеве в XI—XII вв. [3. Р. XV]. Источников для таких выводов — ни древнерусских, ни еврейских, ни иных иноязычных, по-видимому, пока все-таки нет (см. сводки данных [1; 5; 6]; относительно поставленной Г. М. Барацем проблемы переводов с древнееврейского см. [7; 8]). Присутствие евреев, точнее, некоего иудаистического элемента на территории Руси, в том числе в Киеве, в домонгольское время несомненно. Однако в большинстве случаев неясно, каково происхождение этих иудеев, на

Чекин Леонид Сергеевич — сотрудник Института Европейских Исследований Корнельского университета (США).

¹ На основании палеографических данных письмо вероятнее всего датируется временем ранее XI—XII вв. [3, Р. 20]. На нижнюю хронологическую границу — 870/871 г. ориентирует самый ранний из датированных документов, происходящих, как и Киевское письмо, из Каирской генизы, ср. [4]. Дата около 930 г., предложенная О. Прицаком, достаточно условна.

каком языке они говорили, жили ли они на Руси постоянно или останавливались проездом, что за иудаизм они исповедовали.

Неясно в большинстве случаев и то, насколько детерминированы реальными контактами упоминания евреев в древнерусских источниках. И вне зависимости от физического присутствия евреев в Киевской Руси, еврейский народ мог играть важнейшую роль в древнерусских (как и вообще в христианских) исторических и эсхатологических предствлениях, отразившихся, в частности, и в «Слове о законе и благодати» митрополита Илариона, и в Повести временных лет. Ведь история евреев, как она показана в Библии, является не только начальным периодом, но и архетипом всех христианских историй, в которых раскрываются ее символические смыслы. Царь Соломон — и архетипический мудрец, и первостроитель, на которого летописцы равняют и Ярослава Мудрого, и Андрея Боголюбского, и даже архетипический женолюбец, каковым был до крещения Владимир Святославич.

Наконец, кульминация еврейской истории — непризнание Христа и их отвержение от Бога — делали евреев Библии, независимо от реального их присутствия, не менее «актуальными» для средневекового христианского общества, чем любой другой народ. Кроме их упорного иудаизма, для ранней восточнославянской культуры важна географическая нестабильность евреев, то рассеяние, которым Владимир попрекнул иудеев, отказавшись принимать их веру: «То како вы инех учите, а сами отвержени от Бога и расточени?» [9. Стб. 86]. Рассеяние — кара не признавшему Спасителя и не покаявшемуся народу, вместе с тем крайнее выражение географического и политического хаоса², которого страшились и который преодолевали строящаяся государственность и становящееся этническое самосознание.

Большинство упоминаний «жидов», «иудеев», «евреев», «сынов Израиля» в древнерусских источниках относятся именно к иудеям и евреям Библии. Термины «иудеи», «евреи», «израильтяне», по-видимому, в той или иной мере сохранили семантику их греческих евангельских эквивалентов (см. [10]). Славянское «жидове» (об этимологии см. [11]), о семантическом развитии в русском языке в новое время [12]), по-видимому, отличалось от прочих обозначений еврейства своей наибольшей семантической широтой. В канонических памятниках, восходящих к кирилло-мефодиевскому времени, оно встречается очень редко и только для перевода Ἰουδαῖοι, возможно, усиливая этнополитический аспект греческого термина (ср. [13]). В более поздней литературе оно выступало эквивалентом как Ἰουδαῖοι, так и Ἑβραῖοι [14]³. В древнерусских источниках, упоминающих небиблейских евреев, они обозначаются только термином «жидове». (ср. [17. С. 218—219], где отсутствие этого термина в «Слове о законе и благодати» признается дополнительным основанием для сомнений в антиеврейской тенденции Слова).

Следует заметить, что сама по себе динамика употребления «народной» и «книжных» форм не отражает динамику реальных контактов. Присутствие евреев в средневековой Норвегии и Исландии было не более ошутимо, чем в Киеве, между тем древнеисландский язык создал, в переводах и переработках религиозной литературы XII—XIII вв., еще более усложненную систему обозначений еврейства. Кроме латинских заимствований Hebrei/Ebrei, Israelite и Judei в ней были две формы Gūðingar и Jūðar (Judar), этимологически родственные термину «иудеи», семантически также охватывавшие поле действия терминов «израильтяне» и

² Летопись показывает нам торков, которые «помроша бегаючи» [9. Стб. 163]; прельщенный бесом волхв пророчесствует, что Днепр потечет вспять, и все земли поменяются местами, и Греческая земля станет на месте Русской, а Русская земля на Греческой [9. Стб. 174].

³ Ср. в славяно-русском (болгарском) переводе Амартола: «и еврѣнѣкыи (Ἑβραῖοισι) съ крѣстьяны путьшествую въ пустыни-Суриистѣи и разболѣвся ... не остави мене оумрѣти жидовиному (βλῶναι τὸν Ἑβραῖον) ... и сыпа на главу жидовина (τὸν Ἰουδαῖον) ... аще убо вѣмѣниси Июдѣяниноу (τῷ Ἰουδαίῳ) на крщение пѣсочное осыпань» [15. С. 316; 16. С. 461—462].

«евреи» [18] и в некоторых случаях приобретающие пейоративное значение (ср. народную этимологию *Guding* от *Gudniding* «богохульник») [19].

Что касается хазар в Древней Руси IX—XI вв., упоминаемых источниками, то об их иудаизме говорить сложно. Это уравнение со слишком многими неизвестными — неизвестна распространенность иудаизма в Хазарии в IX—X вв., неизвестно, насколько сохранились следы этого иудаизма в XI в., наконец, не всегда ясно содержание этнонима «козары» в древнерусских источниках. Была попытка [6. Р. 9] увидеть следы хазарского иудейства в ветхозаветном отчестве Ивана Захарыча Козарина, которого Святополк послал на половцев в 1106 г. Однако обладатель имени Захария на Руси вовсе не обязательно должен был оказаться иудеем. Так, известен Захария — новгородский посадник в 1161—1167 г., с его посадничеством связывают печати с изображением св. Захарии [20].

Характерно, что в единственном летописном известии о хазарском иудействе, когда к Владимиру Святославичу приходит «жидове козарьстии», убеждая принять их веру, речь идет не о хазарах-иудеях, а об иудеях из Хазарии (в данном случае нас интересует не возможность самого события, ср. [5. С. 133—138], а его летописное изложение). То, что «жидове» не только указывает на вероисповедание, но имеет этнический оттенок (т. е. подразумевает происхождение от потомков библейского Иакова, в противоположность прозелитам), вероятно, подтверждается в другом эпизоде рассказа о выборе веры, где выстраивается ряд — болгары, немцы, жидове и греки (ср. [9. Стб. 106]), без упоминания Хазарии, а также в признании самих иудеев; что земля их — в Иерусалиме (а не в Хазарии) [9. Стб. 85]. Впрочем, этническая самоидентификация хазар, принявших иудаизм, могла измениться. На этом стоит остановиться подробнее.

Письмо анонимного хазарского иудея Хасдаю ибн Шафруту, вновь опубликованное Н. Голбом и О. Прицаком вместе с Киевским письмом, показывает, что среди хазар-прозелитов бытовал исторический миф, возводящий их к древнейшим диаспорам (десяти коленам Израиля, легенды о которых в средневековых традициях [21. Р. 58—66] сливались с представлениями о последующих депортациях, в частности, при Артаксерксе III Охе около 350 г. до н. э.). Подобные генеалогии от древнейших диаспор существовали и у многих собственно еврейских общин как средних веков, так и нового времени [1. Р. 449—451].

Анонимный корреспондент Хасдая ссылается на традицию (на которой он, правда, не настаивает), возводящую предков хазар-иудеев к колену Симеонову [3. Р. 112—113]. Отсюда и древнее имя страны, которое хазарские иудеи (или только автор письма) нашли в книгах — Ар-к-нус [3. Р. 118—119], обычно понимаемое как передача греко-латинского названия Гиркании ([22; 23. Р. 163], новая интерпретация [3. Р. 126, 128, 142—143], по-видимому, менее удачна, см. возражения [24]). Ведь по сведениям позднеантичных греческих (Евсевий) и латинских (Павел Орозий) источников [21. Р. 59, 63] именно «в Гиркании на Каспийском море» должны были жить евреи, депортированные в правление Артаксеркса Оха. Идентификация Хазарии с Гирканией могла подкрепляться рассказом Иосифа Флавия (*Bell. Iud. VII. 7. 4*), известном и в еврейской письменности (книга Иосиппон), о гирканах, которые позволили аланам выйти из-за Железных ворот и разорить Мидию и Армению [22] — отношения с соседней Аланией были важнейшим направлением хазарской политики, что отразилось и в анонимном письме Хасдаю (см. также о возможной связи известного еврейского антропонима эллинистической эпохи «Гиркан» с хоронимом «Гиркания» [25]).

Следы исторического мифа, возводящего хазар-прозелитов к древнейшим диаспорам, Н. Голб видит в подписях под Киевским письмом, которые, по его мнению, принадлежат прозелитам. Среди подписей есть еврейские имена, а также несколько имен, истолкованных как хазарские. При этом двое из предполагаемых хазар-прозелитов присоединили к хазарским именам наследственный титул «коген», который могли носить только потомки Аарона. Другой наследственный титул, «левит», которым пользовался подписавший Киевское письмо

носитель еврейского имени, указывает на принадлежность к Левину племени (колену) (Левий был родным братом Симеона, к которому предположительно возводил хазарских иудеев корреспондент Хасдая, и их колена разделили общую участь — быть рассеянными среди других колен) [3. Р. 26—29]⁴.

Этногенетический миф хазарских прозелитов оказывается местным вариантом знаменитой легенды о десяти коленах Израиля (и других древнейших депортациях). Он мог, в свою очередь, повлиять на развитие этой легенды в других традициях, при анализе которых, возможно, вскроются новые детали хазарского мифа⁵. В соответствии со своим мифом, хазары-иудеи оказываются не прозелитами, но евреями (в том числе, если принять реконструкцию развития этого мифа Голбом — когенами и левитами), вернувшимися в свою веру либо дополнившими ее догматами раввинического (талмудического) иудаизма.

Может быть, поэтому редкостное событие — принятие хазарами иудаизма — осталось почти незамеченным современниками?

Итак, понятие «козары» древнерусских источников могло не включать хазар-прозелитов. Одновременно это понятие могло значительно расширяться, что засвидетельствовано в славяно-русском (или болгарском) переводе Амартола, где термин «козары» выступает глоссой «Скифии»: «и Асиею и Европиею и Скуфисею, рекше Козары...» ([15. С. 36], ср. [15. С. 318]), а также в Повести временных лет: «придоша от скуфь, рекше от козарь, рекомии болгаре, и сьдоша по Дунаеви» [9. Стб. 11]⁶. О близком родстве хазар и болгар, вышедших из внутренней Скифии, говорил также Михаил Сириец [34. С. 80; 35], но у него болгары и хазары происходят от двух братьев, тогда как в русском источнике болгары, по нашему прочтению, оказываются отпрысками козарского рода.

Такое чтение известия Повести временных лет, где козары — собирательное название разных народов, в том числе болгар, подкрепляется ранним латинским источником, которому историки пока не уделяли должного внимания. Поэтому представляется уместным сделать несколько предварительных замечаний о нем. К сожалению, современного научного издания его не существует, и для более надежных выводов необходимо будет привлечь известные рукописи (их 8) [36. Стб. 1913]. Это комментарий к Евангелию от Матфея, составленный во второй половине IX в., после 864 г., Христианом из Ставло (согласно устаревшим неверным идентификациям, автора также называют Друтмаром Аквитанским, Друтмаром из Корвея или Христианом Друтмаром). Этот комментарий является самым ранним свидетельством о принятии хазарами (или частью хазар) иудаизма (остальные датированные источники — арабские и еврейские — появляются только с X в.) [37]. Попытки объяснить, как это известие дошло до Ставло — бенедиктинского монастыря в Бельгии — пока предпринято не было.

В своем труде Христиан старался раскрывать историческое (буквальное), а не аллегорическое значение Евангелия: по его мнению, история является основой всякого знания [38. Стб. 1262—1263]. С этой целью он и упомянул хазар в следующем контексте. Комментируя главу 24, где Иисус Христос говорит о Страшном Суде, Христиан, естественно, использует материал Апокалипсиса.

⁴ Такое толкование подписей остается дискуссионным. После публикации письма критики неоднократно предполагали, что имена принадлежат скорее охазарившимся евреям (принятие местных имен — обычная практика средневековых евреев в разных областях диаспоры), чем хазарам-иудеям [26; 27] (ср. [28]). Однако, по мнению Голба не только сочетание собственно еврейских и нееврейских имен, но и состав собственно еврейских имен под Киевским письмом свидетельствует в пользу прозелитизма их носителей.

⁵ Не раз высказывалось предположение, что хазары фигурируют под видом колен израилевых в известном сообщении еврейского путешественника IX в. Эльдада Данита о реке Самбатии, которое иногда увязывают с древним названием Киева Самватас, упоминаемым Константином Багрянородным (см. наиболее подробную аргументацию [29; 30].) Об этимологии Самватас см. иную точку зрения [3. Р. 53, а. 41], ср. [31], обзор литературы в [32].

⁶ В византийской литературе хазары иногда называются скифами, ср. [33. Т. 1. С. 409], но там мы имеем дело с метонимией, которая проявляется либо в архаизации нового термина, либо в замещении частного этнонима общим названием северных народов. В славянских же источниках — явная актуализация понятия скифы/Скифия.

Так, к стиху 12 («И, по причине умножения беззакония, во многих охладает любовь») Христиан добавляет, что этот стих говорит о времени антихриста. Вслед за тем он вспоминает и о помощниках антихриста народах Гог и Магог, в связи со стихом 14 («И проповедано будет сие Евангелие Царствия по всей вселенной, во свидетельство всем народам; и тогда придет конец»), отмечая: «Мы не знаем ни об одном народе под небесами, среди которого не было бы христиан. Даже среди Гога и Магога, гуннских народов, называющих себя Газары (Gazari), есть одно храброе племя, из тех, кого запер Александр⁷, так они совершили обрезание и исповедуют все догматы иудаизма. А вот булгары, тоже из этих народов, начали креститься» [38. Стб. 1456]⁸.

Христиан знал греческий язык, и, вероятно, использовал греческий оригинал Евангелия от Матфея. Он упоминает и о своих беседах с неким греком Евфимием [39]. Но сведения о хазарах вряд ли восходят к греческим источникам: ведь византийская литература об иудействе хазар почему-то не знает. Кроме того, форму имени хазар трудно объяснить заимствованием из греческого. Как известно, византийские источники последовательно передают тюркское *q'* и *q* через *x* [40; 41; 34. С. 76]. Христиан превосходно владел приемами транслитерации (ср. передачу греческого *x*: «Eis cheigas sou...» [38. Стб. 1492]), обсуждал латинские заимствования из греческого, и если бы он пользовался византийскими известиями, он бы, скорее всего, назвал этот народ Chazari, ср. Chazaros (Acc. Pl.) Лиутпранда Кремонского (около 920 — начало 970-х) [42]. Но форма Gazari (вар. Cazari) характерна для латинских текстов, явившихся последствием пребывания Константина Философа и Мефодия в Риме — Итальянской легенды и более поздней Моравской легенды [43. Т. 2. S. 123, 258—259]. Характерно, что Анастасий Библиотекарь, знавший о хазарской миссии Константина из первых рук, но хорошо знакомый с византийской литературой о хазарах⁹, говоря в письме Гаудериху Веллетрийскому о миссии Константина, употребляет и форму Gazara, и Chazarogum terra (страна хазар) [43. Т. 3. S. 179]. Если форма этнонима «хазары» позволяет видеть в сведениях Христиана из Ставило отзвук римских сведений о хазарской миссии Константина, то и его сообщение об этногенезе болгар, которое находит параллель только в Повести временных лет, также может быть возведено к кирилло-мефодиевским представлениям.

Таким образом, объем древнерусского понятия «козары» нуждается в уточнении в каждом конкретном случае. С одной стороны, хазары, принявшие иудаизм, могли самоидентифицироваться как евреи и, соответственно, выпасть из поля действия этого понятия. С другой стороны, в некоторых случаях это понятие расширяется, охватывая неопределенный круг восточноевропейских народов.

Продолжим инвентаризацию наличных древнерусских упоминаний небиблейских евреев. В Лаврентьевской летописи после рассказа о выборе веры упоминаний небиблейских евреев нет. Новгородская первая летопись старшего извода евреев вообще не знает. Новгородская первая летопись младшего извода упоминает о евреях после выбора веры лишь под 1445 г. — от голода новгородцы продавались заезжим купцам — «бесерменомъ и жидомъ» [44]. Среди древнейших летописей

⁷ Гог и Магог — легендарные народы, которым суждено сыграть зловещую роль перед концом света. По преданию, их запер за Каспийскими воротами Александр Македонский. Хазары идентифицируются с Гогом и Магогом, поскольку они находились за Каспийскими воротами (т. е., в данном случае, Дербендским проходом). Особая тема — роль, которую принятие хазарами иудаизма сыграло в распространившемся в Европе с XII в. отождествлении Гога и Магога и десяти колен Израиля [21. P. 58—86].

⁸ Существующая в литературе датировка этого известия около 864 (в хазароведении) или около 865 г. (в историко-религиозной литературе) — опирается на упоминание болгар. Данлоп предполагал возможность более ранней датировки, но он основывался на цитате из Христиана, оборванной до упоминания тем болгар [23. P. 121—122, п. 10].

⁹ В своем переводе византийских исторических сочинений *Chronographia tripartita* (874—875) Анастасий Библиотекарь употребляет только формы Chazaria и Chazari [33. Т. 2. S. 195—196, 237—239 и др.].

упоминания небиблейских евреев сосредоточиваются в основном в Ипатьевской (Ипатьевский список начала XV в.), причем речь чаще идет о евреях-иностранцах.

Первое после рассказа о выборе веры упоминание небиблейских евреев в этой летописи связано с киевскими волнениями 1113 г. после смерти Святополка, когда народ, в частности, громил «жиды» [45. Стб. 275—276]. Статья 1113 г. (т. е., 6621 г.), как считается, восходит к окончанию Повести временных лет, которого нет в Лаврентьевской летописи (где под соответствующим годом — 6622 г. «ультрамартовским» — вкратце сообщается о смерти Святополка и вокняжении Мономаха, а о волнении не упомянуто). После Яна Длугоша в XV в. известие Ипатьевской летописи нередко толковалось как сообщение о еврейском погроме в Киеве 1113 г. [46; 17. Р. 227—230]. Однако дальнейшие выводы о характере иудейской колонии в Киеве в начале XII в. на основании свидетельства Ипатьевской летописи сделать нельзя. Надежного исторического контекста для этого сообщения у нас нет. В частности, не просто сблизить это сообщение и статьи Правды Русской о заимодавцах, как это нередко делается — в статьях евреи не упоминаются, и выводы о том, что именно евреи занимались в Киеве ссудными операциями и что киевское восстание было направлено против евреев-лихоимцев, остаются, как уже не раз отмечалось [5. С. 162], необоснованными. Именно поэтому оказалось возможным и не менее вероятным, чем традиционное, толкование данного эпизода О. Прицаком. Согласно новому толкованию, «жиды» (аккузатив от «жидове»), разгромленные киевлянами — это топографическое название, — городской квартал (ср. [45. Стб. 288], под 6632 г.), где селились хазарские иудеи в X в., но население которого к началу XII в., сохраняя богатство и высокий статус, не обязательно было еврейским [6. Р. 11—13].

Следующее упоминание небиблейских евреев в Ипатьевской летописи восходит к так называемой Повести об убийстве Андрея Боголюбского, по-видимому, составленной во Владимире после 1177 г. [47. Р. 48—49]. Здесь говорится о том, что при Андрее видели «славу Божию Болгарѣ и жидовѣ, и вся погань» [45. Стб. 591]. По-видимому, речь идет о заезжих купцах (чуть выше летопись говорит о приходе во Владимир гостей из разных стран). Как известно из других памятников эпохи, прежде всего из так называемого Сказания о победе над болгарами, в идеологических построениях владимирских книжников волжские болгары играли ту же роль, что половцы на юге, а именно служили эквивалентом сарацинов-измаильтян, злейших врагов христианства — в Сказании они непосредственно сопоставляются с сарацинами [47. Р. 90—91]. Как таковые, болгары естественно объединились с евреями в одной формуле¹⁰. Крещение обоих народов оказывалось актом эсхатологической важности. (О сближении образов иудеев и сарацин/мусульман в христианских традициях раннего средневековья, см. литературу в [48].)

Наконец, последнее упоминание евреев в Ипатьевской летописи содержится также в контексте надгробного плача, на этот раз о князе Владимире Васильковиче в 1289 г. Летопись перечисляет, по-видимому, иностранных купцов во Владимире Волынском, которые оплакивали князя [6. Р. 13—14], в их числе немцы, сурожцы, новгородцы и евреи (жидове), причем последние рыдали «яко во взятъе Иерусалиму егда ведяхуть я во полонъ Вавилоньскийи» [45. Стб. 920].

Помимо летописей, в древнерусской письменности известно несколько упоминаний небиблейских евреев, относящихся или возводящихся к домонгольскому времени. Одно из них — о крымском еврейском работоторговце, от которого пострадал в конце XI в. Евстратий Постник, сохранилось в Киево-Печерском патерике, составлявшемся с первой трети XIII в. (рукопись с 1406 г.). Патерик, в частности, развивает идею, с которой мы встречались в рассказе о гибели Андрея Боголюбского, — здесь прославляются отцы, благодаря которым евреи

¹⁰ Ср. в Кормчей Рязанской 1284 г.: «христорьбци жиды и срацины» (Χριστορῆβοις Ἰουδαίοις καὶ Σαραζηνῶν) (ГПБ Ф. п. 1, 1, л. 378 г—371а, по картотеке Словаря древнерусского языка XI—XIV вв. Института русского языка РАН).

крестились, а половцы постригались в монахи [49. С. 110]. Другое известие, где речь идет о евреях в самом Киеве в XI в., содержится в Житии Феодосия Печерского, написанном Нестором и сохранившимся в ранней рукописи, в Успенском сборнике конца XII — начала XIII в. Согласно Житию, св. Феодосий не раз по ночам ходил к евреям («жидам») спорить и укорять их, надеясь принять от них мученическую смерть ради Христа [50. С. 119]. Вполне вероятно, что Житие Феодосия является достоверным свидетельством о существовании в Киеве XI—XII вв. иудейского элемента. Но реальные характеристики этого элемента, как и выводы об отношении к нему неиудейского населения, извлечь из Жития с достоверностью нельзя — ведь пока неясно, в какой мере Нестор следовал реальности и в какой руководствовался этикетом агиографической литературы (ср. [17. Р. 220—221]). Еще более сложно распознать и датировать конкретную реальность в «жидах и бесерменах» различных редакций Устава князя Ярослава (ср. [51]).

Я не хочу сказать, что «еврейский» вопрос не был актуален в Древней Руси. Живой интерес киевской литературы к противопоставлению Ветхого и Нового Заветов, увлеченность иудейской тематикой несомненны и нуждаются в объяснении. Объяснение, выводящее этот интерес из разрозненных и туманных сведений о физическом присутствии евреев в Киеве, слишком недостаточно.

Для сравнения — еще больший парадокс представляет фиксация на иудействе в литературе московской. Именно обвинение в иудаизме, в любом случае непомерно преувеличенное, было избрано для пропагандистской кампании против новгородско-московской ереси конца XV — начала XVI в. В отличие от Киевской Руси, вопрос о постоянном еврейском присутствии на территории формирующегося Русского единого государства до XV в. вообще не стоит, а после это присутствие ограничивается уникальными (и в большинстве спорными) случаями [52. Р. 151]¹¹. Можно даже, вслед за Ч. Гальпериным, предположить, что евреи оказались наилучшим громоотводом для социальной напряженности, скопившейся в эпоху становления единого государства, именно в силу их отсутствия. Как показал Гальперин, фиксация на иудаизме и антиеврейские настроения, резонировавшие с ожиданиями конца света в 1492 г., оказались столь сильны, что в последующие столетия «вплоть до разделов Польши московское правительство старалось, насколько возможно, не допускать евреев на свою территорию» [52. Р. 154—155].

Мы придерживаемся сходного взгляда на роль евреев в домонгольской Руси — история идей и представлений об иудеях и иудаизме в древнерусской духовной традиции не сводима к их физическому присутствию. Упоминания евреев в древнерусских источниках пока не свидетельствуют о сколько-нибудь активной роли современного еврейства ни в политической жизни, ни в экономике, ни в культуре Древней Руси, ни в формировании собственно антиеврейских (или проеврейских) настроений.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. *Weinryb B. D.* The Beginnings of East-European Jewry in Legend and Historiography//Studies and Essays in Honor of Abraham A. Newman. Leiden, 1962.
2. *Chekin L. S.* The Role of Jews in Early Russian Civilization in the Light of a New Discovery and New Controversies//Russian History. 1990. Vol. 17.
3. *Gold N., Pritsak O.* Khazarian Hebrew Documents of the Tenth Century. Ithaca; London, 1982.
4. *Gold N.* A Marriage Deed from «Wardunia of Baghdad»//Journal of Near Eastern Studies. 1984. Vol. 43. P. 151.

¹¹ Наличие постоянного еврейского населения на древнерусских землях на территории Великого княжества Литовского документально подтверждается со второй половины XV в. [6. Р. 15—16, 21, п. 65].

5. *Берлин И.* Исторические судьбы еврейского народа на территории Русского государства. Пг., 1919.
6. *Pritsak O.* The Pre-Ashkenazic Jews of Eastern Europe in Relation to the Khazars, the Rus' and the Lithuanians//Ukrainian-Jewish Relations in Historical Perspective. Edmonton, 1988.
7. *Алексеев А. А.* Переводы с древнееврейских оригиналов в Древней Руси//Russian Linguistics. 1987. Vol. 11.
8. *Lunt H. G., Taube M.* Early East Slavic Translations from Hebrew?//Russian Linguistics. 1988. Vol. 12.
9. Полное собрание русских летописей. Т. 1. Лаврентьевская летопись. Л., 1926.
10. *Нахимовский А.* Апостол Павел в русском переводе//Вестник РХД. 1983. № 138. С. 19—22.
11. *Birnbaum H.* Some Problems with the Etymology and the Semantics of Slavic žid «Jew»//Slavica Hierosolymitana. 1985. Vol. 7.
12. *Klier J. D.* Zhid: Biography of a Russian Epithet//The Slavonic and East European Review. 1982. Vol. 60.
13. *Jagić V.* Entstehungsgeschichte der Kirchenslavischen Sprache. Neue berichtigte und erweiterte Ausgabe. Berlin, 1913. S. 310.
14. Slovník jazyka staroslověnského. Praha, 1966. Т. 1. S. 605—606.
15. *Истрин В. М.* Книги временныя и образныя Георгия Мниха. Хроника Георгия Амартола в древнем славянорусском переводе Пг., 1920. Т. 1.
16. *Boor C. de.* Georgii Monachi Chronicon. Stuttgart, 1978. Т. 2.
17. *Birnbaum H.* On Jewish Life and Anti-Jewish Sentiments in Medieval Russia//Birnbaum H. Essays in Early Slavic Civilization. München, 1981.
18. *Metzenthin E. M.* Die Länder- und Völkernamen im altisländischen Schrifttum. Bryn Mawr, 1941. S. 18, 38—40, 48—49, 52.
19. *Berulfsen B.* Jæder, Norge og Island//Kulturhistorisk leksikon for nordisk middelalder fra vikingetid til reformationstid. 1963. B. 8. S. 77.
20. *Янин В. Л.* Новгородские посадники. М., 1962. С. 101—104, 121.
21. *Anderson A. R.* Alexander's Gate, Gog and Magog, and the Inclosed Nations. Cambridge (Mass.), 1932.
22. *Кокоцов П. Я.* Еврейско-хазарская переписка в X веке. Л., 1932. С. 120—121, сн. 16.
23. *Dunlop D. M.* The History of the Jewish Khazars. Princeton, 1954.
24. *Golden P. B.* A New Discovery: Khazarian Hebrew Documents of the Tenth Century//Harvard Ukrainian Studies. 1984. Vol. 8. P. 483—484.
25. *Michel O., Bauernfeind O.* Anmerkungen zu Buch 7//Flavius Josephus. De bello Judaico. Der Jüdische Krieg. München, 1969. Bd. II, 2. S. 264.
26. *Gil M.* Review of Golb N., Pritsak O. Khazarian Hebrew Documents of the Tenth Century//Journal of Near Eastern Studies. 1987. Vol. 46. P. 145—146.
27. *Schwarzfuchs S.* Review of Golb N., Pritsak O. Khazarian Hebrew Documents of the Tenth Century//Revue de l'Histoire des Religions. 1984. Vol. 201. P. 433—434.
28. *Торнхузан А. Н.* Антропология и межэтнические контакты народов Восточной Европы в средние века//Имя — этнос — история. М., 1989. С. 48—53.
29. *Барац Г. М.* Библейско-агадические параллели к летописным сказаниям о Владимире Святом//Барац Г. М. Собрание трудов по вопросу о еврейском элементе в русской письменности. Париж, 1927. Т. 1. Ч. 2. С. 680—682.
30. *Архипов А. А.* Об одном древнем названии Киева//История русского языка в древнейший период. М., 1984.
31. *Wexler P.* Review of Golb N., Pritsak O. Khazarian Hebrew Documents of the Tenth Century//Mediterranean Language Review. 1987. Vol. 3. P. 137—138.
32. *Мельникова Е. А., Петрухин В. Я.* Комментарий 17 к главе 9//Константин Багрянородный. Об управлении империей. М., 1989. С. 315.
33. *Boor C. de.* Theophranis Chronographia. Leipzig, 1885.
34. *Новосельцев А. П.* Хазарское государство и его роль в истории Восточной Европы и Кавказа. М., 1990.
35. *Калинина Т. М.* Книжная традиция локализации хазар//Восточная Европа в древности и средневековье. Спорные проблемы. Чтение памяти чл.-корр. АН СССР. В. Т. Пашуто. М., 1993. С. 31—32.
36. *Rädle F.* Christian von Stablo//Lexikon des Mittelalters. München and Zürich, 1983. Bd. 2. Sp. 1913.

37. *Pritsak O.* The Khazar Kingdom's Conversion to Judaism//Harvard Ukrainian Studies. 1978. Vol. 2. P. 271.
38. Christianus Druthmarus Corbeiensis Monachus. Expositio in Matthaem Evangelistam// Patrologiae cursus completus. Series latina. Paris, 1851. Col. 1261—1504.
39. *Berschin W.* Greek Letters and the Latin Middle Ages: From Jerome to Nicholas of Cusa. Washington, 1988. P. 130—132, 315.
40. *Moravcsik G.* Byzantinoturica. Berlin, 1958. Bd. 2. S. 335.
41. *Golden P. B.* Khazar Studies. Budapest, 1980. P. 123—126.
42. *Liudprand von Cremona.* Liber Antopodoseos//Quellen zur Geschichte der Sächsischen Kaiserzeit. Darmstadt, 1971. P. 257.
43. Magnae Moraviae fontes historici. Brno, 1967. T. 2; 1969. T. 3.
44. Новгородская первая летопись старшего и младшего изводов. М.; Л., 1950. С. 425.
45. Полное собрание русских летописей. Т. 2. Ипатьевская летопись. СПб., 1908.
46. *Тихомиров М. Н.* Крестьянские и городские восстания на Руси XI—XIII вв. М., 1955. 136—138.
47. *Hurwitz E. S.* Prince Andrej Bogoljubskij: The Man and the Myth. Florence, 1980.
48. *Cutler A.* Innocent III and the Distinctive Clothing of Jews and Muslims//Studies in Medieval Culture. 1970. Vol. 3. P. 111, n. 65.
49. Das Paterikon des Kiever Höhlenklosters/Nach der Ausgabe von D. Abramovič neu hrsg. von D. Tschizëvskij. München, 1964.
50. Успенский сборник XII—XIII вв. М., 1971.
51. *Щанов Я. Н.* Княжеские уставы и церковь в Древней Руси XI—XIV вв. М., 1972. С. 208, 256.
52. *Halperin C. J.* Judaizers and the Image of the Jew in Medieval Russia: A Polemic Revisited and a Question Posed//Canadian — American Slavic Studies. 1975. Vol. 9.



© 1994 г. МАКАРОВА Г. В.

НОВЫЕ МАТЕРИАЛЫ О ПРЕБЫВАНИИ УЧАСТНИКОВ ДВИЖЕНИЯ Т. КОСТЮШКО В РОССИИ¹

В РГАДА, в фонде Тайной канцелярии, хранятся документальные материалы, возникшие в связи с деятельностью Смоленской следственной комиссии, которые могут дать определенное представление о численности, социальной принадлежности, а также некоторые другие сведения об оказавшихся в России поляках во время и после подавления восстания Тадеуша Костюшко. Такие сведения содержатся главным образом в различного рода списках и ведомостях. Весь период нахождения в России участвовавших в этом национальном движении поляков — как заговорщиков, так и взятых в плен в результате сражений — отражен в документах, которые условно можно поделить на две основные группы: документы первой группы касаются собственно истории самого движения, прежде всего это следственные показания его участников, и документы второй группы, отражающие их пребывание в России. Эти документы раскрывают, казалось бы, достаточно формальные моменты — условия содержания поляков, пересылки их в места отбывания наказания, финансовые вопросы, и в связи со спецификой такого рода документов отличаются высокой степенью достоверности, детальностью, точностью и хорошей сохранностью.

Время появления арестованных поляков в Смоленске, судя по «Списку о содержащихся в Смоленске под ведомством учрежденной в оном следственной комиссии полякам, как учинивших на верность и подданство Ее Императорскому Величеству, так и не состоящих в оном, и оказавшихся в мятежных намерениях, возмутительных предприятиях и подозрениях, к тому же относящихся, о коих следствия по комиссии окончены и учиненные в винах их экстракты со мнениями к высочайшему Ее Императорского Величества усмотрению представлены» — 20 апреля 1794 г., т. е. ранее указа Екатерины II от 24 апреля о создании следственной комиссии, данного «правлящему должность Псковского и Смоленского генерал-губернатора генерал-поручику» Григорию Михайловичу Осипову. В этом списке прибывших 20 апреля числилось четверо: Станислав Солтан, «бывший маршал надворный литовский», «польский шляхтич» Игнацы Грабовский, Адам

Макарова Галина Васильевна — научный сотрудник Института славяноведения и балканистики РАН.

¹ Данное сообщение непосредственно примыкает к статье В. А. Дьякова [1], где дается общая характеристика дел, в которых имеются материалы по восстанию Т. Костюшко, в том числе и того дела, на котором основано это сообщение [2] «О поляках, сужденных в Смоленской следственной комиссии» (далее указываются только номера частей и листы) — Автор.

Вежейский, «подстолий и писарь воеводства новгородского» и Михал Радзишевский, «маршалок становицкий». Как отмечалось в соответствующей графе, все они были направлены в Смоленск минским генерал-губернатором Т. И. Тутолминым. 7 мая из Санкт-Петербурга был прислан Игнацы Дзялыньский, «шеф польского полка сего же звания». До конца месяца прибыли еще 10 человек, в июне комиссия приняла 18 арестантов, в июле и августе — по 7, и с сентября до конца года — 22 человека. За первые месяцы 1795 г. через комиссию прошли еще 10 человек. Всего по спискам Смоленской комиссии числилось 80 человек, включая Томаша Липиньского, «динабургского уезда шляхтича», отпущенного по указу императрицы от 20 марта 1796 г. на поруки (Ч. 1. Л. 6—8 об., 10—12 об., 19—21 об. и др.). Кроме того, в списках также отмечалось, что «при оных арестантах находится служителей 22 человека. Оные служители по их собственному и господ их желанию оставлены при них для услуг и находятся под одною с ними стражею». В специальной графе указывалась денежная сумма, положенная на «суточное содержание» каждого арестованного. Самой большой она была у графа С. Солтана — 1 р. 52 к., у графа И. Дзялыньского — 1 р. 32 к., а у графа Карла Моравского — ровно 1 р., такая же сумма была выделена и для аббата Овручского монастыря Изяславской губернии Юзефата Охоцкого. У большинства простых шляхтичей, низших офицеров, священнослужителей суточное содержание колебалось от 10 до 30 к., при этом остается неясным, какими соображениями руководствовалось начальство при определении той или иной суммы, но видно, что не строго социальной принадлежностью. Так, например, и крестьянин Ежи Елень, и священник Петр Ольшевский, и шляхтичи Матеуш Родевич, Ежи Рутской содержались на 10 к. в сутки. Подавляющее число лиц, вошедших в списки Смоленской комиссии, несомненно составляли шляхтичи, хотя во многих случаях при фамилиях — шляхетских — указывался только воинский чин; 7 человек принадлежали к судебному ведомству, 14 были духовного звания, 1 мещанин и 1 крестьянин.

Направляя из Минска С. Солтана и других трех арестованных, Т. И. Тутолмин предупреждал Г. М. Осипова о необходимости строгого наблюдения за ними: «...содержать их в Смоленске порознь под строгим присмотром, дабы они сокрыться не могли и не имели возможности переписываться с кем бы то ни было». Здесь же он отмечал, что «при содержании их в Минске приготовлялся им стол, состоянию соответственный, и изкуплены были неминуемо нужные для комнатного употребления вещи». Тутолмин выражал надежду, что необходимые удобства «будут им предоставлены и в Смоленске» (15 апреля 1794 г.) (Ч. 2. Л. 13).

Получив в Петербурге уведомление Осипова о прибытии арестованных поляков в Смоленск, генерал-прокурор А. Н. Самойлов доложил императрице и, сообщая об этом смоленскому правителю, вновь напоминал о необходимости пристального надзора. В то же время предписывалось «содержание давать им порядочное, без всяких, однако ж, излишеств» (Ч. 2. Л. 15). В связи с этим Смоленской казенной палате отпускалось пять тысяч рублей, деньги предназначались не только для содержания арестантов, но и непосредственно для работы комиссии, в частности для оплаты услуг переводчика. Эта переписка, выделение определенных финансовых средств заняли некоторое время, тогда как по прибытии поляков в Смоленск сразу же остро встал вопрос, откуда же брать деньги на их содержание. Осипов принял решение «употреблять на то деньги, какие при каждом имелись» (Ч. 2. Л. 20—20 об.). Сохранилась соответствующая «Записка, сколько в Смоленске при доставлении польских чиновников принято денег и какою монетою» (Ч. 2. Л. 21). Наиболее разнообразные «монеты» были обнаружены у Радзишевского: «червонцы, гишпанский талер, полуталеры, гишпанские четверти талерные, польские серебром, российские серебром».

Результаты следствия, проведенного в Смоленске, и предложения комиссии о мерах наказания были представлены императрице, в ответ последовал указ от 20 июня 1795 г. относительно решения «дела о польских преступниках» (Ч. 1. Л. 279). В нем, в частности, говорилось, что по рассмотрении «экстрактов», а

также «приговора, произнесенного от особ, нарочно от нас к тому определенных, видим, что строгость, законами установленная, подвергает виновных в таком злодеянии неизбежной смертной казни». Однако императрица соизволила проявить, как сказано в указе, «сродное нам милосердие и человеколюбие» и «сих преступников жребий облегчить, избавляя их от приговоренного тяжкого и ими справедливо заслуженного наказания». Преступники были поделены на соответствующие разряды в зависимости от степени вины. В первую группу вошли те, «кои, наруша присягу на верное нам подданство, самым делом и лично участвовали в произведении мятежа и бунта и в том явно уличены» — 7 человек. Чем выше определялась степень вины, тем более далекие и суровые места выбирались для ссылки преступников. Отдельно оговаривалась судьба шляхтича Юзефа Тераевича, который за убийство российского драгуна подлежал пожизненной ссылке «в каторжную работу» (Ч. 1. Л. 280 об.). Не были забыты и находившиеся при преступниках служители, их разрешалось «отпустить яко невинных свободно, кто куда пожелает» (Ч. 1. Л. 281 об.). Значительная часть подследственных — 21 человек — освобождалась на поруки.

5 июля 1795 г. А. Н. Самойлов направил циркулярное письмо губернаторам и генерал-губернаторам тех губерний, в которые направлялись ссылаемые поляки. Им предписывалось определить местожительство для ссыльных в отдаленных городах, где не проходили бы большие дороги, расселяя в каждом по одному человеку. На случай, если таких городов не хватит, то помещать двоих, но «и то в разных одного частях» и «начальникам оных приказать употреблять в смотрении за ними всякую осторожность и бдение». Ежемесячно полагалось уведомлять генерал-прокурора о состоянии их здоровья и поведении. Такие письма были отсланы в Вологду, Архангельск, Пензу, Иркутск, Казань, Новгород-Северский, Курск, Кострому, Симбирск, Вятку, Рязань, Тамбов, Пермь (Ч. 1. Л. 297—298 об.). Из очередного финансового документа выясняются даты выезда поляков из Смоленска в назначенные им места ссылки — это «счёт, сколько употреблено на содержание секретных арестантов, судимых в Смоленске следственною комиссией, денег» с 1 марта «по шестое на десять число июля 1795 г., то есть по день отправления в повеленные по высочайшей конфирмации места». Оговаривалось, что содержание Яну Левандовскому исчислялось по 11 марта 1795 г., по день его смерти, а также показывались расходы на дрова, на свечи и на канцелярские принадлежности (Ч. 4. Л. 233—236).

17 июля 1795 г. Осипов известил Самойлова об отправке в Иркутск первой группы поляков из числа признанных наиболее виновными: регента Михала Бернацкого, капитана Яна Охоцкого, поручика Якуба Павши, стражника Яна Оскирко, судьи Дубровского и шляхтича Вишомирского (Ч. 3. Л. 2—6). В Иркутск же направлялся и Тераевич, которому было объявлено, чтобы он впредь не именовал себя шляхтичем, в чем от него была взята подписка. 20 июля Осипов сообщал об отъезде других осужденных (Ч. 3. Л. 8—9 об.). Вскоре начали поступать рапорты с мест о присланных туда поляках. Сведения были регулярны, однотипны и весьма кратки: ссыльные в поведении скромны, писем ни к кому не писали и ни от кого не получали, здоровы. Иногда встречаются упоминания о чьей-либо смерти: так, в донесении из Рязани сообщалось, что капитан Бенедикт Коллонтай скончался от горячки 2 июля 1796 г. (Ч. 4. Л. 5).

От всех других отличается письмо Иркутского генерал-губернатора Людвиг Нагеля. 1 декабря 1796 г. он сообщал А. Н. Самойлову: «На сих днях получил я от Охотского коменданта рапорт, что отправленные той области по городам на житье секретные арестанты в Нижнекамчатск Иозеф Копец, в Гижигинск Фадей Городенский, в Тигильскую крепость Ян Зенкович, в Апланск Иозеф Алхимович доставлены в Охотск благополучно и в следующие места на транспортных судах под присмотром судовых руководителей в августе месяце отправлены, но там все они в каком состоянии приняты, по неполучению за отдаленностью мест рапортов, ничего донести Вашему сиятельству не могу» (Ч. 4. Л. 34). В данном случае четкому выполнению предписаний помешали, так сказать, объ-

активные обстоятельства, в целом же государственная машина работала почти без сбоев.

Итак, ссыльные отбывали на своих местах наказание, комиссия в Смоленске прекратила свою деятельность, но активно продолжали свои действия родственники и влиятельные друзья осужденных, направляя российским властям многочисленные просьбы и ходатайства об освобождении сосланных на поруки. Как писал в середине августа 1795 г. Самойлов Осипову, жена Михаила Павши «представила графа Адама Лаврентия Ржевусского поручительство о будущем ее мужа поведении», в связи с чем просил отпустить Павшу (Ч. 3. Л. 25). «Овручской земской судьей» Михаил Павша был освобожден и «в дом его отпущен» (Ч. 3. Л. 51).

Сохранилась переписка об освобождении родственников помещика Каминьского, в которой шла речь о Фулиенте Каминьском, Адаме Каминьском, Антоне Туровиче и Маурицы Валевице. Поддерживавший просьбу литовский генерал-губернатор Н. В. Репнин писал, проявляя явное сочувствие к осужденным, президенту государственной военной коллегии Н. И. Салтыкову: «Человеколюбивому сердцу Вашему поручаю я несчастный жребий сих пленных и уверен, что они конечно получат свободу, когда только оно возможно». Салтыков переслал эту просьбу в соответствующее ведомство — к Самойлову, который ответил, что «освобождение их зависит от высочайшей Ее Величества воли». Такой уклончивый ответ вызвал сильное раздражение Репнина: «Имел я честь получить почтенное сообщение Вашего сиятельства, [...что] освобождение их зависит единственно от высочайшей Ее Императорского Величества воли; чего ради не смея беспокоить Вас, милостивый государь, дальнейшею о них просьбою только скажу поистинне, что бедные оставшиеся здесь их родственники в жалком находятся положении» (Ч. 4. Л. 135—144). Были просьбы и от других лиц — жены Юзефа Богуша Эльжбеты, выразившей желание приехать к мужу. Императрица дала свое согласие и «дозволила приехать ей к мужу прямо на квартиру» (Ч. 4. Л. 158—180).

Немедленно после подписания соглашения об окончательном решении суда Польши Екатерина II потребовала поименные сведения «о всех генерально поляках», включая военнопленных, находившихся в ссылке в различных местах России. Генерал-прокурор Самойлов, исполняя приказание императрицы, направил президенту военной коллегии Салтыкову письмо следующего содержания: «Ее Императорскому Величеству благоугодно ведать о военнопленных, разосланных по губерниям, какого они рода и сколько их в которой губернии, к чему тамо употребляются, откуда имеют свое содержание и в каком находятся состоянии» (8 ноября 1795 г.) (Ч. 5. Л. 4, 5).

Это решение императрицы привело к тому, что появились сводные документы, дающие определенное представление как об общей численности поляков-военнопленных, находившихся в это время в пределах России (в число «военнопленных» были включены и проходившие по Смоленской следственной комиссии). Так, Салтыков представил Самойлову 11 ноября 1795 г. специальную записку о поляках, взятых в плен войсками князя Репнина, которые были направлены в Смоленск, Псков и Ригу (Ч. 5. Л. 6—7). «Из них все нижнего состояния, — говорилось в документе, — распределены в штатные по наместничествам команды и в гарнизонные батальоны рядовыми», всего 2 184 человека. Кроме того, в крепость Роченсальм на строительные работы было отправлено до 500 человек, из которых ко времени составления этого сообщения осталось 148 человек, многие были освобождены ранее по высочайшим повелениям, некоторые умерли. Оказавшиеся в плену чиновники были разосланы по городам Казанской, Новгородской и Смоленской губернии — 62 человека. Пленные, которые были взяты войсками под начальством генерал-фельдмаршала князя А. В. Суворова-Рымниковского, «отсылались в ведомство генерала-фельдмаршала графа Румянцева-Задунайского [...], а из его уведомлений известно, что он из них в наместничества Курское, Новгородско-Северское, Харьковское и Орловское, тоже и в полевые войска своей команды небольшими частями распределил всего до 2000 человек»,

а нераспределенных в его ведомстве насчитывалось до 300 человек (Ч. 5. Л. 8). Таким образом, суммируя данные этого документа, можно видеть, что в результате поражения сил повстанцев, в российском плену оказалось свыше 5000 поляков.

В соответствии с повелением императрицы 10 декабря 1795 г. А. Н. Самойлов разослал циркулярное письмо 11 генерал-губернаторам и губернаторам: в Смоленск, Владимир, Курск, Нижний Новгород, Тамбов, Тверь, Новгород, Казань, Харьков, Новгород-Северский и Воронеж. В нем он запрашивал сведения о польских военнопленных (Ч. 5. Л. 12). В ответ пришли рапорты со сведениями о поляках в 13 губерниях (генерал-губернатор А. А. Беклешов ведал Курской и Орловской губерниями, И. А. Заборовский — Владимирской и Костромской). Несмотря на единую форму запроса поступившие с мест ответы единообразно не отличались. Одни из них содержали лишь перечисление фамилий и имен, другие же представляли собой пространные таблицы с указанием данных о прежнем месте жительства, социальной принадлежности, возрасте и др. Неоднородность материала делает невозможным проведение общего статистического анализа. Даже такой важнейший показатель, как социальная принадлежность, определялся настолько по-разному, что сведения приводимых формулировок в единую целостную картину представляется неоправданным, так как это исказило бы реальное положение вещей. Так, например, в списке военнопленных-поляков, находившихся в Нижегородской губернии, приводятся только две социальные категории: «жолнеры», «крестьяне», у остальных указаны лишь воинские чины. Список, присланный из Новгорода, содержит более широкий круг пояснений к приводимым в нем фамилиям: «шляхтич», «жолнер», «поляк», «вольный человек», «мужик», «польский мужик», «крестьянин», «неизвестно».

В то же время представляется целесообразным попытаться подвести хотя бы некоторые итоги в тех случаях, где это все-таки возможно. Среди присланных списков наибольший интерес представляет «Ведомость о состоящих в Тамбовском гарнизонном батальоне определенных по ордеру его графского сиятельства высокопревосходительного господина генерал-аншефа и разных орденов кавалера Николая Ивановича Салтыкова из польских военнопленных в рядовые, а кто оные — имяны, какого роду и к чему употребляются, откуда получают свое содержание, в каком находятся состоянии и куда, кто и когда выбыл, сколько от роду лет и когда в службу вступили — значить на обороте» (Ч. 5. Л. 49—58 об.). В этом списке указывалось — в отдельных, правда, случаях, вероисповедание, например, Симон Давыдов сын Боушевич, Мустафа Яхин сын Шумский, Якуб Александров сын Муха, Александр Мустафин сын Енгура — все «из шляхтич мехометанского закону»; Абрам Данилов сын Янушевский — «из татар польских Троцкого воеводства». В некоторых других списках также приводились сведения о прежнем месте жительства («откуда родом»), однако названия географических пунктов настолько искажены, что даже общеизвестные узнаются с большим трудом — так, например, Ошмяны могут обозначаться как Ашмены, Осимяны и др., Брест — Берест, Бресц; Трояк — Троцк, Троков и т. д. Большинство участников движения были жителями пограничных с Россией территорий, прежде всего Литвы, а также Белоруссии и Украины. Иногда упоминаются и другие населенные пункты: например, по ведомости из Курской губернии проходят Симон Данилькевич, шляхтич г. Лукова, дер. Старовой, Антоний Ятковский — из крестьян «Прусского краю местечка Равичи», Клим Блажневский — из Великой Польши «Калиского повету». Упоминается в этой ведомости и некий Александр Бартошевич, из мещан белорусского местечка Борисова, возможно, родственник видного польского литератора 40-х годов XIX в. Игнацы Бартошевича. Среди выделяющихся из обычных «кресовых» уроженцев можно отметить Яна Германа, «прусского кордона города Енбельха, из мещан» (ведомость по Харьковской губернии), Казимира Антонова сына Камаровского, «польской нации княжества Жеуцкого местечка Ивалвары, из мещан» (по Тамбовской губернии), Фридриха Цернаву, поручика, 30 лет, «уроженца Курляндского герцогства города Митавы, из шляхетства» (приложение к списку по Смоленской губернии. Ч. 5. Л. 74),

Варфоломея Карношевича, «из местечка Кракова, с крестьян», однако сам Карношевич пояснил, что он из г. Буракова «с мещан» (список из Новгорода-Северского).

В большинстве случаев в списках, полученных из губерний и наместничеств, социальная принадлежность находившихся там в ссылке поляков все же указывалась: из шляхты, крестьян, мещан и др. В такой последовательности имеющиеся в них данные здесь и приводятся: в Курской губернии — всего 50 человек, из них: шляхты — 13, крестьян — 29, мещан — 8 (Ч. 5. Л. 65—67 об.); в Орловском наместничестве, всего 48, из них: шляхты — 17, крестьян — 26, мещан — 4, «из немцев» — 1 (Л. 60—64); в Новгород-Северском — всего 91, из них: шляхты — 36, крестьян — 37, мещан — 17, из купцов — 1 (Л. 91—99 об.); в Харьковской губернии — всего 48, из них: шляхты — 12, крестьян — 17, мещан — 14, умерли — 3, бежали — 2 (Л. 25—28); в Костромской — всего 191, из них: шляхты — 58, крестьян — 135, «из немцев» — 2 (Л. 35—38); во Владимирской — всего 107, из них: шляхты — 34, крестьян — 47, мещан — 13, «из вольных людей» — 6, остальные (солдатские дети, дворовые люди, с неуказанными данными) — 7 (Л. 39—41); в Новгородском наместничестве — всего 22, шляхты — 2, крестьян — 1, «поляков» — 6, «польских мужиков» — 4, «жолнеров» — 6, «из мятежников» — 1, в этом списке указаны Тадеуш Станкевич, «жолнер», и Ануфрий Станкевич, «поляк, шляхтич» (Л. 15); в Тамбовской — всего 119, из них: шляхты — 53, крестьян — 29, мещан — 32, остальных («из поляков», «из дворовых людей», «из солдатских детей», не указано) — 5 (Л. 50—58); в Тверском наместничестве — всего 157, из них: шляхты — 17, крестьян и «мужиков» — 14, мещан — 2, офицеров — 4, рядовых — 101, других нижних чинов — 15, остальных — 4 (при этом отмечено, что из числа указанных 10 бежали и 20 умерли) (Л. 42—45); в Казанской губернии — всего 67, из них: шляхты — 44, не указано — 23. В этом списке упоминается 11 человек «магомеданского закона», среди них Александр Яблонский, Иозеф, Аброгим и Самуила Кричинские из Литвы, полковой лекарь Фридрих Нассий, «прусской нации из города Берлина» (Л. 21—23 об.). Нижегородский губернатор в препроводительном письме, объясняя неполноту сообщаемых данных о находившихся в подведомственной ему губернии поляках, писал: «Какого же они состояния, шляхтичи или другого какого рода, Вашему сиятельству донести точно не могу, ибо по тем спискам (при поступлении пленных.— Г. М.) того не обозначено, кроме сего как только многие сами собою показываются из шляхты» (Л. 30 об.). По Нижегородской губернии числилось: всего 108, из них: крестьян — 56, «жолнеров» — 16, остальных (вахмистры, капралы, канонеры, «товарищи») — 36 (Л. 31—33). По Смоленской губернии всего указывалось 35 человек, из них: капитан — 1, поручиков — 8, подпоручиков — 1, хорунжих — 7, прапорщик — 1, нижних чинов — 16, не указан — 1 (Л. 70—73). Из приложения к этому списку, озаглавленному «Копии с показаний польских пленных, в Смоленской губернии находящихся» (Л. 74—85), видно, что из шляхты было 13 человек, из крестьян — 4, мещан — 3, евреев — 3, у 12 происхождение указано не было (в их числе упоминаются, например, «уроженец польского города Троцка» Карл Богданович, 25 лет, «уроженец польского города Вишница» Карл Ольшевский, 49 лет) (Л. 70—73). Из Воронежского наместничества был прислан список, имевший две графы о социальной принадлежности ссыльных: в первой из них приводились данные, указанные при поступлении пленных, а во второй — как сами они «объявляют», в подавляющем большинстве случаев данные совпадали. Здесь приводятся сведения с учетом второй, уточненной со слов, графы: всего — 105 человек, из них: шляхты около 20, крестьян — около 50, мещан — 11, «мужиков» — около 10, остальные — немцы, «мастеровые», «жиды», татары и неустановленные (Л. 17—19 об.).

Всего по присланным из всех губерний и наместничеств спискам называются конкретные имена и фамилии 1148 человек. Сведения, приведенные по первым шести из них, наиболее однотипные, говорят о том, что среди пленных шляхта составляла одну треть или чуть меньше, а крестьяне — около половины, хотя

такие выводы нельзя распространить на всех оказавшихся в российском плену участников движения.

В шести из упоминавшихся выше списках-ведомостях был указан возраст пленных — по Курской, Смоленской, Харьковской губерниям и по Орловскому, Новгород-Северскому и Тамбовскому наместничествам. Эти сведения можно свести в следующую таблицу:

Откуда поступили сведения	Всего по списку	Возрастные группы (лет)				
		до 30	до 40	до 50	от 51	неуказ.
Тамбов	119	80	19	10	9	1
Новгород-Северский	91	57	19	13	2	—
Курск	50	23	15	7	5	—
Орел	48	31	11	4	1	1
Харьков	45	26	8	8	3	—
Смоленск	35	21	9	3	1	1
Итого:	388	238	81	45	21	3

Естественно, что наиболее значительную часть составляла молодежь, причем были и совсем юные: упоминавшийся выше 16-летний Ян Герман, также 16-летние Лейба Янкович, Андрей Харлапов и др. Численность этой группы несколько завышена за счет того, что она охватывает, в отличие от других, больший, чем 10-летний возрастной период. Самым старшим из тех, чей возраст был указан, предстает Валенты Езифович, 68 лет, с не очень ясным пояснением: «польской безликовского деревни Стращина, из шляхетства».

Вступивший на престол Павел сразу же объявил амнистию большой группе осужденных, среди которых были Т. Костюшко и его ближайшие сподвижники (Ф. 7. Д. 2900. Л. 2—7), в этом же списке был указан и А. Н. Радищев под № 22 (Т. Костюшко — под № 1). Кроме того, уже 10 ноября 1796 г. Павел приказал Н. И. Салтыкову, А. Н. Самойлову и А. А. Безбородко рассмотреть «преступления содержащихся поляков» и сделать общее заключение, кого можно освободить (Ч. 1. Л. 322). 29 ноября 1796 г. последовал указ Сенату, в котором говорилось: «Приняв намерение оказать милость нашу подпавшим под наказание, заточение и ссылку по случаю бывших в Польше замешательств, повелеваем всех таковых освободить и отпустить в прежние их жилища, а заграничных, буде пожелают, и за границу» (Ч. 1. Л. 327). Повеление императора стало немедленно выполняться. Так, уже 26 декабря из Костромской губернии были отправлены К. Моравский и А. Нелепец, причем последний обратился с просьбой о денежной помощи на дорогу, в ответ на которую «его императорское величество соизволил дать просителю 100 руб.» (Ч. 1. Л. 345). Были и другие просьбы — например, «освобожденный поляк Игнаций Дзялинский» ходатайствовал о содержащейся в городе Березове, где он находился в ссылке, «женке Евдокии Морозовой, которая в бытность его тамо оказала ему разные услуги и имела о нем попечение, дабы всемиловнейше была дарована и ей свобода». Павел велел освободить и ее (Ч. 1. Л. 348). Некоторая заминка произошла с освобождением Ю. Тераевича, приговоренного к пожизненной каторге. Он должен был находиться в г. Таре, и когда коменданту Тары предписали объявить помилованному преступнику об освобождении, выяснилось, что в городе Тераевича нет. Тогда стали вести розыск по всем городам и уездам Тобольской губернии и на всякий случай сделали запрос в Иркутск. 3 декабря 1797 г. Иркутский генерал-губернатор Л. Нагель сообщил Тобольскому — Д. Коше-

леву, что действительно Тераевич оказался в Иркутской губернии и поступил на «распространяющуюся там казенную суконную фабрику» и что ему «объявлено об освобождении». В марте 1798 г. он был в Тобольске, откуда намеревался ехать в Минскую губернию (Ч. 1. Л. 454—456).

В заключение можно сказать, что представленные выше материалы дают возможность полнее осветить вопрос о пребывании арестованных и пленных поляков в России, во многих случаях позволяя узнать о судьбе даже отдельного рядового участника движения Т. Костюшко.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Дьяков В. А. Костюшко и его соратники после сражения при Мацейовице (1794—1798)//Славяноведение. 1993. № 5.
2. РГАДА. Ф. 7. Д. 2869. Ч. 1—V.



© 1994 г. СТЫКАЛИН А. С., ОРЕХОВА Е. Д.

ВЕНГЕРСКИЕ СОБЫТИЯ 1956 ГОДА И ПОЗИЦИЯ РУКОВОДСТВА СССР (ПО МАТЕРИАЛАМ ЦХСД)

События октября — ноября 1956 г. в Венгрии имели широкий резонанс во всем мире как наиболее серьезная в 1950-е годы попытка десталинизации в одной из стран восточноевропейского блока. В них нашли свое отражение внутренние противоречия венгерской действительности того времени; способ же их разрешения, избранный тогдашним руководством СССР, оказал заметное влияние на международную обстановку в последующие годы. Открытие в 1992 г. Центра хранения современной документации (ЦХСД) в Москве и включение в научный оборот комплекса документов из фондов ЦК КПСС помогают основательно дополнить известную картину венгерских событий 1956 г. (подробнее см. [1]).

XX съезд КПСС дал импульс силам, боровшимся за демократическое обновление Венгрии. В мае — июне 1956 г. активизировал свою деятельность кружок имени Петёфи, созданный в 1955 г. как орган политпросвещения в системе Союза трудящейся молодежи страны. Происходившие на собраниях кружка дискуссии привлекали виднейших представителей гуманитарной и творческой интеллигенции, собирали огромную аудиторию. Подавляющее большинство их участников выступили с марксистских позиций, доминировала идея обновления социализма, очищения его от сталинских «искажений», антисоциалистическая тенденция не находила сколько-нибудь заметного проявления. Тем не менее эти дискуссии вызвали серьезную обеспокоенность не только партийно-государственного руководства Венгрии, но и советского посольства. В них виделся один из симптомов того, что процесс демократического обновления в стране начинает выходить из-под контроля властей. Представители посольства СССР бывали на отдельных собраниях кружка, узнавали о том, что там происходило, из бесед с участниками и свидетелями дискуссий. Следует отметить, что среди венгров, посещавших в эти месяцы советское посольство, преобладали партийные функционеры высшего звена и работники государственного аппарата, представлявшие, как правило, официальную партийную линию, что, несомненно, предопределяло односторонний характер получаемой от них информации.

Поступавшие в МИД СССР донесения советского посла Ю. В. Андропова направлялись в ЦК КПСС, становясь предметом обсуждения Президиума ЦК

Стыкалин Александр Сергеевич — канд. ист. наук, старший научный сотрудник Института славяноведения и балканистики РАН.

Орехова Елена Давыдовна — главный археограф Центра хранения современной документации.

[3. Док. № 1]. «В последнее время в Венгрии, особенно в Будапеште, имеется определенное оживление деятельности враждебных и оппозиционных элементов, которые теперь стали все более открыто и публично выступать со своими взглядами, стремясь широко пропагандировать их среди населения», — отмечал Ю. В. Андропов в одном из июньских донесений. По мнению посла, «переход к таким открытым действиям объясняется тем, что враждебные и оппозиционные элементы чувствуют свою почти полную безнаказанность... Венгерские товарищи проявляют до сих пор нерешительность и непоследовательность в борьбе против чуждых враждебных влияний» [4. Л. 115].

Немалую озабоченность посольства вызывало усиление политической активности бывшего премьер-министра Венгрии (1953—1955) Имре Надя, с деятельностью которого был связан ряд мер по либерализации режима (в результате контрнаступления ракошистов, предпринятого весной 1955 г., И. Надь был снят со своего поста, а несколько позже исключен из правящей Венгерской партии трудящихся). Основываясь на беседах с функционерами ВПТ, посольство информировало Москву о том, что Надь, находясь в опале, продолжал поддерживать тесные связи с довольно широким кругом лиц, занимающих ответственные должности в партийном аппарате, министерствах, прессе. Требования восстановить Надя в партии, возратить его в партийно-государственное руководство звучали на партийных собраниях в редакциях некоторых центральных газет, Союзе писателей, учреждениях Академии наук. От внимания советской дипломатии не ускользнул тот факт, что весной — летом 1956 г. происходило формирование внутрипартийной оппозиции, фактически возглавляемой находившимся вне партии И. Надем.

Судя по донесениям, посольство с настороженностью восприняло и политическую активизацию ряда видных деятелей коммунистического движения, а также левой социал-демократии, репрессированных в начале 1950-х годов. Выйдя на свободу в 1954—1956 гг., эти люди (Я. Кадар, Д. Марошан и др.) имели стойкую репутацию скрытых политических противников генерального секретаря Центрального Руководства (ЦР) ВПТ М. Ракоши. При этом они пользовались немалой поддержкой многих партийных организаций, в частности, на крупных заводах Будапешта. Избрание Кадара весной 1956 г. первым секретарем Пештского обкома ВПТ и предполагаемое его восстановление в Политбюро (до ареста в 1951 г. Кадар был заместителем генерального секретаря ЦР ВПТ) Андропов воспринял как симптом усилившегося давления «справа» [3. Док. № 1].

Для того, чтобы на месте изучить положение дел и дать рекомендации венгерским коллегам, в Будапешт 7 июня прибыл член Президиума ЦК КПСС М. А. Сулов. В сравнении с донесениями посольства его телефонограмма, переданная в ЦК КПСС 13 июня, отличается большей сдержанностью в оценке масштабов «правой» опасности. Констатировав «недовольство нынешним руководством ЦР ВПТ» среди интеллигенции, отчасти и в других слоях населения, Сулов вместе с тем счел неправильным относить «всех недовольных... к враждебным или к правооппортунистическим элементам» [5. Д. 2. Л. 1—2]. Он признал, что «допущенные в 1949—1952 годах действительно серьезные нарушения законности и перегибы в отношении кадров», «медлительность в исправлении... ошибок» дают основание для критики в адрес партийного руководства. По мнению Сулова, возвращение к активной политической деятельности Кадара и других видных коммунистов, прошедших через репрессии, не представляет угрозы для существующего режима. «После длительной беседы с Кадаром, — сообщал Сулов, — я сомневаюсь, что он отрицательно настроен против СССР. Введение же его в Политбюро значительно успокоит часть недовольных, а самого Кадара морально свяжет» [5. Д. 2. Л. 4].

С явной тревогой высокопоставленный эмиссар КПСС воспринял развернувшуюся с весны 1956 г. под давлением снизу кампанию по привлечению к судебной ответственности одного из ближайших сподвижников Ракоши М. Фаркаша, главного организатора судебного процесса над видным деятелем венгерского

коммунистического движения Л. Райком в 1949 г. и незаконных массовых репрессий в последующие годы. Он боялся, что «дело Фаркаша» перешагнет изначально отведенные ему рамки и партийная оппозиция использует его «для атаки на т. Ракоши». «С той целью, чтобы всячески раздуть дело Фаркаша,— докладывал в Москву Сулов,— ...этот вопрос намечено было рассмотреть на специальном Пленуме ЦК без постановки на нем каких-либо других вопросов. Только после моих бесед... большинство членов Политбюро согласились с тем, чтобы на предстоящем Пленуме в качестве первого и главного вопроса был обсужден вопрос о новом пятилетнем плане. Обсуждение этого вопроса... отодвинет дело Фаркаша на второй план» [5. Д. 2. Л. 2—3]. Эти строки показывают, как посещавшие Венгрию члены партийно-государственного руководства СССР оказывали воздействие на формирование политической линии ВПТ и принятие сугубо внутривнутрипартийных решений. Подобная форма вмешательства во внутренние дела суверенного государства не вызвала в то время протеста в высших органах ВПТ, воспринимаясь как нечто естественное в установившейся после 1945 г. системе межгосударственных и межпартийных отношений между СССР и КПСС, с одной стороны, странами восточного блока и их правящими партиями,— с другой.

Развитие событий в последующие дни внесло, однако, изменения в заранее согласованную с Москвой повестку дня предстоящего пленума ЦР ВПТ. Волнения 28 июня в Познани (Польша) не могли не усилить обеспокоенность советского руководства положением дел в Восточной Европе, нарастанием в ряде стран региона движения протеста против существующих политических режимов. В Венгрии также активизируются выступления внутривнутрипартийной демократической оппозиции, находившей в это время поддержку прежде всего в среде интеллигенции. Дискуссия о свободе печати на собрании кружка им. Петёфи 27 июня превзошла все предшествующие как по количеству участников, так и по остроте выступлений. Информацию о ней советское посольство получило 29 июня от первого секретаря венгерского Союза журналистов Ф. Вадаса, который справедливо отмечал, что никто из выступавших «не помышлял» о свержении «народно-демократической власти», что речь шла о необходимости найти более гуманный вариант продвижения к социализму, и с такой же энергией, с какой устраивалась овация при упоминании имени И. Надя, аудитория кричала «Да здравствует партия!» [4. Л. 125]. Эти уверения, однако, мало успокоили Андропова, расценившего дискуссию как свидетельство дальнейшего усиления тенденций, ведущих к подрыву диктатуры ВПТ. В очередном донесении в Москву его выводы вполне определены: органы государственной безопасности Венгрии «не проявляют должной решительности в борьбе против контрреволюционных элементов, которые стали вести себя недопустимо нагло» [4. Л. 117].

Подобные донесения, несомненно, усиливали беспокойство кремлевского руководства по поводу ситуации в Венгрии. В первой половине июля Президиум ЦК КПСС командировал в Будапешт еще одного своего члена — А. И. Микояна. Ему предстояло участвовать в работе пленума ЦР ВПТ и по возможности оказать влияние на принятие решений, необходимых для упрочения коммунистической власти. Самолет с высокопоставленным советским визитером приземлился в Будапеште утром 13 июля. В тот же день состоялись совещания с узким, а затем расширенным составом Политбюро. Венгерские лидеры во главе с Ракоши признали, что им становится все труднее сдерживать напор оппозиционных выступлений как внутри партии, так и за ее пределами. Поначалу Микоян призывал к усилению «репрессий и арестов в отношении главварей враждебных элементов». Но даже Ракоши, известный своей склонностью именно к репрессивным методам, заметил по этому поводу, что «положение так осложнилось и напряжение настолько усилилось, что аресты не помогут: арестуем одних — появятся другие, арестуем других — появятся третьи, и не будет этому конца» [5. Д. 2. Л. 8]. Судя по всему, Президиум ЦК КПСС наделил Микояна максимально широкими полномочиями — вплоть до права, в случае, если того

потребуется обстановка, поставить перед венграми вопрос о целесообразности замены лидера ВПТ. В отличие от Сулова, писавшего в Москву о необходимости поддержки Ракоши, Микоян пришел к выводу, что прежняя ставка КПСС на этого скомпрометировавшего себя деятеля неоправданна. Обстоятельства смещения Ракоши показывают, сколь неограниченным было влияние эмиссара КПСС на высшие органы «братской партии». Как явствует из телеграммы Микояна, отправленной в Москву 14 июля, у многих членов Политбюро и ЦР ВПТ давно вызрела мысль о необходимости замены Ракоши. Однако они боялись ставить этот вопрос без предварительного согласования с руководством КПСС. «Все... ожидают постановки вопроса о Ракоши с нашей стороны», — сообщал Микоян. И он пошел навстречу этим ожиданиям, предложив Ракоши «в интересах партии... самому подать в отставку, чтобы облегчить партии сохранить свое руководство и разгромить оппозицию и враждебные элементы» [5. Д. 2. Л. 9—10].

После решения вопроса об отставке Ракоши Микоян участвовал в обсуждении кандидатур на пост генерального секретаря партии (им стал Э. Герё, человек из ближайшего окружения Ракоши, несший немалую долю ответственности за репрессии начала 1950-х годов)¹. 18 июля советский посланец выступил с речью на пленуме ЦР ВПТ — такая практика также являлась характерной в системе отношений между КПСС и компартиями стран Восточной Европы. От имени руководства КПСС Микоян призвал «ликвидировать всякий элемент распада партийности в Венгрии, восстановить дисциплину для ... членов партии и начать наступательную борьбу на идеологическом фронте», ибо «разрядка международной напряженности и лозунг сосуществования не предполагают, а... исключают уступки в идеологии и примиренчество к враждебным взглядам» [5. Д. 2. Л. 62].

Первые недели после июльского пленума характеризовались некоторой стабилизацией политической обстановки, затишьем в общественной жизни. Как в партии, так и в обществе в целом доминировали настроения выжидательности. «По мнению т. Герё, дела в стране идут пока нормально», — отмечалось в отчете посольства о беседе с новым лидером ВПТ 28 августа [4. Л. 194].

Подъем оппозиционных выступлений под лозунгами более гуманного социализма стал намечаться, начиная с середины сентября. 6 октября состоялось торжественное перезахоронение останков Райка, собравшее большой митинг демократических сил. Все громче звучало требование восстановления справедливости в отношении Нады. Популярность этого деятеля как в среде рядовых членов партии, так и в широких массах росла, фигура И. Нады все более становилась символом надежд на обновление, демократические реформы.

Документы показывают, насколько проблема Имре Нады занимала официальную Москву. О нем упоминается практически во всех донесениях посольства, а также Сулова и Микояна. Позицию Кремля изложил Микоян на встречах с руководством ВПТ 13 июля: «Мы считали и считаем ошибкой исключение из партии Нады Имре, хотя он своим поведением этого заслужил. Если бы Нады Имре остался бы в рядах партии, он был бы обязан подчиниться партийной дисциплине и выполнять волю партии. Исключением его ЦК сам себе затруднил борьбу с ним. Надо со всей откровенностью заявить Нады, что борьбой с партией он не может вернуться в ее ряды. Путь борьбы с партией — это путь, неизбежно ведущий его в тюрьму. Наоборот, если он изменит свое поведение, то он может рассчитывать на восстановление в рядах партии... Когда он сделает ряд шагов в пользу партии и в направлении исправления своих ошибок, тогда можно будет вернуть его в партию» [5. Д. 2. Л. 12].

Учитывая большую популярность Нады, его насильственное устранение с политической арены было вряд ли целесообразно. «Строптивного» политика приходилось терпеть и искать более тонкие способы нейтрализации его влияния. Так возникла идея «приручения» Нады, причем ставка поначалу делалась на

¹ Выдвижение Герё не было инициативой Микояна, но и не встретило возражений с его стороны, что оказалось явным просчетом.

«большевицкую» сознательность этого человека, без малого 40 лет состоявшего в компартии. В середине июля произошла встреча Микояна с Надем. Как сообщал несколько позже Андропов, Надь широко распространяется об этой встрече, пытаясь изобразить ее как «изменение отношения со стороны руководства КПСС к нему, как полную его реабилитацию» и желание видеть в центральных органах ВПТ [4. Л. 199—200, 204]. В августе — начале октября члены ЦР и Политбюро ВПТ трижды вели переговоры с Надем, пытаясь убедить его в необходимости выступить публично с критикой своих «правых» ошибок, после чего он сможет вернуться в партию без ущерба для ее авторитета [4. Л. 199, 203—204, 254—255; 3. Д. 2. Л. 75]. Однако Надь упорно настаивал на своей правоте и не изъявлял желания подвергать критике свою деятельность на посту главы правительства, о чем с озабоченностью информировало Москву посольство.

Обстановка, сложившаяся к середине октября, делала невозможным тянуть с решением вопроса о партийности И. Нады. Это хорошо понимали и руководство ВПТ, и Андропов. «Надо предвидеть, что через некоторое время Надя, вероятно, придется взять... в ЦК, а, может быть, и в Политбюро, так как нажим в этом направлении очень сильный. Придя же в Политбюро, Надь может оказаться хозяином положения», — сообщал посол 12 октября [5. Д. 2. Л. 76]. Этот прогноз оказался лишь отчасти верным. 14 октября Надь был восстановлен в партии. А после того, как поначалу мирная демонстрация 23 октября переросла в вооруженное выступление, партийно-государственное руководство, оказавшись неспособным овладеть ситуацией в Будапеште, обратилось именно к Имре Надю с предложением возглавить правительство. В новых условиях, однако, уже и он не сумел стать «хозяином положения». Вечером 23 октября, выступая у парламента перед тысячами манифестантов, Надь не смог разрядить обстановку в столице.

Насколько неожиданным был для советской дипломатии поворот событий 23 октября? Накал страстей при перезахоронении останков Райка показал нарастание оппозиционных настроений уже не только среди интеллигенции и студенчества — в массовом митинге участвовали и представители будапештских рабочих. Оценивая обстановку, сложившуюся после 6 октября, Андропов видел путь к стабилизации положения в ужесточении мер против активистов антиправительственных выступлений. Упреки Политбюро ВПТ в нерешительности — главный лейтмотив его донесений от 12 и 14 октября: «Враждебные оппозиционные элементы всячески поносят руководителей партии, а наши друзья... уступают» [5. Д. 2. Л. 84]. Вместе с тем в этих донесениях мы не находим предложений о принятии правительством СССР каких-либо определенных мер, способных повлиять на развитие венгерских событий. Важно заметить, что вплоть до 23 октября основное внимание советского руководства было приковано к Польше, где как раз в эти дни достигла апогея борьба за демократическое обновление².

Программа организаторов демонстрации 23 октября (студентов будапештского Политехнического университета) не предполагала сколько-нибудь кардинальной смены экономических отношений, в то же время ее главные политические требования превосходили в своем радикализме лозунги, звучавшие в ходе прежних оппозиционных выступлений. Речь теперь шла о немедленном выводе из Венгрии советских войск, проведении тайных выборов в Национальное собрание на многопартийной основе, перевыборах всех руководящих органов ВПТ, суде над Ракоши и Фаркашем [6. С. 44—46]. В ночь на 24 октября, после того, как у здания радио произошла первая крупная перестрелка между манифестантами и сотрудниками органов госбезопасности, венгерское партийно-государственное руководство во главе с Герё обратилось за помощью к советскому правительству. Вступление советских войск в Будапешт ранним утром 24 октября оскорбило национальные чувства венгров, вызвало всплеск патриотических настроений и дало многим сотням людей основание выступить с оружием в руках теперь уже

² Подробнее об этом см [2].

в защиту национального суверенитета Венгрии. На сторону повстанцев перешла и часть армии.

24 октября в Будапешт прибыли члены Президиума ЦК КПСС А. И. Микоян и М. А. Сулов, председатель КГБ СССР И. А. Серов. Их донесения дополняют наши представления об обстановке в Венгрии в те дни некоторыми новыми сведениями. В частности, уже 26 октября правительство Имре Надя, столкнувшись с требованиями снизу, рассматривало вопрос о привлечении в свой состав некоммунистических политиков. Микоян и Сулов знали об этом [5. Д. 2. Л. 101—107]. Планы Надя были восприняты ими с известной сдержанностью, как хотя и нежелательный, но необходимый в сложившихся условиях компромисс. На Наде в глазах советских лидеров продолжало лежать клеймо «правого уклониста». В то же время Микоян и Сулов понимали, что из прежней коммунистической элиты, пожалуй, лишь он обладал еще достаточно большим кредитом доверия у масс. Поэтому, желая воспрепятствовать дальнейшей активизации на политической арене различного рода некоммунистических движений, они попробовали сделать ставку на Надя, оказали доверие и ему лично, и возглавляемому им правительству. Герё же, напротив, лишился поддержки советского руководства и 25 октября был смнен на посту генерального секретаря Я. Кадаром.

Как видно из телеграммы Микояна и Сулова в ЦК КПСС от 24 октября, Имре Надь не протестовал против участия советских войск в наведении порядка в Венгрии [7]. Вскоре, однако, его позиция изменилась. Осознав невозможность нормализации с помощью посторонней военной силы и почувствовав падение доверия к своему правительству, 28 октября И. Надь сделал решительный шаг к сближению с повстанцами. Было объявлено об амнистии участникам вооруженной борьбы, которые сложат оружие. Через несколько дней пост министра обороны получил полковник П. Малетер, вместе со своей частью решительно сопротивлявшийся советским войскам. Активизировался процесс возрождения партий, действовавших на политической арене Венгрии до установления коммунистической диктатуры Ракоши в 1948 г. (Независимая партия мелких сельских хозяев, Социал-демократическая и др.). К 1 ноября правительство было реорганизовано на многопартийной основе. Его программа и теперь не предусматривала коренное изменение экономических отношений, указывая на необходимость сохранения командных высот экономики в руках «социалистического государства». В основе же внешнеполитической концепции нового правительства лежало требование национального суверенитета Венгрии, установления подлинно равноправных отношений с СССР. С 28 октября Надь постоянно поднимает вопрос об удалении войск из Будапешта и начале переговоров об их выводе с территории страны [6. С. 93]. К 1 ноября советские части покинули венгерскую столицу, заняв позиции в непосредственной близости от нее. Одновременно начался ввод дополнительных воинских частей на территорию страны. Как видно из документов, Микоян и Сулов отрицательно отнеслись к требованиям И. Надя, мотивируя это тем, что уход советских войск неизбежно приведет к приходу американской армии [5. Д. 2. Л. 105].

Единственным документом тех дней, призванным выразить официальную позицию СССР перед мировой общественностью, явилась опубликованная 31 октября «Декларация правительства Советского Союза» от 30 октября 1956 г. В ней с известной самокритичностью оценивалась послевоенная практика отношений между СССР и восточноевропейскими странами, указывалось на необходимость равноправия, обсуждения спорных вопросов, к числу которых относились и вопросы о пребывании советских воинских частей на чужих территориях. Однако уже в момент принятия декларации налицо было несоответствие между провозглашенными принципами и реальной политической линией.

Неуступчивость советского руководства в вопросе о выводе войск привела к радикализации позиции венгерского правительства. 1 ноября оно приняло постановление о выходе Венгрии из Организации Варшавского договора, превращении ее в нейтральное государство, обращении в ООН с просьбой о помощи

в защите своего нейтралитета. Именно это заявление стало главной причиной раскола в революционном лагере. Часть видных деятелей Венгерской социалистической рабочей партии, созданной 1 ноября вместо самораспустившейся ВПТ (Я. Кадар, Ф. Мюнних, А. Апро и др.), увидев в действиях И. Надь предательство национальных интересов, пошли на тайный сговор с советскими властями.

Микоян и Суслов были в Венгрии до 31 октября. Мы не имеем возможности судить, каковы были их рекомендации Президиуму ЦК КПСС по приезду в Москву. Известно лишь, что 31 октября Президиум ЦК утвердил текст телеграммы П. Тольятти, в которой советское руководство заявило: поскольку И. Надь «все больше подпадает под влияние реакционных сил», оно «не будет мириться с поворотом событий в сторону разгула реакции» [3. Док. № 14]. Одновременно министру обороны СССР Г. К. Жукову было поручено «разработать план мероприятий, связанных с событиями в Венгрии, с учетом обмена мнениями на заседании Президиума» [3. Док. № 15]. Мы не знаем, развертывалась ли какая-либо дискуссия в те дни в высшем политическом эшелоне СССР. Ясно одно: при принятии окончательного решения по венгерскому вопросу верх одержали те, кто увидел в происходивших событиях угрозу целостности «социалистического лагеря», а действия венгерского правительства расценил как противоречащие государственным интересам СССР, поскольку они нарушают послевоенный status quo и усиливают позиции НАТО.

Благоприятно для осуществления задуманных советским руководством планов складывалась международная обстановка. Главное внимание западных держав было сосредоточено на вспыхнувшем 29 октября суэцком кризисе. Кроме того, Эйзенхауэр был озабочен предвыборной кампанией. Начиная с 27 октября государственный секретарь США Дж. Даллес, а затем и сам президент неоднократно заявляли о невмешательстве США в венгерские дела, поскольку Венгрия как член ОВД тяготеет к сфере политических интересов СССР. В этих условиях на рассвете 4 ноября советские войска вновь овладели Будапештом. В тот же день было объявлено о переходе всей власти в Венгрии к так называемому Временному рабоче-крестьянскому правительству во главе с Кадаром, в отличие от правительства И. Надь, готовому подчиниться всем указаниям Москвы. Это правительство взяло на себя ответственность за обращение к командованию советской армии «с просьбой оказать... помощь в разгроме черных сил реакции и восстановлении порядка и спокойствия» [6. С. 122].

Советскому военному вмешательству 4 ноября предшествовали встречи Н. С. Хрущева и других членов политического руководства СССР с лидерами стран ОВД, а также Югославии и Китая. Советская сторона проинформировала союзников о своих планах и заручилась их поддержкой (даже Гомулка, пришедший в Польше к власти на волне демократического подъема в октябре 1956 г., хотя и с неудовольствием воспринял известие о готовящейся акции, все же согласился с советской оценкой ситуации, т. е. мнением об усилении в Венгрии «контрреволюционной опасности»). Еще более интересовала советских руководителей позиция соседней с Венгрией Югославии, несмотря на начавшееся после 1953 г. сближение с СССР, продолжавшей до известной степени дистанцироваться от «социалистического лагеря». 31 октября Президиум ЦК КПСС уполномочил Хрущева и Маленкова на ведение переговоров с И. Броз Тито [3. Док. № 15]. Встреча состоялась в ночь с 1 на 2 ноября на о. Бриони. Как отмечал в мемуарах Хрущев, а обширная переписка между советским и югославским руководствами, относящаяся к ноябрю 1956 — февралю 1957 г. [5. Д. 4. Л. 22—34, 49—66], еще раз это подтверждает, брионская встреча вопреки опасениям советских руководителей показала единодушие двух сторон в оценке происходившего в Венгрии. Будучи, как и Хрущев, сторонником однопартийного социализма, Тито не мог не встревожиться начавшимся в соседней Венгрии переходом от монопартийной системы к коалиционному правлению. Он согласился с Хрущевым в том, что И. Надь фактически расчистил дорогу «контрреволюции», что завоевания социализма поставлены под угрозу, и это делает необходимым вооруженное

вмешательство СССР. Ряд оговорок, сделанных югославскими лидерами во время встречи (в частности, о необходимости шире использовать в борьбе с «контрреволюцией» внутренние силы Венгрии, стоящие на платформе социализма) несколько не подвергали сомнению их принципиальное согласие на прямое советское военное вмешательство.

Но содержание тайных брионских переговоров не сводилось только к этому. Югославские лидеры обещали Хрущеву и Маленкову вступить в контакт с правительством Надя и склонить последнего признать свою неспособность покончить с разгулом насилия в стране и уйти в отставку, чтобы облегчить приход к власти нового правительства, которое, действуя «твердой рукой», смогло бы разгромить «контрреволюцию». При этом в своем стремлении повлиять на Надя и его окружение югославы хотели сделать ставку на авторитет своей модели социализма в глазах венгерских коммунистов-реформаторов.

Как явствует из переписки, 3 ноября югославская дипломатия провела беседу с представителем правительства Надя З. Санто [З. Док. № 38; З. Д. 4. Л. 60]. Неизвестно, ставился ли перед ним вопрос о целесообразности отставки правительства Надя. Так или иначе, премьер-министр Венгрии не подал в отставку. 4 ноября, после начала советской вооруженной интервенции, он выступил по радио с осуждением этой акции и обратился к мировому сообществу с просьбой о защите перед лицом начавшейся агрессии [6. С. 119]. Вскоре после этого Надя, ряд министров и другие деятели из его окружения, а также члены их семей нашли убежище в югославском посольстве. Сам факт выбора именно этого укрытия явился полной неожиданностью для советской стороны, после брионской встречи видевшей в Югославии своего союзника в осуществлении запланированной акции.

В письме к Тито от 10 ноября Хрущев прямо обвинил югославы в том, что они проинформировали Надя о предстоящих действиях советских войск и благовоременно дали разрешение на убежище в югославской миссии. Тито в категорической форме отверг эти обвинения [5. Д. 4. Л. 51, 60]. Согласно югославской версии, во время беседы с Санто 3 ноября речь шла о том, что Югославия готова предоставить убежище Надю и ряду членов его правительства в случае, если они найдут в себе силы отмежеваться от «контрреволюционных сил» в правительстве. Обращение И. Надя к мировой общественности от имени всего правительства ранним утром 4 ноября явно не вписывалось в югославские планы. Основываясь на имеющихся довольно фрагментарных сведениях об обстоятельствах предоставления Надю и его окружению убежища, можно предположить, что такое решение было принято югославским послом в Венгрии без предварительного согласования со своим руководством.

После 4 ноября происходят дипломатические беседы и обмен письмами по вопросу о пребывании группы Надя в югославском посольстве. (Надо заметить при этом, что югославское правительство, заботясь о престиже своей страны как независимой, в первые дни держало в строгой тайне как сам факт брионской встречи, так и свою позицию, высказанную на ней.) На ультимативное требование советской стороны выдать группу Надя новым венгерским властям югославское руководство ответило отказом, сославшись на существующие международные правовые нормы. В свою очередь югославы выразили готовность предоставить Надю и его окружению убежище в своей стране. 11 ноября состоялась встреча Кадара с югославским посланником Солдатичем, где с югославской стороны было предложено компромиссное решение: «Венгерское рабоче-крестьянское правительство дает сообщение в печати о том, что оно гарантирует безопасность Надю и его группе; в этом случае они могли бы остаться в Венгрии» [5. Д. 3. Л. 4—5].

Безусловно, правительство Кадара было не заинтересовано в пребывании Надя и его окружения в Венгрии — в стране в те ноябрьские дни существовала мощная оппозиция в лице рабочих советов, бойкотировавших новое правительство и требовавших возврата прежнего руководства. Выезд группы Надя в Югославию также был нежелателен для новых венгерских (как и для советских) властей.

Во-первых, существование в эмиграции законного правительства затруднило бы признание мировым сообществом правительства Кадара. Во-вторых, в нейтральной стране эти люди оказались бы вне сферы досягаемости в случае, если бы со временем встал вопрос об их привлечении к суду (в сложной внутривластной обстановке ноября 1956 г. правительство Кадара постоянно выступало с уверениями о том, что не собирается привлекать к судебной ответственности членов прежнего кабинета, хотя их деятельность «играла на руку контрреволюции»). Уже 11 ноября во время встречи Кадара с Солдатичем возник вопрос о возможной эвакуации Надя и его соратников в третью страну, в частности, в Румынию, однако это предложение не нашло поддержки правительства ФНРЮ.

Венгрия все же пошла навстречу югославскому предложению, согласившись «дать письменные гарантии относительно личной безопасности И. Надя и остальных лиц» [5. Д. 5. Л. 7]. Предполагалось, что утром 17 ноября все они смогут оставить посольство. Но, как выясняется из документов, 16 ноября Кадар имел беседу с находившимися в Будапеште членами Президиума ЦК КПСС Г. М. Маленковым и М. А. Сусловым и секретарем ЦК КПСС А. Б. Аристовым. Вероятно, по их совету он изменил свою позицию на переговорах с югославской стороной и выдвинул 17 ноября новые условия: Надя должен заявить об отставке своего правительства, поддержке правительства Кадара и, «чтобы не осложнять положение своим пребыванием в Венгрии..., попросить разрешения выехать за пределы страны» (при этом Кадар сказал югославскому послу: «Если Надя и его группа желают выехать в Югославию, к этому препятствий не будет») [5: Д. 5. Л. 3]. Югославское руководство негативно отреагировало на эти условия. Оно продолжало настаивать на гарантиях личной безопасности Надя и его группы, а ожидаемое заявление Надя о поддержке кадаровского правительства расценило как акт свободной воли с его стороны [5. Д. 5. Л. 8—9]. Переговоры, таким образом, зашли в тупик. Но в тот же день, 17 ноября, в дело втайне от югославов включилась советская сторона. Маленков, Суслов и Аристов выносят на рассмотрение Президиума ЦК КПСС следующие предложения: подготовиться и обеспечить арест Надя и его группы при выходе из посольства Югославии; отправить Надя и его группу в Румынию. Кадар, как сообщалось в их телефонограмме, дал на это согласие [5. Д. 5. Л. 4].

Венгеро-югославские переговоры, между тем, продолжались. Венгерское правительство сделало видимую уступку: 21 ноября в ответ на требование югославов оно заявило, что дает гарантию безопасности указанным лицам и не будет привлекать их к ответственности за прошлую деятельность [5. Д. 5. Л. 21]. Прежнее требование — заявление Надя о поддержке правительства Кадара — в качестве неперемennого условия не выдвигалось. Югославское правительство с удовлетворением восприняло это заявление. Выход Надя и его группы за пределы посольства по согласованию венгерской и югославской сторон был назначен на вечер 22 ноября. В тот же день Маленков, Суслов и Аристов доложили в Москву о том, что «необходимые меры в связи с этим подготовлены» Серовым совместно с венгерскими коллегами [5. Д. 3. Л. 11]. Еще через сутки, 23 ноября, они сообщили о том, что и Надя, и его группа арестованы и «находятся под надежной охраной» [5. Д. 3. Л. 24]. Документы рассказывают о конкретных действиях, осуществленных при проведении этой акции. 22 ноября в 18.30 Надя и близкие к нему лица в соответствии с договоренностью покинули посольство и заняли места в автобусе вместе с двумя югославскими дипломатами, которые должны были проследить за тем, чтобы Надя и члены его группы были развезены по домам. Несмотря на энергичные протесты югославского посланника с ними сел в автобус подполковник Советской Армии. Автобус проследовал до здания советской военной комендатуры, где подполковник, ссылаясь на приказ своего командования, заставил югославов выйти. Вслед за этим автобус в сопровождении бронированных машин отправился в неизвестном направлении. Через несколько часов Надя и его люди были переправлены на территорию Румынии, что было предварительным согласовано с румынским руководством [5. Д. 5. Л. 13—18, 22—24].

Ряд документов проливает свет на участие органов КГБ СССР в деятельности по укреплению позиций правительства Кадара. Как докладывали Маленков, Суслов и Аристов в Москву 22 ноября, «в целях выявления и ликвидации подпольных повстанческих центров нашими работниками госбезопасности вместе с венгерской полицией проводится работа по аресту и задержанию лиц, принимавших наиболее активное участие в вооруженном мятеже. Всего арестованы 1473 человека и, кроме того, задержаны 5820 человек, которые проходят следственную проверку» [5. Д. 3. Л. 15]. Председатель КГБ СССР И. А. Серов в ноябре находился в Венгрии и «оказывал активную помощь» венгерским органам [5. Д. 3. Л. 16].

Как свидетельствуют документы, советские эмиссары в беседах с Кадаром неоднократно пытались подтолкнуть его к проведению более жестких мер в отношении активных участников событий. «Говорили с тов. Кадаром о необходимости теперь же отобрать из арестованных по делу антигосударственного мятежа 5—7 человек, которых следует в интересах устрашения контрреволюции и наведения быстрейшего порядка в стране судить и расстрелять», — сообщали в Москву Маленков, Суслов и Аристов 26 ноября [5. Д. 3. Л. 33]. А 30 ноября они же передавали, что «венгерскими товарищами с участием т. Серова для рассмотрения в судебном заседании отбирается группа (6—8 человек), которые непосредственно руководили вооруженным восстанием в Будапеште» [5. Д. 3. Л. 53]. Однако Кадар не всегда являлся безоглядным исполнителем подобных указаний. Улавливая настроения масс, он высказывал и предостережения: «Тов. Кадар поставил вопрос о том, что по линии наших военных властей и органов госбезопасности в провинциях арестовываются люди, которые не являются врагами, а только проявляли политическую неустойчивость. Тов. Кадар считает, что следует проявлять большую осторожность в этом деле» [5. Д. 3. Л. 7]. Однако 22 ноября советские эмиссары с удовлетворением отмечают, что венгерский лидер стал лучше осознавать «необходимость проведения более твердой линии в борьбе с реакцией, проявляет сейчас значительно больше решимости в отношении ареста контрреволюционеров» [5. Д. 3. Л. 18].

Документы показывают, что уже к осени 1957 г. руководство ВСРП приняло решение о подготовке судебного процесса над Надем и его соратниками, хотя этот вопрос еще не мог быть поставлен открыто на пленуме ЦК ВСРП, поскольку положение кадаровского правительства являлось недостаточно прочным. В марте 1957 г. для ведения следствия по делу Надя в Бухарест выехала группа работников МВД Венгрии. Вопросы организации суда над группой Надя были предметом обсуждения на встрече члена ЦК КПСС Б. Н. Пономарева с членом Политбюро ЦК ВСРП Д. Каллаи, состоявшейся в марте в Бухаресте. После этой встречи Пономарев дал знать в Москву о том, что «было бы целесообразно выделить для помощи венгерским органам, которые будут заниматься делом И. Надя и его группы, советника от КГБ СССР» [5. Д. 5. Л. 34]. Из документов вырисовывается зловещая роль, которую играла в резком ужесточении обвинений против Надя советская сторона и, в частности, непосредственно курировавшие это дело генеральный прокурор СССР многоопытный Р. А. Руденко, заместитель председателя КГБ СССР П. И. Ивашутин, а также Ю. В. Андропов уже в качестве главы отдела ЦК КПСС по связям с коммунистическими и рабочими партиями социалистических стран. Несомненно, за спинами этих людей стояли другие, более мощные фигуры. Мысль о применении к Надю и его ближайшим соратникам высшей меры наказания прозвучала на пленуме ЦК ВСРП почти за год до решения суда, в июне 1958 г. вынесшего смертный приговор И. Надю, П. Малетеру, Й. Силади и М. Гимешу. Проект обвинительного заключения, подготовленный венгерским МВД, рассматривался в ЦК КПСС [3. Док. № 74, 75].

Таким образом, документы свидетельствуют о том, что на всех этапах развития венгерского кризиса 1956 г. советские партийно-государственные органы были активно вовлечены во внутренние венгерские дела. Посланцы КПСС, постоянно посещавшие Будапешт, дипломатические службы, органы КГБ СССР были в

курсе происходящих в Венгрии событий, интерпретировали их в соответствии с господствовавшими идеологическими установками руководства СССР, оказывали воздействие на принятие тех или иных решений венгерскими правящими кругами. Попытки правительства И. Надя нарушить сложившуюся практику неравноправных советско-венгерских отношений, пересмотреть эти отношения на основе подлинного суверенитета и невмешательства во внутренние дела вызвали крайне негативную реакцию официальной Москвы.

Советское военное вмешательство в Венгрии отрицательно сказалось на внутривнутриполитическом развитии СССР, затормозило едва начавшийся процесс десталинизации, повлияло на новое обострение советско-югославских отношений, вызвало широкий отклик во всем мире, во многом подорвав доверие к провозглашенным на XX съезде КПСС идеям демократического обновления социализма.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Венгрия 1956 г. Очерки истории кризиса. М., 1993; *Желицки Б. Й.* Венгерские события 1956 г. (в свете новейшей венгероязычной историографии)// Политические кризисы и конфликты 50—60-х годов в Восточной Европе. М., 1993; *Лукьянов Ф.* Хрущев был осторожен, но посол Андропов настаивал//Известия. 1992. 24. VII. С. 6; *Родионов Б.* Оправданию не подлежит. О советском вмешательстве в Венгрии — 35 лет спустя//Известия. 1991. 26 XII. С. 6.
2. *Орехов А. М.* Общественно-политический кризис 1956 г. в Польше (генезис и развитие событий)//Политические кризисы и конфликты 50—60-х годов в Восточной Европе. М., 1993.
3. ЦХСД. Ф. 89. Перечень № 45.
4. ЦХСД. Ф. 5. Оп. 28. Д. 394.
5. ЦХСД. Ф. 89. Оп. 2.
6. Венгерский меридиан. Будапешт, 1991. № 3.
7. Дипломатический вестник. М., 1992. № 19/20. С. 53—55.



© 1994 г. БУШКЕВИЧ С. П., НИКОЛАЕВ С. Л., ТОЛСТАЯ С. М.

ЭТНОЛИНГВИСТИЧЕСКИЕ ЭКСПЕДИЦИИ В УКРАИНСКИЕ КАРПАТЫ

В 1962—1965 гг. по инициативе Н. И. Толстого Институт славяноведения и балканистики АН СССР совместно с Институтом языкознания АН БССР провел ряд лингвистических экспедиций в украинское и белорусское Полесье (см. хронику в [1]). Основное внимание в них уделялось сбору лексики, связанной с материальной и духовной культурой. Итоги экспедиций подробно изложены в статье Н. И. Толстого «Об изучении полесской лексики» в сб. [2].

В дальнейшем, начиная с 1974 г., полесские экспедиции Института славяноведения и балканистики и МГУ им. М. В. Ломоносова под руководством Н. И. Толстого приняли этнологическую направленность (изучение в основном духовной культуры), что было связано, в частности, с планами создания «Полесского этнолингвистического атласа» (далее — ПЭЛА) и «Этнолингвистического словаря славянских древностей» (см. «Программу Полесского этнолингвистического атласа», составленную А. В. Гурой, О. А. Терновской и С. М. Толстой, а также статью Н. И. и С. М. Толстых «О задачах этнолингвистического изучения Полесья» в [3]).

С 1974 по 1985 гг. было проведено более 20 экспедиций в разные районы Белорусского и Украинского Полесья, а также в Брянскую область России. Собран этнографический, фольклорный и лексический материал почти в 150 населенных пунктах. В экспедициях, кроме московских собирателей, приняли участие специалисты, преподаватели, аспиранты и студенты Белорусского (Минского), Гомельского, Львовского, Ленинградского, Тартуского, Томского университетов, Житомирского, Сумского, Курского пединституты и других вузов и научных учреждений. Были опубликованы первые результаты картографирования собранного материала (см. [4]); готовится выпуск очередного Полесского сборника, проведена серия конференций по итогам изучения Полесья (Москва, 1983; Гомель, 1985; Житомир, 1988 и др.). По программам ПЭЛА успешно работают собиратели в других восточнославянских регионах.

Плодотворная работа полесских экспедиций была прервана трагическим событием весны 1986 г., когда авария на Чернобыльской АЭС сделала на долгий срок невозможной полевою работу на значительной территории Полесья. Вынужденную

Бушкевич Светлана Павловна — аспирантка Института славяноведения и балканистики РАН.

Николаев Сергей Львович — д-р филол. наук, ведущий научный сотрудник Института славяноведения и балканистики РАН.

Толстая Светлана Михайловна — д-р филол. наук, ведущий научный сотрудник Института славяноведения и балканистики РАН.

паузу в работе полесских экспедиций¹ было решено заполнить поездками в другие архаичные восточнославянские зоны — на русский Север и в украинские Карпаты. Выбор Карпатской зоны во многом определялся достижениями и перспективами карпатистики как в области лингвистики, так и в сфере материальной и духовной культуры², а также вниманием к связям карпатского и полесского ареалов, главным образом на лексическом и семантическом уровне. Проводившееся в 70—80-е годы систематическое изучение традиционной духовной культуры Полесья дало возможность рассмотреть карпато-полесские отношения на этнокультурном уровне.

Первая этнолингвистическая экспедиция в Карпаты состоялась в феврале 1987 г. (сведения об этой и последующих поездках приводятся в Хронике). При сохранении комплексного характера работы экспедиций в них значительно усилился лингвистический компонент. Сбор языкового материала, вначале ограниченный областью фонетики и акцентологии, вскоре был расширен, и главной целью экспедиций (в их лингвистической части) стало всестороннее описание грамматики и лексики говоров. Одновременно продолжался сбор этнологического материала (в основном по программе ПЭЛА).

Однако до 1990 г. сбору лексического и этнологического материала в карпатских экспедициях уделялось меньше внимания, чем сбору материала фонетического и грамматического. Причиной этого был ряд обстоятельств, два из которых можно считать основными. Во-первых, перемещение экспедиции в Карпаты вызвало отток из нее специалистов, научные интересы которых были тесно связаны с этнолингвистическими проблемами Полесья. В карпатских же экспедициях с самого начала сложился коллектив молодых исследователей, более интересовавшихся «чистой» лингвистикой (фонетикой, акцентологией, морфонологией, морфологией). Во-вторых, для качественной записи материала³ от специалистов-этнологов требовалась углубленная диалектологическая подготовка. Просмотр архива полесских экспедиций показал, что записанный в них уникальный полевой материал в лингвистическом отношении часто оставляет желать много лучшего.

Дело в том, что в восточнославянской диалектологии сложилась традиция, в которой точная фонетическая запись диалектной речи требуется лишь от работ, специально посвященных фонетике и фонологии. При создании монодиалектных либо зональных (как правило, дифференциальных) словарей главной задачей представлялось фиксирование самой лексемы и ее значения, а на ее фонетические и морфологические характеристики обращалось мало внимания. Считалось (и по сию пору считается) вполне допустимым приводить лексику в упрощенной (чаще всего — «олитературенной») форме. В разного рода атласах, также строящихся в общем на «дифференциальной» основе, фонетическая точность считается обязательной лишь для материала, специально предназначенного для решения вопросов ареальной фонетики. Наконец, собирателям диалектного материала обычно негде и не у кого научиться правильно слышать и записывать его. В рамках карпатской экспедиции была сделана попытка преодолеть этот изъян: постоянное участие в них специалистов в области фонетики с большим опытом полевой работы позволило проводить на месте практические занятия по диалектной фонетике, благодаря чему сложился коллектив разносторонних исследователей, способных делать диалектные записи высокого качества.

¹ Экспедиции в Полесье после Чернобыля были, однако, продолжены энтузиастами Белорусского университета во главе с Н. П. Антроповым. Выбирая «чистые» территории Белорусского Полесья, они сумели обследовать по программе ПЭЛА целый ряд сел, существенно пополнив Полесский архив Института славяноведения и балканистики РАН и свою собственную коллекцию полевых материалов по народной культуре Белоруссии.

² Особые успехи были достигнуты в изучении региональной карпатской лексики и этнолингвистики (см. [5—7], а также труды Международной комиссии по изучению народной культуры Карпат и прилегающих к ним областей [8—12] и др.).

³ Здесь и далее под «качественными» подразумеваются магнитофонные записи, специально предназначенные для архивного хранения, являющиеся образцовыми в лингвистическом отношении. Наряду с ними делались многочисленные «рабочие» записи, часть из которых также хранится в архиве экспедиции.

Благодаря пристальному вниманию к фонетике были обнаружены неизвестные прежде системы вокализма, заставляющие по-новому взглянуть на историю украинской системы гласных. Например, были обнаружены целые ареалы с различением рефлексов **ɛ* и **a* после мягких согласных (буковинские, покутские и поднепровские говоры: например, с. Тисов Долинского р-на Ив.-Франковской обл.: *žjěty* < **žeti* при *žěba* < **žaba*); с различением рефлексов **ɔ* и **u* (покутские, гуцульские, западнобуковинские говоры: напр., с. Банилов-Подгорный Сторожинецкого р-на Черновицкой обл.: *lu^ux*, *pú^udyty*, *zu^uby*, *du^up*, но *búv' a*, *c'údo*, *kl'úč'*, *kúv'itko*), с различием рефлексов **ě* и **ē* («нового ятя») во многих прикарпатских и закарпатских говорах (например, с. Синевир Межгорского р-на Закарпатской обл.: *b'ilyi* < **běl'jь* при *p'ič* < **pěč(ь)* < **pek(ь)*); с различием рефлексов **o* (обычно отраженного в виде дифтонгоида *ʌo*) и **ɔ* (в большинстве карпатоукраинских говоров: например, Брод Иршавского р-на Закарпатской обл. *koršova*, *pšole*, *mšokryj*, но *son*, *mox*) и т. д. Тексты любого содержания, записанные с учетом тщательного изучения фонетики, являются теперь полноценным лингвистическим источником.

Диалектологи обычно с большим подозрением относятся к сбору материалов с помощью программ, составленных в виде списков слов, считая, что фронтальный опрос и даже «провокация» информантов на ответ не дают объективной информации о говоре. Однако опыт карпатских экспедиций опровергает это расхожее мнение. В полевых условиях была опробована целая серия специальных «списочных» программ, предназначенных для сбора материала по фонетике, акцентологии, морфологии и лексике (см. Приложение). Сбор материала по этим программам специально подготовленными собирателями за довольно короткий срок (12—14 дней) позволяет получить корпус данных, на основе которых строится вполне адекватное описание грамматики данного диалекта — разумеется, не претендующее на полноту, но могущее служить прочной основой для дальнейшей работы (в частности, к печати подготовлен очерк грамматики и словарь, включающий около 3000 словарных статей, говора с. Торунь Межгорского р-на Закарпатской обл., материал которого собирался с 20 по 31 июля 1991 г. группой, состоявшей из 8 человек). Указанные программы рассчитаны на собиране материалов на всей территории восточнославянского этнолингвистического континуума.

Работа над грамматическими программами и их апробация в основном завершилась к 1990 г. Тогда же началась разработка программ, задача которых состояла в структурном описании лексики с изучением ее этнолингвистического аспекта. До этого времени этнологические исследования в карпатских экспедициях были существенно оторваны от лингвистических (в основном собирался материал по календарной, свадебной и похоронной обрядности и демонологии). Были составлены тематические программы для сбора лексики, состоящие из двух частей — первая охватывает ту ее часть, которая имеет значение для этнологии, вторая, «списочная», содержит полную программу опроса лексики без выяснения экстралингвистических коннотаций. Были переработаны и собственно этнологические вопросы этнолингвистических программ для того, чтобы последние могли адекватно работать на всей восточнославянской территории. При этом большое внимание уделялось тому, чтобы сделать программы компактными, сохранив одновременно их способность к максимальному охвату материала.

Одной из задач экспедиций в Карпаты (и другие восточнославянские ареалы) представляется комплексное описание отдельных этнолингвистических общностей (одного села или ряда сел, в которых говорят на одном и том же говоре). Такие работы в идеале должны состоять из описания говора и из возможно полного тезауруса лексики, составленного по типу «Кашубского словаря» Б. Сыхты, т. е. включающего полную грамматическую характеристику каждого слова, его лексического значения, а также этнолингвистические контексты, иллюстрируемые текстами. Применительно к Карпатам уже в настоящее время возможно создание таких описаний (Тисов, Синевир — см. Хронику). Они должны включать также

очерки «внелингвистической» духовной культуры и этнографические сведения. Другое направление заключается в создании этнолингвистических атласов, включающих данные как «чистой» лингвистики, так и этнолингвистики. Что касается Карпат (и шире — Юго-Западной Украины), то предварительный анализ изоглоссы и «изоэты» показывает, что с их помощью достаточно надежно очерчиваются ареалы, восходящие к эпохе позднепраславянской племенной и диалектной раздробленности.

Лингвистические материалы карпатских экспедиций использованы в ряде публикаций, в частности [13—19].

ХРОНИКА КАРПАТСКИХ ЭКСПЕДИЦИЙ

В карпатских экспедициях 1987—1993 гг. принимали участие научные сотрудники и аспиранты Института славяноведения и балканистики, Института русского языка и Института языкознания РАН; аспиранты и студенты МГУ им. М. В. Ломоносова; преподаватели, аспиранты и студенты других вузов России, Украины и Белоруссии; иностранные ученые.

Первая экспедиция состоялась зимой 1987 г. в с. Новоселица Межгорского р-на Закарпатской обл. Там работала группа научных сотрудников академических институтов и студентов МГУ в составе: Е. Э. Будовская (руководитель), А. В. Тер-Аванесова, Е. Е. Левкиевская, И. Г. Двойнишникова, Н. Р. Добрушина, Н. Б. Пантелева, А. В. Шеймович, В. С. Карапаева, А. Н. Варламов, Е. Л. Рязанская. Был собран в основном этнолингвистический материал по всем программам ПЭЛА. Дополнительно Е. Э. Будовская и А. В. Тер-Аванесова работали по пробным акцентологической и морфологической программам. Е. Е. Левкиевская и И. Г. Двойнишникова, кроме с. Новоселица, записали этнолингвистический материал в соседнем с. Лесковец.

Летом 1987 г. состоялась экспедиция в Прикарпатье (Черновицкая обл.). В состав экспедиции вошла группа квалифицированных лингвистов, в дальнейшем постоянно участвовавших в работе. В первой половине июля работали две группы собирателей. В с. Днестровка Кельменецкого р-на Черновицкой обл. находились: Е. Э. Будовская, С. Л. Николаев, О. А. Мудрак, Ю. К. Данилова, А. Б. Грановская, Е. В. Степанова, Е. Л. Рудницкая, И. Г. Двойнишникова, И. В. Иваненко, Н. В. Яровикова, А. Н. Некрасова. Они полностью собрали материал по этнолингвистическим программам. В этом селе были также апробированы основные лингвистические программы и записаны данные по фонетике (ручная запись), акцентологии (имена существительные), морфологии (краткие сведения), лексика по 200-словному списку. С. Л. Николаев и Е. Э. Будовская проводили сбор энтомологического материала, хранящегося, как и материал последующих летних экспедиций, в Зоологическом музее Сибирского Отделения РАН.

В это же время в с. Россошаны и Лукачевка (Лукачаны) Кельменецкого р-на работала группа студентов и выпускников МГУ под руководством Е. Е. Левкиевской: Е. Л. Рязанская, М. Н. Толстая, М. Е. Тищенко, Т. Б. Антонян, Е. Ю. Вознесенская. В этих селах был собран материал по программам ПЭЛА.

Во второй половине июля 1987 г. группы объединились в хуторе Самакова (Семаково) Путильского р-на Черновицкой обл. Из состава экспедиционной группы к этому моменту были Н. В. Яровикова, А. Н. Некрасова, Е. Ю. Вознесенская и Т. Б. Антонян. В Семаково приехали А. В. Тер-Аванесова, В. С. Карапаева и О. Т. Ковач. Помимо этнолингвистических материалов по всем программам, были собраны сведения по фонетике (ручная запись), акцентологии (существительные), морфологии (краткие сведения), записана лексика по 200-словному списку. Е. В. Степановой сделана качественная магнитофонная запись текстов на темы этнолингвистических программ.

Зимой 1988 г. экспедиция побывала в Ивано-Франковской и Закарпатской

областях. С 25 января работали две группы. Одна, под руководством С. Л. Николаева, находилась в с. Бринь Галицкого р-на. Здесь С. Л. Николаевым, О. А. Мудраком, Е. Э. Будовской, Ю. К. Даниловой, А. Б. Грановской, К. Л. Киселевой, Е. В. Степановой, Н. Б. Пантелеёвой, А. В. Шеймович и М. А. Шляфирнер был частично собран этнолингвистический материал и записаны фонетическая (ручная запись), акцентологическая и морфологическая программы, лексика по 200-словному списку. В соседнем с. Крылос работала группа студентов МГУ под руководством С. Антошиной в следующем составе: О. В. Наумова, Е. Ю. Лобкина, Н. В. Тарасова, Е. Н. Котрилева, Л. В. Прокофьева, А. Н. Варламов, Е. С. Горохова, А. Ю. Сергеев, М. В. Броуде. Группа собрала материал по всем этнолингвистическим программам. На два дня в с. Крылос приезжали С. Л. Николаев и Е. Э. Будовская, которыми были сделаны записи по акцентологической (существительные) и фонетической программам.

В феврале 1988 г. продолжала работать группа под руководством С. Л. Николаева, которая переехала в с. Ясень Рожнятовского р-на Ивано-Франковской обл. Группа пополнилась новыми членами. Здесь находились С. Л. Николаев, О. А. Мудрак, Е. Э. Будовская, А. В. Тер-Аванесова, М. Н. Толстая, Е. Е. Левкиевская, Е. В. Степанова, Н. М. Якубова, О. Т. Ковач, Ю. К. Данилова, А. Б. Грановская. В с. Ясень были почти в полном объеме собраны материалы по этнолингвистическим программам и записаны фонетическая (ручная запись) и акцентологическая программы, лексика по 200-словному списку. Дополнительно в близлежащем хуторе Туровка О. А. Мудраком были сделаны фонетическая, морфологическая и акцентологическая программы; также были собраны этнолингвистические материалы (Е. Э. Будовская и М. Н. Толстая). О. Т. Ковач побывала в соседних селах Небылов и Перегинск, где собрала сведения по акцентологии. Затем группа почти в том же составе (уехали О. А. Мудрак, Ю. К. Данилова, А. Б. Грановская и Е. В. Степанова) несколько дней работала в с. Тисов Долинского р-на Ивано-Франковской обл. Были собраны краткие сведения по фонетике (магнитофонная запись) и акцентологии, лексика по 200-словному списку; некоторые этнолингвистические материалы; записаны на магнитофон качественные образцы текстов.

В конце зимней экспедиции 1988 г. группа лингвистов побывала в уже известном с. Новоселица Межгорского р-на Закарпатской обл. (в основном с целью сбора лингвистического материала). С. Л. Николаев, Е. Э. Будовская, А. В. Тер-Аванесова, М. Н. Толстая и Н. М. Якубова работали по фонетической, акцентологической и морфологической программам, записали лексику по 200-словному списку, а также (фрагментарно) этнолингвистический материал. Собранные сведения дополнили материалы экспедиции 1987 г.

Летом 1988 г. состоялась экспедиция в Закарпатскую обл. В Ужгородском р-не работали две группы: в с. Яроч — С. Л. Николаев (руководитель), О. А. Мудрак, Е. Э. Будовская, А. В. Тер-Аванесова, М. Н. Толстая, Ю. К. Данилова, К. Л. Киселева, Е. В. Степанова, К. Задоя, школьник Антон Николаев (школу закончил в 1993 г.); в с. Худлево — Е. Е. Левкиевская (руководитель), Е. Л. Рязанская, Л. В. Прокофьева, Н. В. Тарасова, Т. Калашникова, Н. Темян, О. Ткаченко, Б. Иоффе. Группа под руководством Е. Е. Левкиевской работала по программам ПЭЛА. На непродолжительное время в Худлево приходили С. Л. Николаев, А. Николаев, О. А. Мудрак и Е. Э. Будовская. Они сделали записи по фонетической и краткой акцентологической программам, собрали этнолингвистический материал. По акцентологической программе работал также Б. Иоффе. В с. Яроч были собраны материалы по фонетике, морфологии, некоторым этнолингвистическим программам, записана лексика по 200-словному списку. Сделана магнитофонная запись текстов. А. Николаев собрал этнолингвистический материал.

Затем обе группы переехали в Иршавский р-н. Группа под руководством С. Л. Николаева работала в с. Брод. Здесь к группе присоединились О. Т. Ковач и М. Е. Тищенко. В с. Брод участники экспедиции записывали материалы по тем же программам, что и в предыдущем селе. Группа под руководством Е. Е. Левкиевской, к которой присоединились Е. Л. Чеканова и А. М. Гамбарова,

перебралась в с. Дубы, заселенное после войны выходцами из соседних сёл. В с. Дубы с ознакомительной целью приходили С. Л. Николаев, О. А. Мудрак, А. В. Тер-Аванесова, М. Н. Толстая и А. Николаев. Вскоре работа здесь была прекращена. Часть группы, оставшаяся для продолжения работы в экспедиции, в составе: Е. Л. Чеканова, А. М. Гамбарова, Л. В. Прокофьева, Н. В. Тарасова, О. Ткаченко, Т. Калашникова, присоединилась к группе С. Л. Николаева, которая в конце июля — начале августа 1988 г. работала в с. Широкий Луг Тячевского р-на Закарпатской обл. Здесь были собраны данные по фонетике, акцентологии, морфологии; записана лексика по 200-словному списку. А. Николаев собирал энтомологический материал. Этнолингвистические программы собирались фрагментарно.

В 1988 г. началось изучение Львовщины. В ноябре Е. Э. Будовская, М. Н. Толстая и К. Задоя работали в с. Гологоры Золочевского р-на. Здесь были сделаны записи по акцентологии, собраны краткие сведения по морфологии, частично этнолингвистический материал, а также лексика по 200-словному списку.

Зимой 1989 г. в Львовской области работали три группы: в с. Чапли Старо-самборского р-на — С. Л. Николаев (руководитель), О. А. Мудрак, М. Н. Толстая, Н. М. Якубова, Н. В. Тарасова, Ю. К. Данилова, К. Л. Киселева, Е. В. Степанова, Е. Соловьева, Т. Крючкова; в с. Опака Дрогобычского р-на — С. Антошина (руководитель), Л. В. Прокофьева, Т. Калашникова, И. Касимова, А. Н. Варламов, О. В. Наумова, Е. Ю. Лобкина; в с. Любинцы Стрыйского р-на — Е. Э. Будовская (руководитель), М. С. Косолапова, А. В. Шеймович, В. Ю. Апресян, М. Б. Рукодельникова, А. Е. Фролова, Н. Лохова, К. Задоя. В с. Опака приезжали Е. Э. Будовская, которой были записаны материалы по фонетике и акцентологии, и К. Задоя. Такие же материалы, а также сведения по морфологии и лексике (200-словный список) были собраны в с. Чапли группой С. Л. Николаева. В этом селе Е. В. Степановой были сделаны качественные магнитофонные записи текстов на темы этнолингвистических программ. По этнолингвистическим программам в Чаплях и Опаке материал собран фрагментарно.

Группа С. Л. Николаева продолжила работу, переехав в с. Миженец Старо-самборского р-на. Здесь находились С. Л. Николаев, О. А. Мудрак, М. Н. Толстая, Ю. К. Данилова, К. Л. Киселева, Н. Б. Пантелеева, Е. В. Степанова, Т. Крючкова. Были собраны материалы по фонетике, акцентологии и морфологии; сделана магнитофонная запись текстов. Такая же запись была сделана в соседнем селе Сиракисть, куда выезжала Е. В. Степанова. В с. Засадки этого же р-на Н. Б. Пантелеева собрала материал по фонетической программе. Этнологические сведения в материалах экспедиции встречаются в магнитофонных записях текстов.

В конце зимней экспедиции 1989 г. группа в составе: С. Л. Николаев, Е. Э. Будовская, М. Н. Толстая, Е. В. Степанова, Ю. К. Данилова, К. Л. Киселева работала по лингвистическим программам в с. Турья Поляна Перечинского р-на Закарпатской обл. Здесь были собраны сведения по фонетике, акцентологии; записана лексика по 200-словному списку. Е. В. Степановой в этом селе и соседнем селе Лесничья Гута, заселенном лемками, выходцами из Восточной Словакии, записаны на магнитофон качественные тексты (на темы этнолингвистических программ).

Летом 1989 г. была организована экспедиция в Закарпатскую обл. Сначала, в Раховском р-не, работали две группы. В с. Луги находились С. Л. Николаев (руководитель), О. А. Мудрак, М. Н. Толстая, Н. М. Якубова, Рональд Фельдштейн (Блумингтон, Индианский университет, США), Е. Е. Левкиевская, Н. Б. Пантелеева, Л. В. Прокофьева, Е. Палецкая, А. Николаев. Ими собраны сведения по фонетике, морфологии, акцентологии; записана лексика по 200-словному списку, а также магнитофонные образцы текстов. Материал по этнолингвистическим программам собран частично. А. Николаев занимался сбором энтомологического материала. В с. Богдан Раховского р-на работала группа студентов МГУ под руководством А. В. Андреевской: М. Н. Горбовская, Е. С. Зенович,

В. А. Алехина, И. Касимова, Е. Ю. Лобкина, Н. В. Нестерова, О. В. Сакун, Е. В. Быкова, О. В. Наумова. Они собрали значительный материал почти по всем этнолингвистическим программам. Затем студенты уехали домой, а А. В. Андреевская присоединилась к группе С. Л. Николаева. Работу в Закарпатской области продолжала одна группа, которая переехала в с. Боронява Хустского р-на. Здесь работали С. Л. Николаев, О. А. Мудрак, М. Н. Толстая, Е. Е. Левкиевская, Е. Л. Рязанская, Е. Л. Чеканова, Н. М. Якубова, Ю. К. Данилова, А. Б. Грановская, Н. Б. Пантелеева, Л. В. Прокофьева, Е. Л. Руднишкая, Н. В. Тарасова, Т. Крючкова, А. Майоров, А. В. Малинникова, А. Николаев. Были сделаны полная фонетическая и акцентологическая программы; записана лексика по 200-словному списку; частично собран материал по программам ПЭЛА. А. Николаев собирал лепидоптерологический материал. Затем участники экспедиции, к которым присоединились Е. В. Степанова и К. Л. Киселева и которых покинула Е. Е. Левкиевская, переехали в с. Люта Великоберезнянского р-на. Работа проводилась по тем же программам, что и в с. Боронява. О. А. Мудраком были собраны данные по морфологии.

Зимой 1990 г. небольшая группа постоянных участников экспедиции выехала в Ивано-Франковскую обл. В с. Печенежин Коломыйского р-на работали С. Л. Николаев, А. В. Тер-Аванесова, М. Н. Толстая, Е. Л. Рязанская. Затем эта группа, к которой присоединилась Е. Л. Чеканова, посетила с. Тышковцы Городенковского р-на и с. Красноиллов (Красноиллье) Верховинского р-на. Во всех трех селах были собраны материалы по фонетике, акцентологии, частично морфологии; записана лексика по 200-словному списку и записаны на магнитофон тексты.

Летняя экспедиция 1990 г. стала поворотным пунктом в ходе экспедиционных работ. Лингвистическое обследование было расширено лексическими программами. Сбор этнологического материала стал проводиться систематично. Больше внимание стало уделяться материалу, который характерен для карпатского региона и контрастен полесскому.

В июле-августе группа лингвистов под руководством С. Л. Николаева выезжала в Закарпатскую область. Работа проводилась в с. Скотарское Воловецкого р-на, с. Торунь Межгорского р-на, с. Керецки Свалявского р-на. В группу входили: С. Л. Николаев, О. А. Мудрак, М. Н. Толстая, Л. В. Прокофьева (с. Скотарское, Торунь), М. А. Осипова (с. Скотарское), И. Касимова (с. Скотарское, Торунь), М. В. Поволоцкая, А. Николаев, Е. В. Степанова (с. Торунь, Керецки), А. М. Гамбарова (с. Керецки). Во всех трех селах собран качественный материал по фонетике, акцентологии, морфологии, лексике. В с. Торунь и Керецки на магнитофон записаны тексты на темы этнолингвистических программ. А. Николаев собирал энтомологический материал.

В это же время проводилось этнолингвистическое изучение трех сел в Ивано-Франковской и Львовской области. В первой половине июля группа студентов и аспирантов МГУ под руководством Е. Е. Левкиевской находилась в с. Далешеве Городенковского р-на Ивано-Франковской обл. Здесь работали С. Ю. Дубровина, Е. Ю. Лобкина, Н. М. Дедюхина, О. В. Наумова. Был собран материал по всем этнолингвистическим программам. С. Ю. Дубровина работала по дополнительной программе «Народные представления о христианстве». Ею же был собран обширный этнолингвистический материал по растениям и лечебным травам.

Во второй половине июля в с. Головы Верховинского р-на Ивано-Франковской обл. работала группа в составе: С. П. Бушкевич, Е. Е. Левкиевская, Е. Л. Чеканова, Е. Л. Рязанская. Участники экспедиции собрали материал по всем этнолингвистическим программам со значительными добавлениями к ним. Е. Л. Рязанская работала дополнительно по фонетической программе и записала лексику по 200-словному списку.

Третья группа проводила обследование с. Гутиско-Турьянское Бусского р-на Львовской обл. В группу под руководством С. Антошиной входили студенты МГУ Э. В. Игошина, И. О. Казакова, Д. И. Назырова, Л. П. Кузьмина, Б. М. Никольский,

И. А. Макаров, А. В. Вдовиченко, Е. П. Ореханова. Они собрали материал по всем программам ПЭЛА.

В феврале-марте 1991 г. в с. Пилипец Межгорского р-на и в с. Мокрое Перечинского р-на Закарпатской обл. работала небольшая группа этнологов, собиравшая сведения по этнолингвистическим программам. В группу входили: С. П. Бушкевич, Е. Л. Чеканова, Е. Л. Рязанская. Был записан обширный этнологический материал. В с. Мокрое приезжала Е. Э. Будовская, которая собрала сведения по акцентологической программе.

В конце марта 1991 г. комплексная группа лингвистов и этнологов под руководством С. Л. Николаева выехала во Львовскую обл. Вначале группа находилась в с. Чернява Мостисского р-на. Здесь работали: С. Л. Николаев, Г. И. Замятина, М. А. Осипова, М. В. Поволоцкая, А. В. Тер-Аванесова, М. Н. Толстая, Е. Е. Левкиевская, Н. П. Антропов (Минский университет), О. Я. Котлицкая (Харьковский университет). Был собран материал по всем лексическим программам, по фонетике, морфологии (краткие сведения), акцентологии; на магнитофон записаны качественные тексты. Этнологическая часть группы собрала сведения по некоторым этнолингвистическим программам, а также дополнительный материал. В начале апреля работа проводилась в с. Мшанец Старосамборского р-на. Состав группы здесь немного изменился — были М. А. Осипова и О. Я. Котлицкая; был выполнен тот же объем работы, что и в с. Чернява.

В середине апреля лингвистическая часть группы в составе: С. Л. Николаев, Г. И. Замятина, М. В. Поволоцкая, А. В. Тер-Аванесова, М. Н. Толстая переехала в с. Битля Турковского р-на. Сюда приехал А. Е. Аникин. Сбор материала проводился по фонетической, акцентологической, всем лексическим и морфологической программам. По морфологии были собраны краткие сведения. Были сделаны магнитофонные записи текстов на темы этнолингвистических программ.

Летняя экспедиция 1991 г. началась с посещения группой лингвистов (С. Л. Николаев — руководитель, Г. И. Замятина, А. В. Тер-Аванесова, М. Н. Толстая, А. Е. Аникин, а также А. Николаев, собиравший этнологический материал) с. Банилов-Подгорный Сторожинецкого р-на Черновицкой обл. В этом селе проводился сбор материала по всем лексическим, фонетической, акцентологической, морфологической программам. После окончания работы в селе А. Е. Аникин уехал. В дальнейшем группа, к которой присоединились М. А. Осипова, Е. Е. Левкиевская, Е. Л. Чеканова, Ю. К. Данилова, К. Л. Киселева, Н. Захарова, работала по тем же лингвистическим программам и по некоторым этнолингвистическим темам в с. Луквица Богородчанского р-на Ивано-Франковской обл. А. В. Тер-Аванесова и М. А. Осипова ездили в соседние села Перегинск, Небылов Рожнятовского р-на, где сделали записи по акцентологической, лексической и фонетической программе. В с. Луквица были записаны на магнитофон тексты. Большую помощь экспедиции, как и в с. Ясень зимой 1988 г., оказал житель соседнего с с. Луквица хутора Туровка (Ясенский с/с Рожнятовского р-на) Л. Тынюк. Л. Тынюк самостоятельно собрал на хуторе общезакарпатскую и диалектную лексику, материалы по фонетической и акцентологической программам.

Затем группа разделилась. В с. Забродь Хустского р-на Закарпатской обл. по этнолингвистическим программам работали Е. Е. Левкиевская, Е. Л. Чеканова, О. В. Химич (Институт мовознавства Украины). В близлежащем селе Ольшаны находилась группа в составе: С. Л. Николаев (руководитель), Г. И. Замятина, М. Н. Толстая, М. А. Осипова, Ю. К. Данилова, К. Л. Киселева, Н. Захарова, А. Николаев. Группа собрала материалы по морфологической, фонетической, акцентологической и всем лексическим программам; были сделаны магнитофонные записи текстов. В течение всей летней экспедиции 1991 г. А. Николаев собирал этнологический материал.

В 1992 г. экспедиции не проводились.

Зимой 1993 г. была организована комплексная группа, состоящая из лингвистов и этнологов: С. Л. Николаев (руководитель), Г. И. Замятина, А. В. Тер-Аванесова,

М. Н. Толстая, А. Е. Аникин, М. В. Живова, С. П. Бушкевич, Е. Л. Рязанская, М. Б. Сапрыкина. В феврале второй раз было обследовано село Тисов Долинского р-на Ивано-Франковской обл. Были дополнены сведения по фонетике и акцентологии, собраны сведения по морфологии; в большом количестве собрана диалектная лексика; записаны качественные образцы текстов. В значительном объеме был записан этнолингвистический материал, в основном по программам ПЭЛА. После окончания работы в селе М. В. Живова уехала, а остальные участники переехали в с. Синевир Межгорского р-на Закарпатской обл. В этом селе были собраны материалы по диалектной лексике, фонетике, морфологии, акцентологии, по всем этнолингвистическим программам. Были составлены и апробированы фрагменты новых лексико-этнолингвистических программ по животноводству и демонологии.

В июле 1993 г. группа в составе: С. Л. Николаев (руководитель), О. А. Мудрак, Г. И. Замятина, А. В. Тер-Аванесова, М. В. Живова, М. Н. Толстая, С. П. Бушкевич, Е. Л. Чеканова, А. В. Форостенко, Л. В. Прокофьева, А. Николаев работали в с. Черный Поток Иршавского р-на Закарпатской обл. Были собраны материалы по всем лингвистическим программам, по всем программам ПЭЛА и по новым этнолингвистическим и лексическим программам («Полеводство», «Огородничество»). Затем группа переехала в с. Синевир Межгорского р-на, куда в середине июля приехали С. М. Толстая, Е. В. Степанова и Е. Л. Рязанская. Было продолжено комплексное изучение этого села; особое внимание было уделено сбору и проверке материала по диалектной лексике.

Полевые материалы, собранные карпатской комплексной экспедицией в 1987—1993 г., образовали два архива. В секторе этнолингвистики и фольклора (руководитель — С. М. Толстая) Института славяноведения и балканистики РАН создан специальный архив, в котором хранятся в виде картотеки (частично в виде полевых тетрадей) материалы карпатских экспедиций 1987—1993 гг., собранные по этнолингвистическим программам, и записи, дополняющие их. Лингвистические данные и все магнитофонные кассеты с записями диалектной речи хранятся в Карпатском архиве Группы сравнительного и ностратического языкознания того же Института.

П Р И Л О Ж Е Н И Е

Образцы этнолингвистических и лингвистических программ

Этнолингвистическая программа «Полеводство» (1) тесно связана с одноименной лексической программой, поэтому она включает в себя ряд вопросов по важной для этнолингвистических исследований лексике. В лексической программе «Полеводство» (2) приведены лексические значения, часть которых отмечены звездочкой. Эта помета напоминает о том, что необходимо записывать не только диалектные лексемы (их может не оказаться), но и словосочетания, описывающие данное значение.

Программа «Мифологические персонажи» (3) является почти исключительно этнолингвистической. Собиратели, работающие с этими тремя программами, должны пользоваться украинским языком.

«Краткая фонетическая программа» (4) нацелена на решение двух проблем — с одной стороны, на установление фонетической и фонологической системы говора; с другой стороны, на выяснение рефлексии в данном говоре праславянской фонетики. По этой программе опрос должен вестись на русском языке: носители украинских говоров воспринимают русские формы как иноязычные и переводят их на свой диалект, тогда как опрос по этой программе на украинском языке неэффективен. Информанты часто воспринимают литературные украинские формы как более престижные варианты родного говора и выдают их за «свои». Повторение одних и тех же слов в разных частях программы неслучайно, оно выполняет в первую очередь верификационную функцию.

Все программы Карпатской экспедиции, в том числе и приводимые здесь, в принципе готовились для использования в любой точке восточнославянского этнолингвистического континуума. Однако так как в полном объеме они прошли апробацию в Украинских Карпатах, в приводимых ниже вариантах сохранена локальная специфика их применения.

1. ПОЛЕВОДСТВО ⁴

(этнологическая программа)

I. Землеустройство

1. Как называется участок земли, отведенный под полевую культуру? Какие дополнительные названия угодий еще существуют (в зависимости от выращиваемой культуры, рельефа, конфигурации, степени удаленности, размера, способа расчистки и проч.)? *Поле; виды полей и угодий.*

2. Как называется граница между полями одного хозяина? Разных хозяев? Что она представляла собой в каждом из этих случаев? Что можно и чего нельзя делать на границе, на бывшей меже (напр. сидеть, спать, есть, строить, копать и т. д.)? *Граница поля; межа.*

3. Как обычно происходило межевание пахотной земли? Других угодий? В каких единицах измерялась площадь? Какие знаки собственности устанавливались на полях, пастбищах, сенокосах, в лесах? Какие обычаи соблюдались при установке границы? В спорном случае? *Межевание; проводить межу; единицы измерения площади; межевые знаки.*

4. Как назывался семейный надел? Родовая земля? В каких случаях происходил раздел земли? Какие правила и обычаи соблюдались при этом? Кто наследовал землю, которая при разделе оставалась у родителей? Как называлась земля, отдаваемая дочери в приданое? *Семейный надел; родовая земля; раздел (надела); наследовать (землю); земля в приданом.*

5. Где проходила граница села (охватывала ли она угодья и поля, принадлежавшие жителям)? Как ее определяли и отмечали? Как называлась земля между границами соседних сел? В каких случаях производили опаживание села? Другие действия на границе села? *Пространство между границами соседних сел.*

6. Как называлась полоса земли вдоль межи, дороги? Что на ней обычно сажали? Что запрещали делать на ней (оставлять орудия труда, сидеть, лежать, есть)? *Полоса земли вдоль межи.*

7. Ставят ли изгороди между полями, пастбищами, сенокосами? Делают ли в них ворота, перелазы? Что навешивают или закрепляют на изгородях? Лечат ли кого-нибудь около полевых изгородей? Какими способами оберегают животных

⁴ 1. Этнологические вопросы имеют большей частью напоминающий или провоцирующий характер, поэтому ответы на них должны детализироваться. Следует определить субъектно-объектные, временные, мотивационные и др. характеристики получаемой информации (т. е. уточнить, кто, когда, почему, при каких условиях и обстоятельствах, с помощью чего (кого) и с какой целью совершает (не совершает) что-то). О мифологических персонажах, упоминаемых в ответах, опрос нужно вести по «Схеме описания мифологического персонажа».

2. В конце большинства пунктов программы приведены вопросы по лексике. Запись ее, с одной стороны, облегчает дальнейшую работу этнолингвиста; с другой стороны, данный список является сокращенным вариантом полной лексической программы и может использоваться для составления словаря.

(их детенышей) или снимают порчу у перелазов? Как еще используют изгороди в магии? *Изгороди; их виды; ворота, проходы в прелевой изгороди.*

8. Какие культуры нельзя сеять на соседних полях? Каким образом выбирали поля под разные культуры; существовала ли определенная система землепользования, чередования культур? *Смежные поля.*

9. Какие земли не использовали в полеводстве? Что на них делали? Почему и как земля портится? Из-за чего появляются кротовины (какой запрет и когда был нарушен)? Как с ними прежде боролись? *Целина; пустырь; неплодородная земля; заболоченная земля; неровности почвы; утратившая плодородие земля; кротовины.*

10. Как характеризуют почву? Выделяют ли слои почвы? Как устроена земля? На чем держится почва? *Верхний слой почвы; виды почвы по качеству.*

11. Как и из чего произошла земля? Горы, реки, моря? Драгоценные камни?

II. Пахота. Боронование

12. Сколько раз в году пахали? В какой день начинали пахать осенью и весной? *Пахать; осенняя вспашка; весенняя вспашка.*

13. Какими орудиями и с помощью каких животных раньше пахали? Какие действия совершали перед началом пахоты? *Соха, плуг.*

14. Что брали с собой в поле в первый день пахоты? Что ели пахари и животные перед началом работы и на обед в первый день пахоты? Какие действия в этот день совершали по возвращении домой? *Пахарь.*

15. Что клали во время пахоты (а также в другое время) в борозду, чтобы был хороший урожай? Чтобы град не побил посевов? Чтобы насекомые и птицы не принесли вреда? *Борозда.*

16. Следовало ли бороновать только что вспаханное поле? Чем прежде бороновали? Можно ли было оставлять борону в поле на ночь? Что случится, если оставить ее там на зиму? *Пашня; борона; бороновать.*

17. Почему нельзя тянуть борону по дороге. Что бывает, если в какой-то праздник лечь на борону?

18. Как с помощью бороны боролись с ведьмами? В какие праздники был хорошей красть, жечь борону? Куда девали старую борону?

19. Существовал ли обычай возить кого-нибудь на бороне (напр. на свадьбе, крестинах, сыропустной неделе)? Кому нельзя на нее садиться?

III. Сев

20. Что выращивали на полях? Как назывались семена различных культур? Что клали, добавляли в семена для того, чтобы был хороший урожай? Какую часть урожая оставляли на семена? *Посевные культуры; семена по культурам; зерно на семена; отборное зерно.*

21. К чему приурочивалось начало сева различных культур (календарь, фазы луны, день недели, часть суток, первый гром, прилет птиц, появление листьев на деревьях и проч.)? Начало сева озимых? *Время сева (сеять).*

22. Кто сеял обычно овес, жито, кукурузу, лен, коноплю? Кому нельзя заниматься этим? *Сеятель.*

23. Как следовало одеваться сеятелю во время сева жита, конопли, льна? Можно ли было ему здороваться, петь? Следовало ли что-то сказать перед началом сева, проходя мимо засеваемого поля? Какие еще обычаи соблюдались при севе (подбрасывание семян; держание семян во рту; распускание кос и проч.)? Какие обычаи соблюдались при посадке картофеля?

24. Как поступали с семенами, оставшимися после посева? Как их называли? Какая примета об урожае связана с ними? *Семена, оставшиеся после посева.*

25. Как называли огрехи при севе? О чем они свидетельствовали; что предсказывали огрехи при севе жита, конопли? *Огрехи при севе.*

26. В какой праздник (день) хозяева ходили смотреть поле со всходами? Что они брали с собой и что там делали? Сколько раз в году, когда и по какому случаю поля освящались? *Всходы; поле со всходами; обряд освящения полей.*

IV. Уход за посевами

27. Какие вредители полевых растений известны? Откуда появляются насекомые-вредители? Как с ними раньше боролись? Как называются черные зерна в колосе зерновых, черная пыльца на кукурузе? Встречается ли растение-вредитель с черными зернами? Что и в какое время нельзя было делать, чтобы они не появлялись? Как использовали головню и куколь в лечебных целях? *Вредители; спорынья, головня; куколь.*

28. Как называется сладкая пыльца, медвяная роса, которая падает на растения? Откуда она берется и что означает? *Сладкая пыльца или роса.*

29. Каким образом люди могут навести порчу на посевы, отобрать спор? Как прежде предохранялись от этого? Существуют ли заговоры, с помощью которых предохранялись? Какие поля не подвержены порче (со старым деревом, дикой грушей)? *Спор; отобрать спор.*

30. Как называются залом (закрутка), неплодный ряд (полоса), пустые колосья и початки? Отчего они появляются? Кто и каким способом ликвидировал залом? Сжигал неплодный ряд? *Залом; неплодный ряд (полоса); пустые колосья; пустой початок.*

31. Как называли колосья, которые сильно возвышались над остальными растениями? Как с ними поступали? *Возвышающиеся колосья.*

32. Как называются двойные колосья (и все плоды)? Что с ними делали? *Сросшиеся колосья и плоды.*

33. По каким приметам и предзнаменованиям в течение года и во время созревания определяли качество будущего урожая (поведение птиц; астрономические и атмосферные явления; появление насекомых, полона и проч.)? Какие сны предсказывают урожай? Голод?

34. Что делали и когда в течение года, чтобы был урожай жита, пшеницы? Картофеля? Кукурузы? Чтобы был долгий лен, высокая конопля? Каким святым молятся об урожае?

35. Какие животные и птицы живут в хлебах? Как называют перепелку? Существуют ли рассказы, приметы, связанные с перепелкой? Кого еще можно встретить в поле и в какое время (напр. ночью — повитрулю; в полдень — дикую бабу)? Кто может появиться в поле во время цветения растений? *Цветение; хлеба на корню.*

V. Сбор зерновых и картофеля

36. Как называется сбор урожая (жита, пшеницы, картофеля, кукурузы)? Кто и когда (в какой день, часть суток) начинал его? Как называли первый сноп? Как с ним поступали? *Сбор урожая (по культурам); первый день сбора урожая; сноп; первый сноп.*

37. Чем раньше косили зерновые? Откуда на земле взялся серп? Как гадают по серпу? Можно ли было заносить орудия уборки в дом? Что нельзя было делать, чтобы ими не пораниться при работе? *Орудия сбора урожая; жать; косить.*

38. Что делали, чтобы при уборке не болели спина и руки? Обвязывались ли жгутом из стеблей? *Перевязло (жгут из стеблей для увязки снопа); стебель злакового растения.*

39. Для сбора какой культуры приглашали помощников? По какому еще поводу устраивали толоку Как называлась такая толока? Чем толока заканчивалась? *Толока; виды толоки.*

40. Как назывался ряд (порядок) жнецов; косарей; людей, выкапывающих картофель? Можно ли было нарушать его в течение рабочего дня? Как называли (дразнили) того, кто работал хуже всех и нарушал ряд? Что с ним могли сделать? *Ряд, порядок; жнец; косарь; выкапывающий (картофель); худший (жнец, косарь).*

41. Как назывался день окончания сбора урожая жита, пшеницы; картофеля; кукурузы? Кто делал последний сноп? Как называли этот сноп? Что делали сборщики урожая около последнего снопа сразу после окончания работы (кувыркались, гадали, играли)? Как поступали с последним снопом впоследствии? Обливали ли его водой? *Последний день сбора урожая (по культурам); последний сноп.*

42. Как называли последние растения, оставшиеся на поле неубранными? Сколько их было? Что с ними делали? *Борода (последние растения, оставленные в поле).*

43. Делали ли в последний день сбора урожая или в другой день венок (букет) из колосьев? Как он выглядел? Откуда брали колосья? Что с ним делали? Как чествовали хозяина? Кого еще? Был ли обычай освящать в церкви колосья, початки? Какие именно? Что делали с освященными колосьями, початками? *Колос; венок (букет) колосьев.*

44. Какое обрядовое блюдо готовили к окончанию сбора урожая жита, пшеницы? Других культур? Где, в каком месте обычно обедали во время работы на поле? Что делали с остатками еды, с крошками? Можно ли было спать на поле во время обеденного перерыва? В полдень? *Обрядовое блюдо к окончанию сбора урожая.*

45. Как назывались колосья, по недосмотру оставшиеся несжатыми? Что они означают, предсказывают? *Несжатые колосья.*

46. Как назывались опавшие зерна; срезанные колосья, оставшиеся на поле; незамеченные початки и картофелины? Кто собирал их? Зачем? *Опавшие зерна; срезанные колосья, оставшиеся на поле; незамеченные початки, картофелины.*

VI. Хранение и переработка зерновых и картофеля

47. На чем вывозили урожай с поля? Каким образом определяли день начала этой работы для разных культур?

48. Как хранили в зимний период картофель? Что делали, чтобы его не портили вредители? *Емкости для хранения картофеля; способ хранения картофеля.*

49. Что клали под снопы, чтобы мыши не ели зерна на поле? В амбаре? На гумне? Каким еще способом оберегались от мышей? *Амбар, гумно.*

50. В чем хранили зерно после обмолота? Что делали (клали, говорили), чтобы зерно лучше хранилось? *Емкость для хранения зерна.*

51. В какие праздники в церкви освящали зерна или кашу из зерен? Как называлась эта каша? Как поступали с кашей? Для чего сохраняли освященные зерна? *Каша из зерен.*

52. Где мололи зерно? Как относились к мельнику? Что он делал, чтобы мельница хорошо работала; чтобы не упал уровень воды? *Мельница; мельник.*

53. Чем в домашних условиях толкли зерно? Чем его мололи? В чем толкли мак? Где обычно хранились эти приспособления? Можно ли было оставлять пест

в ступе на ночь? Во время больших праздников? Что клали в ступу на Рождество или Новый год? *Ступа и пест; жернова; макогон.*

54. Что делали из первой муки нового урожая? Как делили и ели это блюдо? Что при этом говорили?

VII. Фольклор

55. Известна ли легенда о колосе, росшем от самой земли? Чью долю хлеба едят люди? *Доля.*

56. Какие песни исполняли в начале, во время и после уборки жита, пшеницы?

(Программа составлена С. П. Бушкевич).

2. ПОЛЕВОДСТВО⁵ (лексическая программа)

1. Землеустройство

1. ПОЛЕ (ОБЩЕЕ НАЗВАНИЕ); НАДЕЛ ЗЕМЛИ.

Виды полей и угодий: обозначения полей по величине, по удаленности от села, по форме, по расположению (близость к лесу, реке, лесной поляне и т. д.), в зависимости от выращиваемой культуры.

Смежные (о полях), расположенное рядом с другим (о поле); поля, тянущиеся сплошь; земли, прилегающие к пашне.

2. ГРАНИЦЫ ПОЛЯ, НАДЕЛА ЗЕМЛИ.

Виды границ между полями: межевые знаки (вешка, столб, камень, широкая борозда и т. д.); *межевание, *проведение межи (название способов).

Единицы измерения земли.

Изгороди в поле, их виды; ворота, проходы в полевой изгороди.

Полоса земли вдоль межи.

3. ПОЧВЫ.

Плодородная земля; малоплодородная, неплодородная земля; пустырь, неудобь; утратившая плодородие.

Характеристика почв (земель) по составу (песчаные, глинистые, черноземные, засоленные и т. д.).

*Слои почвы/земли; *верхний (плодородный) слой почвы.

⁵ Все записанные слова по возможности сопровождаются грамматической информацией, причем конкретные грамматические формы, фиксация которых необходима, определяются специально в каждом говоре. Минимальные требования: у существительных м. р. записываются им. и род. пад. ед. и мн. числа; у существительных ср. р. записываются им. пад ед. и мн. числа; у существительных ж. р.— им. и вин. пад. ед. ч. и им. и род. пад. мн. числа; у глаголов — инфинитив (неопределенная форма), форма прош. вр. и формы наст. вр. (1 и 3 ед. и мн. ч.).

II. Обработка земли

1. ПОДГОТОВКА ПОЛЯ К ПАХОТЕ.

Целина; впервые вспаханная целина; поднимать целину; вспаханные участки лесной целины; *залежная, заросшая дерном, давно не паханная земля; *зарастание пахотной земли.

Участки, расчищенные под пашню из-под леса, кустарника; *вырубать лес, *корчевать пни, *выжигать лес, *очищать от камней поле; *каменистое поле; неровности почвы (ямы, кротовины): их *выравнивание.

2. ПАХОТА.

Виды обработки земли: *возделывать землю, *пахать; *весенняя, *осенняя пахота.

Удобрения (общее название), виды удобрений, удобрять; навоз; куча навоза на поле; навозная жижа; повозка для доставки навоза в поле; орудия для раскидывания навоза в поле.

Виды вспашки в зависимости от ее назначения (под зябь, под пар); поле, вспаханное под яровые, озимые; вторично вспаханная земля.

Способы *вспашки (круговая, продольная, начиная с середины или края поля).

Плуги и/или сохи, их виды и устройство, орудие, приспособления для вспашки целины.

Тягловые животные при пахоте; способ их впряжки; название их количества на один плуг; конь или вол, идущий при вспашке бороздой (справа); конь или вол, запряженный с левой стороны в паре с тем, что идет по борозде.

Пахарь; погонщик волов, лошадей.

Пласт поднятой плугом (сохой) земли; борозда; промежуток между двумя бороздами; конец поля, где плуг поворачивают в противоположном направлении; непопаханные концы поля.

*Огрех при вспашке; комья, глыбы сухой земли на пашне; участки земли на пашне, которые невозможно вспахать; *плохо вспаханная земля.

Пашня (вспаханная земля; поле, которое регулярно пахот); *недавно вспаханная земля; качество земли на пашне (мягкая, рассыпчатая, сырая, влажная, твердая, сухая, мерзлая и т. д.); *пашня, еще не бороненная; *рыхлить почву; *укатывать почву.

3. БОРОНОВАНИЕ.

*Бороновать/боронить.

Борона; виды борон и их части.

Виды боронования: *боронить первый раз; *боронить перед севом; *боронить после сева и т. д.

Человек, занимающийся боронованием.

III. Сев зерновых, бобовых и подсолнечника

Названия зерновых, бобовых культур и подсолнечника; сорта пшеницы; общее название зерновых злаков («хлеба»); хлеб на корню; *яровые, озимые зерновые.

*Сеять; время сева (название); земля готова (не готова) к севу;

Трехполье (попеременное засеивание одного или двух полей из трех); одно засеянное поле из трех в трехполье; *паровое (не засеянное, «отдыхающее») поле; *не засеиваемые участки пахотной земли.

*Сеять вразброс, *сеять рядами.

Емкости (корзина, лукошко, мешок) для семян при ручном севе; орудия для сева, их части.

Сеятель.

Семена, семя (общее название); название количества семян, нужного для засева определенной площади; *семена, оставшиеся от посева; *невсхожие семена.

*Задельвать семена в землю; *поле, полоса, уже засеянные; *огрехи при севе; засеянное поле, но еще без всходов.

Шб. Посадка корнеплодов и картофеля

Названия корнеплодов и картофеля.

Клубень картофеля; глазки и ростки клубня картофеля; вырезанный глазок клубня картофеля для посадки; высадок (прошлогодний клубень, сажаемый для получения семян).

Рассада корнеплодов; высаживать рассаду (пикировать); орудия и приспособления для пикирования; парник, тепличка для рассады.

*Сажать картофель.

Способы посадки картофеля (под лопату, в борозду); ряд посаженного картофеля, корнеплодов.

IV. Уход за посевами

*Набухание зерна, семени; *прорастание (из семени).

Всходы зерновых; прорасть, всходить (из земли); росток; *поле, покрытое всходами; всходы озимых; всходы яровых.

Своевременный (о прорастании зерна); *негустые, разреженные всходы; *всходы, отставшие в росте; *всходы, опередившие других в росте; *дружные, спорые всходы.

*Цветение зерновых, бобовых; название цветков и соцветий разных культур.

Благоприятный период для роста растений (о погоде, времени года).

Колос; колосья отдельных культур; початок кукурузы; стручок; головка подсолнечника; части колоса и початка: ости; метелка; пучок волокон в верхней части початка; сердцевина колоса, початка; ячейки, в которых находятся зерна; колоситься.

Листья злаковых, кукурузы; ботва картофеля и корнеплодов; листья, прикрывающие початок; стебель злакового растения, кукурузы, подсолнечника; плеть (гороха); сочленение стебля.

Зернышко, горошина, семя подсолнечника.

Наземный плод картофеля («ягода»), клубень (общее название).

*Прореживание всходов; *окучивание корнеплодов и картофеля; подпирать, ставить подпорки; подпорки для бобовых.

Посевы, вытопанные скотом; топтать посевы; *пстрада.

Сорняки (общее название); виды сорняков; *полоть.

Болезни и вредители растений; спорынья, куколь, головня, медвяная роса; саранча, колорадский жук; недоразвитые, пустые колосья, початки; ряд зерновых на поле, у которых не развиваются колосья; специфические отклонения в росте растений (двойные колосья и т. д.).

*Отвердение зерен; *зреть, *созреть; *стадии спелости зерновых (молочная, восковая и т. д.); спелый, незрелый, неспелый, перезревший (о различных культурах); осыпаться, полегать (о зерновых); *стадии роста бобовых и корнеплодов.

Урожай; *хороший, плохой урожай.

Va. Уборка зерновых, жатва

Уборочная страда (общее название).

Косовица, жатва (период уборки зерновых); косить, жать, ломать (початки); *способы косовицы и жатвы; почин в жатве, начинать жатву.

Орудия для жатвы и косовицы: виды кос, серпов; их части; грабли, вилы, их разновидности и устройство; жатка.

Жнец, жница; косарь; толока, помочь (совместное выполнение полевых работ); стоянка в поле при с/х работах, полевой стан; *работа в поле без перерыва; *перерыв в работе; отрезок времени от перерыва до перерыва в работе.

Сноп и его части (основание, верхняя часть с колосьями); соломенный жгут для увязки снопа; вязать сноп; ставить (снопы на поле); *первый сноп в начале жатвы; *последний сноп, завершающий уборку; куча снопов на поле.

Укладки снопов на поле, их виды по размеру, количеству снопов и функции; складывать снопы; составные части укладки (боковые снопы; сноп, покрывающий укладку и т. д.); покрывать снопом укладку; подстилка под укладку; приспособление (жердь, веревка) для закрепления снопов в укладке.

*Поле, на котором сжаты хлеба; *поле, на котором собран урожай (в зависимости от культур); полоса сжатого (скошенного) хлеба.

Стерня; трава, выросшая по стерне; *несжатые колосья; *опавшие зерна.

*Хлеба, скошенные на корм скоту.

*Завершение полевых работ.

*Сушить (снопы, зерно); устройства для просушивания снопов, их части; *хлеб в снопах для просушки (общее название).

Приспособления для перевозки снопов с поля; приспособления для закрепления снопов на возу.

Помещение или часть хозяйственной постройки для хранения снопов, его планировка; слой снопов.

Vb. Уборка корнеплодов и картофеля

Способы уборки: *копать, *рыть, *выдергивать и т. д.

Приспособления для уборки, их части.

Бурт картофеля, корнеплодов (на поле и в усадьбе); овощехранилище.

VI. Обмолот и веяние

Площадки для молотбы, их разновидности; названия частей тока (гумна).

*Обмолот (цепами, скотом, околачиванием); молотить; *подсобные действия при молотбе: сгребать вымолоченное зерно, сметать остатки соломы и колосьев и т. д.; куча зерна на току; *обмолоченный сноп.

Орудия молотбы; цеп и его части; молотилка.

*Вымолоченное зерно; обозначение *зерна по качеству: крупное, мелкое, отборное, худшее (охвостье).

Человек, который молотит хлеб.

Извлечение зерен из початка кукурузы: обдирать, чистить, лущить; *обработка стручков бобовых.

*Веять (на ветру); *веять (в сите, на решете).

Устройства для веяния; веялка.

Отходы при молотбе и веянии; солома, полова, мякина; *название соломы, половы и мякины в зависимости от культуры.

(Программа составлена С. П. Бушкевич и С. Л. Николаевым).

3. МИФОЛОГИЧЕСКИЕ ПЕРСОНАЖИ

По прилагаемой схеме описываются мифологические персонажи (МП), появляющиеся:

1) в доме, 2) в дворцовых постройках, у животных, 3) в воде; около реки, озера, 4) в поле; в огороде, на меже, 5) в лесу; в горах, а также следующие существа: 6) дикие люди, 7) русалки, повитрули, 8) волки-оборотни, 9) двоедушники, упыри, 10) существа, появляющиеся ночью, в полдень, в сумерках, 11) ведьмы, колдуны, знахари, 12) черти, 13) ходячие покойники; самоубийцы, 14) некрещенные дети, 15) гермафродиты, гомосексуалисты, бобыли, 16) инородцы, а также: 17) все змеи, полозы, ужи, 18) некоторые стихии (буря, вихрь, туман, мгла и т. д.).

Схема опроса

1. Название. Называют ли еще как-нибудь (во время поста, ночью, в праздник, в других случаях)? Кого еще так называют? Есть ли собственные имена? Кому дают такие же имена? Оценка их. 2. Какой основной вид (антропоморфный или иной)? 3. Где живет; поязляется? Способ появления, исчезновения? 4. Когда появляется (день, часть суток, календарн. период)? Чем занимается в обычной жизни? Где находится в другое время? 5. Пол. Какие половые признаки имеет? 6. Возрастные особенности. 7. Характеристика внешнего вида. Величина, рост. Прическа, волосатость; физические дефекты. Запах. 8. Одежда, обувь, головной убор. Что имеет при себе? 9. Нестандартные физические черты: рога, копыта, хвост; отсутствие спины, крылья и т. д. Способ передвижения. 10. Функции. Особенности поведения. Что говорит? На каком языке разговаривает? Образец речи. 11. Последствия их действий. 12. Способность к метаморфозам. Какие образы принимает и каким способом? 13. Отношение к еде. 14. Происхождение. Пути превращения людей, животных в МП. 15. Социальная и интимная жизнь. Как размножаются? Кто у них главный? Кому подчиняются? 16. Их естественная смерть, гибель, исчезновение. Как можно убить МП? Следует ли это делать? 17. Контрдействия людей. Как с ними нужно себя вести? Способы и средства обнаружить МП. 18. Обереги. Когда люди оберегались от МП.

(Программа составлена С. П. Бушкевич на основе [20]).

4. КРАТКАЯ ФОНЕТИЧЕСКАЯ ПРОГРАММА ⁶

А. Гласные

1. *веселый, береза, свекор, клен, лен, орел, лед, мед, зерна* (мн. ч.), *замерз, четвертый, пес, овес, пепел, вечер, девять, небо, земля, под землей, на земле, решето, на решетке, решетом, щенок, ребро, ребра* (мн. ч. и род. п.), *все* (ср. р. и мн. ч.), *всего, сердце, на сердце, солнце, на солнце, межа, на меже, за межой, у межи, день, ветер, крест, без креста, на кресте, под крестом, с крестами, мертвый, чешет, чешут, темный, темнеет, натер, подтер, вытер, тереть, конец, на конце, без конца, терн, дерн, еж, ежа, дать ежу, много ежей, деготь, соленый, на березе, на клене, зелененький, денечек, мешочек, тяжелый, желтый, жернов, пошел, пошла, печеный, мешок, ножом, без ножа, с душой, с овцой, душа, горячо, черный, чернеет, честь, честный, шесть, шестой, шестая,*

⁶ Информант должен назвать соответствующие слова родного говора. Как правило, опрос ведется с одновременной записью на магнитофонную ленту.

шест, шестом, шесты, желудок, человек, перья, церковь, село, за селом, три села, пять сел, поле, на поле (куда?), на поле (где?), семь полей, вела, несла, вели, несли, веду, несу, ведет, несет, ведем, несут, море, на море (куда? и где?), с отцом, с концом, с молодцом, венец, вдовец, козел, хребет, тесть, пень, нет пня, легкий, легче, черешня, мережа, немец, бѣрег, он берѣг, вереск, берест, береста, череда, середа, нерест, жеребенок, печь (глагол и сущ.), с печи, на печи, много печей, вел, вела, пек, вез, тетя, тетка, теплый, постель, теплее, девять, десять, где, здесь, семь, седьмой, далеко, телка, телиться, я мету, перо, без пера, с пером, на пере, седло, к жене, с женой, жены (мн. ч.), без жен, железо, чело, шесть ребер, зелье, тепло, в тепле, зеленый, зеленеет, метель.

2. хлеб, лес, в лесу, леса (род. и мн.), место, места (род. и мн.), дело, пелух, сено, в сене, белый, напевать (спевать), колено, на колене, ехать, я еду, ты едешь, ветер, в теле, повесить, повешу, повесят, песня, песни, месяц, веник, венки, нет венка, к венцу, медь, есть (в 2-х знач.), я ем, ты ешь (и т. д.— вся парадигма), цеп, яд, мы ели, грех, нет греха, грехи, грехов, речка, река, на реке, реки (род. п. и мн. ч.), делить, он делит, грешить, он грешит, они грешат, песок, в песке, нет песка, на столе, на коне, на траве, по воде, на земле, на руке, мне, тебе, себе, кровь, девка, девушка, хлев, левый, беда, цветы, попевать, двенадцать, за рекой, ведро, к слепой жене, у слепой жены, молодые девушки, дорогие, новые, на лесной поляне, с лесной поляны, ведром, седой, серый, снег, в снегу, снега (род. и мн.), снегов, слепую жену, репа.

3. печь, пень, око, очи, острый, бок, поп, боб, много ног, сон, пот, двор, вол, стог, хвост, кот, кошка, соль, год, лед, мед, семь, седьмой, легкий, мертвый, теплый, желтый, воля, корова, доля, ворона, широкий, село, за селом, воз, конь, с конем, рок, сом, нос, мох, мокрый, волос, мозг, горько, ноготь, коготь, ногти, когти, девять козлов, пять сынов, он берет, ты берешь, мы берем, вы берете, они берут, шесть, шест, тесть, палец, весь, крест, берег, берем, верх, на верху, первый, перья, вошь, замок, дождь, рожь, кровь, ворон, порог, горох, жолоб, он кормит, горсть, дрова, криница, сколько, только, поздно, больше / более, ночью, солью, кровля, ловля, борона, много борон, ток, ольха, хвоя, овца, шесть ос, семь сов, тетя, много сох, сосна, десять сосен, привел, запек, коровка, ножка, ноженька, дорожка, дороженька, хорь, хорѣк, восемь коров, борода, много бород, ведром, серпом, за столом, ножом, ключом, конем, поднять, кончать, я кончу, мосток, окно, девять окон, подлога 'пол', пойду, пойдет, пойдём, возьму, возьмешь, возьмет, возьмем, под стол, под столом, розга, молодого, нового, моего, своего, у него, у нее, подкова.

4. мышь, кинуть, жито, вилы, дышло, мы, бык, близко, ты, мотыга, дикий, липа, сын, кислый, погибнуть, он погиб, хитрый, вишня, он дивится (удивится), сила, мыло, быстрый, кобыла, сыр, сытый, рыба, на рыбе, вижу, ты видишь, нить, нитка, шило, сито, крыло, клин, книга, нива, три, четыре, гриб, дыра, секира, быть, она была, они были, оно было, вынести, выползти, вымя, выдра, вы, хлевые (мн. ч.), истый, шить, жить.

4а. жена, желать, за женой, пшено, желток, шесток, жену, желудок, шестую жену, у жены, к жене, железо, в пшене, он женился, пшеница, до шести лет, цена, цела, уцелел, цепами, ценой, целую, без цены. цевка, цевье, по цене, ценить, ценю, процедила, жара, шагать, пять шагов, шажок, в жару, от жары, по жару, шалить, к лошадям, на лошади, на лошадах, они шалят, без лошадей, я шалю, мы шалим.

5. телята, козлята, мясо, жаба, мятый, шалый, пятка, мяч, мята, ряд, мягкий, еж (ежак), уж (ужак), вынуть, святой, тряс, натряс, трясла, натрясла, трясли, натрясли, запряг, упряжка, шапка, шар, жать, жатва, жатка, мы жали, она жала, начать, начала, начали, жар, жарко, дятел, мять, он мял, она мяла, мы мяли, понять, я понял, она поняла, печатать, он вяжет, ляжет, сядет, счастье, час, грязь, часы, на часах, без часов, стрелять, гулять, я

гуляю, он гуляет, бояться, боялась, мы боялись, пядь, две пяди, баять, она бает, лаять, собака лает, лаяла, вешать, на жабе, на вязае, они варят, молятся, солят, божатся, кропят, они кричат, сидят, стоят, колодец, ягненок, яйцо, яйца (мн. и род.), яблоко, ясень, ястреб, яма, яловая, еловый, земля, заря, ячмень, ядро, в яме, заяц, зайца, белеет, чернеет, зеленеет, доля, воля, пояс, нет пояса, сеяли, стаями, девять, десять, кузнями, месяц, пятнадцать, мясной, тянуть, рябой, ресница, святелка, без пяти, священный, тысяча, грязный, берем, племя.

5а. гуси, гусь, узкий, удочка, улица, ухо, уши, дуб, ус, жук, усы, муж, парубок, мука, мука, муха, курица, сука, дубрава, замуж, сук, прут, бубен, пух.

6. осень, олень, озеро, еж, ежик, ель, елка, один, однажды, ежевика.

7. игла, иголка, искра, игра, иной, играть, икра, изба, имя, иго, я иду, прииду, прийдешь, придет, иметь, поймаю.

8. бей, пей, лей, крой, мою, рою, крою, шея, воробей, соловей, чей, чья, молодой, старый, сухой, такой, змея, пень, рожен, воронье, вдоль, дрова, криница, (о)болонье, зимовье, летовье, стержень, вепрь, одонье, хороший, долгий, тонкий, новый, летний, ранний, день, огонь, бездонный, сонный, одонок.

9. нет льна, безо льна, со лба, до лба, ржа, ржавчина, золовка, ржавеет, нет брови, над бровью, над бровями, в крови, кровавый, гремит, крещеный, хребет, требуха, трепещет, слеза, нет слез, блоха, много блох, на блохе, яблоко, яблоня, глотать, проглотить, нет крота, морковь, корчма, кормить, горбатый, вертеть, он вернет, берлога, жерло, держать, он держит, нет столба, колбаса, волна, волк, волка, волки, мало волков, долги, долгий, я должна.

10. житье, битье, бытие, счастье, прутье, спанье, свинья, колосье, здоровье, зелье, веселье, знатье, питье, зверье.

10а. мгла, доска, сноха, ложь/лжа, стекло, псы, стега/стезя, чеснок, нет чесноку, челнок, нет челнока.

Б. Согласные

11. буря, заря, вечера (род. п. и мн. ч.), вечеря, море, орет, мы орем, царь, нет царя, цари, хорь, хорек, горько, горше, три, грива, крыло, крылья, корень, река, грех, гребень, орех, хрен, орел, зверь, зверек, вепрь, верба, верх, перстень, наперсток, перст, четвертый, четверг, твердый, бердо.

12. луг, луга (род. п. и мн.), пять лугов, я помог, ты помогла, мы помогли, коготь, ноготь, когти, ногти, порог, на пороге, берег.

13. очи, чистый, чашка, час, часы, челн, человек, часто, молчать, девчонка, получили, чудо, пятачок, ничего, бочка, бочонок, честный, читать, вечер, они чешут, сейчас, ключ, меч, нет ключа, меча, кончать, цепь.

14. жи́ла, живой, лежит, уши, желе́зо, мышь, мышцы, шея, душа, широкий, жарко, жар, жир, шапка, шесть, шест, шерсть, жена, женка.

15. свеча, свечка, я пла́чу, ворочу, молочу, я верчу, плечо, овощи, мачеха, чужой, ночь, ночной, печь, печи, печной, дочь, дочка, помочь (глагол и суш.), общий, очутиться, удача, встреча, межа, сажа, пряжа, огорожено, я хожу, вижу, одежда, похожий, пригожий, прохожий, ноша, пишет, я пишу, чешет, я чешу, леший, кожа, нож, вяжет, рогожа, ржет, ржала, (с)кажет, опоясать, вешать, рож(д)ество, на́шивать, ва́живать, приплясывать, привязывать, подскакивать, причесывать, встречать, рожать, сажать, пугать, замечать, между.

16. цедить, цеп, церковь, царь, цена, целый, цыпленок, цып-цып, отец, овца, шесть овец, солнце, на солнце, палица, лицо, на лице, с лица, улица, на лавке, к овце, без овцы, молодец, о молодце, конец, без конца, на конце, палец, на пальце, пальцы, князь, весь, все, серый, седой, девица, рукавица, пшеница, яйцо, на яйце, яйца, яиц, с яйцами.

17. цвет (цветение дерева; цветок), цветет, цветок, цвелить (квелить), звезда, дверста/зверста 'щепенка'.

18. щепка, щипать, щетка, ищет, в мозге, крещеный, подъезжать, дрожжи, вожжи, дождь, нет дождя, дожди, борщ, борща, борщи, щит, пищать, пищит, щука, щур, визжать, визжит, размозжит, пускать.

19. помело, плел, плела, умер, умерла, вел, вела, мыло, рало, шило, сало, крыло, лец, линь, вилы, горло, жер(е)ло, шел, шла, шли, млеть, сомлела, ель, елка, еловый, молитва, я молюсь, упала, украли, седло, метла, сверло.

20. пил, бил, видит, вино, свинья, перо, перья, печет, гребень, камень, мед, кровь, нет крови, межа, вечер, веселый, веселье, пена, поп, песок, испек, боб, бежал, мера, место, меняет, месяц, ветер, невестка, пядь, пятка, пять, мясо, мягкий, святой, свято (праздник), девять, пень, семь, восемь.

21. дом, сон, нос, низ, принес, принесла, ноготь, дым, дикий, медведь, делит, день, опять, терн, тесь, тесь, есть, гость, дуб, где, дело.

22. конопля, капля, сылет, грабли, гребля, блюду, погублен, люблю, земля, на земле, землей, ловлю, прибавлю, блюдо, плевать, блюю.

23. лис, лиса, лист, липа, летит, лед, лен, далеко, лес, левый, хлеб, палец, телята, легкий, лядо (лядина), соль, с солью, я солю, мы мелем, челюсть, челядь, волк, полный, долго, упал, дал, дала, дали, взял, взяла, взяли, пил, пила, пили, напился, толстый, млин (мельница), блин.

24. нитка, гонит, никто, нечего, пшеница, неделя, немой, гнездо, снег, в снегу, день, дни, венец, в венце, камень, на камне, корень, без корней, конь, коня, коню, на коне, кони, много коней, конями, на конях, с конями, нива, книга, у него, у нее, на нем, я гоню, бороню.

25. перстень, четверг, четверть, верба, верх, сверху, бердо, смеркается, мерзнуть, замерз, твердый, тверже, смерть, смертный, мертвый, дерн, терн, терновник, терпеть, он терпит, держать, держим, стерва, первый, перст, персты, сердце, сердечный, скатерка, зерно, много зерен, на зерне, серна, вернется, я вернусь.

26. шлю, порожний, дразнить, я дразню, розный (разный), розница, каждый, блазнит(ся), передний, слива, поздний.

27. вас, вам, трава, квас, вошь, корова, голова, на голове, полова, воск, вода, в воде, ветер, свет, святой, сват, вилы, видеть, вишня, вышка, вол, ведро, много ведер, внук, взял, вместе, лавка, булавка, девка, на девке, коровка, цевка, домой, долой, дал, имел, пришел, долг, семь волков, овца, овцы, нет овса, овес, бровь, вдова, вчера, все, цвет, хвалить, хватать, хворый, хвоя, свинья, гвоздь.

28. охота, похитить, сдохнуть, киснуть, кислый, сорока, хилый, хвост, хворост.

29. острый, онуча, орать, утка, улица, осень, узда, нутро, приуз 'цеп', очи, очки, озеро, ни одного, на огне, огонь, орех, олень, ус(ы), уж, умный, отойти, отруби, уйти, уродить.

30. дуб, воз, голод, голубь, кровь, Пров, сказка, загадка, нож, ложка, бог, берег, враг, суд, гладкий, узкий.

31. отвертка, куртка, водка, нет порядка, пожня, оспа, скатерка, лодка, капуста, клыки, снесу, введу, окна, пчела, шмель.

32. ячница, ручник, ручной, молочный, уличный, проточный, рукавичка, водичка, дочка, коричневый, скучно, конечно.

33. кричать, кричал, кричали, кричала, стучать, стучал, стучала, стучали, пищать, пищал, пищали, пищала, верещать, верещал, верещали, верещала, одичать, одичал, одичали, одичала, венчаться, венчался, венчалась, венчались, дышать, дышал, дышала, дышали, держать, держал, держали, держала, мешать, мешал, мешала, мешали, замечать, замечал, замечали, замечала, подорожать, подорожал, подорожали, подорожала, стрелять, стрелял, стреляла, стреляли, оставлять, оставлял, оставляла, оставляли, прогонять, прогонял, прогоняла, прогоняли, сажать, сажал, сажала, сажали, дрожать, дрожал, дрожала, дрожали,

крепчать, крепчал, крепчала, крепчали, угощать, угощал, угощала, угощали, оплошать, оплошал, оплошала, оплошали.

34. верх, столб, дерн, челн, черт, горб, корм, молния, торг, вербный, пять верст, умер, обертка, должно, жердь, жердка, полынья, серп, холм, смерть, челнок, волчок, скатерка, червь, червяк, должны, дрова.

(Программа составлена С. Л. Николаевым).

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Полесье. М., 1968.
2. Лексика Полесья. М., 1968.
3. Полесский этнолингвистический сборник. М., 1983.
4. Славянский и балканский фольклор. Духовная культура Полесья на общеславянском фоне. М., 1986.
5. Карпатский диалектологический атлас. М., 1967.
6. Общекарпатский диалектологический атлас. Кишинев, 1989. Вып. 1. М., 1988. Вып. 2. Warszawa, 1991. Вып. 3.
7. Клепикова Г. П. Славянская пастушеская терминология. М., 1974.
8. L'udová kultura v Karpatoch. Bratislava, 1972.
9. L'udové staviteľstvo v Karpatskej oblasti. Bratislava, 1974.
10. Карпатский сборник. М., 1972; М., 1976 и др.
11. Pasterstwo w Tatrach Polskich i Podhala. Wrocław etc. 1959— Т. 1—.
12. Hornácko. Život a kultura lidu na moravsko-slovenskem pomezí v oblasti Vpých Karpat. Brno, 1966.
13. Будовская Е. Э. Некоторые акцентные изоглоссы закарпатских украинских говоров (ударение тематических глаголов)//Исследования по славянской диалектологии. 1. Карпатоукраинские диалекты. М., 1992.
14. Булатова Р. В., Дыбо В. А., Николаев С. Л. Проблемы акцентологических диалектизмов в праславянском//Славянское языкознание. X Международный съезд славистов. М., 1988.
15. Дыбо В. А., Замятина Г. И., Николаев С. Л. Основы славянской акцентологии. М., 1990.
16. Ковач О. Т. Ударение в западноукраинских говорах Карпатской зоны как источник для реконструкции праславянской акцентуационной системы. АКД. М., 1993.
17. Николаев С. Л. Восточнославянские акцентологические изоглоссы. 1. Рефлексы оттяжек ударения в галицком диалекте//Исследования по исторической грамматике и лексикологии. М., 1990.
18. Николаев С. Л. К реконструкции праславянских тематических глаголов с корнями на шумный//Славистика. Индоевропеистика. Ностратика. М., 1991.
19. Николаев С. Л. Новые данные о краткостной оттяжке в галицком диалекте//Славистика. Индоевропеистика. Ностратика. М., 1991.
20. Виноградова Л. Н., Толстая С. М. Схема описания мифологических персонажей//Материалы к VI Международному конгрессу по изучению стран Юго-Восточной Европы. Проблемы культуры. М., 1989.



© 1994 г. УСАЧЕВА В. В.

ДУХОВНАЯ КУЛЬТУРА НАРОДОВ КАРПАТСКОГО РЕГИОНА В ТРУДАХ П. Г. БОГАТЫРЕВА

«При собирании этнографических материалов и произведений народной словесности в Подкарпатской Руси мне, для того чтобы полнее собрать материал, пришлось окунуться в самую гущу быта и жизни карпаторусских крестьян» [1]. Эти слова П. Г. Богатырева очень точно отражают пафос его произведений — изучение современного состояния традиционной культуры, будь то работы, связанные с вопросами эстетики в этнографии и фольклоре, или труды, являющиеся основополагающими в области семиотики народной культуры.

Именно с собирания и изучения народных обычаев, обрядов, верований, с непосредственного общения с носителями традиционной культуры началась деятельность ученого. Интерес к народной духовной культуре, возникший в студенческие годы, побудил П. Г. Богатырева принять участие в экспедициях на Русский Север для сбора диалектных, фольклорных, этнографических материалов¹. Легенды, верования великоруссов, записанные в Шенкурском уезде Архангельской губернии, появились вскоре в журналах «Живая старина» (1917) и «Этнографическое обозрение» (1918). Позже, в 20-е и 30-е годы Петр Григорьевич получил возможность продолжить полевую работу в Чехословакии, Подкарпатской Руси. Изучение культуры народов карпатского региона стало важной вехой в его научном творчестве. Многие из его работ включали материалы, собранные в поездках по Карпатам, где можно было непосредственно наблюдать и изучать материальную и духовную культуру этой самобытной зоны. Первые из них, опубликованные в журнале «Český lid» на чешском языке (1924—1925), рассказывали о русинских обрядах, совершаемых в праздники весенне-летнего цикла (Юрьев день, Пятидесятница, день Иоанна Крестителя).

В 1924 г. в Праге на I съезде славянских этнографов и географов русский ученый выступил с программным докладом «Этнографические поездки в Подкарпатскую Русь. Опыт статического исследования» [2], в котором говорилось о возможности использования синхронного метода Фердинанда де Соссюра не только для изучения языка, но и при собирании и исследовании этнографического и фольклорного материала. Наряду с теоретическими положениями доклад содержал практические советы, так как метод Соссюра был уже опробован Богатыревым во время карпатских экспедиций в 1923 г.

Усачева Валерия Васильевна — канд. филол. наук, научный сотрудник Института славяноведения и балканистики РАН.

¹ Поездки проводились по инициативе Общества любителей естествознания, антропологии и этнографии. Вместе с П. Г. Богатыревым в экспедициях принимал участие Р. О. Якобсон.

Статьи и заметки, содержащие карпаторусские материалы, появлялись и в дальнейшем в журналах, выходивших преимущественно в Праге и Братиславе («Центральная Европа», «Prager Presse», «Podkarpatoruská Revue», «Germanoslavica», «Zeitschrift für Volkskunde», «Prager Rundschau», «Národopisný věstník československý»). Ряд работ о календарных праздниках дополнился статьями, посвященными семейному циклу (родинам, крестинам, свадьбе, похоронам), обрядам при строительстве дома, народным суевериям, приметам, снам, народной медицине. В парижском журнале «Le Monde Slave» (1926) на французском языке были опубликованы статьи «Привидения и сверхъестественные существа в народных верованиях Подкарпатской Руси» и «Игры в похоронном обряде в Подкарпатской Руси».

Приверженец идеи славянской культурной общности, П. Г. Богатырев не ограничился изучением жизни и быта русин. Он с увлечением занимался традиционной культурой чехов и словаков², что нашло отражение в статьях о их народном искусстве (резьба по дереву, вышивка, металлические украшения, пряники), а также в двух больших работах «Функции народного костюма в Моравской Словакии» и «Народный театр чехов и словаков».

В статьях П. Г. Богатырева, кроме важных методологических и теоретических замечаний, даются практические советы собирателям и исследователям. Автор призывает их обращать внимание на те детали, на те знаки, которые не должны остаться незамеченными собирателем и исследователем. Он подчеркивает, что важны не только знаки сами по себе, но и их функции, для этого необходимо наблюдать жизнь предмета в его живом употреблении, в окружении других предметов, так как один знак может нести разную функциональную нагрузку в зависимости от иных знаков, с которыми он выступает вместе. Так, в статье «Рождественская елка в Восточной Словакии. К вопросу о структурном изучении трансформации функций этнографических данных» показано, как елка, проникнув из города в деревню, сменив социальное окружение, изменила иерархию функций под влиянием новой социальной структуры. Если в городе доминантной функцией рождественской елки была эстетическая, то после «переселения» в деревню она была оттеснена на периферию и главной стала магическая функция, но это произошло потому, что в данном социуме существовали подобные обряды, выполнявшиеся без елки. Новый ритуальный предмет принял на себя функции других ритуальных предметов. При этом Богатырев замечает, что здесь подтверждается еще одна важная мысль: большая часть народных верований, обрядов и магических действий не является для народа простой традицией и автоматическими пережитками. Народные верования и обряды создаются редко: с изменением общества, исторических условий меняется только их форма и ритуальные предметы. Суть же обряда от этого не меняется.

Подобные изменения иерархии функций, по мнению ученого, можно наблюдать и в других областях духовной жизни. Например, драматические действия школьного происхождения приобретают религиозно-магический характер. Так театральное представление «Три волхва» соединяется с магическим действием, содействующим тому, чтобы куры несли много яиц. Нередко магическая функция начинает преобладать, в то время как религиозная поддерживается лишь тем обстоятельством, что представление является звеном в системе народных обрядов, совершаемых на святки.

Статьи, написанные на материалах поездок по карпатскому региону, публиковавшиеся в журналах на чешском, русском, украинском, словацком, французском, немецком языках³, стали фундаментом обобщающего труда «Магические действия, обряды и верования в Подкарпатской Руси», вышедшего в 1929 г. в Париже в «Трудах Института славяноведения» на французском языке. Пафос

² Ср. также его статью о румынских похоронных плачах, опубликованную в «Этнографическом сборнике» [3].

³ См. библиографию трудов П. Г. Богатырева в [4. С. 523—542].

книги, по словам самого ученого — изучение современного состояния обрядов. Описывая отдельные моменты календарной и семейной обрядности, пастушеские ритуалы, П. Г. Богатырев особое внимание обращает на разное толкование обрядов теми, кто их совершает. Он показывает, как один и тот же обряд может объясняться совершенно по-разному, причем мотивировки обрядовых действий могут быть взаимоисключающими. Это важное положение его исследовательского метода демонстрирует пример с цепью, которой в Сочельник обвязывают ножки стола. Приведены все объяснения автором интерпретации этого магического действия. И все объяснения исходят из закона контакта и закона подобия. Синхронный метод, приложенный к анализу обрядовых действий в календарные праздники или при церемониях крещения, свадьбы, похорон, позволил сделать исследователю вывод, что вера в магическую силу очень жива. Актуально звучит предостережение от поспешных выводов о том, что считать первичным, а что вторичным, от построения гипотез: «Изучая верования и обряды в Европе, особенно у славянских народов, давно пора от бесчисленных гипотез о первоначальном значении обрядов или о первоначальной религии в древнеславянский период перейти к экспериментальному анализу фактов, которые мы можем наблюдать ежедневно, к множеству интереснейших проблем, касающихся современного состояния народных верований, обрядов, магических действий и пр. ... Точные факты, проанализированные синхронным методом с учетом современного состояния обрядов, позволят нам прежде всего осветить их историю и, во всяком случае, поколеблют гипотезы, не основанные на реальных данных» [4. С. 178—179]. Несколько позже в статье о полазнике Петр Григорьевич повторит эту мысль: «При статическом рассмотрении обрядов мы видим, как в настоящее время сосуществуют различные объяснения и осмысления одного и того же обряда, при чем мы не в состоянии установить, какое объяснение является более древним, какое позднейшим» [5. С. 111]. Поэтому главной задачей собирателя является изучение образа мышления крестьян, анализ и классификация их объяснений магических действий и обрядов. Это позволит углубить исследование, показав подробно все изменения, которые претерпевают в настоящее время и сами обряды, и их интерпретации [4. С. 295, 296].

В предисловии к сборнику трудов «Вопросы теории народного искусства», говоря о книге «Магические действия...», П. Г. Богатырев замечает, что синхронный метод показал изменчивость форм и функций проанализированных этнографических фактов (календарные и семейные обычаи и обряды, рассказы о сверхъестественных существах и явлениях и т. д.). С его помощью удалось «произвести классификацию обрядов в зависимости от актуальности в них магической функции, проследить, как эстетическая функция при переходе мотивированного магического действия в немотивированный обряд становится доминантной» [4. С. 6]. Кроме того, в книге содержится материал, который дает возможность сделать выводы об эстетических закономерностях в этнографических и фольклорных явлениях, в частности, о соотношении эстетической и внеэстетической функции в обрядовом действе. Анализируя собранный в Карпатах материал, П. Г. Богатырев отметил еще одну закономерность. В результате влияния христианской веры на народную возник религиозно-магический конгломерат. Это противоречие народная традиция стремится устранить, что выражается, по мнению автора, в том, что большое число народных обрядов объясняется согласно религии, и одновременно с этим, многие христианские обряды интерпретируются в рамках народных поверий.

Сравнительному изучению славянских обрядов посвящена монографическая статья «Полазник у южных славян, мадьяров, словаков, поляков и украинцев» [5]. Она также базируется на собственных наблюдениях П. Г. Богатырева, на материалах, собранных им в селах Словакии и Подкарпатской Руси. Исследование представляет собой синхроническое описание как самого обряда, так и его осознания современными крестьянами; делается попытка определить генетическую связь этого обряда у южных славян с таковыми у славян восточных (украинцы) и западных (словаки и поляки), излагается гипотеза его возникновения, опи-

сывается ареал распространения. Как полагает автор статьи, ареал нынешнего бытования обряда позволяет наметить пути его распространения: с Балкан он перешел на север, в прежнюю Паннонию, которая в XI—XIII вв. была населена главным образом словенцами и в меньшей степени — словаками в северной ее части. Путь проникновения обряда шел от южных славян через Паннонию к западным славянам, что произошло еще до прихода мадьяр в Паннонию (у венгров в наше время известен только на территории Паннонии и в славянской огласовке — *palázulás*). Возможно, что древние связи западных славян с южными относятся еще ко временам существования Великоморавского государства.

На сходство обряда «полазник» в Словакии и Сербии указал еще Й. Гануш в «Мифологическом славянском словаре» (1860): «*polazovati* — ходить по домам с благопожеланиями от Рождества до Нового года. Каждого проходящего щедро угощают, как в Словакии, так и в Сербии».

П. Г. Богатырев подробнейшим образом описывает все варианты обряда, бытующего в карпатской области, дополняя опубликованные материалы собственными записями как из украинских сел, так и из словацких. Обследование карпаторусских сел по достаточно густой сетке позволило указать те села, в которых, по наблюдениям собирателя, обряд отсутствует. Получив таким образом сопоставимый материал, собранный на значительной территории украинского и словацкого этникума, автор выделил главные элементы, составляющие обряд, отметил при этом, что часть этих элементов распространена шире. Перечислим эти элементы: 1. Поверье, что приход первого посетителя в торжественный праздник (Рождество, Новый год, Введение и др.) бывает знаменательным, роковым, приносит счастье или несчастье; 2. Угощение или одаривание гостя (полазника) — ср. одаривание колядников у восточных славян; 3. Обряд обсыпания зерном (полазника-гостя или домочадцев); 4. Кормление домашних животных в Сочельник особым кормом (остатками сочельнического ужина, специально приготовленной едой и т. д.). Отмечает П. Г. Богатырев и те черты, элементы, которые встречаются не везде: 1. Полазник должен быть чужим для данного села или человеком другой национальности; 2. Полазником должен быть ребенок (соответственно териоморфный полазник — молодое животное); 3. Верование в то, что свойства полазника — его здоровье, удачливость, добрый нрав — повлияют на жизнь посещаемой им семьи, на благополучие их хозяйства [5. С. 264—266].

О генезисе обряда автор высказывается весьма осторожно: либо это результат заимствования обряда одним народом у другого, либо это результат общего создания и общего переживания обряда в эпоху совместной жизни этих народов. П. Г. Богатырев и здесь верен себе — бережное отношение к каждому факту, ненасильственная интерпретация материала, не выстраивание его по заранее придуманной схеме, теории. Обилие конкретного материала позволяет увидеть и универсалии — как происходит намеренная трансформация приметы в магическое действие. По примете будущее зависит от того человека, который придет в дом в первый день Рождества, Нового года. Естественно, крестьяне делают все от них зависящее, чтобы предотвратить приход злого полазника и спровоцировать приход хорошего, доброго, здорового — здесь происходит сознательное превращение приметы в магическое действие, подчиненное закону подобия, — полазника приглашают. Это наблюдение вскрывает механизм подобного изменения.

В конце статьи П. Г. Богатырев приходит к следующему выводу: «При рассмотрении обряда „полазник“ мы можем с точностью констатировать, что обряд этот является общим для целой группы славянских народов, которые переживали, а отчасти и теперь переживают его сообща» [5. С. 273]. Этот вывод еще раз подтверждает его постулат — не спешить определять значение обрядов. «Разыскание первоначального значения как данного обряда, так и других обрядов, мы считаем при нынешнем состоянии науки обреченным на неудачу» [5. С. 114].

Одновременно со статьей П. Г. Богатырева была напечатана работа К. Мошиньского «Значение этнографии Кавказа для этнологических исследований на Балканах» [6], в которой автор описал обряд, почти идентичный славянскому

полазнику. Как и у славян, это должен быть здоровый, счастливый человек, или ребенок до 10 лет. Во многих селах до прихода полазника⁴ никого не пускают в дом. Войдя, полазник всех приветствует; затем кладет ветки ореха в огонь (их ему дают хозяева) и в то время, когда ветки загораются и потрескивают, он произносит благопожелания. После этого подает всем просо и мед, чтобы им сладко елось и жилось; иногда подражает наседке (в этом случае за ним должны бежать дети); рассыпая просо, говорит: «Столько золота и серебра...». В Тифлисской области у грузин каждый входящий должен взять ветку и бросить ее в огонь, а когда полетят искры, произнести: «Столько денег, столько пшеницы, коров, баранов и т. д., даруй нам, Боже, на будущий год» [6. С. 104—105]. Как видим, не только сам обряд, но и благопожелания по форме и смыслу напоминают славянский обряд и благопожелания карпато-балканской зоны.

Каждая работа П. Г. Богатырева — явление в науке, в каждой решается какая-нибудь актуальная проблема, народная традиционная культура исследуется в новом аспекте. Если в монографии «Магические действия, обряды и верования Закарпатья» утверждается метод синхронного описания, в статье о полазнике предлагается опыт сравнительного изучения славянских обрядов, то в книге «Функции национального костюма в Моравской Словакии» разрабатывается впервые применительно к этнографическому материалу семиотический подход. Автор задается целью изучить функции народного костюма, так как он несет целый пучок функций, структурно связанных между собой. Но народный костюм не только выполняет определенные функции, он является знаком, передающим информацию о его носителе, причем информацию, являющуюся существенной в данной культуре. Его знаковые функции многочисленны. Он несет информацию о принадлежности региональной, классовой, экономической ситуации, о возрасте и матриониальном положении своего носителя. Иногда костюм передает информацию неприятную для его носителя, однако носитель вынужден передавать эту информацию, так как к этому его вынуждает общество, в котором он живет. Это положение иллюстрируется на примере костюма, который должна носить падшая девушка. В костюме «распутных» не должно быть деталей, которые являются отличительными только для девушек, т. е. девичьего головного убора и девических причесок. Кроме информации о грехопадении девушки ее костюм получает новую функцию — этическую. «В костюме „распутных“ ... точно в микроскопе отражаются этические взгляды коллектива на обесчещенных. ... Одежда девушки кроме возрастной функции, указывающей на особое положение этой девушки, обладает функцией, показывающей, что девушка удовлетворяет требованиям половой морали, которые ей предъявляет коллектив, т. е. девичьей морали» [4. С. 335, 333].

Используя ценные материалы Й. Гусека, А. Вацлавика, Й. Клвани, относящиеся к Моравской Словакии, П. Г. Богатырев не раз обращался и к своим полевым записям, находя подтверждение тому или иному явлению, о чем и сообщал читателям. Говоря о праздничном костюме, надеваемом только для костела, он замечает: «Как мне сообщили в деревне Велькей летом 1931 года, этот обычай сохраняется и до сих пор» [4. С. 302] — замечание существенно, так как работа Й. Клвани вышла в 1923 г.

Говоря о народном костюме, П. Г. Богатырев подчеркивает, что важно изучение фактов не самих по себе, а фактов структурно связанных. При таком изучении становится очевидным, что магическая функция структурно связана с эстетической, однако в сознании людей вся структура в целом обладает особой функциональной нагрузкой, которую нельзя свести к сумме магической и эстетической функций. Эта особая функция в народе носит название «наш костюм». Здесь выступает не только структура функций, ее дополняет эмоциональное отношение

⁴ При описании кавказского обряда Мошинский, говоря о первом посетителе, употребляет польское слово *podłaźnik*.

носителя к своему костюму, т. е. эмоциональная окраска, возникающая благодаря отношению данного коллектива к костюму [4. С. 356, 357, 358]. Все это говорит о том, что функциональный метод, предложенный П. Г. Богатыревым для изучения одежды, оказался весьма плодотворным, новые пути в исследовании народного костюма вполне себя оправдали. Этот метод, по мнению ученого, может быть применим и к иного рода этнографическому материалу, например, деревенским постройкам, сельскохозяйственным орудиям. Дом, как и одежда, наряду с практической функцией, обнаруживает и ряд других — эстетическую, магическую, функцию региональной и сословной принадлежности. Как и одежда, крестьянский дом является не только вещью, но и знаком. И задача заключается в том, чтобы изучить все функции, составляющие данную структуру. К тому же «один и тот же знак может иметь различные функции, что зависит от того, с какими другими знаками он сочетается» [4. С. 307].

Функционально-структуральный метод может использоваться и при изучении фольклора — сказок (например, их классификация по функциям), обрядовых песен (их эстетическая, магическая, региональная функции), заговоров (эстетическая и гипнотическая функции). Весьма плодотворно, считает П. Г. Богатырев, исследование пословиц в их знаковом аспекте [4. С. 364—366].

Интерес к народной культуре не ограничивался исследовательской работой. В поездках по селам П. Г. Богатырев часто приобретал предметы крестьянского быта для этнографических музеев. Поэтому не случайно появление заметки «Словацкие музеи» [7], в которой он рассказывает об экспозициях национальных музеев в Банской Быстрице, Банской Штявнице, Братиславе, Ружомберке, Кошицах и отмечает, что среди экспонатов больше историко-культурных предметов, чем собственно этнографических.

В монографии «Народный театр чехов и словаков» [8] вновь сказала главная черта П. Г. Богатырева-исследователя — его новаторство и в выборе темы, и в научном подходе к этому виду народного искусства, использующему синтез слова, мимики, жеста, движения, костюма. Все эти элементы связаны в системе народного театра. В книге также разрабатывается проблема соотношения форм театрального искусства с фольклором и такими формами народного действия, как обряды и магические действия. Для исследователя духовной культуры народа особенно интересны фрагменты, касающиеся обрядов, которые содержат элементы театрального действия. Как отмечает исследователь, многие магические обряды содержат подобные действия, особенно это касается обходных ритуалов, совершаемых в праздники календарного цикла. Это обходы с Туроном, с козой, с медведем; приход в дома трех волхвов, Люциии, Перехты, св. Николая и многие другие.

Существуют и другого рода магические обряды, в которых встречаются драматические действия. Так, на Рождество в Подкарпатской Руси мальчики валялись на соломе, разбросанной по полу, для того, чтобы получить урожай овса и картофеля, который нужно будет уносить в таких больших мешках, как велики они сами. Такие сцены-драмы нередко сопровождаются переодеванием. В них присутствует и элемент звукоподражания при изображении животных. И все же, подчеркивает П. Г. Богатырев, в них доминантной функцией будет магическая [4. С. 33]⁵.

Работы П. Г. Богатырева, отражающие духовную культуру народов карпатского региона, базируются на огромном фактическом материале, большая часть которого была собрана автором в его постоянных поездках по Словакии и Закарпатья. Сетка обследованных пунктов настолько густа, что некоторые материалы можно картографировать. Пространственная характеристика этнографических фактов всегда в поле зрения исследователя, о чем он не раз говорил в своих

⁵ В последнее время появились работы, авторы которых полемизируют с П. Г. Богатыревым по вопросу о внеэстетической функции в фольклорном театре, считая, что «Театр... всегда типично эстетическое явление, а те явления, в которых доминирует какая-нибудь из внеэстетических функций, некорректно называть театром» (см. [9]).

работах, например в докладе «Синхронический метод и этническая география», прочитанном на Втором съезде славянских географов и этнографов в 1927 г.⁶ Свое отношение к этому он высказал в отклике на статью болгарского этнографа Христо Вакарельского, в которой была предложена пространственная характеристика этнографического материала (типы сохи, виды плуга): «Метод картографирования этнографических фактов завоевывает себе все большие и большие позиции. Как при историческом, так и при статическом изучении этнографии, метод картографирования приобретает все большее и большее значение. Все большее ... число исследователей-этнографов прибегает к этому методу» [11. С. 604]. Немецкий этнографический атлас, в котором на основе анкет получен материал из разных мест Германии и мест, населенных немцами, достаточно ярко продемонстрировал преимущества этого метода. Предварительные карты, составленные по этим материалам, представляют следующие темы: 1) различные формы хлеба, 2) различные виды обрядового зажигания костров (костры на Пасху, на Ивана Купалу, 1 мая и т. д.), 3) имена персонажей, связанных с обрядами на день св. Николая, 4) различные типы демонов хлеба. П. Г. Богатырев далее в рецензии предлагает, чтобы работа по картографированию у отдельных народов шла в контакте с картографированием у других народов. Например, чтобы к карте «Различные типы обрядового зажигания огней» на территории Германии можно было присоединить карту, составленную по этой же теме для Чехословакии, Венгрии и Польши. Таким образом будет получена объемистая карта распространения различных типов этого обряда в определенной части Европы. Отсутствие координации в работе ученых разных стран ведет к тому, что материал нельзя сопоставить [11. С. 604—606].

Карпаты были своеобразной лабораторией ученого. Изучение этой архаичной зоны давало обильный материал для теоретических построений, для размышлений над разнообразными проблемами науки. Одна из них, непосредственно связанная с Карпатами, — необходимость комплексного изучения этой области, населенной разными народами, со своеобразной языковой ситуацией, с самобытной культурой. Посылки этой проблемы были заложены в статье об обряде «полазник», а впоследствии развиты в работе «Проблемы изучения материальной и духовной культуры населения Карпат» [12]. В ней определен круг вопросов, на которые надо найти ответ, — от общего исследования Карпат как определенной хозяйственно-культурной зоны до решения теоретических вопросов, связанных с народной культурой вообще и культурой славянских народов в частности. Это и вопросы миграции, и отдельные этнографические явления и время их возникновения и многое другое. Все эти проблемы возможно решить на карпатских материалах в силу своеобразия физико-географических, экономических и политических условий жизни населения. В этом регионе сохранились некоторые архаичные черты хозяйства и культуры, свойственные разным народам и этническим группам, принимавшим участие в заселении этой области Центральной Европы. Эти задачи могут быть решены совместными усилиями этнографов, антропологов, археологов, географов, историков, фольклористов, лингвистов. Для этого создана Международная комиссия по изучению народной культуры Карпат. Ведется работа по созданию библиографии трудов по изучению материальной и духовной культуры словацких и польских Карпат. Необходимо издать рукописный фонд Ф. Ржегоржа, содержащий уникальные материалы по материальной и духовной культуре украинцев Карпат (фонд хранится в архиве библиотеки Чешского национального музея в Праге). Следует провести фундаментальные исследования музыкальной культуры, музыкального фольклора Карпат, что важно и для европейского этномузыкаведения.

⁶ См. [10]. Съезд состоялся в Польше. Его участники переезжали из города в город, побывав в Катовицах, Познани, Гдыне, на острове Хель, в кашубской деревне Ястарня, Кракове и Варшаве, познакомились с жизнью гуралов в районе Закопане. Далее их путь пролегал через Полесье и Вольный, во Львов и Борислав. В работе съезда приняли участие польские ученые К. Нич, К. Мошинский, Е. Франковский и др.

Еще одна своеобразная черта, на которую следует обратить внимание,— это сотворчество народов-соседей, что наблюдается и в материальной, и в духовной сфере. Например, в словесном сотворчестве отмечено создание анекдотов, основанных на омонимии или на близких к омонимам словах, т. е. на словах почти одинаково звучащих, но имеющих разное значение в разных языках [12. С. 130, 132].

В 1967 г. в Институте славяноведения был создан «Карпатский диалектологический атлас» [13], в котором решались некоторые из проблем, поставленных П. Г. Богатыревым, на языковом уровне. В дальнейшем началась работа по созданию «Общекарпатского диалектологического атласа», главная идея которого — идея диалектного континуума, охватывающего близкородственные, отдаленно родственные и неродственные языки и диалекты карпатской зоны, рассматриваемые в синхронном плане. Работа над атласом ведется Институтом славяноведения и балканистики РАН совместно с институтами стран карпатского и балканского региона. Создание нового типа лингвистического атласа явится еще одним шагом в решении тех проблем, которыми занимался Петр Григорьевич Богатырев в своих работах, посвященных этнографии, фольклору, народной культуре Карпат.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. *Богатырев П. Г.* Из дневника собирателя этнографических материалов в Подкарпатской Руси//Центральная Европа. Прага. 1930. № 1. С. 9—10.
2. *Sborník I. Sjezdu slovanských geografů a etnografů v Praze 1924.* Praha, 1926. S. 293—296.
3. *Bogatyrev P. K otázke rumunských pohrebných žalospevov*//*Národopisný sborník. I. (Matica Slovenská).* Turč. sv. Martin, 1939. S. 89—94.
4. Вопросы теории народного искусства. М., 1971.
5. *Богатырев П. Г.* Полазник у южных славян, мадяров, словаков, поляков и украинцев: Опыт сравнительного изучения славянских обрядов//*Lud słowiański. Dz. V. T. 3. Z. 1—2.* Kraków, 1932—1934.
6. *Moszyński K. Znaczenie etnografii Kaukazu dlka badań etnologicznych na Bałkanach*//*Lud słowiański. Dz. V. T. 3. Z. 1.* Kraków, 1932. S. 104—105.
7. Центральная Европа. Прага. 1927. № 24. (Подписано одной буквой — Б.)
8. *Bogatyrev P. Lidové divadlo české a slovenské.* Praha, 1940.
9. *Гусев В. Е.* Фольклорный театр славянских народов: Итоги изучения в славистике XX века//История, культура, этнография и фольклор славянских народов. XI Международный съезд славистов. Братислава, сентябрь 1993. М., 1993.
10. *Богатырев П. Г.* Второй съезд славянских географов и этнографов//*Этнография. М.; Л.: 1929. Кн. 7. № 1. С. 134—143.*
11. *Богатырев П. Г.* Из новой болгарской этнографической литературы//Центральная Европа. Прага. 1930. № 10.
12. *Богатырев П. Г.* Проблемы изучения материальной и духовной культуры населения Карпат//*Советская этнография. 1964. № 4.*
13. *Бернштейн С. Б., Иллич-Свитыч В. М., Клепикова Г. П., Попова Т. В., Усачева В. В.* Карпатский диалектологический атлас. М., 1967. Т. 1—2.



© 1994 г. ОСИПОВА М. А.

СЛОВООБРАЗОВАТЕЛЬНЫЕ АСПЕКТЫ ИЗУЧЕНИЯ ПРАСЛАВЯНСКОЙ КАРПАТСКОЙ ЛЕКСИКИ

Специфика праславянской карпатской лексики — изоглосс, охватывающих, как минимум, карпатские украинские (или польские) говоры и южнославянские языки при исключении возможности заимствования, — была показана В. М. Иллич-Свитычем как инновационная специфика семантики и словообразования. В плане семантики «обращает на себя внимание перенесение „лесных” терминов на части горного ландшафта» [1. С. 231]. Что касается словообразования, то идея инновационной природы карпатских лексем выражается в концепции Иллич-Свитыча имплицитно. А именно, говоря о времени карпатской миграции, Иллич-Свитыч отмечает: «Это время, когда суффикс *-нь* (**roľнь*) утратил продуктивность, когда были продуктивны суффиксы *-ть* (**ryťь*), *-оть* (**groxоть*), *-сьь* (на основании образования **šьrteзь* к **šersti* 'корчевать' (...)). Большая часть новой лексики создавалась из исконно славянского материала» [1. С. 231]. Это заключение предполагает уверенность в том, что перечисленные слова (кроме **roľнь*) были образованы именно в карпатских говорах.

В то же время наш анализ праславянской карпатской лексики — мы используем, в частности, картотеку КАЭС, словник которой составлен Л. А. Гиндиным и И. А. Калужской на основе вопросника Карпатского диалектологического атласа [2]; фрагменты словника опубликованы [3] — показывает, что ее специфику составляет не только инновационный, но и унаследованные от предыдущих эпох пласты лексики, сохранившиеся в Карпатах и утраченные в других зонах славянского мира. Это находит отражение и на словообразовательном уровне. Что же заставляет сделать такой вывод?

Вернемся к аргументации Иллич-Свитыча в ее семантической части. Итак, на примере географической терминологии им была показана инновационная специфика семантики, в состав которой вошел новый «горный пласт». Оставляя в стороне тот факт, что особой доказательной силы этот материал не имеет как не связанный с общераспространенными реалиями и, следовательно, с лексикой иных ареалов и не выражающий системных сдвигов в лексике, проанализируем некоторые из упоминаемых Иллич-Свитычем слов.

Предполагаемой инновации эпохи заселения Карпат **goga* в значении 'лес' в действительности соответствует несколько ареалов, совмещающих значения

Осипова Мария Аркадьевна — канд. филол. наук, научный сотрудник Института славяноведения и балканистики РАН.

'гора' и 'лес', за рамками славянских языков — балтийский и иллирийский, причем вряд ли возможно установить иерархию этих значений (Прусский язык. Е.-Н. Т. 2. С. 163—165, ср. также лит. *giria* 'лес' — при др.-инд. *-giri* 'гора' в ЭССЯ. Вып. 7. С. 29—31 с литературой). Очевидно, что семантическая дифференциация произошла задолго до того момента, как славяне попали на Карпаты. Далее, «горное» значение, например, **bъrdo* отмечено, кроме славянских языков карпато-балканского ареала, и для др.-сканд. *bagð* 'холм' — наряду с ткацким значением, см., например, посвященную слав. **bъrdo* статью [4] (правда, ее автор, М. Юрковский, делает вывод о развитии географического значения не на индоевропейском уровне, а на раннепраславянском, до момента, когда славяне попали на Карпаты); ср. также справедливое предложение Ю. В. Откупщикова «отказаться от весьма сомнительной гипотезы о переносе значения **bîrdo* 'гребень ткацкого станка' → 'холм'» на том основании, что ткацкое и географическое значения могли развиваться параллельно (из **bhr-do*), см. [5]. Примеры такого рода легко умножить, ср. семантические схождения, выходящие за рамки географической терминологии. Известны карпато-балканские параллели с балтийским: **skala* 'щепка' (последнее, очевидно, параллельное и равноправное с 'скала'), см. [6], **ъbъ* с архаичным значением 'череп', ср. балтийские параллели, приводимые в ЭССЯ. Вып. 16. С. 227—228 (украинские рефлексy этих и нижеследующих позиций см. в [2]).

Далее, в ряде случаев значение лексем, образованных уже на славянской почве, является в карпато-балканском ареале более древним, чем в иных ему противопоставляемых. Ср. значение карп.-слав. **ъrtežь* 'раскорчеванное место' — в отличие от позднейшего 'план, чертеж' в русском (ср. SP. Т. 2. S. 253) или **хуигъ* (жъ) < **хутити* (ЭССЯ. Вып. 8. С. 162—164) с исходным значением 'быстрый', откуда с последующим сужением, как в русском, 'быстрый умом' > 'хитрый'; ср., далее, значение 'внезапный' для **нар҃гасъпъ* (жъ), см. [7], 'нарывать' для **р҃гетати*, см. [8]. Поскольку мы не можем считать, что рус. *чертеж*, *хитрый*, *напрасный*, *прятать* — лексические проникновения с Карпат с модифицированным значением, остается предположить, что **ъrtežь*, **хуигъ* и др. были образованы до того момента, как славяне попали в Карпаты, и их древнейшие значения сохранились в карпатских говорах (ср. и балканские соответствия — в отличие от прочих ареалов). Сказанное заставляет достаточно осторожно относиться к словам, карпато-балканская семантика которых выделяется на фоне других славянских языков: предполагаемые инновации часто оказываются мнимыми. Поэтому мы не можем, вслед за Иллич-Свитычем, безоговорочно утверждать, что карпатская миграция происходила в эпоху, когда был продуктивен, например, суффикс *-ежь, лишь на том основании, что этот суффикс представлен в **ъrtežь* (ср. выше): перед нами — раннепраславянское образование. Что же касается другого приводимого Иллич-Свитычем факта — продуктивности суффикса *-оть, ср. **грохоть*, то географическая семантика последнего слова ('осыпь камней' и под.), составляющая его карпатскую специфику, явно вторична от значения *nomen actionis* < **грохати*, и само слово, как и предыдущее, следует считать докарпатской формацией.

Карпато-балканская лексика содержит, кроме образований с отличной от представленной в других областях семантикой, лексемы, более нигде не зафиксированные или представленные окказионально в прочих зонах. В данном случае мы попытаемся выделить формации, имеющие индоевропейские словообразовательные соответствия и претендующие на дославянскую древность, но производные также и на праславянском уровне — потенциальные индоевропеизмы.

Остановимся на изоглоссе **paditi* (ср. соотносительное **padēti* с продолжениями во всех славянских языках, см. Machek, S. 118 s. v. **dēti*, **dějъ* < **dhē-*). К континуантам слова относятся: укр. карп. *надити* 'наваривать железную полосу на сточившийся лемех' и др. (КДА. К. № 154), галицк. *páditi* 'приваривать к

лемеху новый кусок железа' (с. Скотарское, Закарпатская обл. ¹), бойк. *надити* 'приклепывать лемех' (Онишкевич. Ч. I. С. 465), зап.-укр. *надити* 'приманивать, заманивать, закалывать (железо); обивать, укреплять сталью (топор)' (Желеховский. Т. I. С. 474), *nádytu* '(перен.) о девушке: привязывать к себе молодого человека' (с. Ясень, Ивано-Франковская обл.), *náwditi* 'приваривать лемех' (с. Битля, Львовская обл.), также *надити* 'привлекать, приманивать; ловить удочкой рыбу' (Гринченко. Т. II. С. 48; СУМ. Т. V. С. 67) ~ болг. *на́дя* (архив БДР), с.-хорв. *на́дити* 'закалять сталь' (Вук. С. 430), *náđiti* 'припаивать' (RJA. Кнј. VII. S. 273), чак. *pađit* 'прикалывать, накалывать; наполнять' (ČDL. S. 588—589), словен. *náđiti* 'накладывать одно на другое' (Pleteršnik. D. I. S. 631).

Ср. также сев.-рус. *на́дить соху* 'точить лемех, сошник' (Даль ². Т. II. С. 401), *на́дить* 'наваривать железом (старый стершийся сошник)' (Орл., Калуж.: СРНГ. Вып. 19. С. 236). Обращает на себя внимание отсутствие слова в западнославянских языках.

Праслав. **paditi* < **pa-diti*, где **pa-* — приставка, а вторая часть продолжает и.-е. **dh(ē)-* 'класть, помещать', «имеет хороший параллелизм в лит. *puòdyti* 'отравлять', имеющем тождественную структуру и связи» ([11], см. ссылку на Фасмера).

С ним связано и **paďь*: ср. укр. карп. *над* 'лемех' (КДА. К. № 154), галицк. *pad* 'лемех' (с. Торунь, Закарпатская обл.; с. Мшанец, с. Битля, Львовская обл.), *она́да* 'приманка' (Гринченко. Т. III. С. 54) ~ болг. *на́дъ* 'дополнительная часть к чему-либо' (БД. Т. V. С. 32), с.-хорв. *pađa* 'сталь' (RJA. Кнј. VII. S. 252), *pađo* 'сталь' (RJA, Кнј. VII. S. 283), *на́да*, *на́до* 'сталь' (РСА. Књ. I. S. 513, 526). География этого слова соответствует ареалу **paditi*.

Как славяно-балтийскую словообразовательную параллель (лексическое гнездо в целом распространено далеко за пределами карпато-балканского ареала) можно рассматривать слав. **glivěti* < **gliva* 'слизь' (по SEJP. Т. I. S. 285, последнее является субстантивированным прилагательным; производный глагол относится к продуктивному классу на -ěti) ~ лит. *glivėti* 'покрываться слизью' < *glėivos* 'слизь'; лтш. *glīvēt* < *glīve*, см. со ссылкой на К. Бугу (SEJP. Т. I. S. 285; ЭССЯ. Вып. 6. С. 130); об этом словообразовательном типе в литовском см. [12].

Изоглоссу образуют: укр. карп. *глі́вити* 'гнить' (КДА. К. № 42), бойк. *глі́вити* '(о сыре) становиться вязким' (Онишкевич. Ч. I. С. 173), зап.-укр. *глі́вити*, *зглевіти* (без значения) (Желеховский. Т. I. С. 143), надсянск. *z-ɦlvu* *syg* 'испортился сыр' (с. Чернево, Львовская обл.: возможно, заимствование из польского, ср. ниже), *зглевіти* 'сделаться слизистым' (Гринченко. Т. II. С. 138); южнопол. *gléwieć* 'о сыре: становиться склизлым' (SEJP. Т. I. S. 285), *gliwieć*, *gléwieć* 'портиться, гнить': *Syg gléwieje* (Варшавский словарь. Т. I. S. 836; Karłowicz. Т. 2. S. 82), словац. *hliviet* 'жить в праздности, бездельничать', *hliviet* *v hrobe* 'лежать в могиле' (SSJ. D. I. S. 483), чеш. морав. *hlivět* 'прозябать' (Bartoš. S. 96) ~ болг. *глі́вам* 'есть быстро, с удовольствием' (БЕР. Т. I. С. 249), с.-хорв. *глі́вити* 'расти; прозябать' (РСА. Књ. III. С. 375). Слово представлено и в севернорусских говорах: *глеветь* 'плесневеть' (Олон.), 'портиться, покрываться плесенью (о рыбе)' (Южн. Беломор.: СРНГ. Вып. 6. С. 193).

Интересно отметить, что **gliva*, широкораспространенное и в русских говорах, развивается в карпато-балканском регионе инновационное значение 'гриб' (о его вторичном характере см. SEJP. Т. I. S. 285), что говорит об особой активности этой основы в рассматриваемой зоне.

Следующую изоглоссу составляет — при отсутствии украинских данных — **kъrpeľь*: малопол. *karpiele* pl. 'обтрепаннные ботинки' (Pawłowski. S. 205, 207), *karpieľ* м. р., *kârpyľ* 'брюква' (Kucała. S. 60), 'растение *Carlina acaulis*' (Karłowicz.

¹ Здесь и далее используются материалы, записанные в экспедициях 1990—1991 гг. по изучению украинских галицких говоров (их ареал указан в [9. С. 110]), организованных ИСБ РАН. Используемая фонетическая транскрипция публикуется в [10].

Т. 2. S. 317), чеш. морав. *krpel'*, Gen. *krpl'a* 'старая валашская обувь (...)'
(Bartoš. S. 166) ~ болг. *крпел* м. р. 'чурка; деревянный треугольник на шее
свиньи (...)'
(СБНУ. Т. XLIV. С. 528), с.-хорв. *крпель* м. р. 'клещ *Ixodes ricinus*,
паразит на теле', диал. *крпел* м. р. 'палочка на дышло плуга, с помощью которой
регулируется вспашка'
(РСА. Књ. X. С. 654), словен. *krpelj* м. р. 'клещ, паразит
у птиц; деталь плуга'
(Pleteršnik. D. I. S. 478).

Южнославянская область может быть расширена за счет данных, приводимых
в ЭССЯ. Вып. 13. С. 238 s. v. *кърпель. В эту реконструкцию следует внести
уточнение: здесь должен быть суффикс с мягким -l-, так как речь идет о *jō-
основе. Такая форма дается и в SP. Т. 1. S. 108 (< *къргра или *къррати). Здесь
же приводятся и словообразовательные балтийские соответствия: др.-прусс. *kurpelis*
'колодка', лит. *kurpālis* 'сапожная колодка' (следует иметь в виду, что формы
типа пол. *kurpiel*, скорее всего, заимствованы из балтийских языков, см. Прусский
язык. К—L. С. 322—332, хотя рефлексация -г- > -г- после k в польском
известна, ср. SEJP. Т. II. S. 86 s. v. *karple*), см. также Прусский язык. К—L.
С. 333 о прус. **curpelis* 'сапожная колодка', с суффиксом -el-.

Сходную географию имеет слав. *кърбрь: ср. малопол. *kierpse* — *kyrpse pl.*
'гуральская обувь' (Karłowicz. Т. 2. S. 350; HERNICZEK-MOROZOWA. Т. I. S. 87; Т.
II—III. S. 117; Pawłowski. S. 205, 207), *kyrpes* и вар. 'кожаная обувь' (AJPP.
M. № 397), *kyrpes* 'лемех' (AJPP. M. № 96), *kierpies*, *kyrpies* 'часть плуга,
лемех' (MAGP. Т. I. М. № 10—18), словц. *krpes* 'вид мягкой легкой обуви,
сшитой из одного куска кожи, часть народной одежды' (SSJ. D. I. S. 778), 'обувь
из одного куска кожи (привязываемая ремешками)' (Kálal. S. 277), новоград.
krpes 'вид кожаной обуви, часть словацкого национального костюма' (Matejčík.
S. 23, 204), чеш. морав. *krpes*, Gen *krpca* 'разбитый ботинок, сапог' (Malina. S. 48),
'старая валашская обувь (...)'
(Bartoš. S. 166), чеш. *krpes* 'туфли-сандалии'
(PSJČ. D. II. S. 384) ~ словен. *krpes*, Gen. -*pca*, м. р. 'башмак' (Pleteršnik. D.
I. S. 478).

Теоретически говоря, пол. *kierpies* можно было бы считать самостоятельным
континуантом *кърбрь, поскольку — на фоне регулярных продолжений *кър- >
kaг- — известны и рефлексы вроде *търдати > *tyrdać*. Но более вероятна точка
зрения Славского, считающего пол. *kierpies* заимствованием из словацкого (SEJP.
Т. II. S. 157). Заимствованиями из словацкого (через малопольское посредство)
являются и укр. *кърпець* 'лапоть; лемех' (Гринченко. Т. II. С. 236; ЕСУМ.
Т. 2. С. 425), 'кожаный, деревянный башмак' (Желеховский. Т. I. С. 341).
Отчасти география рефлексов *кърбрь отражена в ОКДА. Вып. 2. НМ 28. К.
№ 24: это территория польских Карпат, Словакии и чешских моравских говоров
(здесь же указана и территория распространения *кърпель в южнославянских
языках).

Словообразовательное тождество к *кърбрь могут составлять топонимы лит.
Kurpikai, *Kurpik* (Прусский язык. К—L. С. 323, где приведены топонимы s. v.
**kyr-* в связи с апеллативом прусск. *kygre* 'род обуви'. Ср. приводимые здесь
же след за Дуридановым топонимы болг. *Кърпец*, хорв. *Кгрес*, словен. *Крси*).

Слав. *кърбрь, *кърпель представляют собой производные от *кърбрь, родственного
*къргра, *къррати (ЭССЯ. Вып. 13. С. 240; SP. Т. 1. S. 108). Обсуждая
пока географический аспект, отметим, что в русских именах основа *кър-, по
ЭССЯ, не представлена: ср. *кърбрь, *къргра и производные по ЭССЯ, а также
представленный выше материал² (правда, в русском широко отражены *къррати,
*къррети/*къррити, см. ЭССЯ. Вып. 13. С. 240), позволяющий заключить, что
слав. *къргра, *кърбрь — мотивирующие по отношению к рассмотренным выше
*кърпель, *кърбрь — также образуют карпато-балканскую изоглоссу (которую
можно было бы определить как морфологическую: ее специфика — в принад-

² Рус. диал. *кърпáтый* 'курносый' (СРНГ. Вып. 13. С. 222), судя по фонетике, — заимствование
из укр. *кърпáтий* 'курносый' (Гринченко. Т. II. С. 23).

лежности именам). При этом «обувное» значение, присущее производным именам, продолжающим слав. *kъgr-, характерно и для балтийского соответствия этого слова, причем, по наблюдениям В. Н. Топорова, именно балтийские и часть славянских языков сохранили наиболее архаичный словообразовательный тип — *kuigr-jā, *kuigr-ā, «в то время как другие языки представляют этот корень с более сложным суффиксальным оформлением (исключением можно было бы считать кельтскую реконструкцию названия обуви (...))» (Прусский язык. К—Л. С. 332). В. Н. Топоров производит восходящие к *kuigr- балтийские и славянские лексемы (в частности, с «обувным» значением) от глаголов гнезда *(s)ker- (эта связь допускалась и раньше, ср. Pokoḡny. Bd. I. S. 581; Machek. S. 296) и рассматривает балт.-слав. *kuigr-jā как отглагольное производное (ср. лит. kiḡpti, kerḡi, лтш. siḡpt, sēgru и под.: см. Прусский словарь. К—Л. С. 331—332).

К рассматриваемой семье слов относится и *ṣęgr- (< *kerḡ-) с другой ступенью чередования (в Прусский язык. I—К. С. 334—336 последнее возводится к и.-е. *(s)ker(-p-)), что в нашем случае небезынтересно, поскольку и здесь обнаруживается ареальная специфика. В карпато-балканской зоне *ṣęgrь имеет архаичное значение 'черепок' (ср. КДА. К. № 139), которому соответствуют — формально и семантически — др.-в.-нем. scirbi, нем. Scherbe 'черепок', др.-инд. kaḡraḡa- 'черепок, чаша', прус. kerḡetis 'черепа', см. Persson. Bd. II. S. 861; Прусский словарь, I—К. С. 332—337; ЭССЯ. Вып. 4. С. 72—73; SP. T. 2. S. 160 (здесь из экономии места мы не будем приводить материал к этой изоглоссе). При этом значение *ṣęgrь 'черепа', представленное, например, и в русском, отражает не праславянское состояние, а скорее всего представляет собой результат позднейшего развития, ср. Прусский язык. I—К. С. 334—335.

Таким образом, обширное гнездо слав. *ṣęgr-/ *kъgr- демонстрирует в карпато-балканском ареале как словообразовательную специфику — наличие дериватов, отсутствующих в других зонах, — так и семантическую архаику (*ṣęgrь).

Список славянских (карпатских) структурных соответствий с другими индоевропейскими языками (помимо балтийских, о которых ср. еще [6]) можно расширить. Например, тяготеет к Карпатам северный ареал распространения слав. *budimigrь: ср. зап.-укр. Будимир 'имя петуха' (Желеховский. Т. I. С. 47) — при с.-хорв. стар. Bùdimigr — личное имя собственное (RJA. Knj. I. S. 709—710), также ст.-чеш. Budimigr — имя собственное (XIV в., Gebauer I, 113: цит. по ЭССЯ. Вып. 3. С. 76). По ЭССЯ. Вып. 3. С. 76, это — сложение, первая часть которого восходит к *buditi, а вторая — к и.-е. *męgo- 'славный, великий'. «Согласно письменному указанию В. Н. Топорова, довольно точное соответствие наблюдается в др.-инд. Buddha-Mitra (...), обозначении Будды будущих времен» (ЭССЯ. Вып. 3. С. 76).

Ср., далее, слав. *glota: укр. карп. глотá 'теснота, давка; семья' (КДА. К. № 47; ср. также ОКДА. Вып. 3. К. № 45), галицк. ḡlotá 'толпа, множество народа' (Закарпатская обл.: с. Ольшаны, с. Скотарское), ḡlotá 'теснота, давка' (Закарпатская обл.: с. Керецьки, с. Щора; Львовская обл.: с. Битля, с. Мшанец; Ивано-Франковская обл.: с. Луквица, с. Ясень), бойк. глѳта 'теснота, давка' (Онишкевич. Ч. I. С. 174), зап.-укр. глотá 'толпа людей, давка' (Желеховский. Т. I. С. 144); правда, ср. также и одеск. глотá 'теснота; скопление людей, толпа' (ЛБ. Вип. II. С. 77), волын. hłѳта 'толпа' (Dejna, S. 123) ~ болг. глѳто 'куча людей; стадо, стая' (Геров. Т. I. С. 221), мак. глот m, глота f. 'соринка' (Конески. Д. I. С. 102), с.-хорв. glota 'семья (и др.)' (RJA. Knj. III. S. 204—205), глѳта 'домочадцы' (Вук. S. 98). В русском слово представлено крайне скупо; в западнославянских языках как будто не отмечено.

По предположению Перссона (Persson. Bd. 1. S. 68) *glota входит в гнездо и.-е. *gel-, с -t-расширением, куда относится и др.-инд. ḡṡikā 'Kügelchen, Pille

³ С начальным s- ср. еще лтш. schkérpele 'Holzsplitter, abgespulitetes Stück Holz' (Persson. Bd. II. S. 861).

(...); в то же время на праславянском уровне *glota может интерпретироваться и как суффиксальное образование, ср. ЭССЯ. Вып. 6. С. 138, 139.

Примером балто-германских связей карпатской лексики (правда, с известной оговоркой, ср. ниже), может быть слав. *ку́сѣга, ее континуанты — карп.-укр. кúсѣга — ороним (с. Щора, с. Скотарское, с. Керецки, с. Олышаны: Закарпатская обл.; с. Мшанец, с. Битля: Львовская обл.), ку́сѣга — ороним (с. Ясень: Ивано-Франковская обл.), бойк. кúсѣга 'поросшая лесом гора с голым верхом' (Rudnicki Wojk. S. 24), кѣчера 'высокая гора, поросшая темным еловым лесом', кичира 'гора, холм; крутой холм, поросший лесом; лесистая гора; место, заросшее кустарником, где пасут скот' (Онишкевич. Ч. 1. С. 347, 351), кичер(к)а 'обрывистая гора, покрытая лесом' (Свенцицкий. С. 218), гуцул. kiczera 'гора', кúсѣга 'гора', kiczery 'горы с безлесыми хребтами', kiczera 'скалистый верх' 'горы', ороним (Hrabec. S. 39, 129), ср. также кичѣра (Гринченко. Т. II. С. 241 — со ссылкой на Желеховского и Верхратского), кичѣра 'гора, покрытая лесом, кроме вершины' и др. (Марусенко Полесье. С. 231); пол. kiczera 'гора' (Nitsche. S. 18), спис., подгальск. kiczora 'холм; лес на холме' (Herniczek-Morozowa. Т. II—III. S. 74; Т. I. S. 85); слвц. кúсѣга, кúсѣг диал. 'крутая голая вершина' (SSJ. D. I. S. 805), диал. кúсѣг 'голая гора, вершина' (Kálal. S. 290), чеш. морав. ку́сѣга 'вершина; ороним' (Bartoš. S. 174) ~ болг. кичерѐ ж. 'крутой склон, покрытый густым молодым лесом (...)', кичур м. 'группа деревьев на горе' (Архив БДР), с.-хорв. кичер м. 'выступающая часть горы' (РСА. Књ. IX. С. 520).

По данным ЭССЯ, СРНГ, картотеки КАЭС в русском слово отсутствует. Слав. *ку́сѣга/*ку́сѣгъ представляет собой производное с -г-суффиксальным (как и родственное, но семантически отличное *ки́сѣга < *кука), с исходным значением 'бугор, выпуклость' (ЭССЯ. Вып. 13. С. 80, 249—250). Лит. kайkagas 'холм, бугор', др.-исл. hugr 'холм' (см. Фасмер. Т. II. С. 403—404 s. v. кúка; Fraenkel. Vd. I. S. 229; Stang. S. 27), если бы не различия в апофонии корня, можно было бы рассматривать как словообразовательные варианты нашего слова.

Как мы наблюдали, праславянские карпатские лексемы, на первый взгляд, образованные по крайней мере в позднепраславянскую эпоху, — в том числе, по моделям, актуальным и в настоящее время, — в действительности могут претендовать на древность индоевропейского и балтославянского уровней. В числе структурно прозрачных карпато-балканских формаций представлены и раннепраславянские образования: это слова, семантически сопоставимые с генетически тождественными лексемами, представленными в других ареалах (ср. выше *groxoltь, *čbrtežь). Впрочем, мы не располагаем методикой, позволяющей отделить раннепраславянские образования от позднейших карпатских в случае, если слово зафиксировано только в Карпатах. Кроме того, есть немало лексем, спорадически распространенных, кроме Карпат, в отдельных русских говорах или северных западнославянских языках. Но, не имея данных относительно миграций славянских племен, мы не можем делать выводы о времени и направлении распространения этих слов. Тем самым плодотворнее говорить не об инновационной или архаической природе эндемической карпатской лексики, а о лингвистической изолированности, позволяющей противопоставить ее другим зонам славянского мира. Отметим, что изоглосные внеславянские связи карпатской лексики, в том числе и производных слов, своей направленностью не позволяют противопоставить карпатскую лексику лексике других ареалов, для которых также характерно преобладание соответствий с балтийскими языками.

Можно ли в таком случае установить словообразовательную специфику, например, украинских галицких говоров на синхронно праславянском уровне, имея в виду связи внутри славянского? Основания такого исследования рассмотрены нами в другом месте (статья «О праславянских словообразовательных диалектизмах», находящаяся в печати). Важнейшие принципы можно сформулировать так: 1) при выборе единицы описания целесообразно опираться на

общность части речи базовых слов/основ, сохраняя принцип единства форманта; 2) материал следует собирать по программе, охватывающей все интересующие нас формации в ЭССЯ. Для наших целей плодотворно обследование деадъективов на *-ica* (тип **bélica*), поскольку, по данным ЭССЯ, продуктивность этого класса производных варьирует в различных зонах праславянского мира: в русских рефлексах она значительно ниже, чем в сербохорватских. Тем самым именно продуктивность определенного класса производных рассматривается в качестве дифференциального признака.

Материал для нашего эксперимента собирался по диалектным словарям и подобным источникам, а также в летней экспедиции 1993 г. (с. Синевир Закарпатской обл.: запись М. А. Осиповой; с. Кушница Закарпатской обл.: запись Е. Э. Будовской). В результате мы получили следующую картину. Всего в опубликованных выпусках ЭССЯ (буквы А—М) приведено около 240 деадъективов на *-ica*. Для 130 из них отмечены рефлексy в галицких говорах — в ЭССЯ приводится такое же число рефлексов для русского в целом; три четверти галицких формаций имеет инославянские соответствия с участием сербохорватского языка, в то время как с участием русского — немногим более половины. Эти факты говорят о большей генетической близости по данному признаку протогалицких говоров с говорами, легшими в основу сербохорватского языка, что позволяет противопоставить протогалицкий восточнославянскому фонy.

Но чтобы иметь все необходимые основания для суждений о сравнительной продуктивности деадъективов на *-ica*, необходимо — для чистоты эксперимента — сопоставлять ареал галицких говоров с другими архаичными ареалами славянского мира, сравнивая подобное с подобным. В таком случае обследование должно вестись по двум программам: на основе материалов ЭССЯ и с учетом всех позиций по данному классу производных, извлекаемых из диалектных словарей и подобных источников, для каждого региона.

СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

БД — Българска диалектология. Проучвания и материали. София, 1962—.

БДР — Български диалектен речник. Архив. Институт болгарского языка, София.

БЕР — Български етимологичен речник/Съст. Георгиев В., Гълъбов Ив., Заимов Й., Илчев Ст. и др. София, 1962—1986—.

Варшавский словарь — *Karłowicz J., Kryński A., Niedźwiedzki W. Słownik języka polskiego. Warszawa etc., 1904—1927 (1952—1953). Т. I—VIII.*

Вук — *Карашић Вук Стеф.* Српски рјечник истумачен њемачкијем и латинскијем ријечима. Треће (државно) издање. Биоград, 1898.

Геров — *Геров Н.* Рѣчник на българский языкъ. Пловдивъ, 1895—1904. Т. I—V.

Гринченко — *Гринченко Б. Д.* Словарь украинского языка. Киев. Т. I—IV.

Даль² — *Даль В. И.* Толковый словарь живого великорусского языка. 2-е изд. СПб., М., 1880—1882 (1955). Т. I—IV.

ЕСУМ — *Етимологічний словник української мови/Ред. кол.: О. С. Мельничук (головн. ред.) и др. Київ, 1982—1989—.* Т. 1—3—.

Желеховский — *Желеховский Е., Недѣлский С.* Малоруско-німецкий словарь. Львів, 1886. Т. I—II.

КАЭС — Карпатский ареально-этимологический словарь. Рук. Л. А. Гиндин, ИСБ РАН, Москва. Картотека составлена И. А. Калужской, М. А. Осиповой, Т. Ф. Семеновой.

КДА — *Бернштейн С. Б., Иллич-Свитыч В. М., Клепикова Г. П., Попова Т. В., Усачева В. В.* Карпатский диалектологический атлас. М., 1967.

Конески — Речник на македонскиот јазик со српскохрватски толкувања. Скопје, 1961, 1965, 1966. Књ. I—III.

ЛБ — Лексикографичний бюлетень. Київ, 1951—1963.

Марусенко Полесье — *Марусенко Т. А.* Материалы к словарю украинских географических апеллятивов. (Названия рельефов)//Полесье. Лингвистика, археология, топонимика. М., 1968.

ОКДА — Общкарпатский диалектологический атлас. М., 1988. Вып. 2. Warszawa, 1991. Вып. 3.

Онишкевич — *Онишкевич М. Й.* Словник бойківських говірок. Київ, 1984. Ч. 1—2.

Прусский язык — *Топоров В. Н.* Прусский язык. Словарь. М., 1975—1990—. А—D (Т. 1)—L (Т. 5)—.

РСА — Речник српскохрватског књижевног и народног езика. Београд, 1959—1984—. Књ. I—XII—.

СБНУ — Сборник за народни умотворения и народопис. София, 1889—1963.

Свенцицкий — *Свенцицкий И.* Опыт сравнительного словаря русских говоров (галицко-бойковский говор)//Живая старина, год десятый. СПб., 1900. Т. I—II.

СРНГ — Словарь русских народных говоров. Л., 1966—1997—. Вып. 1—22—.

СУМ — Словник української мови. Київ, 1970—1980. Т. I—XI.

Фасмер — *Фасмер М.* Этимологический словарь русского языка/Пер. с нем. и доп. О. Н. Трубачев. М., 1964—1973 (1986—1987). Т. I—IV.

ЭССЯ — Этимологический словарь славянских языков/Под ред. О. Н. Трубачева. М., 1974—1992—. Вып. 1—19—.

AJPP — *Małeckі M., Nitsch K.* Atlas językowy polskiego Podkarpacіa. Kraków, 1934.

Bartoš — *Bartoš Fr.* Dialektologický slovník moravský (= Archiv pro lexikografii a dialektologii, č. 6). Praha, 1906.

ČDL — *Hraste M., Šimunović P.* Čakavisch-Deutsches Lexikon/Unter Mitarbeit und Redaktion von Reinold Olesch. Köln — Wien, 1979. Т. 1.

Dejna — *Dejna K.* Gwary ukraińskie Tarnopolszczyzny. Wrocław, 1957.

Fraenkel — *Fraenkel E.* Litauisches etymologisches Wörterbuch. Bd. I—III. Heidelberg, 1955—1965.

Herniczek-Morozowa — *Herniczek-Morozowa W.* Terminologia polskiego pasterstwa górskiego. Wrocław etc., 1975—1976. Cz. I—III.

Hrabec — *Hrabec S.* Nazwy geograficzne Huculszczyzny (= Prace onomastyczne PAU, nr. 2). Kraków, 1950.

Káľal — *Káľal K., Káľal M.* Slovenský slovník z literatúry aj nářečí. Banská Bystrica, 1923.

Karłowicz — *Karłowicz J.* Słownik gwar polskich. Kraków, 1900—1911. Т. 1—6.

Kucała — *Kucała M.* Porównawczy słownik trzech wsi małopolskich. Wrocław, 1957.

Machek — *Machek V.* Etymologický slovník jazyka českého. Praha, 1971.

MAGP — Mały atlas gwar polskich. Wrocław etc., 1959—1970. Т. I—XIII.

Malina — *Malina I.* Slovník nářečí mistříckého. Praha, 1946.

Matejčík — *Matejčík J.* Lexika Novohradu. Vecný slovník. Martin, 1975.

Nitsche — *Nitsche P.* Die geographische Terminologie des Polnischen. Köln — Graz, 1964.

Pawłowski — *Pawłowski E.* Gwara podegrodzka (wraz z próbą wyznaczenia południowo-zachodniej granicy gwar sądeckich). Wrocław etc., 1955.

Persson — *Persson P.* Beiträge zur indogermanischen Wortforschung. Uppsala — Leipzig, 1912. Bd. I—II.

Pleteršnik — *Pleteršnik M.* Slovensko-nemški slovar. Ljubljana, 1894—1895. D. I—II.

Pokorny — *Pokorny J.* Indogermanisches etymologisches Wörterbuch. Bern, 1949—1959. Bd. I—II.

PSJC — Příruční slovník jazyka českého. Praha, 1935—1957. D. I—VIII.

- RJA — Rječnik hrvatskoga ili srpskoga jezika. Zagreb, 1880—1976. Knj. I—XXIII.
 Rudnicki Bojk.—*Rudnicki M.* Nazwy geograficzne Bojkowszczyzny. Lwów, 1939.
 SEJP — *Stawski Fr.* Słownik etymologiczny języka polskiego. Kraków, 1952—1982—. T. I—V—.
 SP — Słownik prasłowiański. Kraków, 1974—1991—. T. 1—6—.
 SSJ — Słownik slovenského jazyka. Bratislava, 1959—1968. D. I—VI.
 Stang — *Stang C. S.* Lexikalische Sonderübereinstimmungen zwischen dem Slavischen, Baltischen und Germanischen. Oslo — Bergen — Tromsø, 1971.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. *Иллич-Свитыч В. М.* Лексический комментарий к карпатской миграции славян // Известия ОЛЯ, 1960. Т. XIX, № 3.
2. Программа собирания материалов для «Карпатского диалектологического атласа». М., 1964.
3. *Гиндин Л. А., Калужская И. А.* Реконструкция карпатского регионального компонента позднеславянского лексического фонда // Сравнительно-историческое изучение языков разных семей. М., 1991.
4. *Jurkowski M.* Słowiańskie *brdo 'rodzaj góry' jako termin geograficzny i nazwa własna // Studia z filologii polskiej i słowiańskiej. Warszawa, 1967. Т. 6. S. 152.
5. *Откупщиков Ю. В.* Из истории индоевропейского словообразования. Л., 1967. С. 114.
6. *Osipova M. A.* Toward Separate Balto-Slavic (Carpathian) Lexical Isoglosses // Balto-Slavica, 1992. Т. 38.
7. *Варбот Ж. Ж.* Заметки по славянской этимологии // Этимология. 1964. М., 1965. С. 30—36.
8. *Меркулова В. А.* Украинские этимологи // Этимология. 1974. М., 1976. С. 71.
9. *Дыбо В. А., Замятина Г. И., Николаев С. Л.* Основы славянской акцентологии. М., 1990.
10. *Дыбо В. А., Замятина Г. И., Николаев С. Л.* Основы славянской акцентологии. Словарь. М., 1993. Вып. 1.
11. Этимологический словарь славянских языков. Проспект. Пробные статьи. М., 1963. С. 64.
12. *Otrebski J.* Gramatyka języka litewskiego. Т. II. Nauka o budowie wyrazów. Warszawa, 1965. S. 367.



«ИСТОРИЯ РОССИИ» ДИОНИСИЯ ИВИРИТА. ЕЕ ИСТОЧНИКИ И МЕСТО СРЕДИ ГРЕЧЕСКИХ ПРОИЗВЕДЕНИЙ О РОССИИ XVII ВЕКА¹

Одним из наиболее ярких фактов, свидетельствующих об эволюции русско-греческих культурных контактов в XVII в., следует считать возникновение в греческой письменности цикла сочинений, полностью посвященных русской тематике. Явление несбыточное, если иметь в виду весь предшествующий период, когда отражение межкультурного общения в литературах двух стран было неизменно асимметричным и, с точки зрения интенсивности интереса к внутренней жизни партнера, русские тексты существенно преобладали. Теперь же внимание православного Востока к Русскому государству несомненно активизируется. Обусловившая этот факт историческая коллизия общеизвестна; упомяну лишь то непосредственно интересующее нас обстоятельство, что появление русского цикла тесно связано с личным участием греческих авторов в событиях русской жизни XVII ст.

Для изучения представлений греков о русской истории первостепенное значение имеет составленное в конце 60-х годов XVII в. первое систематическое и подробное повествование о русском историческом прошлом на греческом языке. Автор его, архимандрит Ивирского Афонского монастыря Дионисий², прибыл в Россию в 1655 г. на смену предыдущему настоятелю греческого Никольского монастыря в Москве и оставался в русской столице 15 лет, на протяжении которых был справщиком московского Печатного двора, переводчиком восточных патриархов на соборе 1666—1667 гг., а также весьма активным участником в деле по осуждению раскола. Сочинение, послужившее своеобразным итогом русского периода его жизни, открывается следующим надписанием³:

Александропулос Ольга — д-р наук, сотрудник Центра византийских исследований (Афины).

¹ Текст сообщения на XVII Международном конгрессе византистов (Москва, 1991), основанного на материале диссертации «Ο Διονύσιος Ιβηρίτης και τo έργο του "Ιστορία της Ρωσίας"», текст которой готовится к изданию на греческом языке. Тема исследования была предложена автору Б. Л. Фонкичем, под его руководством протекала первая стадия работы над рукописями, и, пользуясь возможностью, автор выражает ему глубокую признательность.

² Имя Дионисия Ивирита встречается в научной литературе начиная с XIX в. Он упоминается как ученый святогорец, автор греческой «Истории России», как переводчик, справщик московского Печатного двора, автор сочинения против раскола и участник Московского собора 1666—1667 г. [1].

³ Текст приводится по всем известным спискам памятника: 1) Alexandr. 383/142 (1669) [2] (далее — А); 2) Sinait. 548/1849 (1673) [3] (далее — С); 3) Iber. 4294/174. L. 71—167 (XVII в., ранее 1697) [4] (далее — И); 4) Lavr. 1119/135 (1697). L. 1—132. [5] (далее — Л); 5) Μετόχιον Παναγίου Τάφου 333 (XVII в.) [6. Т. 4. Σ. 306] (далее — К); 6) Μετόχιον Παναγίου Τάφου 23 (нач. XVIII в.) [6. Т. 5. Σ. 36—37] (далее — П) 7) Μουσείο Μπλετών, Ταμείο Ανταλλαγών 233 (XVIII в., 1756(?) далес — М).

«Το παρὸν βιβλίον ὑπάρχει⁵ Ἱστορία, ἥτοι Διήγησις, περὶ τῆς ἀρχῆς τῶν Ῥωσῶν,⁶ πόθεν καταγονταὶ οἱ ἀρχηγοὶ⁷ αὐτῶν, καὶ περὶ τοῦ πότε καὶ πῶς ἔλαβον τὸ ἄγιον βάπτισμα⁸ καὶ ἔγιναν Χριστιανοί,⁹ καὶ περὶ τοῦ ἀγίου ἀποστόλου Ἀνδρέου, ὅπως¹⁰ ἦλθε σωματικῶς εἰς τὴν Ῥωσίαν καὶ ἐκήρυξε τὸ θεῖον κήρυγμα μεταφρασθὲν¹¹ δὲ καὶ συλλεχθῆν¹² ἐν συντομία ἐκ τῶν Σλαβαϊκῶν βιβλίων¹³ εἰς τὴν ἡμετέραν διάλεκτον παρὰ ἐλαχίστον¹⁴ Διονυσίου ἀρχιμανδρίτου, τοῦ ἐκ τῆς¹⁵ ἱερᾶς καὶ βασιλικῆς μονῆς τῶν Ἰβήρων τῆς ἐν τῷ ἀγρονύμῳ ὄρει τοῦ Ἰθωνος, ὄντος αὐτοῦ εἰς τὴν περίφημον καὶ βασιλευούσαν μεγαλόπολιν Μοσχολίαν ἐν ἔτει σωτηριῶ 1668»¹⁶ («Сия книга есть История, или Повесть о начале русских, откуда происходят их началодержцы, и о том, когда и как приняли они святое крещение и стали христианами, и об апостоле Андрее, как он пришел в Россию и проповедал слово Божие. Собрана вкратце из славянских книг и переведена на наш язык смиренным Дионисием архимандритом из священной и царственной Ивирской обители, что на святоименной горе Афонской, будучи ему в славном и царствующем великом граде Москве, в лето от спасения нашего 1668»).

Следует уточнить, что надписание ограничивается обозначением отправной точки повествования, меж тем как реальной границей описания русских событий является избрание на престол Михаила Романова, после чего следует формальная характеристика его правления, а завершает текст краткое сообщение о воцарении Алексея Михайловича.

Очевидный путь исследования труда Дионисия Ивирита в заданном ракурсе предполагает сопоставление «Истории» с иными греческими сочинениями XVII в., посвященными русской тематике, в особенности с теми, которые, будучи написаны в России, обнаруживают особое проникновение в трактуемую тему либо в силу того, что автор являлся очевидцем описываемых событий, либо потому, что он изучал русские нарративные источники. Опыт подобного сравнительного анализа был предпринят нами и принес весьма интересные результаты, отводящие труду Дионисия совершенно особое место в его литературном контексте.

Чрезвычайно показательно соотношение «Истории» Дионисия с сочинением Паисия Лигарида о деле патриарха Никона (Гим. № 409) [7; 8]. Два текста, вызванные к жизни московскими событиями второй половины 60-х годов XVII в. и написанные их активными участниками, являют собой противоположные образцы письменного отражения реальной русско-греческой ситуации. Трактат Лигарида посвящен текущим событиям, причем в заметной степени деяниям автора. Злободневность и автобиографизм этого сочинения красноречиво оттеняют своеобразие направления, выбранного Дионисием. По-своему органически связанный с днем нынешним, труд Дионисия на повествовательной поверхности намеренно от нее отмежеван. Более того, формальная замкнутость повествования на прошлом сопровождается намеренной отрешенностью от насущных проблем и ожиданий, сопутствовавших контактам православного Востока с московским престолом, и в равной степени — от индивидуального опыта автора. Иными словами, как особый отличительный признак труда Дионисия Ивирита выступает устремленность к объективному знанию о российском минувшем.

Первооткрывателем русского прошлого Дионисий не был. Знаменательным свидетельством углубления интереса к России уже в первой трети столетия

⁴⁻⁵ Нет А, С, П. ⁶ Ῥώσων — И, К, М; Ῥώσων ἤρουν τῶν Μοσχολίων — Л. ⁷ καὶ οἱ ἀρχῆ — И; καὶ ἡ ἀρχῆ — Л. ⁸⁻⁹ Нет А, С, П. ¹⁰ ὅπου — А, С, П. ¹¹ μεταφρασθεῖσα — А; μεταγραφθῆν — Л. ¹² συλεχθεῖσα — А. ¹³⁻¹⁶ παρὰ Διονυσίου ῤακενῶντου καὶ ἀρχιμανδρίτου μέγα (μεγάλου ἀρχιμανδρίτου — А) τῶν Ἰβήρων εἰς τὴν ἡμετέραν διάλεκτον κατὰ τὸ 1668 (ἔτος Χριστοῦ — С) А, С, П (= Дионисием ракендитом и великим архимандритом Ивира на наш язык в лето 1668). ¹⁴ τοῦ ἐλαχίστου — Л. ¹⁵ конец надписания по И, Л; в Л дополнено ἀρχιμανδρίτου ὑπάρχοντος ἐκ τῆς μονῆς τῶν Ἰβήρων.

явился краткий очерк русской истории, предваряющий основной текст «Воспоминаний» Арсения Элассонского о событиях смутного времени [9]. Еще один текст, греческий перевод «Синописа» Иннокентия Гизеля, появился в конце XVII в. и был предназначен, по всей видимости, для архимандрита, будущего патриарха иерусалимского Хрисанфа [б. Т. 5. Σ. 90]¹⁶. При соотнесении трех произведений прежде всего обращает на себя внимание фундаментальность и особый характер труда Дионисия. В отличие от Арсения, поставившего перед собой скромную задачу обозначить вкратце предысторию Русского государства, Дионисий преследует обстоятельное знание; а далекое прошлое страны приобретает серьезную самостоятельную значимость, изложение его основывается на методичном освоении неких «славянских книг» и развивается в крупную повествовательную форму.

С другой стороны, сопоставление с профессионально исполненным переводом «Синописа» позволяет охарактеризовать работу Дионисия как свободное историческое *изыскание*. Понятие адекватности оригиналу явно не довлеет над формированием текста, привлечение источников избирательно, и обработка литературного материала полностью соотнобразуется с вновь установленными авторскими целями, а именно — составлением корпуса русской истории, отвечающего определенным информативным требованиям и литературному вкусу греческого автора.

На основе обозначенных параллелей можно сделать следующий вывод: произведение Дионисия Ивирита запечатлело интереснейший момент в развитии межкультурных контактов, когда растущая заинтересованность греческого мира в российских делах нашла выражение в эволюции представлений греков об истории России и, что самое важное, — в эволюции отношения к этим представлениям. Рассмотрение «Истории» как индикатора новых веяний в русско-греческих связях подтверждается дальнейшим развитием и специализацией этой формы общения в частности — в переводческой кампании Хрисанфа Нотары [б. Т. 4. Σ. 148—149, 365] (об этом см. [8; 11]), а также данными о распространении труда Дионисия Ивирита на православном Востоке. В настоящее время нам известны семь списков «Истории» (см. сноску 3 данного текста), к которым следует причислить необнаруженный автограф и по крайней мере еще один список, бытность которого удостоверена текстологическим анализом рукописной традиции. В основных чертах текст «Истории» довольно устойчив. Тем не менее сличение известных списков при параллельном сопоставлении с русскими источниками «Истории» показало, что тексты *И*, *Л*, *К* и *М* образуют отдельную группу рукописной традиции: тексты *Л* и *М* являются списками с *И* и *К* соответственно (причем в *Л* и *М* различима тенденция правки оригинала, а особенно в тексте *М* — тенденция стилистического редактирования), а тексты *И* и *К* восходят к единому протографу, не отождествляемому с оригиналами списков *А*, *С* и *П* и обозначаемому в нашем исследовании как *В'*. Что касается определения места *В'* в рукописной традиции «Истории», его отличительные признаки (интерполяции, более правильные, но и ошибочные чтения, данные, восходящие к источникам «Истории», но отсутствующие в остальных списках, ошибочное перемещение фрагмента текста и т. д.) весьма противоречивы, и наиболее приемлемым представляется рассмотрение *В'* как авторского списка «Истории».

Девять рукописей — количество не слишком внушительное в соотношении с общими данными о циркуляции греческой исторической литературы и все же довольно впечатляющее при фактическом отсутствии распространения остальных упомянутых произведений русского цикла. Примечательно и то, что списки «Истории» разошлись по таким крупным, тесно связанным с Россией духовным центрам, как Александрия, Синай, Константинополь и Афон.

Особо весомым показателем значимости труда Дионисия Ивирита при рассмотрении греческих представлений о России явились результаты предпринятого

¹⁶ По всей вероятности, переводчиком Синописа был Козма Ивирит. См. [8; 10; 11].

источниковедческого анализа. «Славянские книги», положенные в основу греческого повествования, удалось установить. Это «Степенная книга царского родословия» и «Русский Хронограф» так называемой третьей редакции 1620 г., причем, согласно классификации А. Н. Попова, третьего разряда этой редакции¹⁷. Судьба двух памятников в процессе составления «Истории» весьма различна. «Степенная книга», использованная, как видно, в полном составе, оказала решающее воздействие на формирование греческого текста как основной источник информации, в определенной мере — как прототип повествовательного изложения истории Русской земли, и, наконец, как композиционная модель этого изложения (имеется в виду воспринятая Дионисием генеалогическая схема). При этом обработка «Степенной книги» Дионисием приняла сложную форму последовательной трансформации, радикально преобразившей первоначальный облик литературного памятника. Напротив, текст «Хронографа», привлекаемый частично, главным образом по окончании «Степенной книги», подвергся сравнительно умеренному редактированию, не имевшему столь серьезных последствий с точки зрения вмешательства в оригинальный состав. Существенно, что различная степень приближенности к оригиналу вызвана не дифференциацией, а именно единообразием составительских принципов, имеющих, однако, различную трансформирующую силу применительно к двум русским сочинениям вследствие их явной литературной разнородности.

Не имея возможности представить в полной мере судьбу столь обширного литературного материала в процессе создания греческой «Истории», остановлюсь на некоторых стержневых установках ее составителя.

Основнополагающим фактором проведенного редактирования следует считать изначально отчетливую ориентацию Дионисия на свободную модификацию исходного текста сообразно инонациональной и иновременной культурной среде при доминирующей роли познавательного стимула. Новые условия повлекли за собой серьезные изменения первоначальной функции источников, их художественного облика, идейного и эмоционального строя. Все это, по вполне понятным причинам, наиболее ярко проявилось на материале «Степенной книги», представляющей собой исключительно торжественное и идейно насыщенное описание национальной истории.

Чуть ли не самое разительное отличие греческого текста от его основного источника заключается в полном изъятии торжественно-панегирического литературного слоя «Степенной книги». Примечательно, что удаление панегирического начала не связано с каким-либо идейным сопротивлением греческого книжника, а проистекает из изменения коммуникативной установки формируемого повествования. «Степенная книга», будучи памятником официальной литературы, по замыслу составителя наделена значительной законодательной силой: реконструкция пройденного исторического пути подчинена осмыслению настоящего как эпохи непоколебимого величия. Такое возвышенное мироощущение передается читателю на всех уровнях содержания и формы. При этом коммуникативные отношения явственно авторитарны. Как известно, адресату «Степенной книги» отведена роль дисциплинированного и массового зрителя «государственного парада» [17]. При составлении «Истории» Дионисий существенно меняет исходное положение вещей: труд его очевидно рассчитан на произвольно-индивидуальное чтение. Приверженность русского автора к всемерному воздействию на читателя, подчас количественным давлением высокопарных комментариев, прямых или подспудных наставлений, в греческой редакции совершенно нейтрализована, а конкретные приемы реализации этого воздействия устранены.

¹⁷ Указание на «Степенную книгу» как на один из основных источников «Истории» Дионисия Ивирига принадлежит Б. М. Кюссу, которому я хотела бы также выразить свою признательность за консультации. Сравнительное исследование «Истории» и ее русских источников опиралось на издание «Степенной книги» [12], на описание состава третьего разряда редакции 1620 г. [13] и на издания сочинений, послуживших источниками этого типа Хронографа: «Основная редакция 1617 г.» [14]; «Иное Сказание» [15]; «Сказание Авраамия Палицына» [16].

Подобную судьбу — по последовательности и последствиям трансформации оригинала — имеет и смежный агиологический литературный слой «Степенной книги». Важно уяснить, что и здесь речь идет не просто о сокращении текста за счет изъятия определенных элементов (в данном случае — агиографических), а о перемене ракурса обозрения минувшего. В «Степенной книге» освещение прошлого происходит в двух тесно взаимосвязанных направлениях: как прошлое государственности и как прошлое благочестия. При этом, если великокняжеское жизнеописание (в особом, присущем «Степенной книге» понятия «биографии») основывается на неразрывном слиянии двух мотивов, то большое число повестей, как например, сказания о «праведном сродствии» великих князей, о «малых» князьях, прославивших русскую землю не держанием власти, а иными богоугодными добродетелями, представляет собой исключительно «благочестивые сказания». История русского благочестия как объект повествования оставляет Дионисия вполне равнодушным. Агиологическое видение прошлого, чудеса, случившиеся на Русской земле, история русской святости и русских святынь — словом, все то, что позволяет говорить о «Степенной книге» как о путеводителе, книге-паломнике по святой самодержавной Руси [18], целенаправленно опускается или редуцируется. Примечательно, однако, что агиологическая сфера русского прошлого не подлежит забвению, а лишь выводится за рамки данного повествования. Свидетельство тому — редакторские замечания Дионисия, отсылающие читателя к особой «торжественной книге», где можно обрести то или иное не помещаемое в «Истории» житие или сказание о чудесах. Единственным — и знаменательным — исключением является своеобразная версия жития митрополита Алексия. Ссылка на «торжественную книгу» присутствует и здесь, на месте характерного для «Степенной книги» предвозвещения «последни явленной» торжественной повести (Степень 11 [12. 4. 2. С. 344]). В греческом варианте фрагмент приобретает иную, значительно более краткую форму: «... и преемником престола его (Феогноста) стал святой и великий чудотворец Алексий, житие которого и жизнь и подвиги, им сотворенные и в животе, и по преставлении его, написаны в торжественной его книге. Но и мы впоследствии напишем нечто из жизни и чудес его... Но на предлежащее возвратимся...» [2. Л. 56об.; 3. Л. 70—70об.; 4. Л. 131 об.; 6. Т. 4. Л. 132; Т. 5. Л. 66]. Метод переложения 7 главы действительно соответствует заявленному: агиографические элементы сильно сокращены, тем не менее первоначальный характер повествования сохранен и отвечает уникальному для «Истории» заголовку «Из жития блаженного и приснопамятного Алексия митрополита Киевского и всея Руси чудотворца». Причину особого отношения к житию Алексия следует усматривать в своеобразии самого используемого Дионисием материала: агиография епископа-правителя московского царства по сути дела берет на себя функцию освещения государственной истории, которую в «Степенной книге» как правило несет биография великого князя, и центральное место в житии Алексия объективно занимают события государственного, общенационального значения, т. е. именно те сюжеты, что представляют наибольший интерес для греческого составителя.

Параллельно некоторому обмирщению изложения русского прошлого заметно ослаблена его портретность. Членение повествования на биографические круги безусловно наследуется вместе с генеалогической схемой «Степенной книги», но очевидным последствием вмешательства Дионисия на двух указанных уровнях явились определенная автономизация исторического материала и утвердившееся в повествовании ощущение *течения* исторической жизни Русского государства. Например, радикально меняется внутренняя структура степеней, именуемых в греческой «Истории» «титулами». Понятие «второстепенных» повестей, помещаемых в «Степенной книге» как приложение к жизнеописанию великого князя, явно не отвечает историографическим принципам Дионисия, и материал, порой извлекаемый из этой второй части степени, занимает свое место в основной ткани повествования. Примером может послужить рассказ, восходящий к житию

Фотия и перенесенный в греческий титул 13. В данном случае вмешательством в исходную композицию снимается и заметная несогласованность русского текста, в котором заглавие 13 степени заявляет о Фотие как об одном из митрополитов при Василии Дмитриевиче, однако степень 13 не дает почти никаких сведений о нем, а житие, содержащее существенные данные о времени правления Василия I (например, о нападении татар на Владимир), помещено во второй части степени 14, поскольку смерть митрополита приходится на период правления следующего князя.

Особо следует упомянуть две важнейшие особенности отражения собственно исторического материала источников. Характерным и фактически непреложным редакторским принципом является приверженность Дионисия к освещению исключительно *русской* истории. «Иноземные» статьи в греческом тексте, как правило, отсутствуют¹⁸, а описания международных контактов концентрируют внимание на русской стороне общения¹⁹.

Определенной редукции подвергаются и собственно русские сюжеты. Причину этого следует усматривать в том, что, хотя греческое повествование отнюдь не чуждо эмоциональной вовлеченности в описываемые события, это все же описание чужого прошлого. Степень погружения в него определяется исканием достаточного, а не досконального знания, что с очевидностью упраздняет известный составительский принцип автора «Степенной книги» — собрать «во едину словесную пленицу» [12. С. 58] все относящиеся к освещаемой теме повести и предания. Сокращая различные этапы повествования, Дионисий нередко аргументирует свой выбор чрезвычайной их протяженностью и предпочтением в пользу умеренности и стройности изложения. Завершая же рассказ об Иване IV обобщенным упоминанием о его прочих доблестных деяниях, Дионисий пишет, что «краткости ради и изящества» подробных об этом сказаний он не приводит, «ибо довольно и сказанного, чтобы вообразить опущенное».

Завершая обзор важнейших особенностей составительской работы Дионисия Ивирита, необходимо упомянуть, что греческий текст наделен серьезными литературными достоинствами и обнаруживает развитый вкус составителя, а также превосходное знание обоих языков, что обеспечило действительно вполне «изящное» творческое переложение на греческий язык двух значительных и весьма несхожих памятников древнерусской литературы. Познавательный стимул, направляющий процесс составления, не действует в ущерб занимательности изложения. Напротив, справедливо будет заметить, что повествование о русском прошлом, освобожденное от тяжеловесного торжественного убранства и гипертрофии литературного этикета, столь отличающих «Степенную книгу», получает особую подвижность и живость. Занимательность повествования и тот факт, что написано оно на выразительном, но все же простом языке, представляющем интересный сплав книжного и народного греческого, являются еще одним подтверждением предназначенности «Истории России» широкому кругу читателей. Сама постановка такой задачи, а тем более искусное ее исполнение Дионисием Ивиритом являет собой примечательную страницу в истории развития русско-греческих культурных контактов.

¹⁸ Особенно заметно последовательное изъятие всех сведений о «греческой земле», от кратких формул летописного происхождения (например, «В цари же граде тогда царствуя Михаил Пафлегоненин» (С. 171) до развернутых сообщений, включая, конечно, и «Повесть о взятии Царьграда турками» (Степень 14. Гл. 18).

¹⁹ Например, наряду с решительными сокращениями в изложении русско-литовских отношений, известие о браке Василия Дмитриевича с дочерью Витовта Литовского (степень 13. Гл. 3) дано по сути дела как информация о внутренней русской истории, и от развернутого описания русско-литовских отношений, посольства за невестой и т. п. в греческой версии остается лишь указание на происхождение невесты.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Румянцев В. Е. Дионисий Святогорец: Древности//Труды Московского археологического общества. Т. 4(1). С. 11—13; *Успенский Порфирий*. Афонские книжники//Чтения в обществе любителей древней письменности. 1883. С. 153; Γεδεών Μ. Γ. Ὁ Ἅγιος Ἀναγνήσιος ἑγγραφα, σημειώσεις // Ἑξοληλαστικὴ Ἀλήθεια. Κωνσταντινούπολη, 1884—1885. № 5. Σ 140; *Кантерев Н. Ф.* О сочинении против раскола иверского архимандрита грека Дионисия, написанном до собора 1667 г. М., 1888; *Белокуров С.* Арсений Суханов. М., 1891. Ч. 1. С. 204, 216, 332, 336, 354, 375, 409—411, 433, 437; *Николаевский П. Ф.* Московский печатный двор при патриархе Никоне//Христианское чтение. 1891. С. 182—183; *Соболевский А. И.* Переводная литература Московской Руси. XIV—XVII вв. СПб., 1903. С. 43—44, 294, 296, 301, 302, 341; *Кантерев Н. Ф.* Патриарх Никон и царь Алексей Михайлович. М., 1912. Т. 2. С. 375—376, приложение 11; *Кантерев Н. Ф.* Характер отношений России к православному Востоку в XVI—XVII столетиях. Сергиев Посад, 1914. С. 218—220, 563—565; Πατριάρχης Χ. Γ. Διονύσιος Ἱβηρίτης μεταφραστὴς τῆς «Χρονογραφίας τοῦ Δωροθέου» εἰς τὴν Ῥωσικὴν καὶ μητροπολίτης Οὐγγροβλαχίας//Ἐλετηρὸς Ἑταιρεία Βυζαντινῶν Σπουδῶν. 1963. № 32. Σ. 314—318; *Лебедева И. Н.* Поздние греческие хроники и их русские и восточные переводы // Палестинский сборник. 1968. № 18/91; *Фонкич Б. Л.* Греческо-русские культурные связи в XV—XVII вв. Греческие рукописи в России. М., 1977. С. 87—89, 105, 125—137, 160, 162, 185, 217; *Фонкич Б. Л.* «История России» Дионисия Ивирита: Проблемы изучения культурного наследия. М., 1985. С. 184—200.
2. Χαριτάκης Γ. Κατάλογος τῶν χρονολογημένων κωδίκων τῆς πατριαρχικῆς βιβλιοθήκης Καΐρου // Ἐλετηρὸς Ἑταιρεία Βυζαντινῶν Σπουδῶν. 1927. № 4. Σ. 168—169.
3. *Бенешевич Б. Н.* Описание греческих рукописей монастыря св. Екатерины на Синае. СПб., 1911. Т. 1. С. 448.
4. *Lambros Sp. P.* Catalogue of the Greek Manuscripts on Mount Athos. Cambridge, 1900. Vol. 2. P. 46.
5. Ευστράτιδης Σ. Κατάλογος τῶν κωδίκων τῆς μεγίστης Λαύρας//Ἀγιορειτικὴ βιβλιοθήκη. Paris, 1925. Τ. 2—3. Ρ. 179.
6. Παλαδόπουλος-Κεραμεύς Α. Ἱεροσολιτικὴ βιβλιοθήκη Ἐν Πετροῦπόλει. 1899. Τ. 4, 5.
7. *Арх. Владимир.* Систематическое описание рукописей Московской Синодальной (Патриаршей) библиотеки. М., 1894. Ч. 1. С. 606; *Фонкич Б. Л.* Иоанн Сакулис. Страничка из истории участия греков в деле патриарха Никона//Festschrift für Fairy von Lilienfeld. Erlangen, 1982. S. 165—181.
8. *Alexandropoulou O.* The History of Russia in Works by Greek Scholars of the Seventeenth Century// Cyrillomethodianum. Thessaloniki, 1988.
9. *Дмитриевский А.* Архиепископ елассонский Арсений и мемуары его из русской истории по рукописи трапезундского Сумелийского монастыря. Киев, 1899; Δημητριάδου Φ. Α. Ἀρεῖμος Ἑλασσῶνος (1550 —1626): Βίος καὶ ἔργο. Αθήνα, 1979.
10. *Лопарев Х.* Повесть о смерти князя Даниила Александровича и о начале Москвы//Памятники древней письменности и искусства. 1901 № 141. Приложение. С. 7.
11. *Фонкич Б. Л.* Греческое книгописание в России в XVII в. (в печати).
12. Полное собрание русских летописей. СПб., 1908—1913. Т. 21. Ч. 1—2.
13. *Попов А.* Обзор хронографов русской редакции. М., 1869. Вып. 2. С. 207—214.
14. *Попов А.* Изборник славянских и русских сочинений и статей, внесенных в хронографы русской редакции. М., 1869. С. 131—204.
15. Русская историческая библиотека. СПб., 1909. Т. 13. Ст. 1—144.
16. Сказание Авраамия Палицына/Под ред. Л. В. Черепнина. М.; Л., 1955.
17. *Лихачев Д. С.* Развитие русской литературы X—XVII вв. Эпохи и стили//*Лихачев Д. С.* Избранные работы. Л., 1987. Т. 1. С. 169; *Лихачев Д. С.* Человек в литературе Древней Руси//*Лихачев Д. С.* Избранные работы. Л., 1987. Т. 3. С. 100—103.
18. *Лихачев Д. С.* Поэтика древнерусской литературы//*Лихачев Д. С.* Избранные работы. Л., 1987. Т. 1. С. 568.



МАТЕРИАЛЫ К УЧЕБНИКУ ЦЕРКОВНО-СЛАВЯНСКОГО ЯЗЫКА

Седакова О.А.

Церковнославянско-русские паронимы.

СКОНЧАТИСЯ (СКОНЧАЮСА) — 1: совершаться: *Бгъ во хотѣщѣ, оудбѣ скончajúтса и преслáвнѣа — Если Бог захочет, и самое необыкновенное соершится благополучно (К.Бл.Б.);* 2: исполниться, сбыться; *πληρωθῆναι*: Подовѣаетъ скончáтисѣ всѣмъ написаннымъ въ законѣ моуісеовѣ и пророчѣхъ и ꙗвлѣхъ (*Лк 24,44*).

СКОНЧАВАТИСА (СКОНЧАВАЮСА) — тосковать, *ἐχλεῖπει*: Желаетъ и скончаваетса *дшá моѣ во дворы гнѣа (Пс 83,3)*.

СКРЫТИ (СКРЫЮ) — вложить, положить: Подобно ѣсть квасъ, ѡгбоже прѣмше женá, скрý въ сáтѣхъ трѣхъ мжкѣ (*Лк 13,21*); *Изведѣши мѣ ѡ сáти сѣл, ꙗкоже скрýша мнѣ (Пс 30,5)*; Воинюю морскою скрýвшѣа дрѣвлѣ гонителѣа, мжчнителѣа, подъ землѣю скрýша спасѣнныхъ *Щоцы? (К.,Вел. сб., т. 1)*; *Скрывáйте же сѣбѣ сокровище на невесѣ (Мф. 6,20)*.

СКОРЬВЪ — боль, мука, *θλίψις (Ср. ѠСКОРБИТИ)*: *Предадáтъ въ въ скорьвѣ (Мф. 24,9)*; *Женá ѡгдà рáждáетъ, скорьвѣ имать ꙗко прѣиде годъ ѡл: ѡгдà же родитъ ѡтродá, ктомъ не помнитъ скорьвѣ за рáдость ... (Ин. 16,21)*; *Мнози скорьвѣи прáведнымъ ... (Пс 33,20)*; *Въ тѣснотѣ и скорьвѣ твоѣй ѡбоже Ѡскорьвáтъ тѣа вразнѣ твоѣ (Вт. 28,55)*

СЛАВА — 1: во многих библейскихъ словоупотребленияхъ заместительное имя Самого Бога в Его епифании; то, что может быть воспринято человеком¹, *δόξα*: *И глагола моуісѣй: покажи мнѣ славу твою [...] и рече (гдѣ къ моуісею): азъ предъндѣ предъ тобою славою моею (Исх. 33,18-19)*; *ѡгдà же прѣидетъ слава моѣа, и положѣ тѣа въ разсѣлинѣ камене, и покрýю рѣкою моею надъ тобою, дондеже минодѣ. И ѡнимъ рѣкъ мою, и тогда оузриши сáднѣа моѣа: лицѣ же моѣ не ѣвѣтса тебѣ (Исх. 33, 22-23)*; *ѡвлáчѣе же славы гдѣни ꙗко ѡгнь пламенѣа на версѣ горы, предъ сыны иsráмлевы (Исх. 24, 17)*; *И покрý ѡвлакъ скнѣню свидѣнѣа, и славы гдѣни исплнѣнѣа скнѣнѣа (Исх. 40,34)*; *Преселѣса слава ѡ иsráмлѣа, ꙗко всáтса кѣвѣтъ гдѣнь (1 Цар. 4,21)*; *Слава ѡжѣа крѣтетъ слово, слава же царѣва почитáетъ повелѣнѣа ѡгѣо — (Букв.) Слава Божия облакает тайною*

Продолжение. Начало см. Славяноведение. 1992. № 5 — 1993. № 6.

¹ Поскольку слава в этом значении — одно из самых таинственных богословских представлений, сколько-нибудь подробное истолкование этого смысла далеко превосходит задачи словарной статьи.

дело, а слава царей — исследует Его повеления (Притч. 25, 2); И благословено имя славы его во вѣкъ и въ вѣкъ вѣка: и исполнится славы его всѣа земля (Пс. 71, 19); Гдѣ, возлюбихъ благомѣе домъ твоего, и мѣсто селенія славы твоея (Пс. 25, 8); Испомъ него и земля славы твоея (Пс. 6, 3); Светѣса, светѣса іерусалиме, прїиде во твоѣ светъ и слава гдѣна на тебѣ возсѣа (Ис. 60, 1) • Царь славы (Пс. 23, 7-10); Гдѣ славы, слава отца, слава вѣа отца — Сын Божий • Пришествіе во славу со славою — Второе Пришествіе, страшный суд (Явление или воспріятіе славы в таком значеніи — прославленіе. См. прославити): Прїити во имя твое сѣа человеческїи во славу отца своего, со агглы своимн (Мф. 16, 27); И пакн грядѣщаго со славою сѣдѣти, живымъ и мѣртымъ, егоже цѣтвїю не ведеть концѣа (Симв.); 2: истинная, или божественная, или промыслительная суть человека (и вообще творенія), доѣа: Ты же гдѣ, заступникъ мой всн, слава моя, и возносѣа главы мою (Пс. 3, 4); Всѣа слава дщере церевы внѣтрѣ (Пс. 44, 14); Востанн, слава моя, востанн ѡпатирю и гесн (Пс. 56, 9); И показѣ емѣ всѣа царствїа міра, и славу ихъ (Мф. 4, 8); Ина слава обнцѣ, и йна слава лнѣ, и йна слава свѣздѣмъ: свѣзда во ѡ свѣздаы рѣзнствѣтъ во славу (1 Кор. 15, 40); 3: доброе имя, общепризнанная значимость человека (народа, дома и под.), доѣа: Возвѣстїте оубо отцѣ моемѣ всю славу мою сѣцю во егїптѣ (Слова Иосифа братьям (Быт. 45, 13)); Славу же съ менѣ совлече и ѡмъ вѣнѣцъ ѡ главы моея (Иов. 19, 9); Не по славу сѣдѣти имя твое, ннже по глагоманїю ѡбнчїтъ (Ис. 11, 3); И всѣа слава человека ѣако цвѣтъ травннй (Ис. 40, 6); 4: название части кафизмы в Псалтири (каждая кафизма разделена на три славы).

СЛАВНАА — рл. чудесное, сверхъестественное: (тж. прославнаа, см.) И тѣмъ вѣтъ твоѣ, йже сотвори тебѣ великаа и славнаа сѣа (Втор. 10, 21).

СЛЕЖАТИ (СЛЕЖЪ) — лежать (в болезни): Въ лѣности весь слезъ окалнннй (О., гл. 6, Чт., КЛБ, п. 8); На одрѣ слезъ согрѣшенїи многїхъ (О., гл. 5, Вт., У., Сед.).

СЛЕЗЯТИ (СЛЕЗЮ) — плакать: Видѣвъ прѣчтѣю горѣцѣ слезѣщѣ (Веч., В. Пт.);

СЛНВАТИ (СЛНВАЮ) — отвергать, сyxчѣо, сyxчѣо: слнвалѣмъ же пакн слѣанїе держѣющїхъ на сїю — И еще отвергаемъ техъ, кто держает [мыслить] в Ней [в Пресвятой Троице] слиянїе [ипостасей] (О., гл. 7, п. 9, Троицен).

СЛНКОВАТИ (СЛНКЮ), СЛНКѠСТВОВАТИ (СЛНКѠСТВЮ) — входить в сонм (лнкѣ), хор славящих и празднующих, сyxчѣо.

СЛѠАНІЕ — 1: литое изваянїе, χώνευμα: Лїодїе твоѣ ... соствѣнїша скѣро съ пѣтн, егоже заповѣдалъ всн ймѣ, и сотвориша себѣ слѠанїе (Втор. 9, 12); 2: слиянїе, неразличимое соединенїе (см. слнвати).

СЛѠАТЕЛЬ — ваятель, χρυσοχόος: Посрамнса всѣа слѠатель ѡ изваанїи своихъ, ѣако лѣжнаа слѠанїа его (Иер. 51, 17).

СЛОВЕСІЕ — собрание, σύλλογος. То же, что словѣіе (см.)

СЛѠВО — 1: Вторая Ипостась Троицы, λόγος. В этом значенїи склоняется по м.р.: Безъ истаїнїа вѣа слова рѣждашю сѣщю вѣъ тѣа величѣемъ («Честнейшїую»); Въ началѣ вѣа слово, и слово вѣа къ вѣъ и вѣтъ вѣа слово (Ин. 1, 1); 2: слово, речъ, λόγος, ῥήμα: Бысть слово гдѣне ко авраамѣ (Быт. 15, 1); 3: разум, λόγος. См. словесннй, бессловесннй: Питїе нѣоѣе пѣче слова ... во цѣтвїи моѣмъ ... пію — Питїе превнїе разумѣа (ѡтѣр λόγου) в Царствїи Моѣмъ буду питѣ (К. Вел. Чт. (Маюм)); 4: дело, снн. вѣщѣ, рѣчѣ, λόγος: И не заведн всѣхъ словѣсъ, ѣаже вїдѣста ѡчи твоѣ (Втор. 4, 9); Аще же и речѣте: чтѣ речѣмъ прѣтнвѣ емѣ; и корень словесѣ ѡврацѣемъ въ немѣ — Если скажете: что

скажем против него⁸ и найдем в нем корень [злого] дела (Иов. 19, 28); **АЩЕ ПЬСТИТЬ ЖЕНЪ СВОЮ, РАЗВѢ СЛОВЕСѢ ПРОВОДИНА** (Мф. 19, 9); 5: судебное дело (син: РѢЧЬ), λόγος: Вѣское слово недовооружительное, доносиша къ мѡυσѣю, Вѣское же слово лѣгкое сѣжаѡхъ сами (Исх. 18, 26); 6: обвинение: Слово законопрестѣнное возложиша на мѧ — *Беззаконное обвинение возвели на меня* (Пс. 40, 9); 7: ответ, оправдание: Вѣ же нагѧ и ѡбѣавлена пред⁵ очима ѡгѡ: къ немѣже на мѧ слово (Евр. 4, 13); Не ѡдинѣи винѧ сѣщей, ѡ нейже возможемъ воздѧти слово стремленѧ сегѡ — *И нет никакой причины, по которой мы сможем найти оправдание этому обороту* (Деян. 19, 40); 8: завет, учение: Престѣпающе слово вѣже предѧнемъ вашимъ, ѡже предѧсте (Мк. 15, 13) • **СЛОВО БЖІЕ** Св. Писание • **СЛОВО СѢДНОЕ, СЛОВО** — особое облачение ветхозаветного первосвященника, в котором он входил в Святое святых (результат смешения λόγος и λόγιον — «оракулъ» в славянском переводе): И да сотвориши слово сѣдное дѣло пестрѧщаго (Исх. 28, 15); И да сотвориши на словѣ трѣсны сплетѣны (Исх. 28, 22) • **СЛОВЕСА ДНѢИ** (слова дѧхави, ѡхосѧны и под.) — летопись дел: И прочал словесѣ ѡхосѧныхъ ... сѧмъ писана въ книгахъ словесѣ днѣи царѣи ісрѧнлевыхъ (т.е. в Книгах Паралипоменон) (4 Цар. 1, 18).

СЛОЖЕНІЕ — создание, начало, καταβολή: Крѡвь всѧхъ прорѡкъ, проливѧемѧ ѡ сложенѧ мѧра (Лк. 11, 51).

СЛОЖИТИСА (СЛОЖИСА) — собраться, συντίθημι: Оуже во вѧхъ сложилися жѧдове, да аще ктѡ ѡгѡ исповѣстъ хрѧта, ѡзначѣнъ ѡ сонница вѣдетъ (Ив. 9, 22).

СЛУХЪ 1: одно из пяти чувств, слух, ἀκοή: Слѡхомъ оуслышите, и не ймати развѣнати (Ис. 6, 9; Мф. 13, 14); 2: слышание, услышанное, ἀκοή: Вѣра ѡ слѡха, слѡхъ же глаголомъ вѣземъ (Рим. 10, 17); ѡ дѣлѣ мн закона дѧа проѧсте, или ѡ слѡха вѣры (Гал. 3, 2); 3: слово, весть, ἀροή: Но сице ѡ оутровы проѧде, іакоже слѡхомъ вниде — *Но так же вышел из утробы, как словом (через слово) вошел* (Сб. Мирносицъ, Догм.); Гдѧ, ктѡ вѣрова слѡхъ нашѣмъ (Вел. Пт., Веч.); 4: известие, молва, ἀκοή: И изыде слѡхъ ѡгѡ по всеѧ сѣрѧн (Мф. 4, 24).

СЛЪЧИТИСА (СЛЪЧИЮСА) — подходить, быть подобным, οὐ βάλλω: Слѣчисѧ во ймѧ йстиннаѧ прѧтча ... — *Подходит им воистину пословица* (II Петр. 2, 22).

СЛЫШАНИЕ — 1: слава, δόξα: Рѧдѧнѧ ѡдигѧтрѣе, всемѧрное чѣдо и слышаніе (КБО); 2: слух, ἀκοή: Оуслышати же ймате вѧннѧ и слышанѧ вѧнемъ — *Услышите о войнах и военных слухах* (Мф. 24, 6).

СЛѢДЪ — 1: нога, ἵχνος: Слѣдовѣ твоихъ пречистыхъ прикоснѣсѧ ѡскверненными длѧнми (В.Ср., Трип. (К.М.)); 2: след, ἵχνος: Еже, ѡторгѧти оученникѧ въ слѣдъ себѣ (Деян. 20, 30).

СМЕРТНЫЙ — 1: смертельный: Предварѧша мѧ сѧти смѣртнымъ (Пс. 17, 6); 2: принадлежащий смерти: И твоѣю смѣртню смѣртное царѣство развѣшилъ ѡси — *И смертью Своєю Ты разрушил царство смерти* (О., гл. 4, Сб. веч., Стих. Воскр.) • В значении русского «смертный» часто употребляется мѣртвыи, мѣртвенный (С.М.).

СМИРЕНІЕ — 1: униженное, бедное положение (см. СМЕРТИ), ταπεινώσις: Иѡкѡ аще вы не законъ твоѧ повчѣніе, моѣ былѧ, тогда оуѣво погнѣлъ вѧхъ во смиренѧ моѣмъ (Пс. 118, 92); Иѡкѡ призрѧ на смиренѧ равѧ своеѧ (Лк. 1, 48); Видѧждь смиренѧ моѣ и трѣдѧ мѡѧ (Пс. 21, 18); 2: унижение, поражение: Помнѧи мѧ гдѧ, видѧждь смиренѧ моѣ ѡ вѧгѧ моихъ (Пс. 9, 14); И ѡ роуѧ ѡдинорѡжѣ смиренѧ моѣ (Пс. 21, 23); 3: мир,

примирение (ср. СМІРІТІСА, 2), εἰρήνη: Ἰκω ἄγε вы разсмѣлъ и ты, въ дѣнь сѣй твоѣй, ѣже къ смірѣнію твоємъ — *О если бы и ты (Иерусалим) узнал в сей твой день, что [служит] к миру твоему (Лк 19, 42)*; 4: смирение (добродетель), οὐμετρία : Мысль мою твоимъ смірѣніемъ сохрани (*Млв.*).

СМІРѢННЫЙ 1: низкий, убогий (см. СМІРѢНІЕ, 1), ταπεινός: Низложилъ сильныя со ꙗѳѡмъ и вознесѣ смірѣнныя (*Лк 1, 2*); Ѡ насъ смірѣнныхъ ведѣнъ былъ ѡси на смѣртъ хртѣ (*Трипес, Чт 2 нед*); Возрѣдуются кобти смірѣнныя (*Пс 50, 6*); Ѡ жени Ѡ мене смірѣннаго и ѡкаѣннаго раба твоего ѡ дѣньиіе заведеііе (*Млв.*); 2: смиренный (см. СМІРѢНІЕ, 3): Сердце сокровѣнно и смірѣнно вѣтъ не оуничижитъ (*Пс 50, 17*).

СМІРІТИ (СМІРІЮ) — 1: унижить, плохо обойтись: ἄγε смірѣши дщѣри моѣ, ἄге помѣши жены надъ дщѣри моѣ, виждь ... — *Если ты будешь худо поступать с дочерьми моими, если возьмешь жен сверх дочерей моих ... смотри (Слова Лавана к Иакову) (Быт 31, 50)*; смірѣша во ѡковахъ нѡзѣ ѡгѡ (*Иосифа) (Пс 104, 19)*; 2: сделать мирным, привести в мирное состояние: разсмѣхъ гдѣ, ꙗкѡ правда съдѣвъ твоѣ, и воистиннѣ смірѣлъ мѣ ѡси (*Пс 118, 75*).

СМІРІТИСА (СМІРІЮСА) — 1: унизиться, прийти в убогое состояние: И смірѣса въ тѡрѣдѣхъ сердце ꙗхъ (*Пс 106, 12*); Беззаконіи во рѣди своихъ смірѣшася (*Пс 106, 18*); 2: помириться: Прѣжде смірѣса съ братомъ твоимъ (*Мф 5, 24*).

СМОТРІТЕЛЬНО — промыслительно, οἰκονομικῶς: Тогда двѣма смотрительно не ѡбрѣтѣса съ ними (*Стих. Фол. нед.*).

СМОТРѢНІЕ — промысел, воля, провидение: рѣдѣсѣ, смотрѣніа виждителева исполненіе (*Введ. Б., Трон.*).

СМЫСЛА — разум, мысленное начало в человеке (наряду с оуѣмѡмъ, словомъ, διανοία, φρήν): Оуѣмъ и смѣсль и слово, даръ вѣѣй прѣѣхъ (*КАА*); Непостѣжимъ ѣсть дѣхъ всестѣй, прехѡдитъ всѣкъ оуѣмъ и смѣсля скорѡсть (*Трип. Чт. Пт.*); рѣдѣсѣ, вѣрныхъ ѡзарѣюща смѣсля; рѣдѣсѣ, тѣлительна смѣслювъ оуѣраждѣюща (πιστῶν ... φρένας) (*КАПБ (Ив. Д.)*). Да исцѣлѣтъ оуѣво Ѡ грѣхѣ (*К. Пят. (Ив. Д.)*); Чтѣна црковъ поѣтъ зывѣюще, Ѡ смѣсля чѣста ѡ гдѣ прѣздѣюще (*Паних. К., п. 4*).

СМѢШЕНІЕ — 1: состав, σύχυσις: Наше все воспрѣмый смѣшѣніе Ѡ чѣстыхъ и дѣственныхъ кровѣй (*П. Пр.*); Изъ тебе ѡвлѣчѣса въ моѣ смѣшѣніе (*В. К.*); 2: смешение: τегѡ рѣди наречѣса ꙗма ѡгѡ (Вавилона), смѣшѣніе, ꙗкѡ тѣмѡ смѣсѣ гдѣ оуѣтна всеѣ землі (*Быт 11, 9*).

СНАВѢТИ — хранить, блюсти: И послѣша, ісрѣнлю, и снавѣи творѣти, да вѣлаго тѣи вѣдетъ (*Втор. 6, 3*); Вонми себѣ, и снавѣи дѣшъ твою сѣлѡ (*Втор. 4, 9*).

СНАТІСА (СНѢМІЮСА), СНІТИСА — 1: сойтись, сходитьсь, καταβαίνω: Іѣдѣн снѣмлютѣ (*Ив. 18, 20*); 2: соединиться браком, συνελθέιν: Прѣжде дѣже не снѣтѣса ꙗма (*Мф 1, 18*).

СОБЛЮДѢНІЕ — 1: наблюдение, то, что можно наблюдать, παρατήρησις: Не прѣидетъ цѡтѣіе вѣже съ соблюденіемъ — *Не придет Царство Божие приметным образом (Лк 17, 20)*; 3: темница, τήρησις: И возложиша рѣки своѣ на апѡстѡлы, и послѣша ꙗхъ въ соблюденіе ѡбщѣе (*Деян 5, 18*).

СОБЛЮСТИ (СОБЛЮДѢ) — 1: сохранить под своим попечением, сберечь, τρέφω: Ѡгдѣ вѣхъ съ ними въ мѣрѣ изъ соблюдѣхъ ꙗхъ во ꙗма твоѣ... Не молю, да възмѣши ꙗхъ Ѡ мѣра, но да соблюдѣши ꙗхъ Ѡ неприѣзни (*Ив. 17, 12-15*); 2: сохранить, исполнить: Нижѣ соблюдѡхомъ ѣже заповѣдалъ ѡси намъ (*В. К.*); 3: приберечь: Всѣкъ человекъ прѣжде дѡброѣ вѣно помагѣтъ, и

ἔγδα οὐπίηται, тогда хѣдшее: ты же совоболъ всѣмъ доброе вино досѣлѣ (Ис. 2, 10).

СОВОБЛЪЗНОВАТИ (СОВОБЛЪЗНѢЮ) – совместно страдать (см. БОЛЪЗНЬ), συνωδίνω: Вся тварь (съ нами) совоздыхаетъ и совоблѣзнетъ (Рим. 8, 22).

СОВОБОРЪ – собрание: Не совершъ соборы ѿхъ ѿ кровей (Ис. 15, 4).

СОВЕРШАТИ (СОВЕРШАЮ), СОВЕРШИТИ (СОВЕРШЪ) – 1: наполнить: ѿ совершиши рѣцѣ ѡрони, ѿ рѣцѣ сынѡвъ ἔγω (Исх. 29, 9); 2: восполнить, довершить, сделать совершеннымъ, освятить, τελείω: Помазъеши совершала, человеческое сѣщество, црѣю безначальне, дѣа ѡсвѣненіемъ – Ты, Царь безначальный, помазываетъ человеческое существо, восполняя [его] приближениемъ Духа (КБГ (Ис. Д.)); Не могущыя по совѣсти совершити слѣжащаго – (Жертвы), которые не могутъ приносящего [ихъ] сделать совершеннымъ в совести (Евр. 9, 9); ѿ ѿ дѣлъ совершиша вѣра – И делами (черезъ дела) вера стала совершенной (Иак. 2, 23); Соверши стопы мои во стезѣхъ твоихъ, да не подвижѣтся стопы мои (Пс. 16, 5).

СОВЕРШЕНІЕ – довершение, освящение (см. СОВЕРШАТИ, 2), τελείωσις: Всѣ вѣрніи, въ немже совершеніе прѣхомъ, благословяще – Все имеющее веру, благословляли [Того], в Ком мы приняли освящение (КБГ (Маюм)).

СОВЕРШЕННЫЙ – 1: полный, законченный, τελείος: Совершенна мѡзы вѡнъ изгонѣтъ страхъ (Ис. 4, 18); 2: зрелый (в противоположность ребенку), τελείος: Юноша съ дѣвсю, сѣщее съ совершеннымъ старцемъ – Юноша и дева, грудной младенецъ и глубокий старецъ (Пс. п. 2); 3: приготовленный, хатартизмѡс: Сосѣды гнѣва совершены въ погибель (Рим. 9, 22).

СОВѢСТНЫЙ – принадлежащий совести: ѿсцѣли совѣстное жѣніе, твоѣю милостію ѡрошаючи – Исцели огонь совести, орошая Твоею милостію (О., гл. 6, Нед. утр., Богор.) Ср: Въ лицѣ мѡрии жѣсловѣсникъ, сожженныя своѣю совѣстію (1 Тим. 4, 2); Книги во совѣстныхъ разгнѣваются – Открываются книги совести (Пс., Троп. по 3 Каф.).

СОВѢТНИКЪ – 1: соучастник (предвечного) совета, именование Мессии, βουλευόμενος: ѿ нарицаетса ѿма ἔγω: велика совѣта аггль, чѣденъ, совѣтникъ ... (Ис. 9, 6); 2: человек, облеченный судейской должностью, высокопоставленное лицо: Прѣнде іосифъ ѿже ѿ армадѣа, благообразенъ совѣтникъ ... (Мк. 15, 43).

СОВѢТЬ – 1: воля, замысел, βουλή: ѿ нарицаетса ѿма ἔγω: велика совѣта аггль – И имя Его – Ангел (Вестник) Великого замысла (Ис. 9, 6); Великаго совѣта твоѣго аггль миръ подавающа послалъ всѣмъ намъ (КРГ (Маюм)); ѿкъ прѣгорчиша словеса вѣла, ѿ совѣтъ вышнѣго раздражиша (Пс. 106, 11); Дастъ ти гдѣ по сѣрдцѣ твоѣму, ѿ весь совѣтъ твоѣ ѿсполнитъ (Пс. 19, 5); Помыслиша совѣты ѿже не возмогѣтъ составити – Замыслили замыслы, которые не смогутъ исполнить (Пс. 20, 12); 2: совещание, собрание, βουλή: Блаженъ мѣжъ ѿже не ѿде на совѣтъ нечестивыхъ (Пс. 1, 1); 3: заговор, συμβούλιος: Оутрѣ же вышнѣ, совѣтъ сотвориша всѣ архіерее ѿ старцы людстѣи на іиса, ѿкъ оубити ἔγω (Мф. 27, 1) • Дѣхъ совѣта (πνεῦμα βουλῆς) – один из семи даровъ Св. Духа (Ис. 11, 2): ѿ почиетъ на немъ дѣхъ вѣн, дѣхъ прѣмѣдрости ѿ разума, дѣхъ совѣта ѿ крепости, дѣхъ вѣденіа ѿ благочестіа: ѿсполнитъ ἔγω дѣхъ страха вѣла (Ис. 11, 2-3).

СОВѢЩАТИ (СОВѢЩАЮ) – совместно замышлять, βουλευώ: Вы же совѣщаете на мѣмъ слѣа, вѣ же совѣща ѿ мнѣ во благѣа – Вы замышляли против

меня зло; но Бог замыслил [это] мне во благо (Быт. 50,20).

СОГЛАДАТАЙ – разведчик, шпион, лазутчик, κατασκοπός: И рече́ ѿмъ (іосифъ): соглэдэтан ѡстѣ, соглэдэти пѣтѣй страны (сеѡ) приѡдѡсте (Быт. 42,9).

СОДЕРЖАНИЕ – власть, оковы, плен (см. СОДЕРЖАТИ, ДЕРЖАТИ): Мѣртвыхъ избавляѡ ѡдова содержэніѡ – Избавляя умерших от власти ада (Вел. Сб., Утр.).

СОДЕРЖАТИ (СОДЕРЖѢ) – владеть, держать в своей власти, подавлять: Избави, вѣце, ѡ содержэщихъ насъ грѣховъ (Отп. гл. 8); На всѡкое нечѣстїе и неправдѡ челоувѡковъ содержэщихъ истинѡ въ неправдѣ (Рим. 1,18); ѿкво рѡждши всѣхъ содержителѡ, ѡ содержэщегѡ мрака неведѣніѡ, и ѡ грѣхѡ избави мѡ – Ты, родившая Того, кто всеми властвует, избавь меня от властвующего [мною] мрака неведения и от греха (О., гл. 3, Вт. У. К. Муч., п. 7).

СОЕДИНѢНІЕ – единство: Соединѣніе вѣры и причѣстїе стѡго дѡа испросише ... (Лит. Зл.).

СОЗДАНИЕ (СОЗНАНИЕ) – 1: творение, тварь: Приидите оубо и насладимса настоѡщихъ влагихъ и оупотревимъ создэніѡ, ѡкво въ ѡности скѡроу (Прем. 2,6); И дамъ ѡ (сестры твоѡ) тебѡ на создэніе, но не ѡ завѣта твоегѡ (Иез. 16,61); 2: созидание, воссоздание, восстановление, ἀνάπλασις: Изъ неѡже спсительное слово ѡвисѡ, въ создэніе и просвѣщѣніе дшъ нѡшихъ – Изъ которой явилось Слово спасения ради созидания и просвещения душ наших (О., гл. 4, Пт., повеч. КЛБ п. 4).

СОКРАЩАТИ (СОКРАЩАЮ) – решить, соудѣнѡ: Слово ко скончавѡ и сокращѡ въ правдѣ, ѡкво слово сокращѣно сотворитъ гдѡ на земѡи – Ибо исполняет дело и решает по правде, ибо дело решенное совершит Господь на земле (Рим. 9,28).

СОКРАЩЕННЫЙ – решенный (см. СОКРАЩАТИ).

СОКРОВЕННЫЙ – скрытый, спрятанный: Стрѡха рѡди ѡдѣйска, сокровѣннымъ оученикомъ ... вшѣлъ ѡси къ нимъ – Когда ученики скрывались из-за страха перед иудеями ... Ты вошел к ним (Фом. нед., Пнд., стих.).

СОКРОВНИЩЕ – 1: хранилище, тайник, ταμειϋον (Чаще во мн. ч. СОКРОВНИЩА): ѡще оубо рекѣтъ вамъ: се въ пѣстѣини ѡстѣ: не изыдите, се въ сокрѡвищахъ: не ѡимте вѣры (Мф. 24,26); И нынѣ изъ ѡдовыхъ сокрѡвищъ челоувѣческое ѡстество все исхитивъ... – И ныне из тайников ада всю человеческую природу похитив ... (Синакс. Пасхи); Смерти заключилъ ѡси сокрѡвица – Ты замкнул тайники ада (Вел. Вел. Пт.); 2: сокрѡвищница, θησαυρός: Црѡю неѡснѡй ... сокрѡвище влагихъ (ѡ θησαυρός τῶν ἀγαθῶν) и жѡзни подателю...; Прѣчтѡй храмъ спсѡвъ, многоцѣнный чертѡгъ и дѡва, сѣенное сокрѡвище слѡвы вѣѡа (Конд. Введ.); 3: богатство, запас, θησαυρός: Скрывайте же себѡ сокрѡвище на небеси ... ѡдѡже во ѡстѣ сокрѡвище вѡше, тѣ вѣдетъ и сѣрдце вѡше (Мф. 6, 20-21).

СОЛГАТИ (СОЛГѢ) – 1: не иметь веры, ψευδew: Солгѡша гдѡ своемъ и рекѡша: не сѡтъ сѡѡ, ннже приѡдѣтъ на насъ слѡѡ (Иер. 5,12); 2: обмануться (СОЛГАТИ СЕБѢ): ѿкво востѡша на мѡ свидѣтеле неправеднѡй и солгѡ неправда себѡ (Пс. 26,12); 3: обмануть, быть не в праве: Солжѣтъ дѡло маслинное, и полѡ не сотворѡтъ ѡди (Пс., п. 4); 4: покориться (темное значение): Во мнѡжествѣ силѡ твоеѡ солжѣтъ тебѡ врази твоѡ (Пс. 65,3).

СОВЕРАЗНЫЙ – имеющий единый (с чем-либо) образ: Оуправляеши твоими светлѡстѡми чѡны нѣнымъ ... ѡче, слѡве соверѡзне, и дшѣ (О., гл. 3, Нед., К. Тр., п. 8); Соверѡзнаѡ трѣце, ѡдинице трѡипѡстѡснаѡ – Троица во

едином образе, Единица в трех лицах (О., гл. 6, Нед. К.Тр, п. 8).
СОВЩЕНІЕ – обхождение: Не во имать горести совщєніе ѿл – Ибо нет суровости в обхождении ее (премудрости) (Прем. 8,16).

СОСЕЦЪ (обычно двойств. СОСЦА) – грудь: И преподана при сосцѣ полсомъ златымъ (Откр. 1,13); Блаженно чрево носившее тл, и сосца ѿже ѿн ссалъ (Лк. 11,27).

СОСЛОВІЕ – собрание (син. ЛНКТЪ, СОНМЪ), то же, что СЛОВЕСІЕ (СМ.): Бжественныхъ жєнъ сословіе, видѣти желающе жизнь оумерщєлєннѣю во грѣбѣ нощію прїиде ... (Чтв. 3 нед., подобн.).

СОСТАВЛАТИ (СОСТАВЛЯЮ) – представлять, обнаруживать: Составляетъ же свою любовь къ намъ вѣтъ, ѿкакъ ѿще грѣшникомъ същымъ намъ хрѣта за ны оумрє – Но Бог открывает Свою любовь к нам, ибо мы были грешниками, Христос умер за нас (Рим. 5,8).

СОСТАВЪ – 1: сущность, основа, ὑπόστασις: Ѡ тебе во не скрѣса составъ мой ѿже во адамѣ (Вел. Сб., К.); 2: сустав: Составы оутверди съ костьми вкѣпѣ (М.° по Пр.).

СОСТОЯНІЕ – прочность, устойчивость, κατάστασις: Ѡ мирѣ и состояніи всего міра (Еккл.); Ико да милостивъ бывъ всѣмъ намъ, мирное состояніе даруетъ почитающимъ его (В.К., Чт., п. 7).

СОСТОЯТИСЯ (СОСТОЮСЯ) – (совместно) стоять, сѹещи: И тои ѿсть прѣжде всѣхъ и всаческаа въ немъ состоятєса (Кол. 1,17); Тѣмъ во состоитєа тварь всаческаа, и обновлетєса – Ибо Им (Троицей) все творение стоит и обновляется (О., гл. 5, Нед. К.Тр, п. 6).

СОСѢДЪ – 1: орудие, οχευός: И въ немъ оуготовѣ сосѣды смєртнымъ, стрѣлы свои старѣемымъ содѣл (Пс. 7,14); И своимъ вжтєвомъ крѣпкаго связавъ, сегю сосѣды расхитилъ ѿсть – И, связав божеством Своим сильного [врага], оружие его захватил (О., гл. 8, Нед., К.Воскр., п. 3);

2: музыкальный инструмент: Исповѣса тебѣ гдн въ сосѣдѣхъ псаломскихъ (Пс. 70,22); 3: утварь, одежда, οχευός: Ѡтарь всеожжєніа и сосѣды ѿгю, и трапєзѣ всеожжєніа со всѣми сосѣды ѿгю (2 Пар. 29,18); 4: сосуд, символич. озн. человека (плотского) οχευός: Ико немощнѣишѣ сосѣдѣ жєнскоиѣ воздающе чєсть (Деян. 9,15); Свои сосѣды стажавати во святѣини и чєсти, а не въ страсти пѣхотнѣи (1 Фес. 4,4); 5: сокровище, λειψήλιον: Прїатъ хрѣтосъ дѣства своеа мѣре сосѣдѣ (КУПБ (Матюм)).

СОЧИНЕНІЕ – свод, составление воедино, σύνταγμα: Иже Ѡ facюна кѣрїнеа и звѣщєна патїю книгами, покѣсимєа единымъ сочинєніємъ сократити (2 Мак. 2,27).

СОЧИНИТИ (СОЧИНЮ) – создать, составить: Ѡ четырехъ стїхѣи тварь сочинивый (Чин. osv. воды).

СОЮЗЪ, **СОЗЪ** – 1: узы: Въ жєни во горести и союзѣ неправды зрю тл сѣща – Ибо вижу тебя в горечи желчи и в узах лжи (Деян. 8,23); Разрѣши, прѣчтаа влѣще, созѣы прегрѣшєніи мойхъ (О., гл. 7, Пнд. КМПБ); Созѣы зюль нашнхъ растѣргни твоими мѣтвами связавый слѣбѣ двшєтлєннагю змѣа, всєстѣи нїкѣлае – Бедствєнные узы наши расторгни твоими молитвами, всєсвятѣи Николай, связавиши злобу змея, губящего души (О., гл. 7, К.Ник., п. 5); 2: зарок: Вєакъ ѿвѣтъ и вєака клѣтва созѣа во ѿже ѿслобєити дѣшѣ, мѣжъ ѿл поставитъ ѿи, и мѣжъ ѿл ѿимєтъ – Всякий ѿбет и всякий клѣтєвннѣи зарок, [который жена дает] чтобы смирить душу, муж ее [пусть] утверждает и муж ее отменит (Числ. 30,14).

СПАСИТЕЛЬНАА – род ветхозаветных жертв: мирная жертва: И вольнаа вѣша, и всеожжєніа вѣша, и жєртвы вѣша, и возлѣнїа вѣша, и спаситєльнаа

ваша (Числ. 29,39).

СПАТИ (СПАЮ) — успевать, быть успешным: Не ревнѣи спажоуемъ въ пѣти своемъ (Пс 36,7).

СОАТИ (СОА) — сосать (материнскую грудь), θηλάζω: И соца также всн соалъ (Лк 11,27).

СОЩЕЕ (СОЩИИ) — грудной младенец, θηλάζων: Юноша съ дѣвою, сощере съ совершѣннымъ старцемъ (Втор. 32,25); Изъ оутѣтъ младенецъ и сощинухъ совершилъ всн хвалѣ (Пс 8,3).

СТАНОВИТИСА (СТАНОВАЮСА) — быть действительным, ἵστημι: При оутѣхъ двою или трѣхъ свидѣтелей станеть всакъ гѣболъ (2 Кор. 13,1).

СТЕПЕНЬ — восхождение, βάσις: Лѣстницъ во дрѣвле Іаковъ тѣмъ ѡбразующю видѣвъ, рече: степенъ вѣа сѣа — Ибо Иаков, увидевъ лестницу, прообразующую Тебя, сказал: вот Божие восхождение (К. Бл. Б. (Ф. и Ин. Д.)) • **ПѢСНЬ СТЕПЕНЕЙ** — пѣснь восхождения (надписание псалмов 119–133). В древности исполнялась на ступенях храма при освещении воды из Силоамского источника.

СТОПЪ — 1: башня, башня укрепления, городская стена, πύργος: И снѣде гдѣ видѣти градъ и стопъ, ѡбоже создаша сынове челоуѣчестѣи (Быт. 11,5); Повѣдите въ стопѣхъ ѡгю (Быт. 11,5); Падѣ стопъ сілоамскѣи, и повн ѡхъ (Лк 13,4); 2: столп, подобие колонны, στῦλος: И ѡзрѣса жена ѡгю вспѣтъ, и вѣстѣ стопъ сланъ (Быт. 19,26); Снѣде стопъ ѡвлачный, и стѣ предъ двернѣ скннѣи (Исх. 33,9); Скннѣю, и завѣсы, и покрѡвы ... и верей, и стоппы и стопла (Исх. 35,11); 3: идол (языческий сакральный столб): Не сотворите себѣ ѡбразовъ рѣкотворѣнныхъхъ, ниже стопла поставите себѣ (лев. 26,1); 4: караульня, πύργος: Челоуѣкъ нѣкѣи въ домовѣтъ ѡже насадн виноградъ ... и созда стопъ (Мф. 21,33); 5: оплот, опора, στῦλος: Церковь вѣа жива стопъ и оутверждѣнѣи истины (1 Тим. 3,15) • **СТОПЪ ѡВАНГЕЛІАНЪ** — распределение чтеній утренних воскресныхъ Евангелій (параллельно гласамъ Октоиха) • **СТОППОТВОРѢНІЕ ВАВУЛОНСКОЕ** — создание Вавилонской башни **СТОПЛА** (Быт. 11).

СТРАДАТИ (СТРАЖА) — 1: терпеть мучение, πάσχω: Но аще доврѡ творѣще и страждаще терпите, сѣе предъ вѣгомъ (1 Петр. 2,20); 2: свидетельствовать, подвизаться, ἀθλέω: Іако вамъ дароваса, ѡже ѡ хѡтѣ, не токмо ѡже въ негѡ вѣровати, но и ѡже по немъ страдати (Филипп. 1,29).

СТРАДАЛЬЧЕСКІИ — мученический, подвижнический, ἀθλητικός.

СТРАЖА — античная мера времени (по смене городскихъ карауловъ, вѣгилий), φυλαχή. (В евангельское время ночь делилась на 4 стражи): Въ четвѣртю же стражѣ ноши ѡде къ нимъ ѡисъ ходѣ по морю (Мф. 14,25); Аще вы вѣдалъ домъ вѣлка, въ кѣю стражѣ тѣтъ прѣдетъ, вѣдѣлъ ѡубо вы, и не вы далъ подкопати храма своего (Мф. 24,43); Ѣ стражи оутреннѣа до ноши, Ѣ стражи оутреннѣа да оуповѣтъ ісраиль на гдѣ (Вел. Пт., Веч.).

СТРАЖЕА — 1: бдение: Ѣнаа ношь самаа стражеа гдѣ іако всѣмъ сыномъ ісраильевымъ вѣити въ рѡды ѡхъ — Да будетъ эта ночь бдениемъ Господу для всехъ сыновъ израилевыхъ (Исх. 12,42); 2: повеление: И да возлюбнши гдѣ вѣа твоегѡ и сохраниши стражеы ѡгю и ѡправданѣа ѡгю и сѣды ѡгю — И сохрани повеленія Его и заповѣди Его и законы Его (Втор. 11,1).

СТРАНА — 1: сторона: Ниже ѡвѣ ѡнѣ странѣ моря ѡеть (заповѣдь сѣа) — И не по ту сторону моря она (заповѣдь эта) (Втор. 30,12); 2: местность, χώρα: И молиша ѡгѡ многѡ, да не послѣтъ ѡхъ внѣ страны (Лк. 5,10); И пастыриѣ вѣхъ въ тѡйже странѣ (Лк. 2,10); 3: другая местность,

чужбина, χώρα: Живѣиши во странѣ и сѣни смѣртнѣй, свѣтъ возсіаеетъ на вы (Вел. повесч; Ис 9,2; Мф. 9,16); Шде на странѣ далече (Лк. 15,13); И ѣже во странѣхъ, да не вхѣдѣтъ въ ѡнѣ (Лк. 21,21).

СТРАННО – чудесно, неизъяснимо, нездешним образом (см. СТРАННЫЙ, 5), ξένως: *Убожаетъ дѣхъ, оумъ же питаетъ странно – Дух приобщаетъ Богу, и умъ чудно (нездешним образом) питаетъ (М. по Пр.).*

СТРАННЫЙ – 1: посторонний, чужой, ξένος: Чѣждѣ вѣхъ вратѣи моѣй и страненъ сыновѣмъ матере моеѣ (Ис 68,9); 2: странник, чужеземец, бездомный: Когда же тѣ видѣхомъ страна, и введѣхомъ (Мф. 25,38); Ты же не ввелѣ всѣи въ домъ ни страна, ни пѣтника (Вел. К., Инд., п. 8); Дѣждѣ мнѣ сегѣ странаго ѣже не ѣматъ гдѣ главѣ подклонити (Вел. Сб., Стих); 3: неизвестный, невероятный: Чѣжде матеремъ дѣвство и странно дѣвамъ дѣторождѣніе (КРХ); Страннѣ во ѡтества показѣши вещь – Ибо Ты являеши дело, чуждое природе (КРХ); 4: отстраненный: (Соломон) рачитель вѣднѣхъ жѣнѣ и страненъ ѡ вѣа (В. К., Вт., п. 7); Страна мѣки всѣкѣа покажи мѣ – Сделай меня отдаленнымъ отъ всякаго мученія (Мла.); 5: чудный, нездешний, неизъяснимый: Странное рѣтѣвѣ видѣвше, оустранѣмъ міра (КАПБ); Тѣнство странное вѣжѣ и преславное: нѣо вертѣтъ прѣѣмъ херувимскѣй дѣв (КРХ); И показѣвъ страненъ пѣтъ своѣю кровѣю въ мѣшю ... скінію (О., гл. 1, К. Кр.).

СТРАНСТВІЕ – гостеприимство, угощение, ξενία: Странствѣа вѣчна и везсмѣртнѣа трапѣзы на горнѣмъ мѣстѣ, высѣкми оумѣ, вѣрнѣи прѣидѣте насладѣмъ – Гостеприимствомъ Владѣки и бессмертноѣ трапѣзой на вышнемъ мѣсте, прѣидѣте, верующе, насладѣмъ возвышеннымъ умомъ (ВК, Чт., Ирм. 9).

СТРАСТЬ – 1: страдание, πάθος, πάθη: Ёкѣ недѣстѣины страсти нынешнаго времени къ хотѣщей славе ѣавѣтисѣ въ насъ (Рим. 8,18); Ёкѣже ѡвѣнницы ѡтѣ страстемъ нашнѣмъ, такожде и оутѣшенію (2 Кор. 1,7); 2: бедность, жалкое состояние, ταλαπωρία: Стрѣсти ради нищихъ и воздыханѣа оубѣгнѣхъ нынѣ воскѣнѣ, глѣбѣтъ гдѣ (Ис 11,6). Возвратѣхѣ на страсть (Ис 31,4); 3: свидетельство, подвиг, μαρτύριον, ἀθλήσις: Не оустыдѣсѣ оубѣо стрѣстію гдѣ нашего Іиса хрѣта, ни мною юзникѣмъ ѡгѣо: но спостраждѣи благоѡвѣствованію хрѣтовѣ ... (2 Тим. 1,8); Воспомяните же пѣрвыѣ дни ваѣа, въ нѣхѣже просвѣтѣвшесѣ многѣа стрѣсти претерпѣте страданѣй (Евр. 10, 32); 4: страсть, страсти хрѣтѣвы – Крестная мука (Для различенія особенно со значеніемъ 4 обычно используется знак тѣтла – стѣтъ): Просвѣтѣи, молю ... тѣло моѣ твоѣю стрѣстію безстрастною (Мла.); Поклонѣмъ стѣтемъ твоимъ, хрѣте; 5: страсть, влечение къ недѣлжному, сильное желаніе, πάθος: Стрѣстію твоѣю хрѣте ѡ страстѣи свѣводѣхомъ (О., гл. 1, стих на стих.); А ѣже хрѣтѣвы стѣтъ, плѣтъ распѣа со страстѣи и похотѣи (Гал. 5,24); Оумертѣите оубѣо ... вѣдѣтъ, нечистѣтъ, страстѣтъ, похотѣтъ сѣю и лихонманіе, ѣже ѡстѣ ідоолѣзженіе (Кол. 3,5) . **ПЛОТСКІА СТРАСТИ** (σαρκός αι ἡδοναί) – чувственные наслажденія; 6: болезнь, припадок, βάσανος: И привѣдѣа къ немѣ всѣа волѣщѣа, различными недѣти и страстѣи ѡдержѣи ... и исцѣлѣи ѣхъ (Мф. 4,24);

СТРАХОВАНИЕ – устрашение, φόβητρον: Страхованѣа же и знѣмонѣа вѣла съ нѣсе вѣдѣтъ (Лк. 21,11).

СТРАХЪ – 1: опасность: ѡще же прѣидѣтъ тѣмодеѣи, да везъ страха (ἀφόβως) вѣдѣтъ (1 Кор. 16,10); 2: устрашение: Страхѣ же ваѣего не оубѣоимъсѣ нѣже смѣтѣмъсѣ (Вел. пов.); Гдѣ же вѣа нашего годѣ ѡсвѣтѣмъ и тѣи вѣдѣтъ намъ въ страхѣ (Вел. Пов.); 3: предмет, вызывающий страх: Ёкѣже

сърра ... не воа́шмса ни ѳ́динаго стра́ха (1 Петр. 3,6); 4: страх • стра́хъ
вѣи́и — богопочтене.

СТРА́ШНЫЙ — 1: чудный, внушающий изумление, φρίκτος: сотворшаго
вѳа́ла во ѳ́гуптѣ, чѳдеса въ землѣ х́ановѣ, страшнаа въ мѳри чѳрннѣмъ (Ис.
105,22); Не во подклони́ша плѳти и крѳви, но тебѣ́ страшно́мъ вѣ́хъ (Лит.
3л.); 2: светлый, блистающий, ἑλιφανής: По рѳжтевѣ́ стра́шнѣмъ дѣа
чиста́ сохрани́мса ѳ́си (Бог. Самар.); Стра́шный же херѳвѣ́мъ оу́стѳпи на тебѣ́
пригвождѣ́ннмъ х́ртѣ́ (К. Воздв. (К.М.)).

СТРЕМА́ЕНІЕ — 1: собрание, стечение народа, συστροφή: Ни ѳ́динѣ́и винѣ́
сѳщей, ѳ́ не́йже возмо́жемъ возда́ти сло́во стре́мленѣа сегѳо — Не имея ни
единого оправдания, чтобы дать ответ об этом стечении
народа (Деян. 19,40); 2: движение: Твое́ сѳсе стре́мленіе, ключъ дѳверѣ́и
ка́кво возвранѣ́тъ (Синакс. Фам. нед.).

СТРО́ЕНІЕ — 1: устройство, домостроительство, общий замысел,
οἰκονομία: Да оу́вѣриши сла́вное стро́еніе твоѣ́ х́ртѣ́ вѣ́е, ... на давѳрѣ́хъ
нунзрѣ́еннмъ про́сѳлѣ́ ѳ́си (К. Пр.Г. (Маюм.)); 2: служение, οἰκονομία:
ѳще же нево́лею, стро́еніе мѣ́ ѳтъ преда́но — Если же не по воле, то
исполняя порученное мне служение (1 Кор. 9,17).

СТРО́ИТЕЛЬ — 1: управитель, домоправитель, попечитель, οἰκονόμος: Ἦ
рече́ (іосифъ) стро́ителю дѳма своегѳо: вѳеди́ мѣ́жы (сѳа) въ до́мъ, и зако́н ѳ́
скѳта, и оу́гото́вай (Быт. 43,16); Ты ѳ́си сѳъ вѣ́и и стро́итель всѣ́хъ (Нед.
о рассл., Стмх. гл.3); 2: слуга, служитель, οἰκονόμος: Кѣ́ждѳо ѳ́акоже
прѳѳтъ дарова́ніе, мѣ́ждѳ себѣ́ сѳмъ сла́жѳще, ѳ́акво дѳверѣ́и стро́ителіе разлѣ́чнмъ
вѣ́года́ти вѣ́а (1 Петр. 4,10).

СТРО́ИТИ (СТРО́Ю) — устраивать, управлять: Гла́внѳю мѣ́дрѳсти чѳлове́ко-
лю́бнмъ всѣ́а стро́и (Пол. повс.).

СТѢ́ЖАТИ (СТѢ́ЖАЮ) — 1: угнетать, ὀλίβω: Ἦ ѳ́зъ видѣ́хъ тѳѳѳ, ѳ́юже
ѳгуптѳне стѢ́жѳютъ ѳ́мъ — И я увидел гнет, которымъ египтяне
угнетают их (Исх. 3,9); 2: теснить, беспокоить: Да ко́рабль вѣ́детъ оу́
негѳо наро́да ра́ди. да не стѢ́жѳютъ ѳ́мъ (Мк. 3,9).

СТЫ́ДИТИСА (СТЫ́ЖѢ́СА) — опасаться, εὐλαβεόμαι: ѳ́зъ чѳлова́нѣа стра́ннаго
твоегѳо, стѳда́нѣиса попомзнове́нѣа — Страхѳусъ незде́шнего привѣтствѳя
Твоего, опасаясь паденія (К. Благ. Б. (Ф. и Ин. Д)).

СѢ́ВЕѳТА, СѢ́ВЕѳТА — 1: седьмой день недели, по ветхозаветному
закѳну — день священной покоя в знамение Седьмого дня творения:

Сѳвѳта́ сѢ́ВЕѳта, поко́и гдѳ́ (Исх. 35,2); Оскверни́вый ю, сме́ртѳю оу́мретъ
(Исх. 31,14) • Иногда мн.ч. в значении ед. СѢ́ВЕѳТЫ: Иде́ іисъ въ

сѢ́ВЕѳТЫ скѳво́зъ сѳ́нѣа (Мф. 12,1); 2: обозначение всей недели

(подобно переходу слав. НЕДЕ́ЛА — “воскресение“ на всю седмицу):

По́щѳа́ два́кра́ты въ сѢ́ВЕѳѳъ — Я по́щѳѳ два́ждѳ въ неде́лю (Лк. 18,12);

Дѳ́зъ въ четѳѳѳрѳтѳй сѢ́ВЕѳѳы — Псалом Давы́да въ четѳѳѳрѳтѳй де́нь
неде́ли, т.е. в сре́ду (Надписаніе псалма 93); Въ ѳ́динѳ же ѳ́

сѢ́ВЕѳѳъ ма́рѳа магда́ли́на прѳѳде́ за́ѳтра — В первый де́нь неде́ли (т.е. в
воскресе́нѳе) Ма́рѳа Магда́лина прѳѳи́ла у́тром (Ин. 20,7);

• СѢ́ВЕѳѳА ЗЕМЛѢ́, СѢ́ВЕѳѳНѢ́Й ГО́Дѳъ — Каждый седьмой год, освященный
покоем земли, отпущением долгов, освобождением рабов и др.

Неисполнение этой сѢ́ВЕѳѳы также грозит наказанием: Во всѣ́а днѣ́
ѳпѳѳѳѳнѣа своегѳо воспра́зднѳѳетъ (земля), ѳ́аже не пра́зднова въ сѢ́ВЕѳѳахъ

ва́шихъ, ѳ́гда́ живѳ́сте на не́й (земле) (Лев. 26,35) • СѢ́ВЕѳѳА СѢ́ВЕѳѳѳъ —
ежего́днѳй де́нь очи́щения в Вѳтѳом За́вете, 10-й де́нь се́дѳмого
меся́ца: СѢ́ВЕѳѳа сѢ́ВЕѳѳѳъ поко́и да вѣ́детъ сѳ́а ва́мъ, и по́корѳте дѳ́ши ва́ша,
закѳннѳо ва́чнѳо (Лев. 16,31) • СѢ́ВЕѳѳЫ РО́ДИТЕ́ЛЬСКѢ́А — субѳотнѳи днѣ́,

посвященные молитве об умерших (мясопустная, перед Пятидесятницей, Дмитровская и др.) • **СВББОТА ВЕЛІКАА** – суббота страстной седмицы • **СВББОТА ЛАЗАРЕВА** – суббота на шестой седмице Великого поста, празднование воскресения праведного Лазаря.

СВББОТСТВОВАТИ (**СВББОТСТВЮ**) – праздновать субботу, в общем смысле – сохранять священный покой: Црѣ вѣковѣ ... во гробѣ СВББОТСТВЕТИ.

СВББОТСТВО – священный покой: Новое намѣ подаѣ СВББОТСТВО (*Вел. Сб. Стих.*).

СВДАТЬ – плат, покрывало, σουδάριον: Видѣ рѣзы ѣдины лежаша, и свдать, ѣже въна главѣ (*Ин. 20,7*).

СВДИТИ (**СВЖДѦ**) – 1: рассуждать, разбирать дело: Ѡ сіѡна во изыдетъ законъ и слово гдѣне изъ іерусалима: и свдѣти вѣдетъ посредеѣ ѣзыкъ (*Ис. 2,3*); и пакѣ градѣщаго со славою свдѣти живѣимъ и мѣртымъ ... (*Симв. веры*); 2: заступаться (за обиженого): Свди ми гдѣ ѣако не забовоу ходѣхъ (*Пс. 25,1*); 3: решить, определить: И рече рахиль: свди ми вѣтъ, и послѣша гласа моегѡ, и даде ми сына (*Быт. 30,6*); 4: осудить, хрѣνω: Не прѣидохъ во да свждѣ мирови, но да спасѣ мирѣ. Слово, ѣже глаголахъ, то свдѣтъ ѣмѣ въ послѣдній дѣнь (*Ин. 12, 47-48*); Не свдѣте, да не свдѣими вѣдете (*Мф. 7,1*); 5: вынести проговор: Рече же ѣмѣ пѣлатъ: помнѣте ѣгѡ вѣ, и по законѣ вашемѣ свдѣте ѣмѣ (*Ин. 18,31*); 6: оценивать в уме, понимать, хрѣνω: Чтѡ же и ѡ себѣ не свдѣте праведное – Зачем же по себе не судите верно? (*Лк. 12,57*).

СВДѢВА – закон (*син. СДѦ*), установление, определение Божие, хрѣца: Въ сей дѣнь заповѣда тебѣ гдѣ вѣтъ твоѣ, сотворѣти всѣ ѡправданѣнѣ сіѣ, и свдѣвы (*Втор. 26,16*); ѣако повелѣнѣ ѣнлеви ѣсть, и свдѣва вѣтъ ѣакову (*Пс. 80,5*); Правда и свдѣва ѡуготованѣ прѣѡма твоегѡ: милость и ѣстина прѣдѣдетъ прѣдѣ лицемъ твоимъ (*Пс. 88,15*); Тѡи гдѣ вѣтъ нашѣ: по всѣи земан свдѣвы ѣгѡ (*Пс. 104,8*); И ѣми же всѣи свдѣвами спасѣ мѣ – И по [таким] определениям, которые Тебе ведомы, спаси меня (*Долун*).

СДѦ – закон, правосудие, хрѣца (*синон. СДѢВА*). Русскому „суд“ в цсл., соответствует СДѢНИЦЕ: Вѣтъ, ѣстина дѣла ѣгѡ, и всѣ пѣтѣ ѣгѡ, сдѣтъ (*Втор. 32,4*); Милость и сдѣтъ воспѡю тебѣ гдѣ (*Пс. 100,1*); Да не ѡуклонѣтъ сдѣтъ ниже познаютъ лицѣ, ниже да възмѣтъ дарѡвъ – Пускай не извращают закона, не смотрят на лица, не принимают даров (*Втор. 16,19*) • **СДѢИ СКАЗАТИ** – изъяснять волю Божию: Азѣ же слышѣхъ ѡ тебѣ, ѣако можешѣ сдѣи сказати (*Дан. 5,16*) • **СДѦ И ПРАВДА** – должное и справедливое, хрѣца καὶ δικαιοσύνη.

СВПРѢГЪ – пара, ζεύγος, упряжь: Свпрѣгъ волѡвъ кѣпѣхъ пѣтъ, и градѣ искѣити ѣхъ (*Лк. 14,19*); Свпрѣгъ же живѡсныхъ ѣгѣтъ внѣтрѣ грѡба вопѣашѣ (*О., гл. 3, Нед. стих. Анат.*).

СВПЪ – коршун или сокол, γύψ: ...человѣкъ раждѣется, на трѣдѣ, птенцы же свповы высокѡ парѣтъ – Человек рождается на мучение [как] птенцы сокола – [чтобы] парить в высоте (*Нов. 5,7*).

СВРѡВЫЙ – 1: свежий, сырой, ѡγρός: Аще въ сврѡвѣ дрѣвѣ сіѣ творѣтъ, въ свѣтъ чтѡ вѣдетъ (*Лк. 23,31*); 2: сырой, неваренный, ѡμός: Ни смѣсте Ѡ нихъ сѡрово, ниже варѣно но печѣное ѡгнемъ (*Исх. 12,9*); 3: дикий, жестокий.

СВША – 1: суша, земля: Да соберѣтся вода, ѣаже подѣ невесѣмъ, въ собранѣе ѣдино, и да ѣавится свша (*Быт. 1,9*); 2: засуха: ѡдождѣнѣемъ дѣховнымъ всѡ подѣблѣнчнѡ напоѣсте (ѣпѣли), свшѣ ѡгнавшѣ многобожѣ ... – Духовнымъ

дождем вы (Апостолы) напоили всю землю, отогнав засуху многобожия (В.К., Стоян., п. 4).

СЫ́ИЙ (СЫ́И) – 1: от ВЪИТИ, ó úv – одно из имен Божиих: И рече въ къ мѡу́сею, глагола: азъ ѡсмь сынъ ... сынъ посла ма къ вамъ (Исх. 3,14); 2: истинный: Сщю вѣс тѧ вѣличаемъ (Честнейшую); 2: существенный, имеющий значение, óvс: И хѣдорѡдна мѧра и оуничиженна избрѧ въ, и не сщала, да сщала оупразднитъ: ѡко да не похвалитса всѧка плѡть предъ вѡмъ (1 Кор. 1,29).

СѦМА – 1: растительное семя, зерно, σπέρμα: Человѣкъ сѣвшѧ доброе сѣма на сѣль своемъ (Мф. 13,24); 2: сперма: Всѧко лѡже на немже ѡще лѡжетъ изанвалъ сѣма, нечѣсто ѡсть (Лев. 16,4); 3: потомство, род: Всѧ сѣма ѡаковле прославите ѡгѡ (Пс 21,24); И сѣма моѧ поравѡтаетъ ѡмъ (Пс 21,31).

СѦНЬ – 1: тень, σκιά: Прейде сѣнь законна вѣдѧти пришедше – Минула тень закона с приходомъ благодати (Богор. 2 гл.); 2: шатер, σκηνη: Сотворимъ здѧ трѧ сѣнн (Мф. 17,4) • СѦНЬ СМЕРТНАА – смерть, область смертная • СѦНЬ СВИДѦНІА – то же, что скнѧ свидѧнѧ, скнѧ завѧта (Деян. 7,44).

СѢЧѦНІЕ – 1: пресечение, κατατομή: Крѡмъ и крещеніемъ сѣченіе лѣсти знаменѧ – Крестомъ и крещениемъ знаменуя пресечение лжи заблужденія (К.Воздв. (Маюм.)); 2: обрезание, κατατομή: Влудитса ѡ забѣхъ дѣлателей, влудитса ѡ сѣченѧ (Филип. 3,2).

СѦНІЕ – посевы, засеянное поле, τὰ σπόρια: Иде ѡсь въ свѣоты сквозъ сѣнѧ (Мф. 12,1).

СѦННЫЙ – теневой (в значении: прообразующий, символический), σκιδῶδης: Бгѡоць оуѡ двѧ предъ сѣннымъ ковчѡгомъ скакаше игрѧ – Богоотецъ Давидъ передъ подобнымъ тени ковчѡгомъ (т.е. прообразующимъ спасение) плясалъ, ликуя (К.Пасх., п. 4).

ТАИ́ННИКЪ – посвященный в тайну, хранитель, μυστής: ѡко великій таинникъ вѣмъ вѡдѧти (о Св. Николае) (Треб. Посл. Св. елѧ, Трон., гл. 3).

ТАИ́НО – таинственнымъ образом, μυστικός: Иже хрѣмы таино ѡбразѡюще... – Таинственно неся образъ Херувимовъ... (Лит.Зл.) • русскому „тайно“ соответствуетъ цсл. таѧ.

ТАИ́ННИЦА (тж.) **ТАѢВНИЦА** – посвященная в тайну, хранительница: Совѧта неизреченнѡго таиннице (КАПБ).

ТА́ЙНЫЙ – таинственный, μυστικός: Радуйса тайныхъ цвѣтовъ прекрасный сщій рай – Радуйса, прекрасный истинный рай (сад) таинственныхъ цвѣтовъ (КБО); Таинъ ѡси вѣе рай – Богородица, Ты таинственный рай (КБО); Тайнымъ днесъ дѧ трѡбы вѡноснымъ оцы възвалнмъ – Сегодня възвалимъ богоносныхъ Отцевъ какъ таинственные трубы Духа (Стих. Св. отцамъ, гл.7).

ТВѦРЬ – 1: творение, создание, κτίσις, κτίσμα: Твѧрь оуяснивъ, человекн ѡвожи – Просветивъ творение, обожилъ человека (К.Пр.Г. (К.М.)); 2: весь сотворенный мир, κόσμος: Проповѧдите ѡуѧе всеѧ твѧрн (Мк. 16,5).

ТВѦРДЫЙ – крепкий, могучий, στέρεος, κραταιός: ѡдина предстѧтельнице вѧрою призѡяющимъ твоѧ твѧрдыѧ покровъ – Единственная Заступница техъ, кто с верой призываетъ Твое могучее покровительство (О., гл. 6, Чт., Повѣч. КПБ, 8).

ТВЕРДЫНА – укрепленная тюрьма: Вверже ѿгò въ темницѣ, въ мѣсто идѣже оузники царевы дѣржатса тамо твердынѣ (*Быт. 39,20*); Во вратахъ и твердынѣхъ ѡдровыхъ (*О., гл. 1, Нед., К.Воскр. п. 8*);

ТВОРЕЦЪ – 1: Творец (относится исключительно к Первому Лицу пресв. Троицы), ποιητής: Творца небѣ и земли, виднымъ же всѣмъ и невиднымъ; 2: исполнитель, ποιητής: Бывайте же творцы слова, а не тѣшю слышатели – *Будьте же исполнителями слова, а не только слушателями (Иак. 1,22)*; аще же законъ ѡсѣждаеши, неси творецъ закона, но сѣдѣа – *Но если ты судишь закон, ты [уже] не исполнитель закона, а судья (Иак. 4,11)*; 3: сочинитель (редко), ποιητής: Памать ѡсифа творца (ποιητοῦ τῶν κανόνων) (*Мин. мая 27*).

ТВОРИТИ (ТВОРИЮ) – 1: производить, приносить, φέρω: Такъ всако дрѣво дрѣвоє плоды добры творитъ: а слобѣ дрѣво плоды слбы творитъ (*Мф. 7,17*); и творитъ вѣтви велиа (*Мк. 4,32*); Иже вѣдетъ во мнѣ и азъ въ немъ, той сотворитъ (φέρει) плоды многы: ꙗкѡ безъ менѣ не можете творити (ποιεῖν) ничесѡже (*Ин. 15,5*); сотворите оубо плоды достѡйны покалнѣа (*Лк. 3,8*); 2: совершать, делать, ποιέω: ꙗкѡ же азъ сотворихъ вамъ, и вы творите (*Ин. 13,15*); 3: исполнять, ποιέω: аще сѣа вѣсте, влаженн ѡсте, аще творитѣ ѿа (*Ин. 13,17*); Моѣ вѣрашно ѡстѣ да сотворю вѣою послѣваго мѣа (*Ин. 4,34*); 4: заставлять, вынуждать, ποιέω: Всакъ ѡпѣцааи женѣ свою рѣзвѣ словесѣ любодѣйнаго, творитъ ю прелюбодѣетвовати (*Мф. 5,32*); се сотворю ихъ, да приидѣтъ и поклонѣтса предъ ногама твоима (*Откр. 3,9*); 5: делать что-то чем-то, кого-то кем-то: се нѡвѣ всѣа творю (*Откр. 21,5*); Дѡженъ ѡстѣ оумрѣти, ꙗкѡ севѣ сѣа вѣаа сотвори (*Ин. 19,7*).

ТѢМНЫЙ относящийся, принадлежащий к теме: Глгѡлъ твоихъ, гдѣи, невѣргъ просвѣщающихъ, тѣмнаа сотворихъ дѣла – *Не послушав, Господи, Твоихъ просвещающихъ словъ, я сотворилъ дела тьмы (О., гл. 5, Вт. Утр., КИП., п. 4)*.

ТѢПЛЫЙ – усердный, горячий, θερμός: Вѣмъ твоѣа дѣла, ꙗкѡ ни стѣденъ ѡси ни тѣпѣа (*Откр. 3,15*); Тѣплаа вѣра, тѣпѣаа слѣзы, тѣплоє молѣнѣе.

ТѢПЛѢ – с жаром, усердно.

ТЕРПѢНІЕ – постоянство, стойкость, ὑπομονή. (См. ТЕРПѢТИ, 2): Ѡвымъ оубѡ по терпѣнѣю дѣла вѣаго – *А тем – за стойкость в благомъ делѣ (Рим. 2,7)*; ꙗкѡ совѣолаъ ѡси слѡво терпѣнѣа моєго, и азъ тѣа совѣолаъ ... (*Откр. 3,6*).

ТЕРПѢТИ (ТЕРПЛЮ) – 1: выносить, мочь: Дѡрѡтѣ непристѣпнымъ славы твоєа ... серафѣи не терпѣше зрѣти, спокрѣваютса крылы (*О., гл. 4, Нед. получн., К., п. 1, Троицен*); 2: ждать, быть стойким: сѣи вѣахѣ терпѣше ѡдинодушнѡ въ молѣтвѣ и молѣнѣи (*Деян. 1,14*); ꙗкѡ потерпѣхъ тѣа, гдѣи (*Пс. 24,21*); Потерпѣи гдѣа, мѣжайса ... (*Пс. 26,14*); 3: терпеть (что-то плохое), ἀνεξομαί: Ѡ рѡдѣ невѣренъ, докѡлѣ въ васъ вѣдѣ; докѡмѣ терплю вы (*Мк. 9,19*).

ТЕЧѢНІЕ – 1: бег, ристалище для бега, δρόμος (См. ТЕЩИ); 2: путь (жизни), поприще, δρόμος: ѡже скончати течѣнѣе моѣ съ радѡстью (*Деян. 20,24*); Течѣнѣе скончавше и вѣрѣ совѣолаше (*Трѡп. Муч.*).

ТЕЩИ (ТЕКѢ) – 1: быстро идти, бежать (в определенном направлении), τρέχω: Да не какъ вотщѣ текѣ, или текѡхъ (*Гал. 2,2*); Текѣици въ позѡриши, всѣи оубѡ текѣтъ, ѡдинъ же прѣемлетъ почѣсть (*1 Кор. 9,24*); и дрѡгѣи оубѣнѣкъ течѣ скорѣе петра, и прѣидѣ прѣжде ко грѡвѣ (*Ин. 20,4*); 2: течь (об источнике) • ПРИСНОТЕКѢЩІЙ – неиссякаемый.

ТІНА – грязь, ἰλύον: Тина во ѿрасть ѿчесє о҃мнаго, вѣдитъ сѣаго – *Ибо, удалив грязь от духовных очей (т.е.: очистив духовное зрение), видит Сущего (Бога) (К.Пят. (Ив.Д.))*;

ТІХІЙ – 1: милостивый, благожелательный, ἱλαός: Тихимъ и мѣтливимъ вонми ѿкомъ (*Требн., К.Молебн.,п.8*); 2: радостный, утешный (вероятно, результат смешения ἱλαρός – веселый, радостный и ἱλκος – милостивый): свѣте тихій стѣмъ славы (φῶς ἱλαρός – *радостный свет*); Тиха (ἱλαρόν) во дѣтелѣ любитъ вѣтъ – *Того, кто подает с радостью, любит Бог*; 3: безопасный, εὐδίας: Житѣйское море воздвизѣемое зрѣнѣ напѣстей вѣрею, къ тихомѣ пристанищѣ твоємѣ притѣкъ... (*Сироп.нед., К.*); 4: скромный, кроткий, ἥπιος: Могѣще въ таготѣ быти, ꙗкоже хрѣтѣви апѣли: но выхомъ тиши посередѣ васѣ – *Ибо мы могли бы быть гордыми как Апостолы Христовы, но были скромны среди вас (1 Фес 2,7)*.

ТИХООВРАЗНО – милостиво или радостно (*См. ТИХІЙ 1, 2*): Предѣлъ прешѣдшее истиннѣйшее слово, тихоовразно совершаетъ сѣрдце (*К.Пт.*).

ТИХОСТЬ – кротость, милость, благодать, ἱλαρότης: Подаваніи щедрѣтѣю и милѣннѣ тихостію; Молю вы крѣтостію и тихостію хрѣтѣвою (*2 Кор. 10,1*).

ТИШИНА – тишина (на море), спокойствие, γαλήνη: О҃мирнѣ, ѿтроковнѣце, тишиною сына и вѣа твоегѣ, всенепорѣчна (*Посл. М.*); Поддѣши дарованіи твою тишинѣ, вѣце (χαρισμάτων τὴν σὴν γαλήνην) (*К.Введ. (Георг.)*); И настѣви мѣ чѣдану къ тишинѣ живѣтней – *И чудесным образом приведи меня к миру жизни (КАХ)*.

ТЛѢНІЕ – возгорание: Бѣгаи запалѣніѣ, ѿ дѣшѣ, ... вѣгаи тлѣніѣ вѣжѣственнаго пламене – *Беги огня, о душа, ... беги возгорания божественного пламени (В.К., Пнд. п.3)*.

ТЛА – 1: тление, грех, порча, φθόρη: ꙗко сѣмѣ тлѣи во мнѣ ѣсть – *Ибо во мне есть семя тления (Млв.)*; ѿбѣгше, ꙗже въ мѣре, похотнымъ тлѣи – *Избегая мирского растления похоти (2 Петр. 1,5)*; Тебѣ славимъ, тлѣи потребитѣлѣ – *Славим Тебя, уничтожителя греха (Вел. Сб., К., Сед.)*; 2: моль, σὴς: ѿкровнѣце на небесѣх, и дѣже ни червь, ни тлѣи тлѣитъ (*Мф. 6,20*).

ТМА (ТѢМА) – 1: Десять тысяч, обобщенно – множество: Сѣдѣи приидетъ ѿ нѣбесѣ, сошѣдѣ со тмѣми аггѣльскими – *Придет Судия с небес, сходя с множествами ангелов (О., гл. 5, Сб. утр, Стих. муч.)*; 2: темнота, οχλοία: И свѣтъ во тмѣ свѣтитсѣ, и тмѣ ѿгѣно не ѿвѣатъ (*Ив. 1,5*).

ТѢКЪ – 1: источник, вода, ὕδωρ (ТѢКЪ ЦѢЛѢНІѣ, ТѢКЪ БЛѢТТИ): Изъ нихже свѣтъмъ намѣ источи тѣки ѿставленіѣ и познаніѣ – *Из которых [ребер] источник нам двойной источник прощения и познания (В.К., Ср. п. 4)*; 2: истечение, ῥοις: И дѣвѣ стѣ тѣкъ кровѣ кровѣ вѣмъ (*Лк. 8,44*).

ТОЛЧИ (ТОЛКЪ) – стучать (в дверь): Сѣ стою дѣрехѣхъ и толкѣ (*Откр. 3,20*); Толчѣте, и ѿвѣрзетсѣ вамѣ (*Лк. 11,9*); Иисе, ѿвѣрзѣтелю толчѣщымъ – *Иисусе, отворяющий [двери] стучащимся (КАНО)*.

ТОМІТЕЛЬ – тиран, мучитель, τύραννος.

ТОМІТЕЛЬНО – жестоко.

ТОМІТИ (ТОМІЮ) – мучить, притеснять, δαμάζω: Всѣмъ ѣстествомъ томѣтсѣ и о҃утомлѣно ѣсть ѣстествомъ чѣскимъ (*Иак. 3,7*).

ТОМЛѢНІЕ – страдание, мука: ѿжидѣю моегѣ ѣже ѿ житіѣ исхода, и хотѣщаго томлѣніѣ быти – *Ожидая моего смертного исхода и хотѣщаго томлѣніѣ быти*

будущей муки (О., гл. 5, Нед., веч. Стих. пок).

ТОНКІЙ – 1: ранний: Чесомъ тонкое дѣтство ѡвѣчено бываесть, тогѡ до ахлаа старость старость недѡбѡ ѡставляесть (Пред. к Часослову); 2: тонкий, λεπτός: И по огни гласъ хлада тонка, и тамъ гдѣ (3 Цар. 19,12) • **ДУХОВЕ ТОНЦЫ** – бесплотные духи.

ТОЧИЛО – яма, в которой давят виноград, ληνός: Насади виноградъ и ѡплотомъ ѡградѣи егѡ, и ископа въ немъ точило (Мф. 21,33).

ТОЧИТИ (ТОЧЪ) – источать, даровать: стымъ дхомъ точится всѡка премѣдрость (О., гл. 2, антиф. 3).

ТРАВНЫЙ – луговой, пастбищный: Да прораститъ земля быліе травное (βοτάνην χόρτου) (Быт. 1,11).

ТРАПЕЗА – 1: стол, τράπεζα: И пси ѡдѡтъ ѡ крѣпциъ падающихъ ѡ трапезы господѣи своихъ (Мф. 15,17); 2: находящийся в Скинии стол с Хлебами предложения (Исх. 13.23-30): И постави свѣтѣльникъ въ скинии свѣдѣнія прѡмѡ трапезы (Исх. 40,24); 3: в литургических текстах Богородица уподобляется Трапезе, также, как скинии, киоту, золотому сосуду с манной, т.к. вместила Хлеб-Христа – христѡ хлѣбъ сходѡи съ небесе (Ин. 6.34-58). С этим связано обращение к Богородице на литургии после освящения Св.Даров (Израданѡ ѡ престѣи ...): Скинию тѡ и трапезъ, ежѣственный кѣвотъ, и стѡнъ, вмѣстившю маннѡ жизни, и свѣтѣю горѡ именовемъ, двѡ мѡіе, прѣсно благословеннаа (22 авг., К., п.8); Класъ прозвѣшла ежѣственный, ѡко нѣва неѡраннаа гавѣ, рѡдѣиса, ѡдѡшвеленнаа трапезѡ, хлѣбъ животный вмѣщшаа: рѡдѣиса, животныа воды источныа неистошѡемыа, влѣще (КАПБ, к., п.3, т. 1); ѡко трапеза хлѣбъ вмѣщѡеши тѡйный, ѡ неѡже ѡдѡше не котѡмъ ѡченемъ всепѣтаа, вѡдѡщѣи тѡ хрѣта всѡхъ вѣа родитѣльницѡ, и питѡтельницѡ ѡко воистиннѡ (О., гл. 2, от утр., К., п.6); Бысть чрево твоѡ стѡла трапеза, имѣщаа нѣныа хлѣбъ: ѡ неѡже всѡкъ ѡдѡи не ѡумираесть, ѡкоже рече всѡхъ вѡродитѣльнице питѡтель (ЦГ., 4 нед. по П., Ср. Утр., К., п. 5); 4: угощение: Да ѡсте и пиѣте на трапезе моѡй во црѣствѣи моѡмъ (Лк. 22,30); 4: лавка менялы, τράπεζα: И трапѣзы торженикомъ, и сѣдѡлица продающихъ глѡзи испровѣрже (Мф. 11,15).

ТРЕБОВАНИЕ – нужда, потребность, τὰ ἐπιτήδεια, χρεία: Требованіемъ стѣихъ приѡещѡющесѡ – В нуждахъ святыхъ участвуй (Рим. 12,13); Не дасть же имъ требованіа тѣлеснаго (Иак. 2,16).

ТРЕБОВАТИ (ТРЕБѢЮ) – нуждаться, χρεῖαν, ἔχω: Очищеніи же такѡ вѣтъ не требѡа – Какъ Бог, не нуждаясь в очищеніи (КБГ (К.М.)); ѡко не требѡаше, да ктѡ свѣдѣтельствуетъ ѡ человекѣхъ (Ин. 2,25); Къ тебѡ прѡнеѣгохъ, чѣтаа, спсѣніа требѡа (П.Пр.); И ѡ всѡкой дѡши хрѣстіанстѣи, скорѡеѡщей же и ѡслабленнѣи, милости ежѡа и помѡщи требѡющей – О каждой хрѣстіанской душе, скорбѡщей и обиженной, имеющей нужду в Божіей милости и помѡци (Веч.).

Продолжение следует

Рубрику ведет А.Г.Кравецкий

Оригинал-макет изготовлен в Синодальной библиотеке Московского Патриархата



ОБЗОРЫ И РЕЦЕНЗИИ

*Н. В. Коровицына. Агония соцмодернизации. Судьба двух поколений
двух европейских наций. М., 1993*

Недавно мне удалось прочитать книгу Н. В. Коровицыной «Агония соцмодернизации». При этом я вспомнил 70—80-е годы, когда из Москвы приходили в Прагу статьи и даже объемные книги, написанные людьми, которые буквально ничего не знали о нашей стране, но которые самоуверенно рассуждали о ее прошлом, настоящем и будущем и резко критиковали «домашних» авторов тогда, когда находили в их трудах «уклон» от вечных правд ими самими искаженного марксизма. Тем более приятно прочитать книгу, основу которой легло серьезное изучение чешской и словацкой научной литературы разных направлений и в которой выводы автора основаны на опосредованном таким образом знании реальных процессов. (Жаль, что автор не смогла пожить в нашей стране некоторое время. Тогда она узнала бы на основе собственного опыта, что Чехословакия принадлежала не к Восточной, а всегда — к Средней Европе.)

Работа Коровицыной весьма нетрадиционна. Автор исходит из данных историографии, социальной и экономической статистики, социологических исследований, демографии. Акцент на демографический и этнологический подход делает возможным рассуждать в подлинном смысле слова исторически о «судьбе двух поколений двух европейских наций», улавливая действие специфики как наций, так и поколений, не оставляя притом в стороне общие проблемы модернизации и социальных условий ее развития.

Автор книги резко расходится с традиционными подходами сталинского типа и критикует отрицательные последствия «социалистического строительства» в жизни чешской и словацкой наций. Однако, к сожалению, она не анализирует прошлую советскую, чешскую и словацкую ли-

тературу, занимавшуюся апологетикой «успехов» строительства социализма в нашей стране. Это остается важным долгом именно советских обществоведов. Мне кажется, что в отдельных местах (например, при анализе развития Словакии) автор уделяет недостаточное внимание также существовавшим положительным результатам перемен социалистической эпохи.

Самым важным недостатком книги я считаю то, что Коровицына не ставит вопрос о причинах и условиях того, что случилось в Чехословакии после второй мировой войны. Почему люди сначала — в особенности в Чехии и Моравии — приветствовали Красную Армию и поддерживали коммунистов и несомненно искренне участвовали в строительстве социализма, чтобы после двадцати лет попытаться сделать принципиальные реформы и вдруг стать оккупированной нацией, которая навсегда разошлась с социализмом коммунистического типа? Здесь, конечно, не обойтись без откровенной критики роли Советского Союза, чехословацких коммунистов и тех социальных групп, которые в своих интересах поддерживали тоталитарно-бюрократический и эгалитарный строй, который называл себя социалистическим, а на деле стал, как автор правильно отмечает, лишь тормозом подлинной модернизации.

Несмотря на некоторые пробелы, книга Н. В. Коровицыной, на мой взгляд, является переломным явлением в советской литературе: автор ее впервые действительно *изучает* социальные перемены в Чехословакии, приходя в основном к правильным выводам, которые отвечают не каким-то вымышленным доктринам, а исторической действительности.

Махонин П.



ПАМЯТИ БОРИСА ФЕДОРОВИЧА СТАХЕЕВА

24 декабря 1993 г., за несколько месяцев до своего 70-летия ушел из жизни Борис Федорович Стахеев, выдающийся филолог-славист, исключительно талантливый ученый, который сделал неоценимо много для русской славистики, прежде всего в области изучения и популяризации польской литературы в нашей стране. Незаурядная личность, блестящий эрудит, Борис Федорович пользовался неоспоримым научным авторитетом среди нескольких поколений отечественных полонистов, для которых он был учителем, неформальным лидером, коллегой и другом.

Начало биографии Бориса Федоровича типично для его поколения, уходившего со школьной скамьи на войну. Он родился 16 августа 1924 г. в деревне Азарово под Кимрами, тогдашней Московской губернии. С 1932 по 1941 г. учился в московской средней школе, а в 1942 г. был призван в армию, воевал на Калининском, 1-м Прибалтийском, 1-м Белорусском и Забайкальском фронтах. Был награжден многочисленными орденами и медалями. В Польше будущий полонист впервые оказался в 1944—1945 гг. в качестве солдата, освобождавшего эту страну от гитлеровцев. В 1945 г. он был награжден медалью «За освобождение Варшавы», а десятилетия спустя польское правительство отметило его заслуги в области популяризации польской литературы другой высокой наградой — кавалерским крестом ордена «Возрождение Польши».

Демобилизовавшись из армии в конце 1945 г., Борис Федорович в 1946 г. поступает на славянское отделение филологического факультета МГУ. Закончив МГУ, в 1954 г. он приходит на работу в Институт славяноведения, с которым затем были связаны четыре десятилетия его научной жизни.

Еще в Университете Борис Федорович специализировался в области изучения польского романтизма. Его блестящая дипломная работа о III части «Дядюв» А. Мицкевича уже в 1954 г. была опубликована в «Ученых записках» Института славяноведения, положив начало обширной серии работ Бориса Федоровича по романтизму. Их перечень занял бы несколько страниц, но все же нельзя не назвать хотя бы такие исследования, как новаторская по материалу и его интерпретации монография «Мицкевич и прогрессивная русская общественность» (1955, переведена и издана в Польше в 1960 г.), «О польском романтизме в сопоставлении с русским» (1973), «Романтизм и его роль в развитии национального самосознания и национальной культуры» (1973), «Романтизм и литературный процесс в Польше» (1983) и многие другие. К этой же группе исследований относятся главы, посвященные эпохе романтизма в Польше и творчеству ее выдающихся представителей — А. Мицкевича, А. Фредро, Ю. Словацкого, З. Красиньского, в коллективном труде полонистов Института «История польской литературы» (Т. 1, 2. 1968—1969 гг.), одним из инициаторов и членов редколлегии которого был Б. Ф. Стахеев; соответствующие главы в «Истории зарубежной литературы XIX в.» (1979—1983) и в VI т. «Истории всемирной литературы» (1989). В 1982—1984 гг. Борис Федорович принимал активное участие в подготовке трудов серии «Центральная и Юго-Восточная Европа в эпоху перехода от феодализма к капитализму. Проблемы истории и культуры», позже был автором и членом редколлегии коллективных трудов «Литературные связи и литературный процесс» (1986), «Славянские литературы в процессе становления и развития» (1987), «Сравнительное литературоведение и русско-польские литературные связи в XX в.» (1989) и др.

Нельзя не упомянуть и о глубоких и изящно написанных научных и научно-популярных статьях и комментариях Бориса Федоровича к изданиям в нашей стране произведений польских романтиков (например, А. Мицкевича: «Пан Тадеуш», 1954; «Стихотворения», 1956; «Сонеты», 1958; «Стихотворения. Поэмы», 1968; «Стихотворения», 1974; Ю. Словацкого: «Избранные произведения», 1960; «Лирика», 1966; «Беневский», 1973. Ц. Норвиды: «Стихотворения», 1972 и др.).

Велико значение всех этих работ для отечественной культуры. Они сделали богатое наследие польского романтизма достоянием не только научной, но и широкой читательской аудитории, задали тот высокий уровень исследования, который и сегодня остается в нашей полонистике непревзойденным.

Вклад Бориса Федоровича в изучение польского романтизма, новизну его концепций, его стремление видеть за эмпирическим многообразием фактов глубинную сущность этого феномена и умение раскрыть художественный мир писателя еще предстоит в полной мере оценить продолжителям и последователям его дела. А таких у него немало: Борис Федорович использовал свое незаурядное научное дарование в педагогической области, читая студентам МГУ, Литературного института им. А. М. Горького и других вузов блистательные курсы лекций по истории польской литературы. Он щедро делился с молодыми коллегами своими обширными знаниями, опытом исследовательской работы.

Весьма значительна и другая сторона наследия Бориса Федоровича. Ему не было свойственно замыкаться в кругу даже столь объемной темы, каковой является польский романтизм. Блестящая эрудиция, феноменальная память и живой интерес к литературе разных эпох позволяли ему исследовать польскую литературу в широком диапазоне — от Средневековья до наших дней. При этом как историк литературы он ставил перед собой двойную задачу: с одной стороны, установить закономерности литературного процесса в связи с общественным развитием, с другой — изучить и приблизить к читателю творческий путь писателя, специфику художественного произведения, его значение для современности. Для него были одинаково ценны и популяризаторская цели истории литературы. Потому в списке его трудов мы найдем и статьи о Я. Кохановском, о польской поэзии XVII в., о творчестве Г. Сенкевича, Э. Ожешко, Т. Бой-Желеньского, П. Гоявичинской, и статьи о послевоенной польской поэзии, о творчестве Ю. Стрыковского, М. Брандыса, К. Брандыса, В. Жукровского, Ю. Тувима, Т. Парницкого, В. Маха, Т. Конвицкого, Т. Новака и многих других.

Важной вехой в истории переводов польской поэзии на русский язык стали подготовленные и прокомментированные Борисом Федоровичем антологии «Польская поэзия» (т. 1—2, 1963), «Польская лирика в переводах русских поэтов» (1969), «Словацкий в переводах Б. Пастернака» (1975) и др. Обладая совершенным поэтическим слухом, Борис Федорович и сам был талантливым переводчиком польской поэзии, по скромности не публиковавшим, однако, своих переводов. Но многим из его окружения эти переводы известны, в частности, его блестящий перевод поэмы Ю. Словацкого «Беневский», которая, мы надеемся, дождет своей публикации.

Способность ясно, логично и образно мыслить и писать определила роль Бориса Федоровича как великолепного редактора. В этом своем качестве он оказывал неоценимую помощь коллегам и авторам журнала «Славяноведение», заместителем главного редактора и членом редколлегии которого он был долгие годы. Можно упомянуть в качестве примера о его большой работе по научному редактированию капитальной многотомной библиографии «Польская художественная литература XVI — начала XX в. в русской и советской печати», серии совместных российско-польских работ «Польское общественное движение и литературная жизнь 30—50-х годов XIX в.», о его деятельности в качестве редактора-консультанта по изданию Краткой литературной энциклопедии (в которой, к тому же, им написано около ста статей).

Однако дело в данном случае даже не в обилии трудов, которые трудно перечислить. Борис Федорович был неофициальным патроном отечественных полонистов, генератором идей, непререкаемым авторитетом. Человеческая и научная утрата, которую мы понесли, невосполнима. Друзья, коллеги и многочисленные ученики Бориса Федоровича с благодарностью сохраняют память об этом подлинном русском интеллигенте, блестящем ученом, яркой, обаятельной личности.

ИГОРЬ ФЕДОРОВИЧ БЭЛЗА

Ушел из жизни Игорь Федорович Бэлза — замечательный человек и ученый, внесший огромный вклад в развитие отечественного славяноведения, непревзойденный знаток европейской культуры в самых разных ее проявлениях, литератор и филолог-полиглот, музыкант (композитор!) и музыковед, историк и вообще энциклопедист, каких всегда было немного и, увы, остается все меньше. Он прожил большую и долгую жизнь, не только воспитав своих учеников, но и дождавшись их старости — в то время как сам всегда был молод душой, наивно доверчив к людям, которых любил, неизменно доброжелателен. Он совсем немного — чуть больше месяца — не дождал до своего 90-летия, которое мы, не хотевшие предвидеть трагическую неотвратимость, готовились назвать «славным юбилеем» и сердечно поздравить любимого Учителя, в сотый раз признавшись ему, что счастливы быть его младшими современниками и «юными друзьями». Не пришлось. Прощайте, дорогой маэстро, и простите нас.

И. Ф. Бэлза родился 8 февраля 1904 г. в Кельце, детство провел в Варшаве, и одним из родных языков его был польский (другой, разумеется, русский). Знаю по его рассказам, что бонна в те годы учила его немецкому, латынь, итальянский, французский, английский, чешский довелось освоить позже (а также научиться читать и на других европейских языках, кроме разве что самых экзотических — вроде венгерского). Учился на Украине, закончил Киевскую консерваторию, где потом преподавал и стал в 1936 г. профессором. В Москву переехал в 1942 г., работал в Государственном музыкальном издательстве (главный редактор), в Московской консерватории, где читал лекции по истории музыки, в Институте истории искусств, а с 1961 г. — в Институте славяноведения АН СССР. Здесь он возглавил Сектор славянских культур (тогда называвшийся «группой культуры»), вошел в редколлегия журнала «Советское славяноведение». Начался самый, пожалуй, плодотворный период его творческой деятельности: защита докторской диссертации на тему о чешской музыкальной

культуре, появление в печати ряда крупных монографий и великого количества статей, организация Дантовской комиссии при АН СССР и Общества италийно-советской дружбы — комиссией, председателем которой стал и оставался им до конца жизни И. Ф. Бэлза.

О дантологических интересах ученого нужно сказать особо. Он был и славистом широкого профиля и италийнистом, причем одно с другим переплеталось, связывалось. Так, им подготовлен вышедший в издательстве «Наука» (1965) коллективный сборник статей «Данте и славяне», а затем, с 1968 по 1993 г. а cura di Igor Belza увидели свет девять выпусков «Дантовских чтений», где также, помимо прочего, разрабатывалась проблематика славянских рецепций Данте, которого наш шеф неизменно называл «центральным человеком мира» и еще «великим флорентийцем». Этого флорентийца он очень любил. «Но ведь Данте монархист, разве это хорошо?» — не без ехидства заметил как-то один из собеседников Бэлзы, но ничуть не смутил этим Председателя дантовской комиссии: пусть себе монархист, ему виднее. Данте прав всегда и во всем. Если Бэлза вообще был доверчив, то уж гениям доверял тем более. Отравил ли Сальери Моцарта? — вопрос. Но позвольте, ведь Пушкин полагал, что это именно так, а Пушкин не ошибается. Вот вам, кстати, и доказательства (со ссылками на изученные Бэлзой архивные материалы, обнаруженные им в зарубежных хранилищах).

«Данте и Пушкин» — проблема, всегда увлекавшая Игоря Федоровича. А также «Данте и Мицкевич», «Данте и Норвид», «Данте и Шопен». Присутствие великого флорентийца, напечатление его духа И. Ф. Бэлза ощущал во всех дорогах ему достижениях культуры и литературы: и в «Медном всаднике», и в «Мастере и Маргарите», и в романах Хемингуэя ему виделись отсветы «Божественной комедии». Влюбленность в Данте удивительным образом распространялась и на Беатриче: *la gentilissima* — героиня нескольких работ ученого, а «Дантовские чтения 1990» посвящены 700-летию со дня ее смерти. Таково было решение их Редактора. Оно удивленно обсуждалось в наших кругах и заметно трогало женские сердца: «Чудесный Бэлза! поступок не просто благородного человека, но и настоящего мужчины». И то правда, было в этом что-то рыцарственное, так непохожее на то, что преимущественно делается в нашей жизни и культуре, — некий культ Прекрасной Дамы.

Из всех русских поэтов XX в. самым любимым был Н. Гумилев (разумеется, и в нем Игорь Федорович отмечал дантовское начало). Давняя мечта — написать о нем книгу. К работе над ней ученый приступил тогда, когда уже был неизлечимо болен. В день похорон мы узнали, что книга только что закончена: угасавший подвижник все-таки завершил свой последний труд. Ему, знавшему «серебряный век» не понаслышке (личное знакомство с О. Мандельштамом, А. Ахматовой), было что сказать о Гумилеве, которого — он был убежден в этом — мы до сих пор недооцениваем просто потому, что многого не знаем. Имя Гумилева упоминается и в прежних работах И. Ф. Бэлзы, когда оно не очень-то и пропускалось в печать; авторитетность и влияние маститого ученого оказывались сильнее расставленных «препон и рогаток», и бдительные редакторы, понимавшие, что такое не поощряется, тем не менее уступали Автору, не решаясь посягнуть на его права. Он же не боялся выглядеть политически неблагонадежным, будучи уже закален испытаниями посерьезнее — еще бы: музыкальный критик, грешивший «формализмом» в ждановскую эпоху... Нужно заметить, что в общем незлопамятный Игорь Федорович вспоминал о А. А. Жданове гневно и раздраженно. Впрочем, бывало это редко, о дурном говорить ему не хотелось.

В 1975 г. вышла книга «Славяне и Запад. Сборник статей к 70-летию И. Ф. Бэлзы», подготовленная коллективом Института славяноведения и балканистики и Научным советом по истории мировой культуры АН СССР. Предисловие В. И. Злыднева и А. А. Сидорова: «И. Ф. Бэлза как историк культуры». Второе предисловие Й. Плавца: «Исследователь и друг чешской и словацкой музыки». Там же фотография — церемония присуждения И. Ф. Бэлзе почетной степени доктора Карлова университета. И комментарий к ней Й. Плавца: «Участвуя тогда в качестве промоутера в торжественной церемонии вручения докторского диплома, я слышал благодарственную речь проф. Бэлзы, произнесенную им на латинском, русском и чешском языках. Он заверил сенат Карлова университета и всех присутствовавших, что свою работу он будет продолжать и впредь». Книгу завершает список печатных работ И. Ф. Бэлзы — значительно сокращенная библиография («всего лишь» 352 позиции, не включены сотни статей, опубликованных в периодике у нас и за рубежом). Библиография состоит из следующих тематических разделов, названия которых отражают направленность основных научных интересов исследователя: «Русская классика и советская музыкальная культура», «Польская музыкальная культура», «Чешская и словацкая музыкальная культура», «Культурные связи славянских народов и общие проблемы музыкальной славистики», «Музыкальная культура Запада», «Данте», «Пушкин». К библиографии приложен также список изданных музыкальных произведений И. Ф. Бэлзы — 38 опусов, в том числе симфонии и сонаты.

С тех пор прошло почти два десятилетия, и они были наполнены непрекращавшимся трудом ученого. Среди изданных работ последних лет — книги «Пушкин и Мицкевич в истории музыкальной культуры» (М., 1988), «Фридерик Шопен» (М., 1991). А самая последняя работа, увидевшая свет незадолго до смерти автора, — «Философские истоки образного строя „Прометея“» в Ученых записках Государственного мемориального музея А. Н. Скрябина (М., 1993). И остался еще неведомый нам обьем неопубликованного.

Труды И. Ф. Бэлзы получили широкое международное признание. Его издавали, о нем писали, его любили и приветствовали не только у нас, но и за рубежом. Это ученый с мировым именем. Он был также талантливым и энергичным организатором науки, к его голосу и мнению прислушивались, и ему все удавалось. Там, где другой отступил бы перед неодолимым препятствием (в самом деле, как издать книгу в гибнущем издательстве?), ему достаточно было сказать свое веское слово, и происходило чудо, невозможное оказывалось возможным. Многие, очень многие держались исключительно

на нем (Дантовская комиссия — один из ярких тому примеров). Поистине он был пассионарий, если воспользоваться словом, которое ввел в употребление сын любимого им поэта — Л. Н. Гумилев, — пассионарная личность, большой человек. Творческие силы его казались неиссякаемыми. Сделанное им — целый мир культуры.

Можно надеяться на то, что магия его имени сохранит свою властительность и после его физической смерти. И, в частности, поспособствует переизданию наиболее ценных его работ, а главное — публикации неопубликованного. Он говорил, что знает некую тайну о Гумилеве и напишет об этом в своей книге. По-видимому, написал, коль скоро книга закончена. Мы должны тоже узнать эту тайну.

Илюшин А. А.

CONTENTS

ARTICLES

From the Dictionary «Slavic Antiquities»	3
<i>Chekin L. S.</i> To the analysis of the records of Jews in Old Russian Literature of the XI—XIII cc.	34
<i>Makarova G. V.</i> New data about stay in Russia of the participants of T. Kostiuszko movement	43
<i>Stykalin A. S., Orekhova E. D.</i> The events of the 1956 in Hungary and the position of the Soviet leaders (by the materials of the Depository of Contemporary Documentation)	51
<i>Bushkevich S. P., Nikolaev S. L., Tolstaia M. N.</i> Ethnolinguistical expeditions to the Ukrainian Carpathians	62
<i>Usacheva V. V.</i> Spiritual culture of the peoples of the Carpathian region in the works by P. G. Bogatyrev	84
<i>Osipova M. A.</i> Word-formation aspects of the study of protoslavlic Carpathian lexics	92

COMMUNICATIONS

<i>Alexandropoulos O.</i> «History of Russia» by Dionysos Iberitos. Its sources and place among the Greek works about Russia of the XVII c.	101
---	-----

MATERIALS TO THE MANUAL OF THE CHURCH-SLAVIC LANGUAGE

<i>Sedakova O. A.</i> Church-Slavic-Russian paronyms (to be continued)	108
--	-----

REVIEW ARTICLES AND REVIEWS

<i>Makhonin P. H. B.</i> Коровицына. Агония соцмодернизации. Судьба двух поколений двух европейских наций	123
In memory of <i>B. F. Stakheev</i>	124
<i>Iliushin A. A.</i> <u>I. F. Belza</u>	125

Технический редактор *В. М. Пахомова*

Сдано в набор 11.02.94 Подписано к печати 31.03.94 Формат бумаги 70×100¹/₁₆
Офсетная печать Усл. печ. л. 10,4 Усл. кр.-отт. 11,3 тыс. Уч.-изд. л. 12,9 Бум. л. 4,0
Тираж 1065 экз. Зак. 879. Цена 80 р.

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

80 p.

Индекс 70891

»