

РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК
Институт славяноведения РАН

Славяноведение

ЖУРНАЛ ОСНОВАН В ЯНВАРЕ 1965 г.

ВЫХОДИТ 6 РАЗ В ГОД

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

6
2022

НОЯБРЬ •
ДЕКАБРЬ •

РЕДАКЦИОННАЯ КОЛЛЕГИЯ:

**И.А. Сedaкова (главный редактор),
И.Е. Адельгейм, М.М. Валенцова (заместитель главного редактора), М. Гардзанити (Италия),
А.А. Гипшиус, Н.С. Гусев, М. Зеленка (Чехия), Е.Н. Ковтун, М.В. Лескинен,
Г.Ф. Матвеев, Л. Матейко (Словакия), В.В. Мочалова, К.В. Никифоров,
В. Павлович (Сербия), В.Я. Петрухин, Р. Прешленова (Болгария), М.А. Робинсон, М.Н. Саенко,
Н.Н. Старикова, А.С. Стыкалин, Б.Н. Флоря, О.В. Хаванова, Е.И. Якушкина.**

А.С. Стыкалин (отв. секретарь)

Отделы: *И.Е. Адельгейм (зав. отделом литературоведения),
Е.В. Байдалова, И.И. Баринов, О.В. Белова (зав. отделом культурологии),
М.М. Валенцова (зав. отделом лингвистики), Е.Б. Лопатина,
А.С. Стыкалин (зав. отделом истории).*

Заведующая редакцией *Г.А. Михеева*

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

Адрес редакции: 119991, Москва, Ленинский пр-т, 32а

Телефон 8-495-938-01-20

E-mail: zhurslav@inslav.ru

Рукописи принимаются в электронном виде объемом: статьи не более 40 тыс. знаков, сообщения – до 30 тыс., рецензии – до 20 тыс. знаков. Статьи и сообщения должны сопровождаться краткой аннотацией (не менее 100 слов) и ключевыми словами (5–7 слов) на русском и английском языках.

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

Научный аппарат должен быть оформлен в соответствии с правилами, принятыми в журнале. Правила оформления см. на сайте: <https://inslav.ru/page/pravila-publikacii-v-zhurnale-slavyanovedenie-information-authors>. Авторы должны предоставить сведения о степени, должности, месте работы; адрес электронной почты и контактный телефон.

Содержание

СТАТЬИ

<i>Сазонова Л.И.</i> (Москва). Трансформация агиографического жанра в русской придворной литературе раннего Нового времени	5
<i>Вернер И.В.</i> (Москва). Чешский перевод Нового Завета Франтишека Сушила (1864–1867) и его «кириллический» источник	19
<i>Ипполитова А.Б.</i> (Москва). Функции тайнописи в Олонецком сборнике заговоров XVII века. 1. Систематизация данных	38
<i>Агапкина Т.А.</i> (Москва). <i>Змия скорпия</i> в рукописной заговорной традиции Русского Севера ...	53
<i>Валенцова М.М.</i> (Москва). Народная демонология Чехии (этнолингвистический аспект)	66
<i>Виноградова Л.Н.</i> (Москва). Карпатоукраинская народная демонология. Часть 2. Поверья о чертях, колдунах и ведьмах	85
<i>Плотникова А.А.</i> (Москва). Наименования поминальных дней в традициях восточной Сербии: этнолингвистический аспект	98
<i>Сурикова О.Д.</i> (Екатеринбург). Мир невесты в «Причитаниях Северного края» Е. В. Барсова..	108

СООБЩЕНИЯ

<i>Широкова Л.Ф.</i> (Москва). «На пульсе времени». К 90-летию со дня рождения Ю.В. Богданова	122
--	-----

РЕЦЕНЗИИ

<i>Пилипенко Г.П.</i> О.Г. Ровнова. Старообрядцы Южной Америки: очерки истории, культуры, языка	129
<i>Останчук О.А.</i> Fellerer J. Urban Multilingualism in East-Central Europe: The Polish Dialect of Late-Habsburg Lviv	134
Указатель статей и материалов, опубликованных в журнале в 2022 году	140

RUSSIAN ACADEMY OF SCIENCES
Institute of Slavic Studies

Slavic Studies



FOUNDED IN JANUARY 1965

PUBLISHED 6 TIMES A YEAR

NOVEMBER •

DECEMBER •

*Published under the Division of History and Philology
of the Russian Academy of Sciences*

THE EDITORIAL BOARD:

**I.A. Sedakova (editor-in-chief),
I.E. Adelgeim, M.M. Valentsova (assistant editor-in-chief), M. Gardzaniti (Italy),
A.A. Gippius, N.S. Gusev, M. Zelenka (Czech Republic), E.N. Kovtun, M.V. Leskinen,
G.F. Matveev, L. Matejko (Slovakia), V.V. Mochalova, K.V. Nikiforov,
V. Pavlović (Serbia), V.J. Petrukhin, R. Preshlenova (Bulgaria), M.A. Robinson, M.N. Saenko,
N.N. Starikova, A.S. Stykalin, B.N. Florya, O.V. Khavanova, E.I. Yakushkina**

A.S. Stykalin (executive secretary)

Departments: *I.E. Adelgeim, E.V. Baidalova (Literature);
O.V. Belova (Cultural studies); M.M. Valentsova (Linguistics);
I.I. Barinov, E.B. Lopatina, A.S. Stykalin (History).*

Head of the Editorial office: *G.A. Mikheeva*

Copy Editors: *L.A. Avakova, E.V. Ponomareva, I.J. Veslova*

Address: 119991, Moscow, Leninsky Prospect, build. 32-A

Phone: +7 (495) 938-01-20

E-mail: zhurslav@inslav.ru

Contents

ARTICLES

<i>Sazonova L.I.</i> (Moscow). Transformation of the Hagiographic Genre in the Russian Court Literature of the Early Modern Times	5
<i>Verner I.V.</i> (Moscow). Czech New Testament Translation by František Sušil (1864–1867) and its «Cyrillic» Source	19
<i>Ippolitova A.B.</i> (Moscow). The Functions of the Cryptography in the Olonets Codex of Incantations of 17 th century. 1. Systematization of Data	38
<i>Agapkina T.A.</i> (Moscow). <i>Zmiya skorpiya</i> in the Russian North Handwritten Charms Tradition	53
<i>Valentsova M.M.</i> (Moscow). Folk Demonology of the Czechs (Ethnolinguistic Aspect).....	66
<i>Vinogradova L.N.</i> (Moscow). Carpathian Ukrainian Folk Demonology. Part 2. Beliefs About the Devil, Sorcerers and Witches	85
<i>Plotnikova A.A.</i> (Moscow). Names of Memorial Days in the Traditions of Eastern Serbia: Ethnolinguistic Aspect.....	98
<i>Surikova O.D.</i> (Ekaterinburg). The Bride’s Universe in E. Barsov’s <i>Lamentations of the Northern Land</i>	108

ESSAYS

<i>Shirokova Lyudmila F.</i> (Moscow). «On the Pulse of Time». To the 90th anniversary of the birth of Y.V. Bogdanov.....	122
---	-----

REVIEWS

<i>Pilipenko G.P.</i> O.G. Rovnova. The Old Believers of South America: Outlines of History, Culture and Language	129
<i>Ostapchuk O.A.</i> Fellerer J. Urban Multilingualism in East-Central Europe: The Polish Dialect of Late-Habsburg Lviv	134
Index of articles and other content published in the journal in 2022.....	140



Трансформация агиографического жанра в русской придворной литературе раннего Нового времени

© 2022 г. Л.И. Сазонова

Институт мировой литературы им. А.М. Горького Российской академии наук
(Москва, Российская Федерация)

Lsazonova@mail.ru

Аннотация. На период раннего Нового времени в России (вторая половина XVII – начало XVIII в.) приходится знаменательный момент в истории агиографического жанра. Продолжая служить дидактическим целям и создавать «агиографически просветленный» идеальный образ, житие святого включается в придворной литературе в состав характерного для эпохи и чрезвычайно популярного жанра тезоименного приветствия. В статье продемонстрировано, что в духовной жизни царей Алексея Михайловича и его сына Федора Алексеевича большую роль играл образ святого, небесного покровителя государя или членов царской семьи, что нашло отражение в обращении поэтов к житиям святых и особо почитаемых при дворе подвижников с целью создания на агиографической основе тезоименных приветствий. Трафарет средневекового жанра размывается. Панегирическое прославление адресата и похвала его небесному патрону в стихотворном послании, насквозь пронизанном агиографическими мотивами, сочетается с политической актуализацией содержания произведения.

Ключевые слова: жития святых, агиографический образ, историко-культурный контекст, придворная литература, политическая актуализация, царь Алексей Михайлович, царь Федор Алексеевич, Симеон Полоцкий, Сильвестр Медведев.

Ссылка для цитирования: Сазонова Л.И. Трансформация агиографического жанра в русской придворной литературе раннего Нового времени // *Славяноведение*. 2022. № 6. С. 5–18. DOI: 10.31857/S0869544X0023221-6.

Transformation of the Hagiographic Genre in the Russian Court Literature of the Early Modern Times

© 2022. Lidiia I. Sazonova

Institute of World Literature of Russian Academy of Sciences
(Moscow, Russian Federation)

Lsazonova@mail.ru

Abstract. A significant moment in the history of the hagiographic genre falls on the Early Modern Times in Russia (the second half of the 17th – the beginning of the 18th c.). Continuing to serve to didactic goals and to create a «hagiographically enlightened» ideal image, the life of a saint is included in the court Russian literature in the composition of the

namesake greeting, a characteristic and extremely popular genre of the epoch. The article demonstrates that the image of the saint, heavenly patron of the sovereign or members of the royal family played an important role in the spiritual life of Tsars Alexei Mikhailovich and his son Fyodor Alekseevich. The importance of it was reflected in an appeal of the poets to the lives of the saints and especially revered ascetics at the court, in order to create the namesake poetic greetings on the hagiographic basis. The stencil of the medieval genre is eroded. The panegyric glorification of the addressee and the praise to his heavenly patron in the poetic message, permeated through and through with the hagiographic motifs, is combined with the political actualization of the content of the work.

Keywords: lives of the saints, hagiographic image, historical and cultural context, court literature, political actualization, Tsar Alexei Mikhailovich, Tsar Fyodor Alekseevich, Simeon Polotskii, Sylvester Medvedev.

Reference for citation: *Sazonova Lidiia I.* Transformation of the Hagiographic Genre in the Russian Court Literature of the Early Modern Times // *Slavic Studies. Journal of Russian Academy of Sciences = Slavyanovedenie*. 2022. № 6. Pp. 5–18. DOI: 10.31857/S0869544X0023221-6.

Жития составляют «едва ли не самую обширную часть христианской литературы, со своими закономерностями развития, эволюцией структурных и содержательных параметров» [6. С. 8] (см. также [7. С. 283–345]).

Согласно сложившемуся в Средневековье агиографическому канону, житие имеет трехчастную композицию: вступление, в котором автор представляет свой труд читателю; следующая за экспозицией основная часть изображает святого, его рождение и воспитание, деяния; эпилог повествует о его праведной кончине и чудесах [9; 19; 11. С. 16 и сл.; 2; 1. С. 68 и сл.; 4. С. 247 и сл.].

Одна из идейных задач житийной литературы – предоставить читателю «агиографический просветленный» идеальный образ, «блистающий всеми возможными христианскими, даже специальными монашескими добродетелями» [5. С. 117]. Житийный сюжет и фабула с протяженным событийным рядом, выполняя характерологическую роль, проявляют разные стороны нравственного облика героя, который поворачивается разными гранями своих добродетелей: праведностью, стойкостью, мудростью, трудолюбием, духовной силой побеждать бесов, кротостью. Отдельные события из жизни святого предстают как примеры на самые важные – с агиографической точки зрения – духовно-моральные качества.

Житие имеет дидактическую направленность и одновременно, кроме нравственно-учительных целей, оно расширяет кругозор читателя знанием о великих личностях, достойных подражания, и значительных исторических событиях. Под влиянием новых историко-культурных контекстов традиционный по своей природе жанр эволюционирует. В житиях, бытующих на протяжении многих веков об одном и том же персонаже, может наблюдаться выпадение отдельных сюжетных звеньев, отражение и усиление политических тенденций [15. С. 99–106].

На период раннего Нового времени в России приходится знаменательный момент в истории агиографического жанра. Житие функционирует не только как отдельное самостоятельное произведение, но включается в придворной литературе в состав характерного для эпохи и чрезвычайно популярного жанра тезоименного приветствия, образуя с ним синтетическое единство. Можно сказать, что житие святого выполняет в этом жанровом синтезе роль риторического *изобретения* (*inventio*), позволяющего реализовать барочный принцип отражения, удвоения образа (18. С. 78–101). Тезоименные приветствия, созданные на основе жития, посвящены святым, соименным членам царской семьи или особо почитаемым при дворе. Панегирическое прославление адресата сочетается с похвалой его небесному патрону, и стихотворное послание насквозь пронизывается агиографическими мотивами.

Жития преодолевают границы сакральной сферы и переходят в сферу придворной культуры, они служат отправным моментом, поводом для обращения к царской семье. Ближайшая цель рассказа о святом в таком синтетическом жанре состояла не в том, чтобы просто познакомить читателя с выдающимися личностями и важными историческими событиями — они были хорошо известны по церковному календарю, ибо «богослужение, как известно, включало в себя после кондака и икоса соответствующему святому и чтение его жития в проложной (краткой) редакции» [3. С. 170]. Эта цель заключалась в том, чтобы панегирически прославить царственную особу — тезку святого.

В русской литературе яркий пример использования средневекового жития в интересах актуальной современности предоставляет творчество Симеона Полоцкого. В пространное стихотворное приветствие царю Алексею Михайловичу, приуроченное ко дню «тезоименнаго защитника его святаго Алексѣя человекѣ Божия. Месяца марта в 17 день», он включил мотивы жития Алексея человека Божия, одного «из популярнейших житий, в беспримесном виде, запечатлевшем само “лицо” агиографии» [3. С. 165]. Тезоименное приветствие находится в «Рифмологионе» Симеона¹, где оно разделено на двенадцать частей. В тексте упоминается первая супруга царя Алексея Михайловича Мария Ильинична Милославская (1624–1669): «Тебѣ, пресвѣтлѣй Царю, помошницу / дарова Господь Марию Царицу». Следовательно, произведение написано в период с 1664 г., когда Симеон прибыл в Москву, до 3 марта 1669 г. (день кончины царицы Марии Ильиничны).

Алексей человек Божий (день памяти — 17 марта) — небесный патрон царя Алексея Михайловича. В произведении Симеона имена со-отражаются друг в друге, и прославление святого переходит в славословие прямому адресату, образуя комплементарную символику.

Политическая жизнь России раннего Нового времени создала условия для перехода религиозно-нравоучительного сюжета в сферу государственных отношений и интересов. Метафорическая ассоциация *святой Алексей / тезка-царь* придала теме Алексея человека Божия дополнительный смысл, большую глубину и историческую перспективу. В обращении к этой теме в соответствующем историко-культурном контексте проявилось национальное своеобразие. В западноевропейской литературе и в русской в период до правления царя Алексея Михайловича история Алексея Римского имела исключительно религиозно-нравоучительное значение, что подчеркивалось, например, в европейском театре XVI–XVII вв. приурочением драм об Алексее человеке Божием к дням памяти духовных лиц и святых. В литературных же обработках Жития Алексея, появившихся в России в царствование Алексея Михайловича, тема Алексея человека Божия приближена к реальной жизни, и ее новое, светско-государственное, значение выдвинуто на передний план.

Столица празднует именины государя, прославляя день, когда он получил имя святого Алексея:

Град же царствуй, Москва нареченный,
днесь радости зѣло исполненный,
Яко ты, Царь наш, во нь же день родися,
сего имене общник сотворися.

Параллелизмом фигур подчеркивается уподобление адресата текста святому, который выступает уже не только как самостоятельный персонаж, но и как аллегория. Царь, наделенный волею Бога именем святого Алексея, призван чтить и прославлять это имя: «Достоинством ти имя то славиши». Являясь источником

¹ ГИМ. Синодальное собр., № 287. Л. 365–371; текст цитируется по первому полному научно-критическому изданию: Симеон Полоцкий. Рифмологион: Собрание придворно-церемониальных стихов / подг. текста, ст. и коммент. А. Хипписли, Х. Поте и Л.И. Сазоновой. Wien; Köln; Weimar: Böhlau Verlag, 2017. Т. 2. Л. 365–371 (Bausteine zur slavischen Philologie und Kulturgeschichte. Reihe B: Editionen. Bd. 27 / 2); далее ссылки на листы рукописи даны в тексте в круглых скобках по данному изданию, обозначенному sigлой P.

риторического изобретения, имя выстраивает текст стихотворной похвалы. Прием этимологического обыгрывания имени предоставляет поэту материал для основного мотива, переходящего из строфы в строфу: во всех начинаниях царя святой Алексей — «помощник»², «защитник», «хранитель» и «ходатай»: «Есть он *ходатай* к Богу непрестанный».

Тождество имени святого и царя служит поэту отправной точкой для изыскания дальнейших аналогий между ними. Введение префигураций — один из характерных для риторики барокко способов раскрытия темы, обогащающий смысловой план ассоциативной образностью. Поэтика двоящегося образа берет начало в принципе отражения, который ценился в эпоху барокко чрезвычайно высоко [20. С. 78–101]. Алексею Михайловичу присваиваются качества, которыми обладает Алексей человек Божий: «С именем благодать свята Алексѣя / проявляеши в днех жизни твояе»; «С именем его ты приял и нравы, / здѣ и в небеси достойныя славы». Преодолевая явную несопоставимость фигур царя и нищего святого, поэт проявил изощренную изобретательность в поиске оснований для их сближения. Царь объявляется «подражателем» Алексея человека Божия в совершенном житии, в отношении к Богу, богатству и всем земным благам. «Злато есть блато и прах — сокровища, / вся лица красна червию суть пища», — Алексей, осознавший мысль о тленности всего земного сущего, презрел богатства, принял нищету, «тече во след Христа», чтобы получить вечные ценности, которых «тля не может тлiti».

Причудливый параллелизм, устанавливаемый между персонажами, обнаруживает, что, оказывается, и для царя Алексея Михайловича земные богатства не имеют значения — «злато и серебро ни во что суть тебе», «злато» в его мысли, «яко блато», оно «нескупо» раздается нищим. Царь «держит» царствие, чтобы послужить Царю Небесному, который и есть истинная ценность. Долг христианского государя — хранить державу, принадлежащую Богу: «Державу Его от врагов спасая, / от волков хищных овцы избавляя».

Обсуждаются в приветствии и такие моральные качества прославляемых персонажей, как свобода от страстей. Алексей человек Божий «от огня страстей пребысть неврежденный», избежал свадебного чертога ради небесного, не дал себя погубить «мирским сластям», стал «ангелозрачен» и «прошед огонь, воду, в рай поживает». Поэтическая фантазия сопрягает образы Алексея человека Божия и царя Алексея Михайловича на основе евангельской мысли «Блаженны нищие духом; ибо их есть Царство Небесное» (Мф 5:3). Царь «нищ еси духом, аще богат в злато»; эта мысль варьируется: «Царствие держа, духом нищ живеши, / красоты мира в ничто вмѣняеши. / Кроток в силѣ и смирен во власти, / и укротитель яростныя страсти». Сближая образ царя и его тезоименного покровителя, поэт характеризует их религиозные чувства одной и той же барочной метафорой — *алтарь сердца*: «Олтарь избра Бог в Алексии себѣ, / в его бо сердце живе, яко в небѣ [...] / Подобный олтарь сердце твое, Царю, / Богу в жилище, велий Государю».

Наконец, в цепь параллелизаций вовлекается еще один аргумент, позволяющий обобщить изображение царя и святого, — совершенное житие того и другого. Для прославления святости, идеальности образа Алексея человека Божия поэт приспособил апофтегму о Диогене, тщетно пытавшемся найти днем со свечой достойного человека. То, что не удалось осуществить в языческие времена, свершилось в христианском Риме: «В Римѣ человекъ Божии обрѣтенны / Алексѣй с небес человекъ реченны / Жития ради во всем совершенна, / всѣми доброты свѣтло украшенна». Тому же, кто ныне захотел бы найти подобного ему, следует знать, что «между всѣми един совершенный / ты, Царю свѣтлый, Алексѣй реченный». Своими молитвами Алексей человек Божий даст «Царю Руси всея» и его «державѣ» благоденствие.

² О риторико-панегирическом приеме этимологизации имени см. [17. С. 432–435].

Царь Алексей Михайлович станет непобедим, враги будут повержены к его ногам, пределы владений распространятся, и в них воцарится мир.

Царь, хранитель державы, и его небесный покровитель – святой подвижник Алексей сопоставлены в главном – в том, что составляет суть их духовных устремлений. Каждый из них, исполняя свою собственную миссию, с одинаковым рвением служит Богу.

Заключительная, 12-я, строфа содержит прямое обращение к святому Алексею: Пусть он «Алексью, сыну Руску свѣта, / изволит дати многа, многа лѣта, / Да бы России он славы прибавил». В традиции придворной литературы приветствие, адресованное царю, имеет в поле зрения членов царской семьи, а также институт духовной и светской власти. Алексей человек Божий, обратившись с молитвенным воззванием к Богу, распространит свое покровительство на царских дочерей, на архиереев, священный клир, князей и бояр, русское воинство и «весь род Росийския страны»:

Пресвѣтлым дщерем царей правовѣрных
моли у Бога лѣт многих всемирных.
Архиереем, свѣтилником свѣта,
клиру священну моли многа лѣта.
Не забуди же полаты, сигклита,
князей и бояр – им же многа лѣта.
Российским воем буди пособитель,
на супостаты от стрѣл их хранитель.
Умоли в бранех им одолѣние,
буди от скорбей всѣх избавление.
Наконец, весь род Росийския страны,
храни от всѣх бѣд и вся христианы,
Заступай род наш до кончины свѣта,
да живем кромѣ всяческа навѣта. (Р, л. 371)

Таким образом, тезоименное приветствие Симеона Полоцкого царю Алексею Михайловичу со всей очевидностью подтверждает, что интерес к Житию Алексея человека Божия в придворной литературе находится в русле тех идеологических и литературных процессов XVII в., которые привели к обогащению древней легенды новым содержанием и новым художественным смыслом.

В венской рукописи находятся также примеры подобного рода сочинений, принадлежащие перу Сильвестра Медведева. Спустя четыре месяца после кончины Симеона Полоцкого (25 августа 1680), он составил стихи, посвященные памяти раннехристианской святой Евдокии, мученицы (ум. ок. 160–170 г. [20. С. 119–121]): «Стиси краесогласнии в похвалу преподобныя мученицы Евдокии»³. Первая публикация «Стихов краесогласных...» Сильвестра Медведева в похвалу Евдокии выполнена по более поздней рукописи (ИРЛИ РАН, Древлехранилище. Пин.113), в которой отсутствуют последние 60 строк⁴.

Средневековый сюжет о святой Евдокии перенесен им в новый культурный контекст вслед за Симеоном Полоцким, автором двух декламаций о христианской подвижнице, вошедших в «Рифмологион»: «Стиси краесогласнии в похвалу святыя преподобномученицы Евдокии», 1679 г. (Р, л. 628–631об.) и «Стиси краесогласнии

³ Австрийская национальная библиотека (Вена). Cod. slav. 174. Л. 26об.–34об. (далее при цитации венская рукопись обозначена сиглой В).

В описании Г. Биркфелнера все входящие в данную рукопись сочинения приписаны авторству Симеона Полоцкого [21. С. 166–170]. Об авторстве Сильвестра Медведева ряда сочинений, вошедших в данную рукопись наряду с текстами Симеона Полоцкого, см. [16].

⁴ Панченко А. М. Материалы по древнерусской поэзии, I–III. // ТОДРЛ. Л.: Наука, 1974. Т. 28. С. 371–375; Библиотека литературы Древней Руси. Т. 18. XVII век / подг. текстов и коммент. С.И. Николаева. СПб.: Наука, 2014. С. 304–312.

в похвалу преподобныя Евдокии», 1680 г. (Р, л. 651об.–654об.). Заметно, что при составлении своих текстов Сильвестр Медведев воспользовался названными декламациями своего наставника как готовым строительным материалом.

В день памяти святой Евдокии Сильвестру Медведеву впервые представился повод выступить при царском дворе в роли придворного поэта. Запись в рукописи свидетельствует о том, что стихи были произнесены в Кремле в присутствии самого государя: «Писаны 189-го (=1681) генваря в де<нь>. Говорен у Великаго Государя в Верху марта в 1 де<нь>» (В, л. 26об.). Дата произнесения названных стихов «в Верху» в день памяти святой Евдокии (1 марта 1681 г.), совпадает с именинами покойной царицы Евдокии Лукьяновны Стрешневой (1608–1645), матери царя Алексея Михайловича и бабушки царя Федора (1661–1682), а также старшей дочери царя здравствующей царевны Евдокии Алексеевны (1650–1712), сестры царя Федора. Имя Евдокия получила также младшая дочь Алексея Михайловича «Евдокия Меншая» (умерла во младенчестве, 1669 г.)⁵. Сочинение может рассматриваться как тезоименное приветствие, хотя эти царские особы в нем не названы. Упомянуты здравствующие царицы – Агафья Семеновна Грушецкая (1663–1681), супруга царя Федора Алексеевича, и Наталия Кирилловна Нарышкина (1651–1694), вдова царя Алексея Михайловича (1629–1676). О царевнах же говорится в обобщающей фразе («Благовѣрным Царевнам даруй многа лѣта»), в отличие от поименно названных царевичей Иоанна Алексеевича (1666–1696) и Петра Алексеевича (1672–1725). Поэт призывает святую Евдокию блюсти Иоанна «здрава, в благости избранна», Петру же дать «здраву, мудру и славу долготѣствовати». На первом месте – царь Федор Алексеевич. Святой Евдокии адресовано прошение «ходатайствовати о нас к Богу и ум наш право наставляти».

Обращение Сильвестра Медведева к царской семье и к представителям русского общества (патриарх и церковные иерархи, князья, бояре, воины) подготовлено в «Стихах краесогласных...» предшествующим описанием судьбы святой Евдокии на пути обретения ею ценностей христианской жизни, ибо, как сказано в произведении, жития святых предлагают «разныя ко спасению пути» и учат «подражати словом и дѣлом Христу». Поэтому в день памяти Евдокии поэт предложил о жизни ее «слово». Перед нами – житие в стихах, один из характерных для придворной литературы жанров. Древнерусская литература с ее богатой и обширной агиографической традицией, включая «Великие Четы-Минеи» митрополита Макария, такого не знала. Жанр появился в период раннего Нового времени в придворно-церемониальной поэзии на почве панегирического творчества. Агиографический сюжет о Евдокии перестал быть предметом лишь религиозно-назидательного чтения. Особо почитаемая при дворе святая вошла в придворную культуру и поэзию XVII в. как образец непоколебимой веры и стойкости, как духовно-нравственный ориентир и одна из покровительниц царской семьи и Русской земли.

Девица Евдокия, самарянка по происхождению и вере, прелестила «многих мужей» своей несказанной красотой и тем самым безжалостно привела их к гибели. Блудница собрала несметное богатство, какое едва ли найдется в царских сокровищницах. Великую грешницу спасло лишь обращение к Богу, свершившееся под влиянием монаха Германа, убедившего Евдокию отвлечь свой ум от прелести мира, отбросить драгоценную одежду, раздать свое богатство нуждающимся, омыть себя от грехов в купели крещения и стать чистой и непорочной. Она отринула, – как пишет Сильвестр, – «вся красная» в мире»: «Красоты міра весма она обругала, / прелести и богатства дивнѣ вся попрапа. / Плотския совершенно страсти умертвила / егда тѣло си постом присным утрудила. / Познася, яко велии зѣло враг плоть бяше» (В, л. 27об.–28). В стихах обрабатываются традиционные

⁵ См. «Епитафон Царевнѣ Евдокии Меншой» (Р, л. 511–511об.).

средневеково-барочные мотивы переменчивости сущего: «Злато есть блато и прах — земна сокровища, / вся лиц красных доброта — червию суть пища. / Вся сласти тѣлесныя в горесть обратятся, / веселия временна в слезы измѣнятся». Блаженны те, кто, презрев мир, живет в благочестии, ожидая радости и веселия в небе.

Вслед за Симеоном Полоцким внимание Сильвестра привлекли в житии святой эпизоды, в которых рассказывается, как после семидневного поста и молитвы ей открылось видение сияющего света, превосходящего солнечные лучи, и радующихся ангелов, приветствовавших ее как сестру. Когда же сопровождаемая ими святая пыталась войти в светлую обитель, на пути встал «некто, страшный видом, черный как сажа, уголь и смола. Это было страшилище, превосходящее всякую черноту и тьму», оно напало на Евдокию за то, что безмерное богатство, собранное «от многих мужей» в бытность ее блудницей, она отдала на нужды бедных. В стихах Симеона черное «страшилище» воплощено в образе «Ефиопа»: «и видѣ на небѣ / Ангелы, радость приемшыя себѣ, / Ефиопа же, излиха стенаща, / аки обиду от нея терпяща / Тѣм же богатство свое расточаше / убогим, иже злѣ собрала бяше. / Тако достойна бысть небесна лика, / во нь же причте ю Христос, всѣх Владыка» (Р, л. 629). Сильвестр излагает содержание данного фрагмента близко к тексту учителя, однако, переводя его из 11-сложного стиха в 13-сложный, наращивает текст (добавления Сильвестра выделены курсивом): «...видѣ во ужасѣ на небѣ / *восприемшия* радость *ангела* о себѣ, / Ефиопа же *черна* излиха стенаща, / аки *много* обиду от нея терпяща. / Тѣм же *сокровище си скоро* расточаше, / *странным*, убогим, еже злѣ собрала бяше. / *Того ради* достойна бысть небесна лика, / во нь же причте ю Христос *Бог и всѣх Владыка*» (В, л. 28). Для создания 13-сложного размера взамен 11-сложного, каждая строка увеличивается на два слога, что достигается изменением формулы причастия (приемшия / восприемшия), добавлением к характеристике Ефиопа определения «черна», дополнением существительного «обиду» наречием «много», заменой трехсложного понятия «богатство» сочетанием четырехсложного слова «сокровище» с частицей «си» и наречием «скоро», вставкой предлога «Того ради» и введением к имени Христа определения «Бог» с соединительным союзом «и».

Евдокия победила свою плоть, мыслью устремилась к покаянию, распустила прислугу — рабов и рабынь. Монах Герман постриг ее в инокини, и с тех пор она пребывала в трудах и подвигах постничества. Сильвестр перевел ситуацию на язык евангельской символики тесного и пространныго пути (Мф 7: 13—14): Евдокия избрала «претесный путь» до светлого неба, покрытый «тернием острым», ибо он ведет в жизнь и в конце него — «шипик благовонный» — роза; пространный же — путь погибельный.

Добродетельный образ жизни героини раскрывается в серии антитез в средневеково-барочном вкусе:

За житие си, злое и пьянственное,
 восприят трезвѣние повседневственное.
За сладкия пиши — сух хлѣб скуднѣ вкушаше,
 за сладко вино — хладну воду приимаше.
За златы ризы, за ти себе украшаше —
 в раздранно рубище себе облачаше,
За скверны пѣсни — псалмы пѣвше духовныя,
 за скакание — творя поклоны всенощныя,
За мяхкии постели — на земли валяшесе,
 за многий сон — бдѣние же совершашесе,
За скверны — любители Христа единого
 возлюбила всѣм сердцем Бога истиннаго.
Злато же и серебро все убогим раздаяше,
 на нас ради обнищавшу в нищетѣ служаше.
За богатство мирское, скверны собраное,

купи себѣ царствие вѣчно небесное.
 За присное плотское си угождение
 яви Богу духовно выну служение.
 За вседневно веселость – слезы изливаше,
 во дни и в нощи, аки хлѣб сладки ей баше. (В, л. 31–31об.)

В агиографическое описание размеренного образа монастырской жизни игуменьи Евдокии вторгается неожиданная драматургическая интрига, связанная с мотивом искушения. Один из богатых юношей, по имени Филострат, вспомнил свою прежнюю любовь к Евдокии и, распаясь похотью, стал размышлять о том, чтобы склонить ее к любодеянию. Действуя хитростью и обманом, он оделся в иноческую одежду и, как волк в овечьей шкуре, проник в женский монастырь. Увидев святую Евдокию, изумился ее смиренному, изнуренному виду и нищете. Разжигаясь страстью к Евдокии, Филострат обратился к ней с пламенной речью, уговаривая святую уйти из монастыря, от голода, от жалких одежд, от жесткой власяничной постели и возвратиться в свои палаты к прежним увеселениям, не скрывать красоту своего лица во тьме иночества. Он обещает найти и вернуть Евдокии отверженные ею богатства. Когда же Филострат произнес свои безумные речи, Евдокия гневно повелела ему возвратиться к себе, ибо он – сын дьявола. Она дунула ему в лицо, и тотчас мнимый иннок и коварный обольститель упал мертвым на землю: «Филострата, прежде дхнувшe, умертвила, / таже удобно паки словом воскресила» (В, л. 32об.). Поражение от дуновения – метафора, использованная агиографом для того, чтобы изобразить, что в изможденном теле Евдокии живет сила Святого Духа. Своей праведной жизнью она обрела дар чудотворения. По молитве Спасителю святая явила новое чудо, воскресив искусителя. Восстав от смерти, как от сна, Филострат раскаялся и уверовал в Христа. Евдокия наставила грешника не отступать от истинного пути святой веры.

Прежние поклонники не переставали подвергать святую напастям. Они оклеветали ее перед местным правителем Аврелианом, что привело лишь к гибели его сына. И снова свершилось чудо: святая по молитве своей воскресила юношу, а царя со всей его семьей привела к христианской вере. Не унимались враги-язычники и по приказу наместника Диогена, гонителя христиан, Евдокия была схвачена, заключена в темницу, затем ее повесили на дереве и бичевали. Но все нападения злобных врагов заканчивались ее славной победой и приведением преследователей к христианской вере. После наместника Диогена, умершего в христианской вере, его должность занял Викентий, человек жестокий и враг христиан. По его приказу Евдокия была обезглавлена в первый день месяца марта.

Пространное агиографическое повествование, занимающее основную часть «Стихов красогласных...» Сильвестра Медведева в похвалу мученицы Евдокии, завершается торжественной концовкой, в которой прославляется царский род, Русское государство и сама святая как одна из их небесных покровителей. Данный фрагмент инкрустирован цитатами из декламации Симеона Полоцкого (Р, л. 654). Сильвестр просит святую Евдокию умолить «у Господа Феодору Царю / здравие, лѣта многа вѣрну Государю». Вслед за упоминанием Федора Алексеевича он добавил собственные строки о супруге царя: «От Господа же ему поданной Царицѣ / Государынѣ нашей, скорой заступницѣ / Агафии здѣ здраво многолѣтно жити / и во наслѣдие чад благоплодной быти». Затем в цитируемый текст введено имя царицы Натальи Кирилловны, отсутствующее в источнике: «Благовѣрной Царицѣ тшися умолити / Наталии во здравии многолѣтно жити». Далее без изменений воспроизведен пассаж из шести строк: «Благородный Царевич Иоанн от Бога / да имать дар здравия на лѣта премнога. / Пресвѣтлой Царевичъ Петр здрав да возрастает, / в пособие царствию силен, мудр бывает. / Пресвѣтлыя Царевны сам да соблюдает, / во здравии и благоденствѣ прилагает» (В, л. 29об.).

Отойдя от текста своих источников, Сильвестр высказался на актуальную – антиосманскую – тему. Стихотворная композиция была сочинена после

продолжительной борьбы России за Украину и заключения Бахчисарайского мира с турками (3 января 1681 г.). Сильвестр высказывает пожелание: пусть Евдокия светом своей славы просветит «премрачную Луну Турския державы» (В, л. 29об.). Если же «враг Царю нашему явится, / абие мечем его славно да смирится» (В, л. 29об.). Далее, вслед за Симеоном, Сильвестр обращает к Евдокии просьбу о мире: «Упроси мир мирови и плодов лѣта, / да во радости славим Подателя свѣта» (В, л. 29об.). Заключительную часть сочинения Сильвестра соединяют с текстом Симеона строки: «Умоли, Евдокиа, преподобна мати, / да благоволит Господь силу воем дати / На злолютыя враги, иже разоряют, / неповинныя люди и во плѣн хищают» (В, л. 34).

Между стихами Сильвестра Медведева и Симеона Полоцкого «в похвалу» Евдокии наблюдаются совпадения, объясняемые общим источником – житием святой Евдокии.

Особым вниманием при дворе последних Рюриковичей и представителей новой династии Романовых пользовалась история об индийских преподобных – царевиче Иоасафе и его наставнике, пустыннике Варлааме – главных героях выдающегося памятника мировой литературы. Созданное на основе буддийские легенд произведение о Варлааме и Иоасафе, с развитым занимательным сюжетом, мотивом любовного искушения женской красотой, с речами и диалогами персонажей, вставными притчами-новеллами и поучительными словами не поддается однозначному жанровому определению и характеризуется исследователями как «агиографический роман», «духовный роман», «религиозный роман», «житие», «учительная беседа», «духовная беседа» [12].

Христианизированная переработка легенды о Варлааме и Иоасафе была чрезвычайно популярна в средневековых литературах на языках православного Востока и латинского Запада. Повесть о Варлааме и Иоасафе воспринималась как житие, ее герои канонизированы. Память Иоасафа, царевича индийского, православная церковь отмечает вместе с памятью преподобного Варлаама 19 ноября.

Первый на Руси перевод повести о святых подвижниках, выполненный с греческого языка на церковнославянский, появился в XI–XII вв. Повесть о Варлааме и Иоасафе имеет обширную рукописную традицию, в XVI в. она включена в «Великие Четы-Минеи» митрополита Макария. В 1637 г. в Кутейне вышло на старобелорусском языке первое у восточных славян печатное издание памятника. В народном творчестве о Варлааме и Иоасафе слагались многочисленные духовные стихи и песни калек переходящих (см. подробнее [13. С. 34–48]).

Царевич Иоасаф весьма почитался при московском дворе как святой царских кровей. Даже не будучи тезоименным ни одному из членов царской фамилии, он обладал в придворной иерархии святых таким же высоким статусом, как Алексей человек Божий, небесный патрон царя Алексея Михайловича, и Мария Египетская – покровительница царицы Марии Ильиничны. Показательно, что в 1668 г. царица Мария Ильинична распорядилась изготовить для царских детей два новых списка с лицевой рукописи, содержащей Житие Алексея человека Божия, Марии Египетской и царевича Иоасафа.

По уровню святости царевич Иоасаф, литературный персонаж, занимает место в одном ряду с великими правителями древности и реальными историческими лицами. В комнатной живописи царевны Екатерины Алексеевны (1658–1718) «в окнах были написаны: царь Константин, царица Елена, царь Давид, царь Соломон, великий князь Владимир, княгиня Ольга, князья Борис и Глеб, царевич Димитрий, царевич Иоасаф (индийский), мученица София и мученица Екатерина, тезоименитая царевне» [8. С. 198]. В одной из любимых резиденций царя Федора Алексеевича, в селе Измайлово, заложена в 1678 г. церковь во имя Иоасафа. По заказу царя Федора для нее изготовили в Оружейной палате восьмиарусный иконостас, в нижнем ряду которого были помещены иконы, посвященные Иоасафу и Варлааму. Именно здесь, как свидетельствует

помета Сильвестра Медведева в рукописи «Рифмологиона», при освящении церкви были произнесены «Стиси краесогласнии...» Симеона Полоцкого в похвалу царевича Иоасафа: «Глаголанни в селѣ Измайловѣ в церкви Иоасафа Царевича, что у Великаго Государя на дворѣ, при нем, Великом Государѣ, тоя церкви при посвѣщении в лѣто 7188» (Р, л. 649). Стихи были произнесены, по-видимому, в день храмового праздника церкви Иоасафа, когда отмечалась память святых подвижников Иоасафа и Варлаама – 19 ноября 1680 г. Эти стихи Симеон включил в издание «Повесть о Варлааме и Иоасафе» (об источниках издания см. [10. С. 49–52]), напечатанное в том же, 1680, году в кремлевской Верхней типографии, созданной по его инициативе на средства царя Федора Алексеевича. Сохранилась рукопись (середина XVII в.) с древнеславянским текстом Жития Варлаама и Иоасафа, правленным Симеоном, по-видимому, при подготовке к печати⁶. Книга вышла из печати спустя несколько дней после кончины Симеона (25 августа 1680 г.), и Сильвестр Медведев поднес ее царю как память об их общем ученом наставнике.

В традицию почитания царевича Иоасафа царской семьей входят имеющиеся в венской рукописи не известные ранее две стихотворные композиции Сильвестра Медведева, посвященные прославлению Иоасафа: «Стиси краесогласнии в похвалу преподобнаго отца нашего Иоасафа Царя Индийскаго» (В, л. 34об.–40); «Вѣрши в похвалу преподобнаго отца нашего Иоасафа Царя Индийскаго» (В, л. 40об.–44). Оба текста имеют своим образцом упомянутые «Стиси краесогласнии...» Симеона Полоцкого в похвалу царевича Иоасафа и тоже разделены на несколько частей. Сильвестр Медведев, несомненно, их знал. Он не только оставил в рукописи «Рифмологиона» отмеченную помету об исполнении сочинения учителя в 1680 г. в церкви во имя Иоасафа в селе Измайлове, но и внес в текст Симеона в «Рифмологионе» небольшую правку⁷.

«Стиси краесогласнии...» Сильвестра об Иоасафе составлены, судя по записи на внешнем поле рукописи, в 1681 г. Среди адресатов отсутствует имя Агафьи Семеновны Грушецкой, супруги царя Федора Алексеевича, она скончалась 14 июля 1681 г., из чего можно заключить, что «Стихи...» написаны после этой даты, возможно, к дню памяти царевича Иоасафа.

Сочинение Сильвестра является декламацией. Исполнители призывают к Иоасафу, чтобы тот попросил Бога: «да ум наш наставит, / во похвалу твою язык и уста исправит», ведь Он, умудряющий «зѣло простых», может чудесным образом и «нѣмым» наделить словом, и «скотом даяти гласом чловѣческим слово просвѣщати». Так пусть же «подаст Вышний нам слово тобою, / хотящим тя славити в честь и славу твою» (В, л. 37об.). Два начальных приветствия в «Стихах краесогласных...» Сильвестра Медведева, посвященные прославлению празднования дня памяти Иоасафа, выполняют роль торжественного вступления. К Иоасафу, крестившему «царство Индийское» и спасшему Индию «от тмы и зол», поэт обращается с просьбой стать молитвенником перед Богом за русского «Государя Царя и за люди». Кроме пожелания дать им «много лета жити» и расширить славу государства во все страны, присутствует, как и в стихах об Евдокии, актуальная для начала 1680-х годов тема противостояния с Османской Портой: пусть Всевышний «Турка да явит вскорѣ посрамленна, / Феодору же Царю покоренна. / Царства агаря пред ним да крушатся / и свѣтом вѣры во Христа просвѣтятся» (В, л. 35–35об.).

«Стиси краесогласнии...» содержат стихотворное переложение постоянно повторяющихся и варьирующихся мотивов агиографического сюжета. Могущественного индийского царя Авенира, «поклонника же весма идольскаго», одолевала единственная печаль – отсутствие детей. Она развеялась с рождением Иоасафа. Авенир заинтересовался у «мудрых» о будущем царевича, и те предрекли ему жизнь во Христе.

⁶ ГИМ. Синодальное собр., № 114; см. [14. С. 51. № 634].

⁷ См.: Симеон Полоцкий. Рифмологион. Л. 649об.–651об.

Иоасафа оградили от мира, заключив его в «полату», чем он был очень опечален, слезно упрашивая отца об освобождении. Огорченный Авенир распорядился дать юноше коня и разрешил ему ездить «с людьми» по площадям и улицам города («идѣ же хошет, стогны прохождати»), Слуги получили при этом наставление показывать царевичу только все хорошее («красное») и отводить от «печального». Иоасаф же, «ѣздя», увидел прокаженного слепца и согнувшегося («сляченна») до земли беззубого старца. На свои вопросы о бедственных явлениях в мире юноша получил ответы наставника («пестуна»), заставившие его рыдать. Божиим промыслом во дворец Иоасафа явился купец, понравившийся ему беседою, несущей свет и просвещение, и научивший царевича «истинна Бога познати». Узнав о том, Авенир «развратить» сына «весма прилѣжаше», но его хитрый обман не удался. Выражение «развратити ѣ весма прилѣжаше» (В, л. 36) еще сохраняет память о предпринятой Авениром попытке подвергнуть Иоасафа искушению женской красотой. В четвертой части композиции есть и другой вариант: отец, узнав, что Иоасаф «Христа познал есть», хочет его «всячески возвратити» (В, л. 39). Вскоре после своего крещения Авенир скончался, оставив царство сыну. Иоасаф «идолы сокруши и вся капища» в стране, повелел епископу «крестити народ и Слово Божию учити»: «Царь страны славный, / пребогатый в злато, / за любовь Бога то вмѣнил за блато». Он вручил царство своему другу Варахии, а сам отправился «с радостию» в пустыню, где пребывал вместе с Варлаамом (В, л. 35об.—36об.).

За текстом Сильвестра проступают стихи Симеона Полоцкого не только в деталях сюжета, которые могут восходить к общему источнику, но и в характерных формулировках и выражениях. Сохраняя сюжетную линию, Сильвестр использует приемы ювелирной работы с текстом. Он встраивал в свои стихи строки Симеона (от одной до десяти и более), варьируя заимствуемые строки. Методы переработки стихов Симеона, примененные Сильвестром, включают в себя изменение стихотворного размера и использование в этой связи возможностей, предоставляемых учением о «поэтических вольностях», сокращение, варьирование текста посредством изменения порядка слов в предложении, употребления синонимов, а также при помощи оперирования словами (прилагательными, глаголами, местоимениями) в разных грамматических формах.

Вторая в венском кодексе декламация Сильвестра Медведева в похвалу Иоасафа («Вѣрши...», л. 40об.—44) составлена, судя по записи на внешнем поле рукописи, 30 октября 1681 г., к предстоявшему 19 ноября празднованию дня памяти святого. В отличие от рассмотренных «Стихов красогласных...», в ней отсутствует пересказ сюжета повести-жития о Варлааме и Иоасафе. Автор сосредоточился на характеристике нравственного облика главного героя, презревшего «красоты мира». Оставив суету мира и покорив плоть духу, Иоасаф за свою подвижническую жизнь переселился «во превышный град Сион» и сияет теперь, «яко звѣзда». Пройдя «огнь, воду», он «в раи почивает» и молится о русском царе, празднующем день его памяти. Приветствуя государя, Сильвестр не только прямо обращается к нему, но и через этимологическую фигуру, чтобы подчеркнуть его богоизбранность: Иоасаф молится «о Царѣ, от Бога нам данном, / Божия дара именем прозванном» [17. С. 203—227] (раздел «Nomen est omen: имя в риторике и поэзии»).

В торжественном финале в соответствии с придворной иерархией царь Федор Алексеевич фигурирует на первом месте, ему автор шлет пожелания «предѣлы царства міром ограждати». Далее упомянута «светлая царица», не названная, однако, по имени. Затем звучат благопожелания сыновьям Алексея Михайловича Ивану («Иоанну-Свѣту, Царску сыну, / даждь благу, здраву и счасливу выну») и Петру («Такожде Петру, от Царя рожденну, / на многа лѣта даждь быти блаженну»), а также просьба: «Благовѣрныя Царевны все цѣло / во здравии храни спасенно, весело». В стихах Сильвестра Медведева царская земля представляет за всю Русскую землю, которой автор желает «плодами преобилувати», а ее жителям — «всѣм, яко в раи, дни си провождати» (В, л. 43об.—44).

Итак, в историко-культурном контексте раннего Нового времени агиографический жанр, продолжая служить дидактическим, морально-учительным целям и создавать «агиографически просветленный» идеальный образ, обретает новые формы и новую сферу функционирования. В духовной жизни царей Алексея Михайловича и его сына Федора Алексеевича большую роль играл образ святого, небесного покровителя государя или членов царской семьи, что нашло отражение в обращениях поэтов к житиям соименных святых и особо почитаемых при дворе подвижников с целью создания на агиографической основе тезоименных стихотворных посланий. В этих сочинениях, насквозь пронизанных мотивами житийной литературы, трафарет средневекового жанра размывается, а панегирическое прославление адресата приветствия сочетается с похвалой его небесному патрону. Вступление произведения посвящается дню памяти святого; в центральной части развиваются агиографические мотивы, выполняющие сюжетно-характерологическую роль и одновременно служащие предпосылкой для создания комплементарной параллели между древним сакральным образом и здравствующей светской государственной особой; эпилог содержит молитвенное воззвание к святому даровать многолетие государю, сохранить царский род и Русскую землю.

Традиция тезоименитства прослеживается в правящей династии Романовых и в Новое время. В каких формах она проявлялась и выражалась ли она в создании литературных произведений на основе житийной литературы, — пока вопрос открытый.

СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

ГИМ – Государственный исторический музей
ИРЛИ – Институт русской литературы
РАН – Российская академия наук
ТОДРЛ – Труды Отдела древнерусской литературы

СПИСОК ИСТОЧНИКОВ

Австрийская национальная библиотека (Вена). Cod. slav. 174.
Библиотека литературы Древней Руси. Т. 18. XVII век / подг. текстов и коммент. С.И. Николаева. СПб.: Наука, 2014. 641 с.
ГИМ. Синодальное собр., № 114; № 287.
Панченко А.М. Материалы по древнерусской поэзии, I–III // ТОДРЛ. Л.: Наука, 1974. Т. 28. С. 371–375.
Симеон Полоцкий. Рифмологийон: Собрание придворно-церемониальных стихов / подг. текста, ст. и коммент. А. Хипписли, Х. Роте и Л.И. Сазоновой. Wien; Köln; Weimar: Böhlau Verlag, 2017. Т. 2. XXXVIII, 601 с. (Bausteine zur slavischen Philologie und Kulturgeschichte. Reihe B: Editionen. Bd. 27 /1–2).

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. *Адрианова-Перетц В.П.* Сюжетное повествование в житийных памятниках XI–XIII вв. // Истоки русской беллетристики. Л.: Наука. 1970. С. 67–107.
2. *Безобразов П.* Византийские сказания. Юрьев: тип. К. Маттисена, 1917. Ч. 1. 322 с.
3. *Берман Б.И.* Читатель жития. Агиографический канон русского Средневековья и традиция его восприятия // Художественный язык средневековья / отв. ред. В.А. Карпушин. М.: Наука, 1982. С. 159–183.
4. Византийские легенды / изд. подг. С.В. Полякова. Л.: Наука, 1972. 303 с.
5. *Еремин И.П.* Литература Древней Руси. М.; Л.: Наука, 1966. 269 с.
6. *Живов В.М.* Святость. Краткий словарь агиографических терминов. М.: Гнозис, 1994. 112 с.
7. Житийная литература // Православная энциклопедия. М.: Церковно-научный центр «Православная энциклопедия», 2013. Т. 19. С. 283–345.
8. *Забелин И.Е.* Домашний быт русского народа в XVI и XVII ст. Т. 1. Ч. 1. Домашний быт русских царей в XVI и XVII ст. М.: Языки русской культуры, 2000. 480 с.

9. Кадлубовский А. Очерки по истории древнерусской литературы житий святых. Варшава: тип. Варш. учеб. окр., 1902. [2], X, 389 с.
10. Круминг А.А. «История о Варлааме и Иоасафе» в издании Симеона Полоцкого (1680). Библиографический обзор // Филевские чтения. Тезисы восьмой научной конференции по проблемам русской художественной культуры XVII— первой половины XVIII вв. М.: МАКС Пресс, 2003. С. 49—52.
11. Лопарев Х.М. Греческие жития святых VIII и IX веков. Пг.: тип. имп. Акад. наук, 1914. Ч. 1. 568 с.
12. Муравьев А.В., Турилов А.А., Лукашевич А.А., Квливидзе Н.В. Варлаам и Иоасаф // Православная энциклопедия. М.: Церковно-научный центр «Православная энциклопедия», 2003. Т. 6. С. 619—625.
13. Повесть о Варлааме и Иоасафе. Памятник древнерусской переводной литературы XI—XII вв. / подг. текста, исслед. и коммент. И.Н. Лебедевой. Л.: Наука, 1985. 298 с.
14. Протасьева Т.Н. Описание рукописей Синодального собрания (не вошедших в описание А.В. Горского и К.И. Невоструева). М.: Гос. Исторический музей, 1970. Ч. 1. I—IX+1—211+XXXV+21 [нн.].
15. Сазонова Л.И. Повесть об Алексее Римском в третьем—пятом изданиях Пролога и политический смысл темы Алексея в русской литературе 1660—1670-х годов // Литературный сборник XVII века. Пролог. М.: Наука, 1978. С. 99—106. (Серия «Русская старопечатная литература XVI— перв. четв. XVIII в.»).
16. Сазонова Л.И. Симеон Полоцкий: Новые страницы творчества // Исследования по древней и новой литературе / отв. ред. Л.А. Дмитриев. Л.: Наука, 1987. С. 199—205.
17. Сазонова Л.И. Литературная культура России. Раннее Новое время. М.: Языки славянских культур, 2006. 896 с.
18. Софронова Л.А. Принцип отражения в поэтике барокко // Барокко в славянских культурах. М.: Наука, 1982. С. 78—101.
19. Шестаков Д. Исследования в области греческих народных сказаний о святых. Варшава: тип. Варш. учеб. окр., 1910. [8], 268 с.
20. Э.П.А. Евдокия // Православная энциклопедия. М.: Церковно-научный центр «Православная энциклопедия», 2008. Т. 17. С. 119—121.
21. Birkfellner G. Glagolitische und kyrillische Handschriften in Österreich. Wien: Der Österreichischen Academie der Wissenschaften, 1975. 540 S.

REFERENCES

- Adrianova-Perets V.P. Siuzhetnoe povestvovanie v zhitijnykh pamiatnikakh XI—XIII vv. *Istoki russkoj belletristiki*. Leningrad, Nauka Publ., 1970, pp. 67—107. (In Russ.)
- Berman B.I. Chitatel' zhitiaa. Agiograficheskii kanon russkogo srednevekov'ia i traditsiia ego vospriatia. *Khudozhestvennyj iazyk srednevekov'ia*, отв. ред. V.A. Karpushin. Moscow, Nauka Publ., 1982, pp. 159—183. (In Russ.)
- Bezobrazov P. *Vizantijskie skazaniia*. Iur'ev: tipografia K. Mattisena Publ., 1917, chast' 1, 322 p. (In Russ.)
- Birkfellner G. *Glagolitische und kyrillische Handschriften in Österreich*. Wien: Der Österreichischen Academie der Wissenschaften, 1975. 540 S.
- E.P.A. Evdokiia. *Pravoslavnaia entsiklopediia*. Moscow, Tserkovno-nauchnyi tsentr «Pravoslavnaia entsiklopediia» Publ., 2008, vol. 17, pp. 119—121. (In Russ.)
- Eremin I.P. *Literatura Drevnej Rusi*. Moscow; Leningrad, Nauka Publ., 1966, 269 p. (In Russ.)
- Kadlubovskii A. *Ocherki po istorii drevnerusskoi literatury zhitii sviatykh*. Varshava: tipografia Varshavskogo uchebного okruга Publ., 1902, [2], X, 389 p. (In Russ.)
- Kruming A.A. Istoriiia o Varlaame i Ioasafe v izdanii Simeona Polotskogo (1680). Bibliograficheskij obzor. *Filyovskie chteniia. Tezisy vos'moi nauchnoi konferentsii po problemam russkoi khudozhestvennoi kul'tury XVII— pervoi poloviny XVIII vv.* Moscow, MAKS Press Publ., 2003, pp. 49—52. (In Russ.)
- Loparev Kh.M. *Grecheskie zhitiaa sviatykh VIII i IX vekov*. Petrograd, Tipografia imp. Akademii nauk Publ., 1914, chast' 1, 568 p. (In Russ.)
- Murav'ev A.V., Turilov A.A., Lukashevich A.A., Kvlividze N.V. Varlaam i Ioasaf. *Pravoslavnaia entsiklopediia*. Moscow, Tserkovno-nauchnyi tsentr «Pravoslavnaia entsiklopediia» Publ., 2003, vol. 6, pp. 619—625. (In Russ.)
- Povest' o Varlaame i Ioasafe. Pamiatnik drevnerusskoi perevodnoi literatury XI—XII vv.* Podg. teksta, issled. i comment. I.N. Lebedevoi. Leningrad, Nauka Publ., 1985, 298 p.

- Protas'eva T.N. *Opisanie rukopisei Sinodal'nogo sobraniia (ne voshedshikh v opisanie A.V. Gorskogo i K.I. Nevostrueva)*. Moscow, State Historical Museum Publ., 1970, chest' 1, I–IX+1–211+XXXV+21 [unnumbered] p.
- Sazonova L.I. Povest' ob Aleksee Rimskom v tret'em—piatom izdaniakh Prologa I politicheskii smysl temy Alekseia v russkoi literature 1660–1670-kh godov. *Literaturnyi sbornik XVII veka. Prolog*. Moscow, Nauka Publ., 1978, pp. 99–106 (Serii «Russkaia staropechatnaia literatura XVI – perv. chetv. XVIII v.»). (In Russ.)
- Sazonova L.I. Simeon Polotskii: Novye stranitsy tvorchestva. *Issledovaniia po drevnei i novoi literature*, otv. red. L.A. Dmitriev. Leningrad, Nauka Publ., 1987, pp. 199–205. (In Russ.)
- Sazonova L.I. *Literaturnaia kul'tura Rossii. Rannee Novoe vremia*. Moscow, Iazyki slavianskikh kul'tur Publ., 2006, 896 p. (In Russ.)
- Sofronova L.A. Printsip otrazheniia v poetike barokko. *Barokko v slavianskikh kul'turakh*. Moscow, NaukaPubl., 1982, pp. 78–101.
- Shestakov D. *Issledovaniia v oblasti grecheskikh narodnykh skazanii o sviatykh*. Warsaw: tip. Warsaw ucheb. Okrug Publ., 1910, [8], 268 p. (In Russ.)
- Vizantijskie istochniki / izd. podg. S.V. Poliakova. Leningrad, Nauka, 1972. 303 p. (In Russ.)
- Zabelin I.E. Domashnij byt russkogo naroda v XVI i XVII st. Vol. 1, ch. 1. Domashnij byt russkikh tsarej v XVI i XVII st. Moscow, Iazyki russkoi kul'tury Publ., 2000, 480 p. (In Russ.)
- Zhitijnaia literatura. *Pravoslavnaia entsiklopediia*. Moscow: Tserkovno-nauchnyi tsentr «Pravoslavnaia entsiklopediia» Publ., 2013, vol. 19, pp. 283–345 (In Russ.)
- Zhivov V.M. *Sviatost'. Kratkij slovar' agiograficheskikh terminov*. Moscow, Gnozis Publ., 1994, 112 p. (In Russ.)

Информация об авторе:

Сазонова Лидия Ивановна,
 доктор филологических наук,
 главный научный сотрудник
 Института мировой литературы
 им. А.М. Горького Российской академии наук,
 г. Москва, Российская Федерация.
 ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-7457-3926>
 E-mail: lsazonova@mail.ru

Information about the author:

Sazonova Lidiia Ivanovna,
 DSc. (Filology),
 Main Researcher,
 Institute of World Literature,
 Russian Academy of Science,
 Moscow, Russian Federation.
 ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-7457-3926>
 E-mail: lsazonova@mail.ru



Славяноведение, 2022, № 6, с. 19–37

Slavic Studies. Journal of Russian Academy of Sciences, 2022, № 6, pp. 19–37

DOI: 10.31857/S0869544X0023502-5

Оригинальная статья / Original Article

Чешский перевод Нового Завета Франтишека Сушила (1864–1867 гг.) и его «кириллический» источник

© 2022 г. И.В. Вернер

Институт славяноведения Российской академии наук
(Москва, Российская Федерация)

inna.verner@mail.ru

Аннотация. В статье рассматривается лексика евангельского перевода и комментариев к нему Ф. Сушила, обнаруживающая влияние церковнославянского и русского языков. Присутствующие в евангельском тексте заимствования, словообразовательные кальки и лексемы, имеющие общее происхождение в чешском, церковнославянском и/или русском языках, рассматриваются как на фоне традиционных католических переводов XIX в., начиная с Библии 1804 г. Ф.Ф. Прохазки и заканчивая Святоянской Библией 1888–1889 гг., так и на фоне особой группы чешских новозаветных переводов XIX в., обращавшихся не только к Вульгате, но и к греческому и церковнославянскому текстам. Сравнение чтений позволяет сделать вывод о том, что ряд независимых от предшествующей чешской традиции переводов лексики мотивирован обращением к первому русскому переводу Евангелия 1820-х годов, напечатанному параллельно с церковнославянским текстом. Лингвистические комментарии Сушила к новозаветному тексту содержат важную информацию о мотивах обращения к церковнославянскому наследию при переводе, а также истолковывают некоторые заимствования со специфическим понятийным значением. В статье также освещаются некоторые исторические аспекты знакомства Сушила с русской теологической литературой, косвенно повлиявшие на языковой облик чешского перевода Нового Завета.

Ключевые слова: Франтишек Сушил, Новый Завет, чешские библейские переводы, церковнославянский язык, чешское национальное возрождение.

Ссылка для цитирования: Вернер И.В. Чешский перевод Нового Завет Франтишека Сушила (1864–1867 гг.) и его «кириллический» источник // *Славяноведение*. 2022. № 5. С. 19–37. DOI: 10.31857/S0869544X0023502-5.

Czech New Testament Translation by František Sušil (1864–1867) and its «Cyrillic» Source

© 2022 Inna V. Verner

Institute of Slavic Studies of Russian Academy of Sciences
(Moscow, Russian Federation)

inna.verner@mail.ru

Abstract. The article deals with the lexical peculiarities of the Czech New Testament translated and annotated by F. Sušil, which reveal the influence of Church Slavonic and Russian languages. Loanwords and calques in the Gospel, as well as lexemes that have a common origin in Czech, Church Slavonic and / or Russian, are compared with the traditional Catholic translations of the 19th century, from the revision by F.F. Prochazka (1804) to the Svátøjanská Bible (1888–1889), and with a special group of Czech New Testament translations of the 19th century, which referred not only to the Vulgate, but also to Greek and Church Slavonic texts. Comparison of readings allows us to conclude that a number of vocabulary translations are independent of the previous Czech tradition and motivated by the use of the first Russian Gospel translation of the 1820s, printed in parallel columns with the Church Slavonic text. Sušil's linguistic comments on the New Testament contain important information about the motives for turning to the Church Slavonic legacy in the translation, and interpretation of some loanwords that have a specific conceptual meaning. The article also highlights some of the historical aspects of Sušil's acquaintance with Russian theological literature, which indirectly influenced the linguistic features of the Czech New Testament translation.

Keywords: František Sušil, New Testament, Czech Bible translations, Church Slavonic, Czech national revival.

Reference for citation: *Verner Inna V. Czech New Testament Translation by František Sušil (1864–1867) and its «Cyrillic» Source // Slavic Studies. Journal of the Russian Academy of Sciences. = Slavyanovedenie. 2022. № 6. Pp. 19–37. DOI: 10.31857/S0869544X0023502-5.*

В истории чешского национального возрождения Франтишек Сушил (1804–1868) известен как поэт, переводчик, фольклорист, собиратель народных песен, этнограф, основатель моравского общества «Наследие св. Кирилла и Мефодия» [33; 40; 37]. Однако прежде всего он был католическим священником и богословом, профессором теологии в Брно, а его главным трудом стал комментированный перевод всех 27 книг Нового Завета. Евангелия с комментариями Сушила были изданы отдельными книгами с 1864 по по 1867 г.¹, уже после смерти Сушила, в 1868 г., в течение трех лет с 1869 по 1872 г. вышли остальные книги Нового Завета². Второе издание Евангелий было напечатано в 1871–1885 гг.³ Комментарии Сушила составлены с привлечением огромного количества теологической литературы, начиная с греческих и латинских Отцов Церкви и заканчивая всеми доступными в середине XIX в. работами католических и протестанских авторов, касающимися экзегезы, библейской истории, географии и археологии [23].

Перевод Сушила уникален не только вследствие того, что он содержит самый большой даже на сегодняшний день новозаветный комментарий на чешском языке, но и с лингвотекстологической точки зрения: этот Новый Завет принадлежит к тем немногочисленным чешским библейским текстам, которые опираются не исключительно на латинский, но и на греческий язык, а также активно обращаются к древне- и старочешским источникам и в той или иной степени к церковнославянским. В этом отношении в истории чешской библеистики Новый Завет Сушила можно объединить еще как минимум с двумя текстами: Четвероевангелием,

¹ *Sušil F. Evangelium svatého Matouše*, Praha: Dědictví sv. Prokopa, 1864; *Sušil F. Evangelium svatého Marka*. Praha: Dědictví sv. Prokopa, 1865; *Sušil F. Evangelium svatého Lukáše*. Praha: Dědictví sv. Prokopa, 1865; *Sušil F. Evangelium svatého Jana*. Praha: Dědictví sv. Prokopa, 1867.

² *Sušil F. Skutky apoštolské*. Praha: Dědictví sv. Prokopa, 1869; *Sušil F. Listové sv. Pavla apoštola. Díl I*. Praha: Dědictví sv. Prokopa, 1870; *Sušil F. Listové sv. Pavla apoštola. Díl II*. Praha: Dědictví sv. Prokopa, 1871; *Sušil F. Písmo svaté Nového zákona*. Praha: Dědictví sv. Prokopa, 1872.

³ Далее в тексте цитаты из евангельского перевода Сушила приводятся по второму изданию, см. список сокращений.

переведенным Ф. Новотным в 1810 г. [15], и чешско-церковнославянским Новым Заветом 1892–1897 гг. в переводе Н.П. Апраксина [4]. В отношении последних двух переводов с уверенностью можно говорить об использовании церковнославянского текста в качестве одного из источников.

Новый Завет Сушила с лингвистической точки зрения был охарактеризован лишь в общих чертах [40. S. 279–314; 37. S. 210–212; 39; 24], однако не был предметом отдельного исследования. Известно, что филологические комментарии Сушила во многом опирались на девятитомное «Экзегетическое руководство к Новому Завету» (1854–1876 гг.) немецкого католического богослова А. Биспинга⁴ [40. S. 267]. В отношении критики текста Сушил исходил из первостепенной значимости греческого текста для верного перевода с латыни, а в комментариях не раз подчеркивал и значимость старославянского библейского перевода.

Цель настоящей статьи заключается в том, чтобы показать, что наряду с латинским и греческим текстами лингвистическим источником Сушила было также и вполне конкретное церковнославянское издание. Объектом исследования является лексика чешского перевода, а также приводимые в толкованиях к евангелиям чтения и филологические комментарии. Чтения новозаветного перевода Сушила рассматриваются на фоне чешской и церковнославянской библейской традиции и сопоставляются с лексикографическими данными двух современных переводов чешско-немецких словарей – словаря Й. Юнгманна (1834–1839 гг.), который Сушил очень высоко ценил [40. S. 306], и словаря Ф.Ш. Котта (1878–1893 гг.), изданного уже после смерти Сушила и изобилующего отсылками и цитатами из переведенного им Нового Завета.

1. Церковнославянизмы в идиолекте Ф. Сушила

Идиолект и идиостиль Сушила отличается немалым своеобразием, которое во многом стало причиной меньшего интереса к богословскому наследию Сушила, чем оно того заслуживает. Чешские исследователи указывают на труднодоступность для понимания современным читателем языка как толкования, так и самого новозаветного текста [22. S. 92]. Этот язык отличается обилием лексики, неизвестной современному чешскому языку, частым нагромождением синонимов, сложным синтаксисом и непривычным порядком слов, уподобленным латинскому или немецкому. Лексическое своеобразие идиолекта Сушила определяется тем, что он использовал, с одной стороны, архаичные, взятые из древне- и старочешского уза лексемы и лексико-грамматические средства, а с другой стороны, активно занимался словотворчеством, порождая новые лексемы прежде всего в области богословской терминологии, а также с целью расширения и обогащения словарного запаса складывавшегося нового литературного чешского языка. Таких окказиональных лексем больше всего в комментариях: *bezdětek* (*bezdětný*); *desátkovat* (*platit desátky*); *drahomaz* (*vzácná vonná mast*); *kaditba* (*pálení kadidla na oltáři v chrámě*); *odoměla* (*koupila dům a usídlila se v něm*); *okrálel* (*stal se králem*); *prvosed* (*ten, kdo si sedá na přední místa*); *rodovod* (*rodokmen*); *suchoruký* (*člověk s uschlou rukou*); *vinák* (*přijan vína*); *ustolil se* (*zaujal místo u stolu*); *ochrnulý* (*šlakem poražený*); *žralok* (*velryba*); *celník* (*publikán*), *přepodobit se* (*proměnit se*) и др. [37. S. 211; 22. S. 46]. Присутствуют в языке Сушила также некоторые лексические моравизмы [40. S. 94].

Как и другие чешские филологи периода национального возрождения, Сушил активно привлекал ресурсы разных славянских языков, прежде всего польского и русского. К полонизмам, встречающимся в языке комментариев Сушила, относятся, к примеру: *zázdrost* (Lk 4) = *závist* (пол. *zazdrość*), *ubolévati* (J 3, 4, 6, 9, 12, 15) = *litovat*, *oplakávat* (пол. *ubolewać*), *zbrodeň* (Mt 3, 5, 7, 10, 16, 23, 24, 26) = *zločin* (пол. *zbrodnia*) и др. Немало в тексте комментариев и заимствований из

⁴ *Bisping A. Exegetisches Handbuch zum Neuen Testament, in 9 Bänden. Münster: Aschendorff, 1854–1876.*

русского языка: *žertva* = *oběť* (Mk 9, 12, 14; Mt 5), *vkus* = *chuť* (J 18, Lk 1), *obrazec* = *vzor* (Lk 3), *obodřiti* = *povzbudit* (J 19), *samodržec* = *samovládcе* (J 14), *temnota* = *temno* (Lk 4), *bolný* = *bolestný* (Lk 13), *zloradný* = *zlomyslný* (Mt 1) и др.

Особую лексико-семантическую группу в идиолекте Сушила составляют лексемы со специфическим понятийным значением, по мнению переводчика, отсутствующим в библейском чешском языке. По своему происхождению это, как правило, старославянские (церковнославянские, древнечешские) лексемы: *duševný* (*oduševnovati*) (Lk 19, 22; J 3, 13, 14), *milostina* (Mt 7; Mk 16; Lk 1, 9, 10; J 16), *pleť* (*pletský*, *vpletění*, *vpleťba*, *vpletiti se*, *vpletěný*, *pletový*), *pochof* (*pochotnost*, *pochotivost*) (Lk 8; Mk 4; J 1, 3, 4, 6, 7, 8, 10, 11, 12; Mt 4, 5, 6, 7, 8, 9, 13, 17, 19, 22). За исключением лексемы *pleť*, которая употребляется и в евангельском тексте, и в комментариях, все остальные перечисленные лексемы и их производные встречаются только в толкованиях.

Лексеме *pleť* посвящено отдельное место в предисловии к Евангелию от Иоанна, в котором переводчик утверждает, что в противопоставлении лексеме *duch* невозможно использовать слово *tělo* или *maso*, как это было в предшествующей традиции текста⁵, и настаивает на лексеме *pleť*, которая известна 60 миллионам славян с давних времен, поэтому пренебречь ей нельзя. В комментарии к J 3 Сушил толкует *pleť* как «человеческую природу в том состоянии, в каком она пребывает ныне после грехопадения Адама. С точки зрения человеческой мысли как высшей силы *pleť* означает низшую силу человека, с точки зрения Духа Божия *pleť* означает силу ему противную и от Бога отверженную. Ибо плоть и дух взаимно противоположны и друг с другом сталкиваются» [18. S. 50].

Как следует из письма Сушила К. Винаржицкому от 21 ноября 1866 г., Сушил отвергал возражения своего рецензента К. Борового о возможном искажении догматического толкования при употреблении слова *pleť* вместо лат. *saго* и греч. *σάρξ*, ссылаясь на «по счастливой случайности обнаруженный» В. Ганкой отрывок Евангелия св. Иоанна, в котором читается *pleť* [41. S. 479]. Поддельность этого отрывка, датировавшегося Ганкой X–XI вв., хотя и обсуждалась с момента его «обнаружения», была окончательно доказана лишь в конце XIX в.⁶ Сушил упоминает об этом тексте в комментарии к J 1 как об авторитетном древнем источнике: «В нашем языке *pleť* соответствует греческому слову *σάρξ*, латинскому *saго*; подобает это слово обновить, ибо оно использовалось издавна, как видно из отрывка Евангелия от Иоанна. Отказываться от него было бы неблагодарно» [18. S. 21]. О том, что он использует слово *pleť* «в старочешском значении», Сушил писал еще в 1848 г. в предисловии ко второму изданию своего перевода «Трудов св. мужей апостольских»⁷: «Что касается языка, мы использовали слово *pleť* в старочешском значении, переводя им слово *σάρξ saго*. Теология вряд ли обойдется без этого слова, так же как и без строгого различения слов *duchovný πνευματικός* и *duševný ψυχικός*» [40. S. 97].

В словаре Й. Юнгманна в качестве одного из значений слова *pleť* указано *tělo*, *Körper*, *Fleisch* [26. S. 115]. Это значение лексемы *pleť* отмечено как заимствованное из польского и русского, проиллюстрировано евангельским чтением по-чешски и по-церковнославянски (в первом случае вместо *pleť* читается *tělo*, во втором — *plot'*), а также цитатой из опубликованных В. Ганкой молитв. В словаре Ф.Ш. Котта соответствующее значение лексемы *pleť* (помеченной как устаревшая) передано как

⁵ В первых трех редакциях чешской Библии лат. *saго* соответствует *tělo*, в четвертой редакции этот перевод варьируется с лексемой *člověk* [6. С. 78–79, 124, 354–355].

⁶ В. Ганка «обнаружил» отрывок с подстрочным переводом Евангелия от Иоанна в 1828 г., опубликовал его в 1829 г. В J 17:2 в тексте Ганки читается: *iacose dal iezi iemu uladu pl&i – jakože dal jesi jemu vládu pleti* [20. S. 42].

⁷ Первое издание перевода вышло в 1837 г.: *Sušil F. Spisy svatých otců apostolských. Přeložil, vysvětil a úvody opatřil Frant. Sušil. V Brně: Tiskem Rudolfa Rohreru, 1837.*

tělesností и снабжено обширным рядом цитат из евангельского перевода и комментариев к нему, принадлежащих Сушину [32. S. 586].

Упомянутая в цитированном выше предисловии лексема *duševný* противопоставлена в евангельских толкованиях лексеме *duchovní* и относится, в соответствии со словами ап. Павла из 1 Кор 2:14–15, к человеку плотскому и руководствующемуся человеческими помыслами, в отличие от воспринявшего дух Божий и действующего с его помощью «духовного» человека. Ссылка на 1 Кор 2:14 присутствует в комментарии Сушила к Я 3:6, где говорится о том, что без возрождения в Духе святом человек остается «плотским, душевным или физическим», но не становится духовным (*duchovný* či *duchovní*) [18. S. 50]. В чешских католических изданиях начиная с XVI в. противопоставлению *duševný* – *duchovní* соответствует пара *tělesný* – *duchovní* (в рукописных библейских текстах всех четырех редакций, а также в первых печатных католических Библиях 1488 г. и 1506 г. вместо *tělesný* читается также *hovadný*). Нельзя исключить, что в замене Сушилом *tělesný* на *duševný* определенную роль сыграла церковнославянская лингво-эзегетическая традиция, в которой закреплено противопоставление *дүшевныи* – *дүховныи*, ср., например, в Геннадиевской Библии 1499 г.: *дүшевнъ же члкъ. не премлетъ паже ѿ дүа вѣіа [...] дүховныи же. въстазѣтъ ѿвѣ всѣ. а тон ни ѿ единого въстазѣтса* [3. С. 207].

С лексемой *pleť* семантически связана и лексема *pochot'*, ср. *pletské pochotě* (Лк 12; Мк 4), *pochot' tělesná* (Мт 6, 22), *hříšné pochotě* (Я 1; Мт 5), *zlé pochotě* (Я 3, 4; Мт 5), *nižší pochotě* (Я 8), *pochot' nečistá* (Мт 5), *světské pochotě* (Мт 8). Под словом *pochot'*, как и в русском и церковнославянском, понимается всякая незаконная страсть и желание, отвращающее человека от Бога и влекущее его ко злу и греху. Эта лексема присутствует уже в переведенных Сушилом в 1837 г. «Трудах св. мужей апостольских» [40. S. 94]. Синонимами для *pochot'* в евангельских комментариях Сушила выступают лексемы *žádost*, *zložádost*, *rozkoš*, *náruživost*. В древнечешских словарях лексема *pochot'* отсутствует. В словаре Юнгманна она толкуется как *žádost*, *rozkoš* и сопровождается цитатами из источника, обозначенного как Н.М. и отсутствующего в списке сокращений (вероятно, *Hankovy modlitby*) [27. S. 234]. В словаре Котта статья *pochot'* проиллюстрирована исключительно примерами из переводов Сушила [32. S. 686].

Также в комментариях Сушил использует и лексему *milostina*, при этом оговаривает ее старославянское происхождение и ее соответствие чеш. *almužna*: «*Almužna* – слово по своему происхождению греческое, однако заимствованное оттуда почти во все языки, в нашем языке оно значит, как мы находим его переданным в старославянских переводах, *milostínu* или лучше *milostini*, т.е. поднесенный дар или оказанную услугу из милости, милосердия, по любви» [16. S. 88–89]. Подчеркивая внутреннюю форму слова, Сушил использует синонимы или варианты: *milostiny* či *milodary* (комментарий к Мк 16), *milostmi* *damo* *danými* či *milostinami* (комментарий к Лк 1). В словаре Юнгманна *milostina* отмечена как заимствование из русского: *milostina*, у, f. (рус.) = *almužna*, *Almosen* [26. S. 442]. В словаре Котта статья *milostina* отсылает к лексеме *milost'* в теологическом значении; последнее определяется как *χάρις*, т.е. благодать, дарованная человеку через Христа, и сопровождается ссылками на комментарии Сушила к Евангелию от Луки [31. S. 1018].

2. «Кириллический» перевод в комментариях Ф. Сушила

В предисловиях и комментариях Сушила не раз упоминаются иные славянские евангельские переводы и прежде всего церковнославянский, который Сушил обыкновенно называет кириллическим переводом⁸. Точно так же Сушил ис-

⁸ Кириллическими Сушил именует церковнославянские переводы, отличая их от глаголических, ср. в его письме от 1 сентября 1860 г.: «все богослужебные славянские книги, кириллические и глаголические» [29. S. 474].

пользует слово «кириллица» в значении старо- и церковнославянского языка, ср. в письме от 17 декабря 1851 г. его ученику Ф. Гошеку: «Учите кириллицу, без нее нельзя проникнуться духом языка нашего» [40. S. 306].

Ученик и биограф Сушила М. Прохазка упоминал, что «у Сушила были все старые и новые, католические и протестанские тексты Нового Завета, все славянские переводы, а также болгарский, напечатанный в Смирне, он изучил все печатные чешские издания» [40. S. 269]. Сохранилось письмо к Сушину его пражского корреспондента И.Б. Мюллера от 1845 г., в котором перечислены интересовавшие Сушила издания древних и современных славянских переводов, а также указано местонахождение основных хранилищ чешских библейских рукописей. Этот список включает в себя издание Остромирова Евангелия А.Х. Востокова, Реймского Евангелия В. Ганки, издание польского католического перевода в Липско, берлинские издания протестантского польского, верхне- и нижнелужицкого переводов, иллирского (словенского) перевода в Любляне [40. S. 269]. Этот список далеко не полон: по воспоминаниям П.И. Вурма, еще одного из соратников Сушила и членов его «дружины» в Брно, кроме лучших иноязычных библейских переводов, Сушил всегда имел перед собой 18 славянских библий, с которыми сверял свой перевод [42. S. 207].

Сравнение вариантов в разных славянских переводах присутствует, например, в комментарии к 1-й главе Евангелия от Иоанна, в котором Сушил обсуждает значение лексемы *λόγος*. Он приводит чтения из чешского перевода Б. Оптата (1530 г.), хорватского перевода И.М. Скарича (1858–1861 гг.), сербских переводов А. Стойковича (1826 г.) и В. Караджича (1847 г.), словенского перевода (очевидно, имеется в виду Библия А.А. Волфа 1856–1859 гг.). Далее Сушил упоминает также «остальные славянские переводы, русский, польский, старо- и новоболгарский» [18. S. 13].

О «кириллическом» переводе Сушил пишет в евангельских предисловиях и комментариях неоднократно. Так, в предисловии к Евангелию от Матфея содержится общее замечание об утрате у чехов знания «кириллического» перевода солунских братьев, а также утверждение о предпочтительности употребления предлога «о», а не «za» после глаголов *žádati*, *prositi*, подкрепленное использованием «о» почти во всех славянских языках и в «кириллическом» переводе [16. S. 7, 10].

Чтения «кириллического» перевода приводятся и в многочисленных комментариях к конкретным евангельским стихам (Мт 5:22, 26, 6:11, 24, 15:37, 16:22; Лк 2:34, 6:22; J 1:6, 11:33, 13:2). Некоторые из этих комментариев не дают никакой информации о том, какой именно источник использовал Сушил, поскольку приводимые им лексемы совпадают в разных церковнославянских переводах. Например, обсуждая непростую для передачи греческую лексему *ἐπιούσιος* в Иисусовой молитве (Мт 6:11 *Chleb náš zdejší dej nám dnes*), Сушил сравнивает свой перевод *zdejší* с церковнославянским инвариантом **насаѣштный** (*nasaštnyj*, jakoby řekl po česku *najsoucny*) [16. S. 94]. В комментарии к Мт 6:24 *Nemůžete Bohu sloužiti a mamoně*, оговаривая значение глагола *sloužiti*, указывает также на инвариантное чтение *robotati* вместо *sloužiti* в «кириллическом» переводе [16. S. 100]. В комментарии к Лк 2:34 *Aj položen jest tento ku rádu a ku povstání mnohých v Israelu a na znamení, jemuž odpíráno bude* Сушил говорит о незначительном различии между формой *položen jest* и *leží*, употребленной в «кириллическом» переводе [17. S. 41]. Во всех этих случаях церковнославянские тексты, начиная с древнейших и заканчивая Елизаветинской Библией 1751 г., не имеют различий для указанных лексем.

Любопытны отсылки к церковнославянскому в комментарии к J 1:6 *Povstal člověk poslaný od Boha, jemuž jméno bylo Jan* [18. S. 17]. Сушил рассуждает о различных способах перевода глагольных форм *ἦν* и *ἐγένετο*, первая из которых употреблена в греческом тексте в J 1:1 по отношению к слову и его предвечному бытию (*Na počátku bylo Slovo a Slovo bylo u Boha a Bohem bylo slovo*), имеет вневременное значение, а вторая в J 1:6 относится к Иоанну Крестителю и имеет значение возникновения и ограниченного во времени существования. Замечая, что в славянских языках различие «обоих

понятий» полностью не отражено⁹, Сушил тем не менее усматривает эту разницу в «кириллическом» переводе, в котором по отношению к Слову—Логосу используется бѣ (ѣѣ), а по отношению к Иоанну Крестителю — *byst* (бысть). Эти рассуждения целиком укладываются в русло византийско-славянской традиции, начиная от толкований обеих форм глагола εἶναι — *быти* в «Похвальном слове Иоанну Богослову» Иоанна Экзарха Болгарского [9. С. 22] и заканчивая догматическими спорами по поводу церковнославянского перевода этих форм Максимом Греком в XVI в. [8].

Особый интерес представляют два комментария к чтению Mt 5:22 *Je však pravím vám, že každý kdo se hněvá na bratra svého, hoden bude soudu. Kdožby pak řekl bratru svému rácha, hoden bude velerady; kdožby pak řekl: blázne, hoden bude pekelného ohně*. В комментариях Сушил ссылается на конкретные лексемы и чтения из «кириллического» перевода: *ispyti* (*vsuje*) и *v gejenň ognъnaja*. Первая лексема могла бы соответствовать чеш. *darmp* (*kdo se hněvá darmp*), однако источник ее, греч. εἰρή, читается лишь в некоторых не самых лучших греческих рукописях, откуда, как пишет Сушил, попадает и в позднейшие переводы, в том числе и в «кириллический». Сушил опускает лексему *darmp*, ссылаясь на ее отсутствие в сирийском переводе, в Вульгате и у отцов церкви свв. Иеронима и Августина. Второй комментарий касается соответствия между чеш. *reklo* и евр. *geenna*, и Сушил приводит «кириллическое» чтение *v gejenň ognъnaja*, так же как греческий и латинский текст, сохраняющее заимствование из еврейского¹⁰.

Оформление церковнославянских чтений в этих комментариях осложняет вопрос об их конкретном источнике. В церковнославянских изданиях Нового Завета XIX в., как и в Елизаветинской и Острожской Библиях, читается не вариант *испыти*, а *всѣ* в первом случае, и не конструкция *в гееннѣ огньнѣхъ*, а *гееннѣ огньнѣхъ* — во втором. Кроме того, транслитерация *v gejenň ognъnaja* указывает на то, что церковнославянская орфография содержала юс большой и юс большой йотированный, которых нет в поздних изданиях. Между тем в середине XIX в. из старославянских памятников могли быть доступны лишь издания Реймского Евангелия В. Ганки (1846 г.)¹¹ и Остромирова Евангелия: А.Х. Востокова (1845 г.)¹² и В. Ганки (1853 г.)¹³. Однако ни в одном из этих евангелий-апракосов нет стиха Мф 5:22. Более того, согласно разночтениям издания церковнославянского

⁹ В библейских изданиях первой трети XVI в. проблема различения латинских форм *erat* и *fuit* в начале Евангелия от Иоанна также обсуждалась. В Новом Завете Микулаша Клавдиана 1518 г. была подвергнута критике замена имперфекта *bieše*, означавшего незаконченное продолжительное действие, на перфект *bylo* со значением законченного прошедшего времени: «Neb “bieše” v jazyku latinském stojí “erat” et est preteritum plusquamperfectum. Ale “bylo” v latinském stojí “fuit” et est preteritum perfectum tantum. Totiž to slovo «bieše» jest věc více času pomínulého neb nad pomínulý více čas a více než doplněného a dokonalého, ale to slovo «bylo» nebo “byl” jest věc toliko času pomínulého a dokonalého, ale nenie více než dokonalého, a poněvadž to slovo “bieše” jest více než času dokonalého, i nemá vykládáno býti na čas toliko dokonalý, a kdož tak vykládá “bieše” v “byl”, újmu náramnú bytu činí a křivdu i jistotě pravdy» [6. С. 154].

¹⁰ «Второе замечание касается вкравшегося в общепринятый греческий текст словечка εἰρή в предложении *kdož se hněvá*, так что в греческом тексте читается: *kdo se hněvá darmp*, без причины. Словечко это по недоразумению попало в некоторые, хотя и незначительные греческие рукописи, а отсюда в позднейшие переводы (и в кириллический *ispyti*, *vsuje*), но ни в лучших греческих рукописях, ни в Вульгате, ни в старшем сирийском переводе его нет, и свв. Иероним и Августин от него отказались как от избыточной вставки. [...] Наконец, в-третьих следует заметить, что то, что в чешском переводе читается как *pekelným ohněm*, в греческом и латинском тексте звучит: *gehenny ohnivě*, так же и в кириллическом переводе *v gejenň ognъnaja* [16. S. 78].

¹¹ Сазаво-Эммауское Сватоє Благовѣствованіє, нынѣ же Ремьское, нанеже прѣже присагаша при вѣнчалномъ муропомазаніи црїи францоустїи, съ прибавленіемъ съ бокоу того же чтенія латиньскыи буквами и съличеніемъ Остромирова Еуангелія и Острожьскыихъ чтеній. Трудомъ и иждивеніемъ Ващеслава Ганкы. Въ Чешьской Празѣ: Придворная книгопечатня сыновъ Богумила Гаазе, 1846.

¹² Остромирово евангеліє 1056—57 года, с приложением греческого текста евангелій и с грамматическими объяснениями, изданное А. Востоковым. Санкт-Петербург: тип. Акад. наук, 1843.

¹³ Сватоє Евангеліє по Остромирову спискоу. Издание Ващеслава Ганкы. Иждивеніемъ издательвымъ. Въ Празѣ: Придворная книгопечатня сыновъ Богумила Гаазе, 1853.

Евангелия от Матфея, одновременно эти два чтения в Мт 5:22 в старославянских текстах не встречаются [7. С. 33]¹⁴. Возможно, что Сушил мог пользоваться и каким-то старопечатным церковнославянским изданием, однако это не более чем предположение. Более вероятным в случае с *ispyti* и *vsuje* кажется использование каких-то вторичных источников: к примеру, вышедшего в 1850 г. «Словаря старославянского языка» Ф. Миклошича или его же «Старославянско-греческо-латинского словаря» 1862–1865 гг. Несовпадение синтаксических форм может быть обусловлено самостоятельным переводом Сушила греческой конструкции *εἰς τὴν γέενναν τοῦ πυρός* на старославянский¹⁵.

Гораздо более информативны присутствующие в комментариях Сушила данные о русском евангельском переводе. К чтению Мт 5:26 *Amen pravím tobě, nevyjdeš otdad, až navrátíš poslední penízek* приведен следующий комментарий: «То, что мы перевели как *penízek*, *šart*, *haliř*, в греческом и латинском тексте называется кодрантом, четвертой частью асса, римской монеты; в соответствии с этим и кириллический перевод перенял словечко кодрант [...] в русском языке этому слову хорошо отвечает слово полушка, четверть копейки» [16. С. 79].

В церковнославянском переводе в Мф 5:26, действительно, читается **кодрант**. «Полушка» же присутствует только в первом русском переводе: Истинно говорю тебѣ, не выйдешь оттуда, пока не отдашь до послѣдней полушки. В позднейшем Синодальном русском переводе «полушка» в этом стихе уже заменена на «кодрант»¹⁶. Первый русский перевод Евангелий был издан параллельно с церковнославянским текстом в 1818 г. В 1819 г. были напечатаны Евангелия и Деяния апостольские, в 1821 г. – весь Новый Завет (переиздан в 1822 г.) [12. С. 29–33]. В 1823 г. русский Новый Завет был впервые напечатан уже без параллельного церковнославянского текста. Существовало также несколько европейских переизданий этого перевода, с точки зрения богословской, источниковой и стилистической в чем-то превосходившего Синодальный перевод 1860 г. [1. С. 363–392].

Таким образом, упоминание в комментарии чтений Мф 5:26 «кириллического» и русского перевода дает возможность предположить, что Сушил располагал, во-первых, не Синодальным переводом Нового Завета, изданным в 1860–1862 гг., а первым русским евангельским переводом; а во-вторых, это было одно из петербургских изданий с параллельным церковнославянским и русским текстом, выпущенное в 1818–1820 гг., или какое-то из его европейских переизданий.

3. Русские теологические источники в работе Ф. Сушила

Сушил не принадлежал к числу чешских русофилов, однако в круг его богословских интересов входила русская теология: это было связано со стремлением уяснить отличия православия от католицизма и влияние церковного раскола на славянство. В письмах Сушила к родственникам в Вене содержится целые списки книг догматического и церковно-исторического характера, которые его интересовали. Среди них упоминаются «История русской церкви» Филарета (Гумилевского), «История русской церкви», «История христианства в России до равноапостольнаго князя Владимира, как введение в историю русской церкви», «Православно-догматическое богословие»,

¹⁴ Согласно данным издания, **испытн** читается в Мстиславовом, Мирославовом Евангелии и двух рукописях XIII в. болгарского и восточнославянского происхождения, сохранивших древний текст. Конструкция в **гееннѣ огньнѣжѣ** в Мф 5:22 представлена только в Чудовском Новом Завете 1355 г.

¹⁵ Ср. в комментарии к чтению Мт 16:22 подобную «вольную» передачу Сушилом «кириллического» чтения как *milosrden bud'* [16. С. 231], тогда как во всех церковнославянских редакциях здесь читается **милосердѣ ты**.

¹⁶ В параллельном чтении из Лк 12:59 в первом славянском переводе также присутствует «полушка», но в церковнославянском тексте ей соответствует **мѣдница**. В отличие от Мф 5:26, «полушка» в Лк 12:59 сохранилась и в позднейшем Синодальном переводе: Сказываю тебѣ, ты не выйдешь оттуда, пока не отдашь и послѣдней полушки.

«История русского раскола, известного под именем старообрядства» Макария (Булгакова), «О влиянии христианства на славянский язык. Опыт истории языка по Остромирову Евангелию» Ф.И. Буслаева, «Разбор римского учения о видимом (папском) главенстве в церкви» Никанора (Бровковича), выпуски «Христианского чтения» и «Русской Беседы» [29. S. 460–471]. В письме от 1 сентября 1860 г. Сушил говорит о своем желании иметь «все богослужебные книги славянские, кириллические и глаголические: а) служебник, б) часослов, в) октоих, г) ирмологийон, 5) mineю, б) третрологийон, 7) обе триоди, 8) требник, 9) акафисты и т.д.» [29. S. 474]. Как результат интереса к православию в 1860 г. в журнале «*Časopis katolického duchovenstva*» вышла статья Сушила под названием «Русский катехизис», основанная на детальном разборе «Пространного христианского Катихизиса Православной Кафолической Восточной Церкви» святителя Филарета (Дроздова) [40. S. 315–316; 28. S. 16–18]. Сравнивая в статье католическую и протестантскую догматику с православной русской и сербской, Сушил упоминает, что изучал русский Катехизис в оригинале по 55-му изданию, вышедшему в 1856 г. в московской Синодальной типографии [35. S. 193].

Русские книги Сушил получал в Брно через своего племянника Ф. Томашека от М.Ф. Раевского, протоиерея русской посольской церкви в Вене в 1842–1884 гг., а также мог непосредственно пользоваться богатой библиотекой Раевского во время своего пребывания в Вене в 1860–1861 гг. [29. S. 313–314]. В это время там существовал широкий круг общения славян, куда входили в том числе работавшие в венском университете Ф. Миклошич, А. Шембера, Я. Коллар. Видное место в этом кругу занимал и сам Раевский, поддерживавший обширные контакты не только с чешскими и словацкими славистами, но и с сербскими, хорватскими, болгарскими учеными и общественными деятелями; дом Раевского в Вене был центром общения русских ученых (М.П. Погодина, В.И. Григоровича, И.И. Срезневского, О.М. Боянского и др.) со славянами [13].

Через Раевского шел интенсивный книгообмен между чешскими будителями и русскими славянофилами, работами которых интересовался Сушил. Известно, что свое издание «Моравских народных песен» Сушил посылал через Раевского А.Ф. Гильфердингу [29. S. 458–460], с которым встречался в Брно [42. S. 209]. Кроме Раевского, русские книги Сушил получал также через А. Шемберу [29. S. 483, 486]. Сушил был знаком с И.И. Срезневским: они общались в Брно в 1840–1841 гг. во время путешествия Срезневского по славянским землям [14. С. 322–323]. Из этого путешествия Срезневский привез в Россию издание «Моравских народных песен» Сушила [5. С. 124]. Сушил также поддерживал контакты и со славянами-католиками из числа поборников кирилло-мефодиевской идеи: среди них был, например, словенец А.М. Сломшек [21]. По случаю празднования тысячелетия России в Новгороде в 1862 г. Александр II подписал указ о награждении нескольких чешских ученых за заслуги в области славянских литератур. В их число вошел и Сушил, получивший орден св. Анны второй степени. И хотя этим обстоятельством сам Сушил, отнюдь не считавший себя русофилом, был немало удивлен¹⁷, тем не менее награду принял и в 1863 г. в письме, собственноручно написанном по-русски, поблагодарил императора [42. S. 207].

4. Церковнославянизмы в евангельском переводе Ф. Сушила

Евангельские чтения в переводе Сушила далее приводятся в сравнении с несколькими чешскими библейскими переводами. Прежде всего, это издания из так

¹⁷ В письме к А. Шембере от 2 октября 1862 г. Сушил пишет: «Решительно не знаю, кто бы мог меня предложить русскому правительству, когда я определенно высказывался против их катехизиса, блажелательно о них не думал, не посылал им никаких книг, не вел ни с кем никакой корреспонденции и не делал ничего, что могло бы позволить с их стороны меня рекомендовать. Напротив, я не раз остро упрекал их за несправедливость, которую они допустили по отношению к католикам и к полякам в особенности» [41. S. 80–81].

называемой главной линии католических переводов XIX в.: Библия под редакцией Ф.Ф. Прохазки (1804 г.)¹⁸, на которой основывалось большинство последующих изданий XIX в.; Библия Я.Е. Крбца, Ф. Срдинко и К. Борового (1888–1889 гг.)¹⁹, практически повторяющая издание «Консистерной» Библии 1851 и 1857 гг., с которой мог непосредственно работать Сушил; Библия И.А. Френцла и Я.Н.Ф. Десолды (1864 г.)²⁰, изданная к тысячелетию моравской кирилло–мефодиевской миссии и обращавшаяся к чешским изданиям XVI–XVIII вв. [30. S. 200–202]. Кроме того, принимаются во внимание два Нового Завета, которые могли быть потенциально интересными источниками для Сушила и представляли собой альтернативные главной линии переводы: перевод земляка Сушила, мораванина Ф. Поллашека, сделанный «для простых людей» (pro lid obecný) (1791)²¹ и перевод Ф. Новотного (1810), который, как и Сушил, обращался не только к латыни, но и к греческому и церковнославянскому тексту Елизаветинской Библии. В последнем случае, так как текст не оцифрован, нам доступно только научное издание Евангелия от Иоанна [15. S. 89–127]. В некоторых случаях для сравнения привлекается также позднейший чешско–церковнославянский текст Нового Завета (1892–1897 гг.) в переводе Н.П. Апраксина, а также некоторые переводы XX в. Разбор примеров сопровождается комментариями из словарей Й. Юнгманна и Ф.Ш. Котта. Церковнославянский текст цитируется по первому изданию русского новозаветного перевода параллельно с церковнославянским²². Для каждой лексемы приводятся все евангельские чтения, в которых она встречается в переводе Сушила.

1. ἐπιτιμάω – increpare – zapřetiti – **запретити**

Lk 9:42 zapřetil Ježíš duchu nečistému

(1791, 1804 přimluvil, 1864, 1888 pohrozil)

Запретї же Іисъ дѣхѡви нечїстомѣ

Lk 9:21 On ale zapřetiv jim přikázal

(1791 přísně zakázal, 1804, 1864, 1888 pohroziv)

Онъ же запрѣщъ їмъ, повелѣ

Mk 8:30 A zapřetil jim, aby nikomu nepravili o něm

(1791 přikázal přísně, 1804, 1864, 1888 přikázal s pohrůžkou)

И запретї їмъ, да никомѣже глаголютъ в немъ

Mk 9:24 A užřev Ježíš sbíhati se zástup zapřetil duchu nečistému

(1791 přimluvil, 1804, 1864, 1888 pohrozil)

Вїдѣвъ же Іисъ, ѡкъ срищется народъ, запретї дѣхѣ нечїстомѣ

¹⁸ Biblí Česká, to gest, celé Swaté Pjsmo starého y nowého Zákona podlé starého obecného Latinského od Swaté Řjmské katolické Cýrkwe schváleného výkladu, opět s obzwlásstnj pilnostj přehlédnuté, ponaprawené, wysvětlené a znouwu wydané, léta Páně 1804. W Praze: Nákladem cýs. král. normálnj sskoly, 1804. URL: <https://ndk.cz/view/uuid:06067510-0ec9-11e5-b269-5ef3fc9bb22f?page=uuid:4ea8cf90-1593-11e5-9192-001018b5eb5c>. Дата обращения 5.06.2022.

¹⁹ Biblí česká, čili Pismo swaté Starého i Nového Zákona podlé obecného latinského, od sv. církve řjmské schváleného výkladu přeložené, poznovu s pilností přehlédnuté a výkladem opatřené. Díl II. V Praze: Tiskem kníž. arcib. knihtiskárny (Rohlíček & Sievers), 1888. URL: <http://librinostri.catholica.cz/download/CSVulgata1889-2-r.pdf>. Дата обращения 5.06.2022.

²⁰ Biblí česká čili písmo swaté starého i nového zákona podle obecného latinského, od sv. řjmské katolické církve schváleného výkladu přeložené a od nejdůstojnější kníž. arcib. pražské konsistoře vydané; nyní pak poznovu s mnohou pilností přehlédnuté, poopravené a příslušným výkladem opatřené prací Innocencia Ant. Frencla. V Praze: Nákladem Karla Bellmanna, 1864. URL: <http://librinostri.catholica.cz/download/CSFrenclDeso-r0.pdf>. Дата обращения 17.06.2022.

²¹ Pjsmo Swaté Nowého Zákona: pro lid obecný wysvětlené od Kněze Frantisska Polláaska, bywalého učitele Pisma Swatého na vysokých sskolách Holomauckých. V Brně: Wytjstěné u Jozefa Gířjho Traslera, knihotlačitele a knihohandljře, 1791.

²² Господа нашего Иисуса Христа Новый Завѣтъ, на славянскомъ и рускомъ языкѣ. СПб.: Въ типографїи Россійскаго Библейскаго Общества, 1821.

В словарь Юнгманна глагол *zapřetiti* включен со знаком астериска как лексема потенциальная и очевидный русизм: *zapřetiti* – rus. *zapřetiti* = *zaporǔditi*, *verboten*, *verwehren*, *veto* [28. S. 530]. Весьма красноречив и словарный пример с этим словом: Юнгманн ссылается на Краледворскую рукопись. Во всех соответствующих случаях в евангельских чтениях, как в церковнославянском, так и в русском переводе, присутствует глагол *запретить*. Читается он в церковнославянском тексте и в Ин 11:33: *запретї дхѡу* (в параллельном русском переводе «огорчился духом»), однако в этом стихе Сушил сохраняет традиционное чтение *chronul duchem*, замечая в комментарии к J 11:33: «Того, что мы перевели старым словом *chronul*, нет ни в одном толковании. [...] Другие это связывают со смертью и с виновником смерти, с дьяволом. Так в кириллическом переводе *zapřetil duchu*, где слово дух значит то же самое, что и дьявол, как очевидно из дательного падежа» [18. S. 190]. Интересно, что позднейший чешско-церковнославянский перевод Нового Завета Н.П. Апраксина ни в одном из цитированных выше чтений не использует глагол *zapřetiti*.

2. σπήλαιον – spelunca – реґера – пещера

J 11:38 byla pak reґera a kámen ležel na ní

(1791, 1804, 1810, 1864, 1888 jeskyně)

Бѣ же пещѣра, и камень лежаше на ней.

То была пещера, и камень лежалъ на ней.

Во всех без исключения католических чешских библейских переводах XIX в. лат. *spelunca* соответствует *jeskyně*. Сушил в комментарии к J 11:38 использует *reґera* и *jeskyně* как синонимы: *Byla pak reґera (či jeskyně) a kámen ležel na ní* [18. S. 191].

Так же как и глагол *zapřetiti*, лексема *reґera* в словаре Юнгманна имеет знак астериска и отмечена как заимствование из русского: **reґera* (rus. *reščera* et ol. *reґera*) = *jeskyně*, *antrum*, *Grotte*, *Höhle*, *Gruft* [27. S. 55]. В словаре Котта помещены две статьи: *reґera*, у, f., *lépe než reґera*, *die Höhle*, *Grotte* со ссылкой на слово *reґera* в словаре Юнгманна, и *reґera* без дефиниции, но с примером из J 11:38 в переводе Сушила [32. S. 517, 519].

Лексема *reґera* встречается также в словаре *Mater verborum* по списку XIII в. Пражского национального музея среди приписанных В. Ганкой в 20-е годы XIX в. «чешских» глосс. Поддельный характер 950 из около 1300 глосс был доказан лишь в конце XIX в. Адольфом Патерой. В их число Патера включил и слово *reґera* (*reґera*) с комментарием: Не чешское слово. С русского. Пещера [11. С. 63].

3. ἀνάγειον – senaculum – hornice – горница

Мк 14: 15 A on vám ukáže hornici velikou prostřenou; a tam připravte nám

(1791 vrchní světnícy, 1804, 1864, 1888 večeřadlo)

и той вама покажетъ горницѣ вѣлію, по́стланѣ, гото́вѣ

И онъ вамъ покажет горницу большую, убранную, готовую

Lk 22:12 A on vám ukáže hornici velikou prostřenou a tam pripravte.

(1791 vrchní světnícy, 1804, 1864, 1888 večeřadlo)

И той вама покажетъ горницѣ вѣлію по́стланѣ: тѣ ѹгото́вайте

И онъ вамъ покажетъ горницу большую убранную; тамъ приготовьте.

Лат. *senaculum* традиционно переводится в чешских библейских текстах как *večeřadlo*. В современном чешском *hornice* может отождествляться лишь с «женой шахтера» (от *horník* «шахтер»), однако в первой половине XIX в. *hornice* со значением «помещение на верхнем этаже» зафиксировано в словаре Юнгманна как заимствование из русского: *hornice*, е, f. (rus.), *horní světnice*, *Oberzimmer* [25. S. 732]. Для Сушила здесь более важен был факт наличия лексемы не в русском и даже не в церковнославянском, а в старославянском языке, ср. в предисловии к переводу Нового Завета: «Слово *ὑπερῶν* переводится как *večeřadlo*; не лучше бы было

употребить слово *hornice*, как в старославянском переводе?» [16. S. 8]²³. Как и глагол *zarřetiti*, лексема *hornice* не вошла в позднейшие чешские переводы, в том числе и в чешско-церковнославянский Новый Завет Н.П. Апраксина.

4. ἄρχων – princeps – náčelník – начальникъ

J 7:26 Zda-li skutečně poznali náčelníci, že tento jest Christus
(1791 —, 1804, 1810, 1864, 1888 knížata)

ѣдѧ + кѧкъ разꙋмѣша кнѧзи, ѧкъ сѣи естъ Хрѣтѣосъ

не удосто̀вѣрились ли начальники, что Онъ подлинно Христос?

Lk 23:13 Pilát pak svolal velekněze a náčelníky a lid

(1791 úřadne osoby, 1804 zprávcе lidu (úřadne osoby), 1864, 1888 představené)

Пѣлатъ же созвѧвъ архіерѣи и кнѧзи и люди

Пилать же, созвавъ первосвященниковъ и начальниковъ и народъ

Лексема *náčelník* – *náčelníci* встречается у Сушила постоянно (Mt 12:24; Mk 5:22, 5:35, 5:36, 5:38, 6:21; Lk 8:41, 8:49, 13:14, 14:1, 18:18, 19:47, 22:36, 23:13, 23:35, 24:20; J 3:1, 7:26, 7:48, 12:42; еще чаще лексема употребляется в тексте комментариев). В библейских переводах XIX в. лат. *princeps* переводилось как *kníže*, *knížata* (во многих случаях этот перевод совпадает с цсл. *кнѧзь*) или разными вариантами – *úřadne osoby*, *zprávcе lidu*, *představené*. В своих комментариях в качестве синонима для *náčelník* Сушил использует в том числе и эти лексемы: *náčelník* či *vrchník*, *představený* [16. S. 129], *prvník*, *hlava* [16. S. 136], *předník* [16. S. 227], *přednosta* [17. S. 209]. В современном чешском языке *náčelník* имеет значения военачальника или племенного вождя, однако в первой половине XIX в. Юнгманн фиксирует эту лексему с более широким значением, идущим от русского *начальник*: 1) *náčelník*, u, m. (pol. et rus. *náčelek*), *co se čele nosjwá*, *na ozdoba na čelo*; 2) *náčelník*, a, m. (rus. *načalnik* ex *čáti*, *čjti*) *na čele gsaucj*, *představený*, *wúdcе* [26. S. 543]. Дефиниция Котта совпадает со вторым значением у Юнгманна: *náčelník*, a, m., *představený*, *wúdcе*, *Chief*, *Oberhaupt*, *Hauptling* [32. S. 11].

Столь же широким значением наделена лексема *náčelník* и у Сушила, ср. ее сочетаемость: *náčelník lidu*, *národu*, *sbornice*, *církvе*, *apoštolů*, *synagogy*, *Židů*, *stráže*, *běsů*, *ďáblů*, *milosrdenství*. В церковнославянском тексте греч. ἄρχων переводится по-разному: *кнѧзь*, *старѣвшина*, *архієвнѧгвѣ*, а в русском переводе, как и у Сушила, *начальник* выступает постоянным соответствием ἄρχων. По-видимому, выбор этой лексемы Сушилом был обусловлен несколькими причинами: бытованием заимствования в литературном чешском языке, последовательным употреблением лексемы в русском евангельском тексте и соответствием этимологии рус. *начальник* и греч. ἄρχων.

Не во всех случаях влияние «кириллического» и/или русского текста на перевод Сушила имеет результатом собственно заимствование. Это влияние может быть и опосредованным: в переводе используется чешское слово, общее по происхождению и значению с церковнославянским, и лишь сравнение с предшествующими и последующими чешскими переводами будет указывать на нетрадиционность выбора лексемы, поддерживаемой церковнославянским и/или русским текстом. Ниже приведены некоторые из таких примеров.

5. προσύλιον – ante atrium – přededvoří – преддворіе

Mk 14:68 I vyšel ven v přededvoří

(1791, 1804, 1864, 1888 před sň)

И изыде вонъ на преддворіе

И вышел оттуда на передний двор

Лексема *přededvoří/předdvoří* включена и в словарь Юнгманна (с ссылкой к старославянскому), и в позднейший словарь Котта: *předdwoří* (slc. *předdwor*) – *mjstce přede dworem*, *Borhof*, *Borderhof*, *Antritt*, *Borsaal*, *atrium* [27. S. 462]; *předdvoří*, *přededvoří* *Vorderhof* [32. S. 921]. Существует она и в современном чешском языке, употребляясь

²³ Греч. ὑπερῶν встречается в Деян 1:13, 9:37, 9:39, 20:8, тогда как в Евангелиях в том же значении употребляется ἀνάγειον.

преимущественно в историко-архитектурных контекстах²⁴. Однако в библейском тексте, начиная с древнечешских переводов, использовался вариант před sň.

6. φιλονεικία – contentio – spor – спорь

Lk 22:24 Stal se pak i spor mezi nimi, kdo by z nich viděl se býti větším
(1791 svar, 1804 svár, 1864, 1888 hádka)

Бысть же и пра в нихъ, кий мнитса ихъ быти болий

Произошелъ также споръ между ими, кто изъ нихъ

долженъ почитаться большимъ

Такая же ситуация и в случае с лексемой spor: речь идет о чешском слове²⁵, но оно же стоит и в русском переводе. В католических переводах XIX в., как до, так и после Сушила, contentio передается иначе: svár или hádka. Однако, как и в случае с лексемой předdvoří, чтение Сушила было поддержано в изданиях Нового Завета XX в.: Я.Л. Сикоры (1909, 1922)²⁶ и Я.Л. Сикоры–Я. Хейчла (1947)²⁷.

Есть в переводе Сушила и примеры словообразовательных калек с церковнославянских лексем, в свою очередь калькирующих греческие:

7. ψευδόχριστοι καὶ ψευδοπροφῆται – pseudochristi et pseudoprophetae –

lichochristové a lichoporogoci – лжехристы и лжепророки

Mk 13:22 Nebo povstanou lichochristové a lichoporogoci

(1791, 1804, 1864, 1888 Neboť povstanou falešní krystové a falešní prorocy)

Востанѣтъ во лжехристѣ и лжепророцы

Ибо возстануть лжехристы и лжепророки

Lk 6:26 takto zajisté činívali lichoporokům otcové jejich

(1791, 1804, 1864, 1888 nebo tak činívali falešným prorokům otcové jejich)

по сѣмъ во творѣхъ лжепророкъмъ оцы ихъ

ибо такимъ же образомъ поступали со лжепророками отцы ихъ

Вместо старших чтений falešní krystové a falešní prorocy, присутствующих в чешском переводе начиная с самых ранних текстов [32. S. 24–25], у Сушила появляются lichochristové a lichoporogoci. Эти лексемы присутствуют и в комментариях, и в суммах евангельских глав, ср. также встречающиеся в комментариях варианты vzdorochristus a lichochristus [18. S. 125]. В словаре Юнгманна нет этих лексем, а в словаре Котта лексема lichoporogok появляется именно благодаря Сушину и с отсылкой на него: lichoporok – lichý, lživý, nepravý prorok, ein falscher Prophet (со ссылкой на Сушила) [31. S. 920].

8. εὐδοκία – placuit – blahovůle – благоволеніе

Lk 10:21 blahovůle byla před tebou

(1804 neb se tak líbilo před tebou, 1791, 1864 neboť tak se líbilo tobě,

1888 neb se tak líbilo tobě) (quia sic placuit ante te)

такъ бысть благоволеніе предъ тобою

(ὅτι οὕτως εὐδοκία ἐγένετο ἔμπροσθέν σου)

так было Тебѣ благоугодно

²⁴ Согласно данным чешского национального корпуса, лексема předdvoří употребляется только в художественной и специальной литературе в значении «částečně nebo úplně uzavřený prostor u zamku mimo hlavní stavbu» [36. S. 131].

²⁵ По данным чешского национального корпуса, встречаемость лексемы spor в моравской диалектной зоне намного выше, чем во всех остальных чешских регионах.

²⁶ Nový zákon Pána našeho Ježíše Krista. Podle Vulgaty se stálým ohledem na text původní (řecký) přeložil a úvody i výklady opatřil Dr. Jan Lad. Sýkora. V Praze: Cyrillo-Methodějska knihtiskárna V. Kotrba, 1909; Bible česká. Díl II.: Knihy Nového zákona. Sv. I.: Evangelia a Skutky apoštolské. Podle Vulgaty se stálým zřetelem na text původní (řecký) přeložil a úvody i výklady opatřil Dr. Jan Lad. Sýkora. V Praze: Cyrillo-Methodějska knihtiskárna V. Kotrba, 1922.

²⁷ Nový Zákon Pána našeho Ježíše Krista. Přeložil Dr. Jan Ladislav Sýkora. Upravil Dr. Jan Hejčl. Ve Frýdku: Pro dědictví sv. Jana Nepomuckého vydal Exerciční Dům, 1947.

Чешские переводы, следующие латыни, в соответствии с *placuit* используют глагол *líbiti se*. Сушил исходит из греч. εὐδοκία и берет за образец его церковнославянское соответствие — **благоволение**, причем в комментариях использует также и производные лексемы *blahovoliti*, *blahovolen*: «*Bůh jenom těm blahovolen jest, jenž blahé a dobré vůle jsou*» (комментарий к Лк 2); «*pochybnost jeho nebyla zloradna, nébrž blahovólna*» (комментарий к Мт 1); «*lidé blahovůle či dobrovůle jsou ti, jenž Bohu dobrolíbezni jsou, jimž Bůh blahovolí*» (комментарий к Лк 2); «*Milost jest blahovůle, kterou se k lidstvu padlému a ve hříšcích i neblaženství zatonulému schyluje a všemi dary se jim vylévá*» (комментарий к Я 1).

Известно, что до национального возрождения в чешском языке существовали лишь формы глагола *blahoslaviti* с его производными [19. С. 59], немного композит с *blaho-* и в современном чешском. Напротив, в Словаре Юнгманна, по подсчетам Г.А. Лилич, содержится 119 композит с первым компонентом *blaho-*, заимствованных из русского [10. С. 145–146]. Однако в этом ряду отсутствует слово *blahovůle*.

Наконец, церковнославянское влияние обнаруживается и в переводе некоторых устойчивых евангельских выражений, включая топонимы.

9. τῆς ἑορτῆς μεσοῦσης – *festo mediante* – *přepolovati* – **преполовѣнїе прáздника**
J 7:14 A když se svátek přepoloval, vstoupil Ježíš do chrámu a učil.

(1791 *Když pak již polovice svátku*; 1804 *Když pak již polowicy swátku*; 1810 *Ned pak v polovici svátku*; 1864 *Když pak svátky již v polovici byly*; 1888 *Když pak se již polovice svátku vykonala*)

Лѣтїе же въ преполовѣнїе прáздника, възыде Іисъ въ цѣрковь, и учáше

Но въ половинѣ уже праздника вошелъ Иисусъ въ храмъ, и *началь* учить
Латинское *festo mediante* в чешских переводах передается как *polovice svátku*. Этому соответствует и русский перевод «половина праздника». Сушил использует глагол *přepolovati*, значение которого, как и значение глагола **прѣполовити** — достичь половины, середины (возраста, времени, процесса и т.д.). В современном чешском языке этот глагол отсутствует, он не отмечен ни в словарях, ни в корпусе современного чешского языка. В словаре Юнгманна приводится глагол *přepoliti*, имеющий значение «разделить пополам»: *přepoliti jm, il, en, enj [...] na poly rozděliti, halbiren* [27. С. 506]. Это же значение слово в слово указано для пары *přepoliti–přepolovati* и в словаре Котта: *Přepoliti, il, en, ení, přepolovati – na poly rozděliti, halbiren. [...] Když se svátek přepoloval (uprostřed svátku). Sš. J. 123 [32. С. 968]. Единственный пример, на который ссылается Котт, представляет собой цитированный выше стих J 7:14 в переводе Сушила. Уточнение значения в скобках (*uprostřed svátku*) показывает, что цитированный пример имеет иное значение, нежели словарная дефиниция Котта и Юнгманна.*

10. Κρατίου τόπον – *Calvariae locum* – *Lebné místo* – **Лобное мѣсто**
J 19:17 A nesa sobě kříž, vyšel na to, jenž sluje *Lebné, místo*

(1791, 1804, 1864, 1888 *popravné místo*, 1810 *Lebné místo*)

И носѣ Крѣсть свой, изыде на глаголемое лобное мѣсто

и неся Крестъ свой, Онъ вышелъ на мѣсто, называемое, Лобное
Mk 15:22 I dovedou jej na *Golgotu místo, což se vykládá lebné místo.*

(1791, 1804, 1864, 1888 *popravné místo*)

И привѣдѣша егѡ на голгоѡѡ мѣсто, ѣже естъ сказáемо, лобное мѣсто

И привели Его на мѣсто Голгоѡу, что значит: Лобное мѣсто

Κρατίου τόπον – *Calvariae locum* начиная с древнейших переводов звучало по-чешски как *popravné místo*, т.е. место казни. Впервые выражение *Lebné místo* появляется в Новом Завете Ф. Новотного под влиянием текста Елизаветинской Библии [15. С. 123]. Этимологический перевод *Lebné místo* актуализирует изначальное значение арамейского топонима Голгофа (евр. «череп, лоб»), присутствующее и в греч. *Κρατίον*, и в лат. *Calvaria*, и в церковнославянском Лобное мѣсто. Влияние перевода Новотного вполне могло иметь место: экземпляр переведенного Новотным четвероевангелия

с владельческой подписью Сушила сохранился в составе его библиотеки, вошедшей в книжное собрание монастыря миноритов в Брно [15. S. 63, 133].

Таким образом, в переводе Сушила возможно выделить три группы лексем: 1) непосредственные заимствования из церковнославянского языка; 2) словообразовательные кальки с церковнославянских лексем или с греческих по церковнославянской модели; 3) чешские лексемы, отличающиеся от традиционных чтений тем, что представляют собой варианты, которые имеют общее происхождение либо с церковнославянскими, либо с русскими эквивалентами. Все три варианта используются и в языковой практике других чешских будителей, и в переводческой практике Ф. Новотного и Н.П. Апраксина, также обращавшихся к новозаветным греческим и церковнославянским источникам. Исходя из ориентации одновременно как на церковнославянскую, так и на русскую лексику, можно предположить использование одного из изданий Российского Библейского Общества 1820-х годов, в котором Новый Завет был напечатан параллельно на церковнославянском и русском языках.

Обращение к церковнославянскому языку в процессе складывания высокого библейского стиля в течение XIX в., таким образом, представляет собой отдельный феномен от хорошо известного влияния русского языка на чешский литературный язык эпохи национального возрождения. Языковой эксперимент, начатый в 1810-х годах Франтишеком Новотным из Лужи, во многом полагавшимся на текст Елизаветинской Библии 1751 г., был первым таким опытом, но не остался единственным «начинанием одиночки» [2. С. 195]. Переводы Новотного и Сушила объединяет их творческий и интеллектуальный характер: несмотря на то что каждый из переводчиков в использовании церковнославянского наследия идет своим путем, оба видят в нем не только источник и образец как можно более точного перевода евангельского слова, но и черпают из него лингвистические и стилистические идеи. Как и у Новотного, церковнославянский в переводе Сушила наряду с древнечешскими переводами представляет собой неотъемлемую часть авторитетной славянской традиции, призванной обогатить и украсить библейский чешский язык. Черты этой традиции на иных уровнях чешского библейского языка Сушила, кроме лексического, еще остаются перспективным объектом дальнейшего исследования.

СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

- Mt – Evangelium svatého Matouše. Přeloženo a obšírně vyloženo od Dr. Františka Sušila. Praha: Dědictví sv. Prokopa, 1871. 379 s.
- Mk – Evangelium svatého Marka. Přeloženo a obšírně vyloženo od Dr. Františka Sušila. Praha: Dědictví sv. Prokopa, 1885. 75 s.
- Lk – Evangelium svatého Lukáše. Přeloženo a obšírně vyloženo od Dr. Františka Sušila. Praha: Dědictví sv. Prokopa, 1885. 223 s.
- J – Evangelium svatého Jana. Přeloženo a obšírně vyloženo od Dr. Františka Sušila. Praha: Dědictví sv. Prokopa, 1886. 309 s.
- 1791 – Pjsmo Swatě Nowého Zákona: pro lid obecný wysvětlené od Kněze Frantisska Pollásska, bywalého učitele Pisma Swatého na vysokých sskolách Holomauckých. V Brně: Wytjsstěné u Jozefa Giřjho Traslera, knihotlačitele a knihohandljře, 1791. 396 s.
- 1804 – Biblj Česká, to gest, celé Swatě Pjsmo starého y nowého Zákona podlé starého obecného Latinského od Swatě Řjmské katolické Cýrkwe schwáleného výkladu, opět s obzwlásstnj pilnostj přehlědnuté, ponaprawené, wysvětlené a znouwy wydané, léta Páně 1804. W Praze: Nákladem cýs. král. normálnj sskoly, 1804. 1423 s.
- 1810 – Pjsma Swatého Nowé Smluwy Ewangelium aneb Blažené Zwěstowánj od Swatého Matausse. Přeložil ... Frantisssek Nowotný z Luže. Díl I. W Praze a w Mladé Boleslawi, 1810 // *Bartoň J., Dittmann R.* Český obrozenec překládá Písmo: překladatelské dílo Františka Novotného z Luže – edice Janova evangelia. Praha: Scriptorium, 2018. S. 89–127.
- 1864 – Biblí česká čili písmo swatě starého i nového zákona podle obecného latinského, od sv. řjmské katolické církve schváleného výkladu přeložené a od nejdůstojnější kníž. arcib. pražské konsistoře vydané;

nyní pak poznovu s mmohou pilností přehlednuté, poopravené a příslušným výkladem opatřené prací Innocencia Ant. Frencla. V Praze: Nákladem Karla Bellmanna, 1864. 1979 s.
 1888 – Biblí česká, čili Pismo svaté Starého i Nového Zákona podlé obecného latinského, od sv. církve římské schváleného výkladu přeložené, poznovu s pilností přehlednuté a výkladem opatřené. Díl II. V Praze: Tiskem kníž. arcib. knihtiskárny (Rohlíček & Sievers), 1888. 348 s.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ И ИСТОЧНИКОВ

1. *Алексеев А.А.* Очерки и этюды по истории литературного языка в России. СПб.: Петербургское лингвистическое общество, 2013. 482 с.
2. *Бартоň Й.* Церковнославянское языковое наследие как источник чешского библейского стиля в эпоху национального возрождения (Уникальный опыт Франтишка Новотного из Лужи) // *Slověne*. 2018. Т. 7. № 2. С. 179–198. DOI: 10.31168/2305–6754.2018.7.2.7
3. Библия 1499 года и Библия в Синодальном переводе. Т. 8. Деяния и послания апостолов. Апокалипсис. М.: Музей Библии, Издательский отдел Московской Патриархии, 1992. 512 с.
4. *Вернер И.В.* Чешская Библия в истории русской культуры и письменности и vice versa: чешско-церковнославянский Новый Завет Н.П. Апраксина 1892–1897 гг. // *Славяноведение*. 2018. № 2. С. 94–109.
5. *Гусева О.В.* Книжные коллекции русских славистов как источник изучения эпохи славянско-национального возрождения: из собрания библиотеки Российской академии наук // *Труды Санкт-Петербургского государственного института культуры*. 2006. Т. 171. С. 115–133.
6. *Джункова К.* Языковые особенности Нового Завета 4–й редакции древнечешского перевода (ок. 1450–1489) (на фоне древнечешских переводов, текста Вульгаты и латинско-немецких переводческих практик): дисс... канд. филол. наук / Российская академия наук, Институт лингвистических исследований. СПб., 2022. 427 с.
7. Евангелие от Матфея в славянской традиции / изд. подг. А.А. Алексеев, И.В. Азарова, Е.Л. Алексеева, М.Б. Бабицкая, Е.И. Ванеева, А.А. Пичхадзе, В.А. Ромодановская, Т.В. Ткачева. СПб.: Российское библейское общество, Синодальная библиотека Московского патриархата, 2005. 181 с.
8. *Живов В.М., Успенский Б.А.* Grammatica sub specie theologiae. Претеритные формы глагола быти в русском языковом сознании XVI–XVIII вв. // *Russian Linguistics*. 1986. Vol. 10. No. 3. P. 259–279.
9. *Илиева Т.* Догматическата екзегеза и богословският език в похвално слово за Йоан Богослов на Йоан Экзарх // *Български език*. 2020. Т. 67. № 2. С. 18–40. doi: 10.7546/BL.LXVII.20.02.03
10. *Лилич Г.А.* Роль русского языка в развитии словарного состава чешского литературного языка (конец XVIII – начало XIX века). Санкт-Петербург; Грайфсвальд; Гейдельберг: Университет им. Эрнста Морица Арндта г. Грайфсвальд, 2016. 201 с.
11. *Патера А.О.* Чешские глоссы в Mater verborum. Разбор А.О. Патеры и дополнительные замечания И.И. Срезневского. СПб.: Типография императорской Академии наук, 1878. 152 с.
12. *Чистович И.А.* История перевода Библии на русский язык. Репринтное воспроизведение издания 1899 г. М.: Российское Библейское Общество, 1997. 347 с.
13. *Чуркина И.В.* Первые годы деятельности М.Ф. Раевского // В «интерьере» Балкан: юбилейный сборник в честь Ирины Степановны Достян / под ред. К.В. Никифорова. М.: Пробел, 2010. С. 287–296.
14. *Ягич И.В.* История славянской филологии. СПб.: Типография императорской Академии наук, 1910. 960 с.
15. *Bartoň J., Dittmann R.* Český obrozenec překládá Pismo: překladatelské dílo Františka Novotného z Luže – edice Janova evangelia. Praha: Scriptorium, 2018. 160 s.
16. Evangelium svatého Matouše. Přeloženo a obšírně vyloženo od Dr. Františka Sušila. Praha: Dědictví sv. Prokopa, 1871. 379 s.
17. Evangelium svatého Lukáše. Přeloženo a obšírně vyloženo od Dr. Františka Sušila. Praha: Dědictví sv. Prokopa, 1885. 223 s.
18. Evangelium svatého Jana. Přeloženo a obšírně vyloženo od Dr. Františka Sušila. Praha: Dědictví sv. Prokopa, 1886. 309 s.
19. *Gebauer J.* Slovník staročeský. Díl první. A–J. V Praze: Česká akademie pro vědy, slovesnost a umění a Česká grafická společnost Unie, 1903. 674 s.

20. *Hanka V.* Zlomek Evangelii sv. Jana (Nejstarší památka řeči a literatury české) // Časopis společnosti vlastenského Museum. 1829. Sv. II. S. 33–44.
21. *Hladký L.* Slovinci a Cyrilometodějská tradice // Slavica Litteraria. 2014. Roč. 17. Č. 1. S. 115–124.
22. *Janalík J.* Christologie Františka Sušila v jeho poznámkách k Lukášovu evangeliu: diplomová práce. Univerzita Palackého v Olomouci, Cyrilometodějská teologická fakulta. Olomouc, 2015. 96 s.
23. *Janalík J.* Práce Františka Sušila s literárními zdroji při tvorbě jeho komentářů k Novému zákonu // František Sušil a významní kolegové brněnského alumnátu / ed. Jiří Koniček. Olomouc: Moravsko–slezská křesťanská akademie, 2018. S. 43–63.
24. *Janalík J.* Provázání jazyka a teologie Františka Sušila v jeho komentáři a překladu Nového zákona // Studia theologica. 2020. XXII. № 3. S. 89–109. DOI: 10.5507/sth.2020.029.
25. *Jungmann J.* Slovník česko–německý. Díl I. A–J. Praha: Arcibiskupská knihtiskárna, 1835. 850 s.
26. *Jungmann J.* Slovník česko–německý. Díl II., K–O. Praha: Arcibiskupská knihtiskárna, 1836. 1031 s.
27. *Jungmann J.* Slovník česko–německý. Díl III. P–R. Praha: Arcibiskupská knihtiskárna, 1837. 974 s.
28. *Jungmann J.* Slovník česko–německý. Díl V. V–Z. Praha: Arcibiskupská knihtiskárna, 1839. 988 s.
29. *Kallab V.* Nové příspěvky ku poznání Fr. Sušilá // Časopis Matice Moravské. V Brně, Moravská akciová knihtiskárna, 1911. R. 35. № II. S. 133–147; № III. S. 304–330; № IV. S. 455–486.
30. *Komárek K.* České katolické bible v 18. a 19. století aneb Dědictví svatováclavské // Historie – otázky – problémy. 2013. № 5. Č. 2. S. 195–206.
31. *Kott F. Š.* Česko–německý slovník zvláště grammaticko–fraseologický. Díl 1. A–M. Praha: J. Kolář, 1878. 1097 s.
32. *Kott F. Š.* Česko–německý slovník zvláště grammaticko–fraseologický. Díl 2. N–P. Praha: F. Šimáček, 1880. 1269 s.
33. *Procházka M.* František Sušil: Životopisný nástin // *Sušil F.* Listové sv. Pavla apoštola. Díl II. Praha: Dědictví sv. Prokopa, 1871. S. 409–447.
34. *Stankovska P.* Взаимоотношения восточнославянской редакции Евангелия и старочешского перевода Библии // Latorisy Akademii Supraskiej. Białystok, Fundacja “Oikonomos”, 2015. № 6. S. 19–29.
35. *Sušil F.* Ruský katechismus // Časopis katolického duchovenstva. Roč. 1860. Č. 3. S. 193–199; Č. 4. S. 287–292; Č. 6. S. 420–427; Č. 7. S. 521–527; Č. 8. S. 614–620.
36. *Šefců O.* Architektura: Lexikon architektonických prvků a stavebního řemesla. Praha: Grada, 2013. 256 s.
37. *Šmerda H.* František Sušil. Život, dílo a odkaz budoucím generacím: Disertační práce / Jihočeská univerzita v Českých Budějovicích, České Budějovice, 2011. 420 s.
38. *Šmerda H.* Sušilovo dílo patristické a bohovědné // Dialog Evropa XXI. 2018. R. 28. Č. 1–4. S. 6–19.
39. *Tichý L.* Biblické dílo Františka Sušila // Dialog Evropa XXI. 2018. R. 28. Č. 1–4. S. 20–25.
40. *Vychodil P. J.* František Sušil: životopisný nástin. V Brně: Papežská knihtiskárna benediktinů rajhradských, 1898. 379 s.
41. *Vychodil P. Z.* doby Sušilovy. Sběrka dopisů. V Brně: Papežská knihtiskárna benediktinů rajhradských, [1917]. 548 s.
42. *Zamykal L.* Ze vzpomínek P. Ig. Wurma na Sušila // Museum. 1904. Roč. XXXVIII. S. 205–215.

REFERENCES

- Aleksejev A.A. *Ocherki i etiuudy po istorii literaturnogo iazyka v Rossii*. St. Petersburg, Petersburg Linguistic Society Publ., 2013, 482 p. (In Russ)
- Bartoň J., Dittmann R. *Český obrozenec překládá Písmo: překladatelské dílo Františka Novotného z Luže – edice Janova evangelia*. Praha, Scriptorium Publ., 2018, 160 p. (In Czech)
- Barton’ I. Tserkovnoslavianskoje iazykovoje nasledije kak istochnik cheshskogo bibleiskogo stilia v epokhu natsional’nogo vozrozhdeniia (Unikal’nyi opyt Frantisheka Novotnogo iz Luzhi). *Slověne*, 2018, vol. 7, no. 2, pp. 179–198. DOI: 10.31168/2305–6754.2018.7.2.7 (In Russ)
- Bibliia 1499 goda i Bibliia v Sinodal’nom perevode. T. 8. Deianiia i poslaniia apostolov. Apokalipsis*. Moscow, Bible Museum, publishing department of the Moscow Patriarchy, 1992, 512 p. (In Russ)
- Chistovich I.A. *Istoriia perevoda Biblii na russkii iazyk*. Reprintnoje vosproizvedeniie izdaniia 1899 g. Moscow, Russian Bible Society Publ., 1997, 347 p. (In Russ)
- Churkina I.V. Pervye gody deiatel’nosti M.F. Rajevskogo. V «inter’jere» *Balkan: iubileinyi sbornik v chest’ Iriny Stepanovny Dostian*, ed. K.V. Nikiforov. Moscow, Probel Publ., 2010, pp. 287–296. (In Russ)

- Dzhunkova K. *Iazykovyye osobennosti Novogo Zaveta 4-i redaktsii drevnecheshskogo perevoda (ok. 1450–1489) (na fone drevnecheshskikh perevodov, teksta Vul'gaty i latinsko-nemetskiikh perevodcheshkiikh praktik)*. Diss... kand. filol. nauk. St. Petersburg, 2022, 427 p. (In Russ)
- Evangelium svatého Lukáše. Praha, Dědictví sv. Prokopa Publ., 1885, 379 p. (In Czech)
- Evangelium svatého Jana. Praha, Dědictví sv. Prokopa Publ., 1886, 223 p. (In Czech)
- Evangelium svatého Matouše. Praha, Dědictví sv. Prokopa Publ., 1871, 309 p. (In Czech)
- Gebauer J. *Slovník staročeský. Díl první. A–J*. Praha, Unie Publ., 1903, 674 s. (In Czech)
- Guseva O.V. Knizhnyje kollektzii russkikh slavistov kak istochnik izucheniia epokhi slavianskogo natsional'nogo vozrozhdeniia: iz sobraniia biblioteki Rossiiskoi akademii nauk. *Trudy Sankt-Peterburgskogo gosudarstvennogo instituta kul'tury*, 2006, vol. 171, pp. 115–133. (In Russ)
- Hanka V. Zlomek Evangelii sv. Jana (Nejstarší památka řeči a literatury české). *Časopis společnosti vlastenského Museum*, 1829, no. II, pp. 33–44. (In Czech)
- Hladký L. Slovinci a Cyrilometodějská tradice. *Slavica Litteraria*, 2014, vol. 17, no. 1, pp.115–124. (In Czech)
- Janalík J. *Christologie Františka Sušila v jeho poznámkách k Lukášovu evangeliu*. Diplomová práce. Univerzita Palackého v Olomouci, Cyrilometodějská teologická fakulta. Olomouc, 2015. 96 p. (In Czech)
- Janalík J. Práce Františka Sušila s literárními zdroji při tvorbě jeho komentářů k Novému zákonu. *František Sušil a významní kolegové brněnského alumnátu, vydala Moravsko-slezská křesťanská akademie*, ed. Jiří Koníček. Olomouc, Moravsko-slezská křesťanská akademie, 2018, pp. 43–63. (In Czech)
- Janalík J. Provázání jazyka a teologie Františka Sušila v jeho komentáři a překladu Nového zákona. *Studia theologica*, 2020, vol. XXII, no. 3, pp. 89–109. DOI: 10.5507/sth.2020.029. (In Czech)
- Jevangeliije ot Matfeia v slavianskoi traditsii*, izd. podg. A.A. Aleksejev, I.V. Azarova, Je.L. Aleksejeva, M.B. Babitskaia, Je.I. Vanejeva, A.A. Pichkhadze, V.A. Romodanovaika, T.V. Tkacheva. St. Petersburg, Russian Bible Society, Synodal Library of the Moscow Patriarchate, 2005, 181 p. (In Russ)
- Jungmann J. *Slovník česko-německý. Díl I., A–J*. Praha, Arcibiskupská knihtiskárna, 1835, 850 p. (In Czech)
- Jungmann J. *Slovník česko-německý. Díl II., K–O*. Praha, Arcibiskupská knihtiskárna, 1836, 1031 p. (In Czech)
- Jungmann J. *Slovník česko-německý. Díl III., P–R*. Praha, Arcibiskupská knihtiskárna, 1837, 974 p. (In Czech)
- Jungmann J. *Slovník česko-německý. Díl V., V–Z*. Praha, Arcibiskupská knihtiskárna, 1839, 978 p. (In Czech)
- Iagich I.V. *Istoriia slavianskoi filologii*. St. Petersburg, Imperial Academy of Sciences Publ., 1910, 960 p. (In Russ.)
- Ilieva T. Dogmaticeskata ekzegeza i bogoslovskiiat ezik v pohvalno slovo za Ioan Bogoslov na Ioan Ėkzarh. *Bŭlgarski ezik*, 2020, vol. 67, no. 2. pp. 18–40. doi: 10.7546/BL.LXVII.20.02.03 (In Bolg.)
- Kallab V. Nové příspěvky ku poznání Fr. Sušilá. *Časopis Matice Moravské*, V Brně, Moravská akciová knihtiskárna, 1911, vol. 35, no. II, pp. 133–147; no. III, pp. 304–330; no. IV, pp. 455–486. (In Czech)
- Komárek K. České katolické bible v 18. a 19. století aneb Dědictví svatováclavské. *Historie – otázky – problémy*, 2013, vol. 5, no. 2, pp. 195–206. (In Czech)
- Kott F.Š. *Česko-německý slovník zvláště grammaticko-fraseologický. Díl 1. A–M*. V Praze, J. Kolář Publ., 1878, 1097 p. (In Czech)
- Kott F.Š. *Česko-německý slovník zvláště grammaticko-fraseologický. Díl 2. N–P*. V Praze, J. Kolář Publ., 1880, 1269 p. (In Czech)
- Lilich G.A. *Rol' russkogo iazyka v razvitii slovarnogo sostava cheshskogo literaturnogo iazyka (konets XVIII – nachalo XIX veka)*. St. Petersburg, Greifswald, Heidelberg, Ernst Moritz Arndt Universität Greifswald, 2016, 201 p. (In Russ.)
- Patera A.O. *Cheshskije glossy v Mater verborum. Razbor A.O. Patery i dopolnitel'nyje zamechaniia I.I. Sreznevskogo*. St. Petersburg, Imperial Academy of Sciences Publ., 1878, 152 p. (In Russ.)
- Procházka M. František Sušil: Životopisný nástin. *Suší Fl. Listové sv. Pavla apoštola*. Díl II. Praha, Dědictví sv. Prokopa Publ., 1871, pp. 409–447. (In Czech)
- Stankovska P. Vzaimootnosheniia vostochnoslavianskoi redaktsii Jevangeliia i starocheshskogo perevoda Biblii. *Latopisy Akademii Supraskiej*. Białystok, 2015, vol. 6, pp. 19–29. (In Russ.)
- Sušil F. Ruský katechismus. *Časopis katolického duchovenstva*. Roč. 1860, no. 3, pp. 193–199; no. 4, pp. 287–292; no. 6, pp. 420–427; no. 7, pp. 521–527; no. 8, pp. 614–620. (In Czech)
- Šefců O. *Architektura: Lexikon architektonických prvků a stavebního řemesla*. Praha, Grada Publ., 2013, 256 p. (In Czech)
- Šmerda H. *František Sušil. Život, dílo a odkaz budoucím generacím*. Disertační práce. Jihočeská univerzita v Českých Budějovicích. České Budějovice, 2011, 420 p. (In Czech)
- Šmerda H. Sušilovo dílo patristické a bohovědné. *Dialog Evropa XXI*, 2018, vol. 28, no. 1–4, pp. 6–19. (In Czech)

- Tichý L. Biblické dílo Františka Sušila. *Dialog Evropa XXI*, 2018, vol. 28, no. 1–4, pp. 20–25. (In Czech)
- Verner I.V. Cheshskaia Bibliia v istorii russkoi kul'tury i pis'mennosti i vice versa: cheshsko-tserkovnoslavianskii Novyi Zavet N.P. Apraksina 1892–1897 gg. *Slavianovedenije*, 2018, no. 2, pp. 94–109. (In Russ.)
- Vychodil P.J. František Sušil: životopisný nástin. V Brně, Papežská knihtiskárna benediktinů rajhradských Publ., 1898, 379 p. (In Czech)
- Vychodil P. *Z doby Sušilovy. Sběrka dopisů*. V Brně, Papežská knihtiskárna benediktinů rajhradských, [1917], 548 p. (In Czech)
- Zamykal L. Ze vzpomínek P. Ig. Wurma na Sušila. *Museum*, 1904, vol. XXXVIII, pp. 205–215. (In Czech)
- Zhivov V.M., Uspenskii B.A. Grammatica sub specie theologiae. Preteritnyje formy glagola byti v rusском iazykovom soznanii XVI–XVIII vv. *Russian Linguistics*, 1986, vol. 10, no. 3, pp. 259–279. (In Russ.)

Сведения об авторе

Вернер Инна Вениаминовна
кандидат филологических наук, старший
научный сотрудник Института
славяноведения Российской академии наук,
Москва, Российская Федерация;
ORCID: 0000-0002-8385-3599
E-mail: inna.verner@mail.ru

Information about the author

Verner Inna V.
Ph D. (Philology), Senior Researcher,
Institute of Slavic studies, Russian Academy of
Sciences, Moscow, Russian Federation;
ORCID: 0000-0002-8385-3599
E-mail: inna.verner@mail.ru



Славяноведение, 2022, № 6, с. 38–52

Slavic Studies. Journal of Russian Academy of Sciences, 2022, № 6, pp. 38–52

DOI: 10.31857/S0869544X0023260-9

Оригинальная статья / Original Article

Функции тайнописи в Олонецком сборнике заговоров XVII века.

1. Систематизация данных¹

© 2022 г. А.Б. Ипполитова

Институт славяноведения Российской академии наук
(Москва, Российская Федерация)

alhip@yandex.ru

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

Аннотация. В статье представлена первая часть исследования, посвященного анализу функций тайнописных фрагментов в Олонецком сборнике заговоров XVII в. (ОС). В работе определен корпус тайнописных фрагментов в ОС (55 фрагментов на русском языке в девяти записях, а также тайнописание слова «аминь» еще в 18 текстах). Установлено, что тайнопись в ОС тяготеет к текстам вербальной магии, а среди них – к заговорам социально-межличностной тематики и «отреченным». Выявлены позиции зашифрованных фрагментов в структуре отдельных записей (заголовки, инструкции, собственно заговоры) и внутри заговоров, приведены фрагменты записей с криптограммами, составлен словарь тайнописной лексики ОС.

Ключевые слова: магия, фольклор, Русский Север, средневековая книжность, рукописи.

Ссылка для цитирования: *Ипполитова А.Б.* Функции тайнописи в Олонецком сборнике заговоров XVII века. 1. Систематизация данных // Славяноведение. 2022. № 6. С. 38–52. DOI: 10.31857/S0869544X0023260-9.

The Functions of the Cryptography in the Olonets Codex of Incantations of 17th Century. 1. Systematization of Data

© 2022. Aleksandra B. Ippolitova

Institute of Slavic Studies of Russian Academy of Sciences
(Moscow, Russian Federation)

alhip@yandex.ru

¹ Пользуюсь случаем выразить искреннюю благодарность всем коллегам, принимавшим участие в обсуждении моих докладов по теме статьи на конференции «Русское инородное: внутри и вне границ фольклора» (2021) и на семинаре Отдела типологии и сравнительного языкознания ИСл РАН (2022), и рецензенту этой статьи за ценные замечания. Я также признательна А.Л. Топоркову за возможность пользования цифровой копией рукописи и советы, высказанные им по прочтении первого варианта статьи.

This work was funded by Russian Foundation for Basic Research,
grant number 20-012-00117.

Abstract. The article presents the first part of a study devoted to the analysis of the functions of cryptographic fragments in the Olonets Codex of Incantations of the 17th century. The paper defines a corpus of cryptographic fragments in the Olonets Codex (55 fragments in Russian in 9 records, as well as the cryptography of the word “amen” in another 18 texts). It has been established that cryptography in the Olonets Codex gravitates towards texts of verbal magic, and among them – to incantations of social and interpersonal themes and “forbidden”. The positions of the encrypted fragments in the structure of individual records (headers, instructions, incantations themselves) and within the incantations are revealed, fragments of texts with cryptograms are given, and a cryptographic vocabulary is compiled.

Keywords: magic; folklore; Russian North; medieval literacy; manuscript studies

Reference for citation: *Ippolitova Aleksandra B. The Functions of the Cryptography in the Olonets Codex of Incantations of 17th century. 1. Systematization of data // Slavic Studies. Journal of the Russian Academy of Sciences. = Slavyanovedenie. 2022. № 6. С. 38–52. DOI: 10.31857/S0869544X0023260-9.*

Настоящая работа продолжает начатое на материале травников и отчасти лечебников исследование функций тайнописи в магических текстах низовой рукописной традиции XVII–XVIII вв. [11]² – на этот раз на примере заговоров. На необходимость акцентировать внимание именно на функциях этого явления славянской письменной культуры, определения сферы его применения, задач, репертуара «скрывавшихся» текстов указывали А.А. Архипов и Д.М. Буланин [6. С. 85–86; 8. С. 58–59].

Первоначально предполагалось обратиться к рукописной заговорной традиции указанного периода в целом³, но, как оказалось, даже в самой обширной публикации таких текстов – издании «Русские заговоры из рукописных источников XVII – первой половины XIX века» из 36 опубликованных рукописей тайнопись содержат лишь четыре [18. С. 352, 366, 369, 406, 413, 625, 627]. Среди них отчетливо выделяется Олонецкий сборник, где тайнопись имеется в значительном числе фрагментов, поэтому он и был избран для анализа.

Олонецкий сборник⁴ (ОС) – один из самых ранних среди сохранившихся сборников заговоров (вторая четверть XVII в.). Он происходит с территории Русского Севера и содержит 130 записей⁵ на двух языках – русском (большинство текстов) и карельско-вепском (девять текстов и вставки в два русских текста). Памятник был введен в научный оборот еще во второй половине XIX и в начале XX в. [14; 15; 21. С. 481–513], но впервые в полном объеме опубликован вместе с предваряющим обстоятельным исследованием А.Л. Топорковым в 2010 г.; карельско-вепские тексты для издания подготовлены

² Предварительный краткий вариант исследования, ориентированный на англоязычного читателя, был опубликован в [24].

³ Систематическое выявление тайнописи в заговорной традиции пока остается делом будущего. Темой соотношения «тайнописи и магии (заговоров, ложных и апокрифических молитв, амулетов)» планировал заняться А.А. Архипов [6. С. 86], но при переиздании своей работы лишь вновь подчеркнул необходимость осуществления такого исследования [7. С. 145]. Отдельные фактологические сведения приводятся в книге М.Н. Сперанского [20. С. 3, 135], на два сборника заговоров с тайнописью указал А.А. Архипов – Олонецкий и публикацию Н.Н. Виноградова [6. С. 86; 9. С. 28–41], зашифрованные заговоры встречаются и в травниках [11].

⁴ БАН. 21.9.10.

⁵ Запись – термин, введенный для ОС А.Л. Топорковым, обозначающий «любой текст, имеющий начало и конец и отграниченный от других записей» ОС [18. С. 76]. Среди записей ОС имеются заговоры, приговоры, неканонические молитвы, а также практические и суеверные рецепты и описания обрядовых действий [18. С. 76].

к печати С.А. Мызниковым [18. С. 37–285; 17]. Уже после этой публикации существенный вклад в изучение палеографических, текстологических и лингвистических особенностей ОС внесли А.С. Алексеева и А.А. Гиппиус [1–5].

ОС уникален по ряду параметров на фоне рукописной заговорной традиции. Как отмечает А.Л. Топорков, он «не имеет себе равных по объему, тематическому и сюжетному разнообразию не только в XVII в., но, по-видимому, и вообще в русской рукописной традиции» [18. С. 37, 84–85]. Уникальной чертой ОС, на мой взгляд, можно считать и употребление тайнописи, достаточно редкое в сборниках заговоров. Целенаправленного изучения тайнописи в ОС до сих пор не проводилось, но был сделан ряд наблюдений и высказаны отдельные суждения.

А.А. Турилов и А.В. Чернецов склонны рассматривать тайнопись в заговорах как средство избежать недовольства со стороны властей⁶ и считают, что имя царя Михаила Федоровича в ОС записано простой литореей «в целях конспирации» [23. С. 71]. С этим мнением солидаризировался А.Л. Топорков, отметив, что тайнопись в ОС «используется для записи наиболее сомнительных фрагментов, которые могли бы повлечь за собой серьезные проблемы в случае, если бы рукопись попала в чужие руки» [18. С. 63–64], и привел в качестве примера таких фрагментов шифрование царского титула (№ 32⁷) и обращения к мертвецу, лещим и водяным (№ 104) [18. С. 64]. Вместе с тем исследователь отметил, что тайнопись в ОС использовалась и во вполне безобидных текстах – приворотном и от падающих деревьев (№ 107, 124), а также что составители ОС обошлись без шифрования при записи «черных» заговоров [18. С. 64]. Кроме того, А.Л. Топорков указал, что тайнописью в ОС активнее пользовался второй писец (первый зашифровал фрагмент лишь в одном заговоре), и отметил, что в ряде случаев тайнописью записаны «амини»⁸ [18. С. 64]. Позднее А.Л. Топорков пересмотрел статистику по «черным» (или «отреченным») заговорам, и в их число вошли и некоторые тексты с тайнописью: № 58, 104, 122 [22. С. 122–123].

А.С. Алексеева и А.А. Гиппиус обнаружили в приворотном заговоре № 122 новый для ОС тип тайнописи и высказали предположение, что в ее дешифровке «несвойственная сочетанию *раб Божий* препозиция атрибута может также быть формой искажения – своего рода “антиповедения”, по Б.А. Успенскому, вызванного эротическим характером текста, в котором использование Божьего имени в чистом виде было недопустимо» [5. С. 153–154].

Таким образом, исследователи указывали на конспиративную функцию тайнописи в ОС (основной причиной чему стало шифрование в ОС царских титула и имени), а также на табуирование при помощи тайнописи прилагательного *Божий* в эротическом тексте.

Между тем исчерпывающий перечень тайнописных фрагментов в ОС до сих пор не составлен, и большая часть случаев шифрования в ОС осталась за бортом исследовательского внимания и не была никак проинтерпретирована. Поэтому перед тем как переходить к решению вопроса о смысловой нагрузке и функциях тайнописи в ОС, следует систематизировать данные о криптографии в памятнике и определить, какие типы текстов⁹ подвергались шифрованию, какова их тематика. Для достижения этой цели необходимо определить корпус тайнописных фрагментов в ОС и указать его основные особенности, установить позиции криптограмм в структуре записей и их распределение по функционально-тематическим группам заговоров,

⁶ Как известно, в XVII–XVIII вв. колдовство и заговоры в России активно преследовались церковью и государственной властью, на владельцев «заговорных книжек» заводились следственные дела [13; 19; 25; 16; 12].

⁷ Здесь и далее при отсылках на записи ОС указываются № текстов по изданию 2010 г. [18].

⁸ Уточню, что А.Л. Топорков указывает на пять записей с тайнописью в ОС (№ 32, 58, 104, 107, 124) и на 13 записей с зашифрованными «аминями» (№ 93–98, 111, 113, 115, 116г, 117, 122, 124).

⁹ Как известно, в ОС входят не только заговоры, см. сноску 5.

выявить частотность тайнописных слов в различных текстах. Все полученные сведения в перспективе могут оказаться полезны и для сравнения с криптографическими системами других памятников. Во второй части работы (в отдельной публикации) будут рассмотрены собственно функции тайнописи в ОС (с привлечением сравнительных материалов книжной традиции и фольклорно-этнографических данных).

Тайнопись в ОС: основные данные

Существенной чертой тайнописи в ОС является ее включение в основной текст рукописи (а не в маргиналии), т.е. криптограммы составляют его неотъемлемую часть. Как было установлено ранее, ОС написан двумя писцами: тексты № 1–35 и № 36–125 [18. С. 62–65]. При этом в первой части тайнопись встречается лишь в одном заговоре (№ 32), во второй – в восьми (№ 48, 58, 88, 104, 107, 109, 122, 124). Кроме того, во второй части тайнописью в 20 текстах записано слово «аминь» (№ 56, 75–77, 80, 81, 83, 93–98, 111, 113, 115, 116 г, 117, 122, 124). То есть тайнопись встречается примерно в четверти записей второго писца (26 из 94). Оба писца использовали (за одним или двумя исключениями) так называемую простую литерею – шифр, в котором каждая из десяти согласных первой половины алфавита заменяется соответствующей буквой из десяти остальных согласных, но идущих в обратном порядке, от конца алфавита к его началу [20. С. 97–98]¹⁰:

б	в	г	д	ж	з	к	л	м	н
щ	ш	ч	ц	х	ф	т	с	р	п

В заговоре № 122, по предположению А.С. Алексеевой и А.А. Гиппиуса, слова *вопр* и *вомра* записаны «с использованием особой тайнописи, заменяющей буквы ближайшими к ним по форме: Б – на В, Ж – на М, Ъ – на Р» и означают «Божий», «Божья» [5. С. 153]¹¹. Известен также один случай шифрования по начальной букве слова (пограничный с обычным сокращением): в записи № 104 буква *к* обозначает слово *крест* [5. С. 152].

В жанровом отношении тайнопись в ОС встречается только в записях с заговорами и приговорами (и в относящихся к ним заголовкам и инструкциям). Исключение связано лишь с шифрованием слова «аминь», появляющегося, помимо заговоров, и в двух неканонических молитвах (№ 81, 83).

Тайнопись в ОС известна только в русских текстах (по крайней мере, о наличии тайнописи в текстах на карельско-вепском до сих пор не сообщалось¹²). В единственной карельско-вепской записи с тайнописью последняя включена в русскоязычный заголовок текста (№ 109).

Тексты в ОС шифровались не целиком, а лишь отдельные слова и фразы в них. Количество зашифрованных слов в пределах одной записи могло быть разным. По частотности условно можно выделить три группы¹³ – с минимумом (одно тайнописное слово) и максимумом (зашифрована значительная, более 20%, часть записи) в качестве полюсов и срединной части между ними (см. Табл. 1):

- одно словоупотребление (№ 88, 109), или 0,6–2,1% зашифрованных слов к общему объему записи;
- от 4 до 14 (№ 32, 48, 107, 122, 124), или 2,4–9,9%;

¹⁰ Как показал А.А. Архипов, этот вид тайнописи заимствован из еврейской традиции [6].

¹¹ Ср. интерпретацию лексем *вопр*, *вомра* у А.Л. Топоркова [18. С. 276–277].

¹² В русском заговоре № 61, содержащем карельско-вепские фрагменты, есть также фраза неясного значения «есть [...] | шемоу да чю(м) да криво(и), // і вы м[...]» (чтение А.С. Алексеевой и А.А. Гиппиуса), неидентифицированная до сих пор ни как карельско-вепская, ни как русская тайнописная. Теоретически, это может быть записанный тайнописью карельско-вепский текст (ср. [5. С. 150]). В ОС имеется и еще одно темное место, написанное на неизвестном языке, либо при помощи некоего шифра, либо являющееся абракадаброй: «Афел каталел феонте» (№ 30).

¹³ Записи с одиночными «аминями» здесь не рассматриваются.

Таблица 1. Частотность тайнописных слов в отдельных записях ОС

№		Всего слов в записи	Тайнопись		Доля тайнописных словоупотреблений в записи, %
			Количество словоупотреблений	Количество отдельных лексем	
104	На кулачный бой	186	58	32	31,2
58	На скот	115	24	20	20,9
32	Ко власти	241	14	8	5,8
107	Приворот	91	9	8	9,9
122	Приворот	332	8	3	2,4
124	От деревьев и от недругов	251	6	6	2,4
48	От мышей	38	4	4	10,5
109	От змеи (кар.-вепс.)	46	1	1	2,1
88	От супостатов, на общую любовь и почет	170	1	1	0,6
	Всего	1470	125	71	8,5

- от 24 до 58 (№ 58, 104), или 20,9–31,2%.

Таким образом, в ОС использовались разные стратегии применения тайнописи – иногда было достаточно шифрования одного-единственного слова, иногда – нескольких, иногда – в шифровании нуждалась значительная часть заговора. Всего в ОС в девяти указанных записях имеется 55 тайнописных фрагментов протяженностью от одного до восьми слов¹⁴.

Словоупотребления в девяти записях (без учета одиночных «аминей» в остальных 18) распределяются по частям речи следующим образом: 57 нарицательных существительных (45,6%), восемь имен собственных (6,4%), 17 прилагательных (13,6%), девять глаголов (7,2%), шесть местоимений (4,8%), четыре наречия (3,2%), 24 предлога и союза (19,2%). Количество уникальных лексем: 39 нарицательных существительных (54,9%), шесть имен собственных (8,5%), шесть прилагательных (8,5%), шесть глаголов (8,5%), четыре местоимения (5,6%), три наречия (4,2%), семь предлогов и союзов (9,9%). Таким образом, более половины словоупотреблений и лексем приходится на существительные (персонажи, локусы, предметы, части тела, имена и др.), на втором и третьем местах из самостоятельных частей речи идут прилагательные и глаголы.

На первый взгляд шифрование в ОС кажется несистемным и случайным: то или иное тайнописное слово в других местах сборника, как правило, пишется обычным способом. Однако системность присутствует на уровне конкретных записей. Тайнописное слово или выражение при повторном упоминании в той же записи, как правило, опять шифровалось. К таковым относятся титулатура царя (№ 32), имя царя Жажды (№ 107), фраза *из леса лешие, из воды водяные*, словосочетание *кулачный боец*, слова *мертвец/мертвый* и *поклонися* (№ 104), *воmr* и *воmра* (№ 122), глагол *неси* (№ 58). Нет повторов в записях № 48, 88, 109 – в силу незначительного числа зашифрованных слов (1–4 слова). Запись № 124, напротив, представляет собой исключение – слова *железо* и *тело* в ней написаны как шифром, так и обычным порядком. Системность обычно заканчивается за пределами отдельного текста: зашифрованные в одной записи слова, как правило, не шифруются

¹⁴ Состоящие из гласных служебные слова *и*, *у*, *а*, встречающиеся внутри тайнописных фрагментов, при подсчетах не учитывались как тайнопись.

Таблица 2. Тайнопись в структуре отдельных записей

№		Заголовок	Заговор	Инструкция
48	От мышей			+
109	От змеи (кар.-вепс.)	+		
107	Приворот	+	+	
32	Ко власти		+	
88	От супостатов, на общую любовь и почет		+	
122	Приворот		+	
58	На скот		+	+
104	На кулачный бой		+	+
124	От деревьев и от недругов		+	+

в других записях, содержащих тайнопись (исключения: *аминь, лес* (№ 58, 104), *царь* (№ 32, 58), *мой* (№ 104, 124)), и не зашифрованы во всех прочих текстах ОС.

В структуре отдельной записи тайнопись может занимать разные позиции. Она встречается как в заголовках заговоров (№ 107 «Слова к женкам»¹⁵, № 109 «Слова змеиные»¹⁶) и в относящихся к ним инструкциях (№ 48, 58, 104, 124), так и в самих заговорах (№ 32, 58, 88, 104, 107, 122, 124 – т.е. все, кроме «змеинового» и «мышинового»). То есть в текстах на царя и власти (№ 32), от супостатов (№ 88), приворотном (№ 122) тайнопись есть только в собственно заговорах, в тексте от змей (№ 109) – только в заголовке, от мышей – только в инструкции (№ 48), в приворотном (№ 107) – в заголовке и в заговоре, во всех остальных (№ 58, 104, 124) – и в заговорах, и в инструкциях к ним (см. табл. 2).

Внутри собственно заговоров тайнопись встречается в эпической части (№ 107), в формулах сравнительного характера (№ 32, 104, 107, 122), в обращениях, в том числе развернутых, к мифологическим персонажам (№ 58, 104, 107), в закрепках (№ 88, 122, 124). Внутри инструкций – в описаниях ритуалов (№ 48, 58, 104, 124) и хозяйственных действий, требующих магического вмешательства (№ 48).

Тематическое распределение текстов с тайнописью в ОС достаточно широко: это заговоры на царя и власти (№ 32), от супостатов, на общую любовь и почет (№ 88), на выпуск скота (№ 58), на кулачный бой (№ 104), на приворот (№ 107, 122), от змеинового укуса (№ 109), от деревьев и от недругов (№ 124), приговор, чтобы мыши не портили рожь в стогу¹⁷ (№ 48). Таким образом, представлены следующие функционально-тематические группы¹⁸: заговоры социальной

¹⁵ Здесь и далее в цитатах из ОС курсивом дается дешифровка тайнописного текста. В рукописи: «Слова т хе(п)та(р)».

¹⁶ В рукописи: «Слова фрейпые».

¹⁷ В публикации 2010 г. текст обозначен «чтобы мыши не ели солому» [18. С. 112]. Но в тексте нет ни слова о соломе, поэтому я скорректировала его название.

¹⁸ В целом я следую предложенной А.Л. Топорковым функционально-тематической группировке заговоров ОС [18. С. 77–80]. Однако, пересмотрев весь корпус текстов, некоторые записи я отнесла к иным группам. Кроме того, помимо русских заговоров мной включены в подсчеты приговоры и карельско-вепские тексты (чего нет в [18]). Во избежание неясностей по отношению мной записей к той или иной группе привожу номера текстов. Русские заговоры: хозяйственные – шесть (№ 23–25, 56, 58, 61); социально-межличностные – 18 (№ 1а, 1б, 5, 27–30, 32, 33, 85–89, 104, 107, 121, 122); обереги – 24 (11, 16, 18, 19, 26, 34, 42, 49, 51, 59, 76–80, 103, 112–114, 117, 120, 123–125); лечебные – 41 (4, 9, 10, 12, 13, 15, 17, 20, 43–47, 50, 52, 54, 55, 63, 75, 82, 90, 91, 93–100, 101а, 101б, 102, 106, 110, 111, 115, 116а, 116б, 116в, 116г); неясной функции – один (№ 92). Русские приговоры: лечебные – два (№ 8, 105); социально-межличностные – четыре (№ 6, 7, 35, 64); хозяйственные – шесть (№ 41, 48, 53, 57, 72, 84). Карельско-вепские заговоры: лечебные – три (№ 36, 108–109), обереги – четыре (№ 37–39, 74), хозяйственные – два (№ 118–119).

Таблица 3. Тайнопись и функционально-тематические группы в ОС

	Обереги	Лечебные	Социальной и межличностной направленности	Хозяйственные	Прочие	Всего
Общее количество записей с заговорами и приговорами в ОС	24+4+0 (25,2%)	41+3+2 (41,4%)	18+0+4 (19,8%)	6+2+6 (12,6%)	1 (0,9%)	90+9+12=111
Русские заговоры	24	41	18	6	1	90
Карельско-вепские заговоры	4	3		2		9
Русские приговоры		2	4	6		12
Количество записей с тайнописью в ОС (кроме «аминей»)	1 (11,1%)	1 (11,1%)	5 (55,5%)	2 (22,2%)		9 (100%)
Доля записей с тайнописью в каждой из групп	1 из 28 (3,6%)	1 из 46 (2,2%)	5 из 22 (22,7%)	2 из 14 (14,2%)		9 из 111 (8,1%)

и межличностной направленности (№ 32, 88, 104, 107, 122), оберег (№ 124), хозяйственные (№ 48, 58), лечебный (№ 109). Это деление отчасти условно, так как, например, заговор № 124 можно отнести и к текстам социальной направленности (взаимоотношения с недругами), а № 48, 58, 109 – в особую группу о взаимоотношениях с животными. Существенно, что распределение тайнописных текстов по функционально-тематическим группам не коррелирует с общим распределением заговоров по этим группам в сборнике в целом (см. Табл. 3 и Диаграмму 1).

Как видно из таблицы 3, более половины заговоров с тайнописью относится к группе социальной и межличностной направленности (а если включить в эту группу и оберег № 124 – то две трети); и почти четверть – к хозяйственным. В то

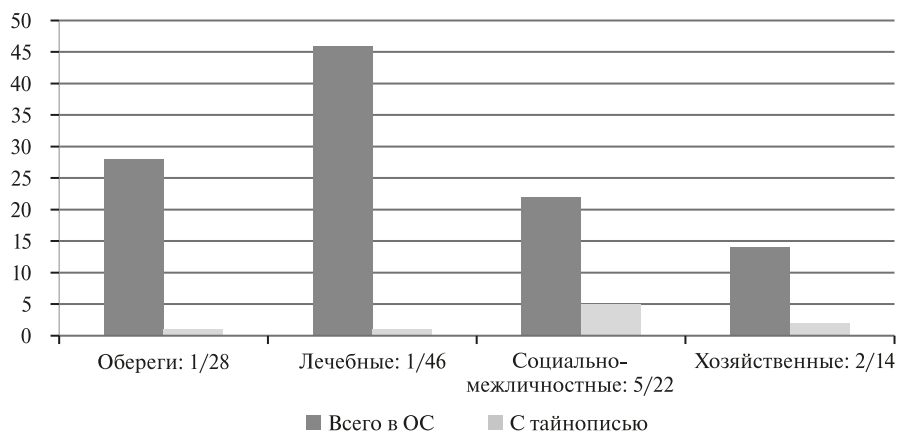


Диаграмма 1. Распределение тайнописных фрагментов по функционально-тематическим группам ОС

время как в сборнике в целом эти группы занимают третье и четвертое места по частотности после лечебных заговоров и оберегов. Соответственно, среди социально-межличностных заговоров сборника содержится тайнопись почти четверть текстов, а среди хозяйственных — одна седьмая. То есть можно говорить о тенденции тяготения шифрованных текстов к записям социально-межличностной тематики. Кроме того, из восьми «черных» заговоров ОС содержат тайнопись три (т.е. 37,5%).

Интересно, что функционально-тематическое распределение записей, включающих тайнописные «амини», абсолютно иное (и близко к частотности групп по сборнику в целом). Из 18 одиночных «аминей» 12 (66,6%) приходятся на лечебные записи (от кровотечения, зубной боли, щепоты — № 75, 81, 83, 93–98, 111, 115, 116г), пять (27,8%) — на обереги (от ран и ударов, порчи, болезней — № 76, 77, 80, 113, 117), один (5,6%) — на хозяйственные (для скотины — № 56); еще два «аминя» дополняют тайнопись в записях № 122 и 124 (приворот и оберег от деревьев).

Тайнопись в конкретных текстах

№ 32. В заговоре **на царя и власти** дважды в зашифрованном виде приводится титулатура царя, причем один раз с включением его имени — Михаил Федорович, во втором случае вместо имени подставлено слово «имярек» (без тайнописи). В первом упоминании речь идет о красоте царя, к которой пытается приобщиться имярек, далее о том, чтобы имярек стал люб царю, а также властям, начальству и вельможам¹⁹:

«И как свет сей блистаетца и Христос наряжаетца, свет настал и Христос народися²⁰, и как падут утренные и вечерние росы на землю и на [воду], тако ж бы пала красота и лепота *царя и господаря и великого князя Михаила Федоровича всея Руси*²¹. [...] и как любви Господу Исусу Христу свои Божии престолы, тако ж бы и язлюб был, раб Божий имярек, кому говоришь имярек, *царю, господарю и великому князю* (имярек) *всея Руси*²² и всем влаstem, и началом, и вельможам²³» (Л. 15об.—16).

№ 48. **Приговор, чтобы мыши не ели рожь.** В инструкции зашифровано действие, которое хозяйева собираются совершить со сжатой рожью: *класти в стог*, а также обозначение самих мышей²⁴:

«Аще кто хошет рожь *класти в [с]тог*²⁵, и ты возми 9 каменей да 9 жеребейков олховых да положи наперед, а молви *мышем*²⁶: Камень то им хлеб, а древо то им волога, за колико лет обновляется круг земный» (Л. 21).

¹⁹ Цитируемые в статье тексты ОС заново сверены с оригиналом (по цифровой копии), при сверке я опиралась на издание 2010 г. и расшифровку рукописи, любезно предоставленную А.С. Алексеевой. Цитаты даются в современной орфографии, «ъ» сохраняется в середине слова, на конце — опускается. Титла раскрываются, выносные буквы вносятся в строку. Пропущенные или утраченные буквы и слова вносятся в квадратных скобках. После выносных букв, приходящихся на конец слова, там, где требуется по современным нормам, ставится «ь» (инфинитив, сущ. 3-го склонения), иногда — «и», «я» («народися», «хощеши»); после выносных в середине слова при необходимости вставляется «ь» или «ъ» в разделительной функции («объяви», «кровью»). Буквенное обозначение чисел заменяется цифрами, «тридевятъ» пишется словом. Оригинальное написание тайнописи дается в сносках, при этом выносные буквы указываются в круглых скобках.

²⁰ Исправлено в рукописи: «надоди(с)».

²¹ В рукописи: «д(а)мя и чолноцамя и шесикочо тпяфа рижайса зецомошига шлея мули».

²² В рукописи: «дрю, чо(л)ноцаму и шелитору тпяфю имя(р) вляя му(ли)».

²³ Исправлено в рукописи: «вел(л)ьможа(м)».

²⁴ В публикации 2010 г. знаки препинания расставлены так, что слово *мышем* является первым словом приговора [18. С. 112]. По мнению А.С. Алексеевой и А.А. Гиппиуса, *мышем* — это последнее слово в инструкции [5. С. 146], что я принимаю при структурировании текста. Однако в рукописи перед тайнописным *мышем* помещен значительный пробел (как бывает перед началом новой записи), а *мышем* и следующее слово *камень* написаны слитно, так что, возможно, и сам писец полагал слово *мышем* началом приговора.

²⁵ В рукописи: «тса(л)ки ш коч».

²⁶ В рукописи: «рыве(р)».

№ 58. Заговор на выпуск скота предназначался для сбережения скота в течение сезона выпаса в лесу и представляет собой самую раннюю фиксацию так называемого лесного отпуска; такие тексты обычно включали «три части: 1) обращение к лесному царю, его жене и детям; 2) сообщение о принесенном подарке или угощении; 3) просьба заботиться о скоте на протяжении всего сезона выпаса» [18. С. 231]. Это вторая по доле зашифрованных слов запись в ОС (20,9%). В инструкции к этому заговору тайнопись маркирует элементы ритуала: зашифрованы место (*лес, укромное место, остров* – возвышенное место в лесу, *выскить* – вывороченное с корнем дерево) и время (рано утром до восхода солнца) совершения ритуального угощения, а также сопутствующее ему действие в императиве (*неси*):

«Аще хоцещи скота отпушати мног(о), и ты шуку свежую да 3 яйца да 3 бочки меду розсыти, да *неси в лес на остров в укромное место на выскить, а неси поутру рано до солнца*²⁷» (Л. 24).

В самом же заговоре № 58 зашифровано обращение к лесным хозяевам – царю Гонгою и царице Гогее, их детям (но их слуги написаны обычным текстом). Далее шифруются отдельные значимые слова – *обед*, т.е. ритуальное угощение, *лебеди* – так метафорически названы принесенные лесным хозяевам яйца, а также просьба принять это угощение *в честь*.

«Государь *царь Гонгой и царица Гогей, и сынове, и дочери*²⁸, и слуги, вам *обед*²⁹, шука свежая, да 3 белые *лебеди*³⁰, да 3 бочки меду; а примете *в честь*³¹, а за то стерегите и берегите и пасите весь мой скот [...]» (Л. 24).

№ 88. Заговор от супостатов, на общую любовь и почет. Здесь только одно слово написано тайнописью – это *ключ* в закрепке.

«И сколь честно сладкия меда и столь бы честен был яз, раб Божий имярек, своими приезды и своими приходы, и своима очима, и своима ногтима, и своима малыми пазнохтки. Отныне и до веку и во веки веком. Аминь. *Ключ*³²» (Л. 31).

№ 104. Заговор на кулачный бой. Тайнописью записана треть текста, что рекорд для ОС (это достигнуто в основном за счет повторных шифрований фраз и словосочетаний). Здесь три раза зашифровано упоминание демонологических персонажей, призываемых имяреком на помощь для победы над противником – *леших* и *водяных* (причем дважды – в форме прямого обращения к ним). Шифруется обозначение противника – *кулачный боец* (пять раз), а также все слова, обозначающие наносимый ему вред: (руки и ноги) *ослабли*, (в глазах) *слепота*, (руки) *поднять, побить* (моего супостата). Кроме того, тайнописью обозначены *кулаки* самого имярека, а также местоимение *мой* в составе словосочетания «моему супостатаю».

«Призываю к себе на помощь *из леса лешех, из воды водяных*³³; и вы, *из леса лешые, из воды водяные*³⁴, подите ко мне на помощь против моего супостата, *кулачного бойца*³⁵, и пособите вы мне *побить*³⁶ моего супостата, *кулачного бойца*³⁷ имярек, своими *кулаками*³⁸. И вы, *из леса лешые, из воды водяные*³⁹, возьмите сего имярек *мертвеца*⁴⁰

²⁷ В рукописи: «пели ш сел па олкмо(ш) в утмо(р)пое место па шылтиць, а пели ноукму мапо цо лспда».

²⁸ В рукописи: «дмь Чопчой и дамида Чочей, и лыпоше, и цогеми».

²⁹ В рукописи: «ощец».

³⁰ В рукописи: «сещеци».

³¹ В рукописи: «ш гелкъ».

³² В рукописи: «тсюг».

³³ В рукописи: «иф села севе(ж), иф шоцы шоцяпы(ж)».

³⁴ В рукописи: «иф села севые, иф шоцы шоцяпые».

³⁵ В рукописи: «тусагпо(ч) шоида».

³⁶ В рукописи: «ноши(к)».

³⁷ В рукописи: «тусагпо(ч) шоида».

³⁸ В рукописи: «тусатари».

³⁹ В рукописи: «иф села севые, иф шоды шоцяпые».

⁴⁰ В рукописи: «ремкъше(да)».

камень и положите моему супостатаю, кулачному бойцу⁴¹ имярек, на руки, или на ноги, или на голову; коль есть сему мертвецу⁴² тяжело от земли и от камня, столь бы тяжело было моему⁴³ супостатаю, кулачному бойцу⁴⁴ имярек, против меня руки поднять⁴⁵, чтоб у моего супостата кулачного бойца⁴⁶ имярек руки и ноги ослабли⁴⁷ и в глазах слепота⁴⁸ от моего приговора и до моего отговору» (Л. 35).

В этом же заговоре фигурирует еще один персонаж — мертвец, при помощи которого обессиливается противник. Обозначение мертвеца трижды зашифровано как в заговоре, так и в следующей за ним инструкции, где описывается ритуал, происходящий на могиле мертвеца: именно здесь имярек трижды читает свой заговор, кланяется мертвецу и берет камень, который кладет себе в штаны или в рукав. Здесь также зашифрованы место действия (*могила*), обозначение самого заговора (*слова*), указания на ритуальные действия имярека: крест, который имярек снимает с себя⁴⁹, повтор заговора (*в другой ряд*), поклон (*поклонися; да поклонися мертвому до земли*), сторона света, куда смотрит имярек (*на север*), место, куда имярек прячет предмет (*в портки, за рукав*). Фактически в инструкции зашифрованы все существительные (кроме двух из трех упоминаний слова «ряд»).

«Пришед к могилы⁵⁰, да соими крест⁵¹ да проговори слова⁵² ряд да поклонися мер[t] вому до земли⁵³, а сам зри на север⁵⁴, да в другой ряд⁵⁵ проговори то ж, поклонися⁵⁶, а в третьей ряд проговори да поклонися⁵⁷, да возми [к]амень⁵⁸ невелик, да положи в портки или за рукав⁵⁹» (Л. 35).

№ 107. Приворотный заговор. Помимо части заголовка «Слова к женкам» зашифровано имя мифологического царя Жажды (дважды), словосочетание *во уста* (уста женщины — адресата магического воздействия, в которые должна войти огненная река) и фраза *сердце у той рабе*:

«Слова к женкам⁶⁰.

На зоре на утренней пойду яз [...] и увижу яз царя Жажду⁶¹. Царь Жажда⁶², объяви мне огненную реку [...] пади ты, огненная река, имярек во уста⁶³. И как та огненная река горит, так бы горело сердце у той рабе⁶⁴ имярек [...]» (Л. 36).

⁴¹ В рукописи: «тусагпору шойду».

⁴² В рукописи: «ремкшеду».

⁴³ В рукописи: «роеру».

⁴⁴ В рукописи: «тусагпою що(и)ду».

⁴⁵ В рукописи: «ноцпя(к)».

⁴⁶ В рукописи: «тусагпачо шоида».

⁴⁷ В рукописи: «олса(ш)си».

⁴⁸ В рукописи: «лсенока».

⁴⁹ Слово обозначено начальной буквой «к». А.Л. Топорков предположил, что это может быть предмет одежды — колпак, кафтан и др. [18. С. 131]. А.С. Алексеева и А.А. Гиппиус считают, что это натальный крест [5. С. 152]. Я присоединяюсь к последней версии.

⁵⁰ В рукописи: «т рочисы».

⁵¹ В рукописи: «к» в кружочке.

⁵² В рукописи: «лсоша».

⁵³ В рукописи: «ца нотсопиля ремшору цо ферси».

⁵⁴ В рукописи: «па лешем».

⁵⁵ В рукописи: «ш цмучо(и) мя(ц)».

⁵⁶ В рукописи: «нотсопиля».

⁵⁷ В рукописи: «ца но(т)сопися».

⁵⁸ В рукописи: «[т]арепь». Чтение восстановлено по [5. С. 152].

⁵⁹ В рукописи: «ш номкти и(ли) фа мутав».

⁶⁰ В рукописи: «т хе(п)та(р)».

⁶¹ В рукописи: «ха(х)цу».

⁶² В рукописи: «ха(х)ца».

⁶³ В рукописи: «шо улка».

⁶⁴ В рукописи: «лмцде у ко(и) маше».

Таким образом, помимо царя Жажды (его упоминание и обращение к нему) в этом тексте зашифровано все, что связано с женщиной — ее обозначения (*женка, раба*), части ее тела — *уста, сердце*.

№ 109. Карельско-вепсский заговор от змеиного укуса предварен русским заголовком, одно слово в котором зашифровано: «Слова змеиные⁶⁵» (Л. 36).

№ 122. Приворотный заговор. В объемном тексте зашифрованы лишь три лексемы: *вопр* ‘Божий’, *вопра* ‘Божья’ (обе — при всех упоминаниях) и *аминь*. Первые две — с использованием особого шифра (см. выше), *аминь* — простой литореей.

«[...] так бы сливалось и слипалось сердце у сей *вопры* рабы имярек с тем рабом имярек во единое место, уность и ярость, и похоть межручные и ножные в прелюбодейном деле у *вопры* рабы имярек, и надобно ковать в сем горне золотом замки и ключи, надобно замыкать у *вопры* рабы имярек сердце с тем *вопром* рабом имярек во единое место, уность и ярость, и похоть межручные и ножные, кости и суставы, и кровь в прелюбодейном деле. Коль жарко в сем горне золотом уголье дубовое, толь бы жарко шаяло сердце у *вопры* рабы имярек по мне, рабы имярек, уность и ярость, и похоть межручные и ножные, кости и суставы, и кровью. Замыкали сердце тридевять братьев тридевять замкамы, тридевять ключами у *вопры* рабы имярек во единое место с тем рабом имярек, уность и ярость, и похоть межручными и ножными, кости и суставы, и кровь, месяца млада, и ветха, и перекроя, и по всяк час, и замкнули сердце у *вопры* рабы имярек с тем рабом имярек во единое место. И поднялись тридевять братьев на воздухе, и слетели за тридевять гор, и не мочно тех тридевять братьев добыть ни стару старцу, ни молодому молодцу во веки веком. *Аминь*⁶⁶» (Л. 43–43об.).

№ 124. Заговор от деревьев и от недругов. Имярек обращается к мифологическому персонажу — царю Шустии с просьбой сделать его тело каменным, кости булатными, ребра медными, чтобы стать неуязвимым для противника и падающих деревьев. Здесь зашифрованы лишь фрагменты закрепки:

«Тело бы мое было булатное, а древам около меня тлен, словам ключ, а древам тлен, а телу моему *креп*⁶⁷. Во имя Отца и Сына и Святого Духа. Сим словам *аминь*⁶⁸» (Л. 45).

В инструкции к № 124 говорится, что имярек, читая заговор, должен стоять на *железе* — зашифровано обозначение этого металла (но при этом второе упоминание *железа* рядом написано обычным порядком):

«Говори 3 ж, стоя на *железе*⁶⁹ да на камени, а в руках держать железо да камень, да очертить себя 3 ж от утра да до вечера» (Л. 45).

* * *

Итак, тайнопись в ОС составляет единое целое с основным текстом рукописи и насчитывает 55 тайнописных фрагментов на русском языке в девяти записях (8,1% от всех заговоров и приговоров ОС) — это 125 словоупотреблений и 71 лексема (более половины криптограмм представлено существительными). В еще 18 текстах зашифровано слово «аминь». Величина фрагментов составляет от одного до восьми слов, а одна запись может содержать от одного до 58 зашифрованных слов. На общем фоне по объему выделяются две записи, доля шифрования в которых занимает одну пятую и одну треть текста (№ 58 — на выпуск скота, № 104 — на кулачный бой). Основной прием шифрования в ОС — простая литореей; в двух случаях использована специфическая тайнопись по сходству начертаний букв и по первой букве слова.

⁶⁵ В рукописи: «фрейпые».

⁶⁶ В рукописи: «ари(п)».

⁶⁷ В рукописи: «а кесу роеру тмен».

⁶⁸ В рукописи: «ари(п)».

⁶⁹ В рукописи: «па хесифе».

Все случаи шифрования за исключением текста № 32 приходится на второго писца, т.е. можно говорить о сознательном использовании им этого приема и о его индивидуальном вкладе (ср. мнение Е.Н. Елеонской: «употребление тарабарщины и более или менее однообразных зачал, ссылка в одном заговоре на другой [...] также дают некоторое право говорить о преднамеренности одного лица, наложившего отпечаток своей личности на сборник» [10. С. 125]).

Тайнопись в ОС встречается только в записях с заговорами и приговорами (заголовки, сами тексты и инструкции к ним), а «амини» — еще в двух неканонических молитвах, т.е. очевидно тяготение тайнописи к сфере вербальной магии. Шифрование (кроме «аминей») чаще встречается в заговорах социально-межличностной тематики (55,5%); 33,3% зашифрованных заговоров являются «отреченными».

Для каждого из закодированных текстов характерен собственный «словарь», причем разные «словари» почти никак не пересекаются друг с другом (исключения: лексемы *аминь, лес, царь, мой*). Из этого можно заключить, что шифрование связано не столько с определенными словами (иначе они бы шифровались по всей рукописи), сколько с их употреблением в контексте конкретных записей. Внутри отдельной записи шифрование одной лексемы или фразы может повторяться несколько раз (№ 32, 58, 104, 107, 122).

Таков фактологический материал о криптографии ОС, намеренно изложенный здесь с минимумом интерпретаций. Самое главное, что хотелось бы подчеркнуть, — хотя применение тайнописи в памятнике вызывает больше вопросов, чем ответов, за разрозненными тайнописными фрагментами просматриваются контуры определенной системы, правда, во многом пока смутные. Вторая часть работы будет посвящена интерпретации материала и реконструкции логики и функций шифрования в ОС.

Словник тайнописи в ОС

Нарицательные существительные (с устойчивыми словосочетаниями)

великий князь (№ 32)
 водяной (№ 104)
 вода (№ 104)
 выскить (№ 58)
 дочь (№ 58)
 господарь (№ 32)
 железо (№ 124)
 женка (№ 107)
 земля (№ 104)
 камень (№ 104)
 ключ (№ 88)
 креп (№ 124)
 крест (№ 104)
 кулак (№ 104)
 кулачный боец (№ 104)
 лебедь (№ 58)
 лес (№ 58, 104)
 леший (№ 104)
 мертвец (№ 104)
 могила (№ 104)
 мышь (№ 48)
 обед (№ 58)
 остров (№ 58)
 портки (№ 104)
 раба (№ 107)
 рукав (№ 104)
 ряд (№ 104)
 север (№ 104)
 сердце (№ 107)
 слепота (№ 104)

слово (№ 104)
солнце (№ 58)
[с]тог (№ 48)
сын (№ 58)
тело (№ 124)
уста (№ 107)
честь (№ 58)
царица (№ 58)
царь (№ 32, 58)

Имена собственные

Гогея (№ 58)
Гонгой (№ 58)
Жажда (№ 107)
Михаил Федорович (№ 32)
Русь (№ 32)

Прилагательные

Божий (№ 122)
великий (№ 32)
змеиный (№ 109)
кулачный (№ 104)
мер[т]вый (№ 104)
укромный (№ 58)

Глаголы

класти (№ 48)
нести (№ 58)
ослабеть (№ 104)
побить (№ 104)
поднять (№ 104)
поклониться (№ 104)

Местоимения

весь (№ 32)
другой (№ 104)
мой (№ 104, 124)
тот (№ 107)

Наречия

аминь (№ 56, 75–77, 80, 81, 83, 93–98, 111, 113, 115, 116 г, 117, 122, 124)
поутру (№ 58)
рано (№ 58)

Служебные слова

в, во (№ 48, 58, 104, 107)
да (№ 104)
до (№ 58, 104)
за (№ 104)
из (№ 104)
к (№ 104, 107)
на (№ 58, 104, 124)

СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

БАН – Библиотека Российской академии наук, Санкт-Петербург.
ОС – Олонекский сборник заговоров XVII в.

СПИСОК ИСТОЧНИКОВ

БАН. 21.9.10. 46 л.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. *Алексеева А.С.* О двух загадках Олонекского сборника // Антропология. Фольклористика. Социоллингвистика: сборник тезисов (Санкт-Петербург, 23–25 марта 2017). СПб.: Европейский университет в Санкт-Петербурге, 2017. С. 4–7.

2. Алексеева А.С. Три комментария к Олонецкому сборнику // Проблемы истории и культуры средневекового общества. Материалы XXXVII всероссийской межвузовской конференции студентов, аспирантов и молодых ученых «Курбатовские чтения» (27–30 ноября 2017 г.). СПб.: Свое издательство, 2018. С. 139–144.
3. Алексеева А.С. О протографе Олонецкого сборника // Текстология и историко-литературный процесс. М.: Буки Веди, 2019. Вып. VII. С. 11–21.
4. Алексеева А.С. Русскоязычные тексты Олонецкого сборника: фонетика и грамматика // Русский язык в научном освещении. 2020. № 2. С. 128–150.
5. Алексеева А.С., Гитиус А.А. Наблюдения над текстом Олонецкого сборника // Древняя Русь. Вопросы медиевистики. 2019. № 2 (76). С. 141–157.
6. Архипов А.А. О происхождении древнеславянской тайнописи // Советское славяноведение. 1980. № 6. С. 79–86.
7. Архипов А.А. По ту сторону Самбатиаона: Этюды о русско-еврейских культурных, языковых и литературных контактах в X–XVI веках. Oakland: Berkeley Slavic Specialties, 1995. 298 с.
8. Буланин Д.М. Тайнописание и инописание (Новации русской письменности в пору Второго южнославянского влияния) // PALAEOBULGARICA / Старобългаристика. 2020. № 3. С. 58–80.
9. Виноградов Н. Заговоры, обереги, спасительные молитвы и проч. СПб.: Типография МПС, 1909. Вып. 2. 94 с.
10. Елеонская Е.Н. Сказка, заговор и колдовство в России / ред., вступ. ст. Л.Н. Виноградова, комм. Л.Н. Виноградова, Н.А. Пшеницина. М.: Индрик, 1994. 272 с.
11. Ипполитова А.Б. Тайнопись в русских магических текстах: травники XVII–XVIII веков // Древняя Русь. Вопросы медиевистики. 2022. № 3. С. 204–217.
12. Кивельсон В. Магия отчаяния: моральная экономика колдовства в России XVII века. СПб.: Academic Studies Press / БиблиоРоссика, 2020. (Современная западная русистика). 480 с.
13. Лавров А.С. Колдовство и религия в России: 1700–1740 гг. М.: Древлехранилище, 2000. 576 с.
14. Малиновский Л. Заговоры и слова, по рукописи XVIII века // Олонецкий сборник. Вып. 1. Петрозаводск: Издание Олонецкого губернского статистического комитета, 1875–1876. Отд. II. С. 69–92.
15. Малиновский Л. Заговоры и слова, по рукописи XVIII века // Олонецкие губернские ведомости. 1876. 28 февр. № 15. С. 161–163; 3 марта. № 16. С. 172–173; 10 марта. № 18. С. 192–195.
16. Михайлова Т. От колдуна до шарлатана. Колдовские процессы в Российской империи XVIII века (1740–1800). СПб.: Европейский университет в Санкт-Петербурге, 2018. 184 с.
17. Мызников С.А. Карельско-вепские заговоры Олонецкого сборника // Русские заговоры из рукописных источников XVII – первой половины XIX в. / сост. А.Л. Топорков. М.: Индрик, 2010. С. 286–310.
18. Русские заговоры из рукописных источников XVII – первой половины XIX в. / сост. А.Л. Топорков. М.: Индрик, 2010. 844 с.
19. Смелянская Е.Б. Волшебники. Богохульники. Еретики. Народная религиозность и «духовные преступления» в России XVIII в. М.: Индрик, 2003. 464 с.
20. Сперанский М.Н. Тайнопись в югославянских и русских памятниках письма. Л.: Издательство АН СССР, 1929. (Энциклопедия славянской филологии, 4.3). 162 с.
21. Срезневский В.И. Описание рукописей и книг, собранных для Императорской Академии Наук в Олонецком крае. СПб.: Типография Императорской Академии Наук, 1913. 688 с.
22. Топорков А.Л. Ритуалы и верования Обонежья XVII века (По материалам Олонецкого сборника заговоров) // Фольклор. Традиция и эксперимент. М.: ИМЛИ РАН, 2018. С. 101–128.
23. Турилов А.А., Чернецов А.В. Отреченные верования в русской рукописной традиции // Отреченное чтение в России XVII–XVIII веков / отв. редакторы А.Л. Топорков, А.А. Турилов. М.: Индрик, 2002. С. 8–72. (Традиционная духовная культура славян. Публикация текстов.)
24. Ippolitova A.B. Sacred and Profane: Tabooing in Russian Magical Manuscripts of the 17th–18th Centuries (Incantations and Herbals) // Religions. 2021. Vol. 12. P. 83–103. <https://doi.org/10.3390/rel12070482>
25. Kivelson V. Desperate Magic: The Moral Economy of Witchcraft in Seventeenth-Century Russia. Ithaca and London: Cornell University Press, 2013. 376 p.

REFERENCES

Alekseeva A.S. O dvukh zagadkakh Oloneckogo sbornika. *Antropologiya. Fol'kloristika. Sociolingvistika (Sankt-Peterburg, 23–25 marta 2017)*. Sankt Petersburg, EUSPb Publ., 2017, pp. 4–7. (In Russ.)

- Alekseeva A.S. Tri kommentariya k Oloneckomu sborniku. *Problemy istorii i kul'tury srednevekovogo obshchestva. Materialy XXXVII vserossijskoj mezhdvuzovskoj konferencii studentov, aspirantov i molodyh Uuhenyh «Kurbatovskie chteniya» (27–30 noyabrya 2017 g.)*, Sankt Petersburg, Svoe izdatelstvo, 2018, pp. 139–44. (In Russ.)
- Alekseeva A.S. O protografe Oloneckogo sbornika. *Tekstologiya i istoriko-literaturnyj process*. Moscow, Buki Vedi Publ., 2019, vol. 7, pp. 11–21. (In Russ.)
- Alekseeva A.S. Russkoyazychnye tekсты Oloneckogo sbornika: fonetika i grammatika. *Russkij yazyk v nauchnom osveshchenii*, 2020, no. 2, pp. 128–50. (In Russ.)
- Alekseeva A.S., Gippius A.A. Nabliudeniia nad tekstom Olonetskogo sbornika zagovorov. *Drevniaia Rus'. Voprosy medievistiki*, 2019, no. 2, pp. 141–57. (In Russ.)
- Arkipov A.A. O proishozhdenii drevneslavjanskoj tajnopisi. *Sovetskoye slavjanovedeniye*, 1980, no. 6, pp. 79–86. (In Russ.)
- Arkipov A.A. *Po tu storonu Sambationa: Etiudy o rusko-evreiskikh kul'turnykh, iazykovykh i literaturnykh kontaktakh v X–XVI vekakh*. Oakland, Berkeley Slavic Specialties, 1995. 298 p. (In Russ.)
- Bulanin D.M. Tajnopisanie i inopisanie (Novacii ruskoj pis'mennosti v poru Vtorogo yuzhnoslavjanskogo vliyaniya). *Palaeobulgarica/Starobulgaristika*, 2020, no. 3, pp. 58–80. (In Russ.)
- Eleonskaya Ye.N. *Skazka, zagovor i koldovstvo v Rossii*, ed. L.N. Vinogradova, comm. L.N. Vinogradova, N.A. Pshenitsina. Moscow, Indrik Publ., 1994, 272 p. (In Russ.)
- Ippolitova A.B. Sacred and Profane: Tabooing in Russian Magical Manuscripts of the 17th-18th Centuries (Incantations and Herbals). *Religions*, 2021, vol. 12, 83–103. <https://doi.org/10.3390/rel12070482>
- Ippolitova A.B. Tajnopis v russkikh magicheskikh tekstakh: travniki 17–18 vekov. *Drevniaia Rus'. Voprosy medievistiki*, 2022, 3, in print. (In Russ.)
- Kivelson V. *Desperate Magic: The Moral Economy of Witchcraft in Seventeenth-Century Russia*. Ithaca and London: Cornell University Press, 2013. 376 p.
- Lavrov A.S. *Koldovstvo i Religii v Rossii: 1700–1740 gg.* Moscow, Drevlekhranilishche Publ., 2000, 576 p. (In Russ.)
- Malinovsky L.L. Zagovory i slova, po rukopisi XVIII veka. *Oloneckij sbornik*. Petrozavodsk, Izd. Olonec. Gubern. Stat. Komiteta Publ., 1875–1876, vol. 1, pt. 2, pp. 69–92. (In Russ.)
- Malinovsky L.L. Zagovory i slova, po rukopisi XVIII veka. *Oloneckie gubernskie vedomosti*, 1876, 28 fevr., no. 15, pp. 161–163; 3 marta, no. 16, pp. 172–173; 10 marta, no. 18, pp. 192–195. (In Russ.)
- Mihajlova T.V. *Ot kolduna do sharlatana. Koldovskie processy v Rossijskoj imperii XVIII veka (1740–1800)*. Sankt Petersburg, Evropejskij Universitet in Sankt Peterburg Publ., 2018, 184 p. (In Russ.)
- Myznikov S.A. Karelsko-vepsskie zagovory Olonetskogo sbornika. *Russkie zagovory iz rukopisnykh istochnikov XVII – pervoi poloviny XIX v.*, ed. by A.L. Toporkov. Moscow, Indrik Publ., 2010, pp. 286–310. (In Russ.)
- Russkie zagovory iz rukopisnykh istochnikov XVII – pervoi poloviny XIX v.*, ed. by A.L. Toporkov. Moscow, Indrik Publ., 2010, 844 p. (In Russ.)
- Smilina nskaya E.B. *Volshebnyki. Bogohul'niki. Eretiki. Narodnaya religioznost' i «duhovnye prestupleniya» v Rossii XVIII v.* Moscow, Indrik Publ., 2003, 464 p. (In Russ.)
- Speransky M.N. *Tajnopis' v yugoslavjanskih i russkikh pamyatnikah pis'ma*. Leningrad, Izdatelstvo AN SSSR Publ., 1929, 162 p. (Entsiklopediya slavjanskoj filologii, 4.3). (In Russ.)
- Sreznevsky V.I. *Opisanie rukopisei i knig, sobrannykh dlia Imperatorskoj Akademii Nauk v Olonetskom krae*. Sankt Petersburg, Tipografiia Imperatorskoj Akademii Nauk Publ., 1913, 688 p. (In Russ.)
- Toporkov A.L. Ritualy i verovaniya Obonezhziya 17 veka. *Folklor. Traditsiya i eksperiment*. Moscow, IMLI RAN, 2018, pp. 101–128. (In Russ.)
- Turilov A.A., Chernetsov A.V. Otrechennye verovaniya v ruskoj rukopisnoj tradicii. *Otrechennoe chtenie v Rossii 17–18 vekov*, ed. by A.L. Toporkov and A.A. Turilov, Moscow, Indrik Publ., 2002, pp. 8–72. (In Russ.)
- Vinogradov N. *Zagovory, oberegi, spasitel'nye molitvy i proch.* Sankt Petersburg, Tipografiya MPS Publ., 1909, vyp. 2, 94 p. (In Russ.)

Информация об авторе

Ипполитова Александра Борисовна,
кандидат исторических наук,
старший научный сотрудник
Института славяноведения
Российской академии наук,
г. Москва, Российская Федерация;
ORCID: 0000-0001-8008-2330
E-mail: alhip@yandex.ru

Information about the author

Ippolitova Aleksandra B.,
Ph D. (History),
Senior Researcher,
Institute of Slavic Studies,
Russian Academy of Sciences,
Moscow, Russian Federation;
ORCID: 0000-0001-8008-2330;
E-mail: alhip@yandex.ru



Славяноведение, 2022, № 6, с. 53–65

Slavic Studies. Journal of Russian Academy of Sciences, 2022, № 6, pp. 53–65

DOI: 10.31857/S0869544X0023261-0

Оригинальная статья / Original Article

Змия скорпия в рукописной заговорной традиции Русского Севера

© 2022 г. Т.А. Агапкина

Институт славяноведения Российской академии наук
(Москва, Российская Федерация)

agapi-t@yandex.ru

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

Аннотация. Статья посвящена исследованию фольклорного клише *змия скорпия* в рукописной заговорной традиции Русского Севера. Было установлено, что источником клише стала цитата из Евангелия от Луки (Лк 10:19), которая вошла в устные заговоры южнорусских, восточнобелорусских и восточноукраинских областей, а также в рукописные пастушеские заговоры Русского Севера, вероятнее всего, через богослужебные тексты. В пастушеских заговорах клише органично вписалось в перечень диких зверей, от которых заговор должен был уберечь скотину во время выпаса ее в лесу, что позволило ему удержаться в этих заговорах в течение длительного времени – с XVIII и вплоть до начала XX в. В отличие от традиции юга России и сопредельных украинских и белорусских территорий, клише *змия скорпия* практически не подвергалось варьированию на Русском Севере, поскольку оказалось востребовано именно рукописной традицией. Списки этих пастушеских заговоров читали в ходе ритуала, чаще же с ними обходили стадо, а также хранили, передавали по наследству, покупали, продавали и переписывали, но сами заговоры почти не подвергались естественному варьированию в ходе устного бытования, что приводило к их консервации. При этом они постепенно искажались по мере многократного копирования и разрушения традиции. Клише *змия скорпия* единично было зафиксировано также в любовных, лечебных и воинских заговорах, однако не получило в них развития из-за отсутствия в этих заговорах мотивов, связанных со змеями. Кроме того, оно вошло в состав целого ряда рукописных молитв, которые получили широкое распространение прежде всего на Русском Севере (таких как Молитва архангела Михаила от змеи, Заклинание св. Трифона и др.).

Ключевые слова: заговоры, рукописи, Русский Север, пастушеские заговоры (отпуски), Евангелие от Луки, цитата, варьирование.

Ссылка для цитирования: Агапкина Т.А. *Змия скорпия* в рукописной заговорной традиции Русского Севера // Славяноведение. 2022. № 6. С. 53–65. DOI: 10.31857/S0869544X0023261-0.

Zmiya skorpiya in the Russian North Handwritten Charms Tradition

© 2021. Т.А. Агапкина

Institute of Slavic Studies of Russian Academy of Sciences
(Moscow, Russian Federation)

agapi-t@yandex.ru

This work was supported by the Russian Foundation for Basic Research
(grant number 20–012–00117)

Abstract. The article is devoted to the study of a folklore cliché *zmiya skorpiya* ‘a serpent and a scorpion’ in the Russian North handwritten charms tradition. It was discovered that the source of the cliché is the Gospel of Luke’s quote (Luke 10:19), which was included in the oral charms of the Southern Russian, Eastern Belarusian and Eastern Ukrainian regions, as well as in the Russian North handwritten herdsman charms, most likely through liturgical texts. In herdsman charms this cliché fits organically the list of wild animals from which a charm was supposed to protect the livestock while grazing it in the forest. This allowed the cliché to stay in these charms for a long time – from the 18th and up to the beginning of the 20th century. Unlike the tradition of the south of Russia and the adjacent Ukrainian and Belarusian territories, *zmiya skorpiya* cliché was practically not varied in the Russian North, since it turned out to be in demand by the handwritten tradition. These herdsman charms were read during the ritual, more often the herd was bypassed with them. The charms also were stored, inherited, bought, sold and copied, and they were almost not subjected to natural variation during oral existence, which led to their conservation and gradual distortion as they were repeatedly copied and as the tradition was destroyed. The cliché was also recorded in love, healing and military charms, but it did not develop in them due to the absence of motives associated with snakes in these charms. In addition, it was included in a number of handwritten prayers, which were widely distributed primarily in the Russian North (such as the Archangel Michael’s Prayer against the Snake, the St. Tryphon’s Incantation, etc.).

Keywords: charms, manuscripts, Russian North, herdsman charms, the Gospel of Luke, quotation, variation

Reference for citation: *Agapkina T.A. Zmiya skorpiya* in the Russian North Handwritten Charms Tradition // Slavic Studies. Journal of Russian Academy of Sciences. = Slavyanovedenie. 2022. No 6. P. 53–65. DOI: 10.31857/S0869544X0023261-0.

В недавней статье мы с соавторами (Е.Л. Березович и О.Д. Суриковой) предприняли исследование имени *Скоропея* и его вариантов в восточнославянских заговорах от укуса змеи [1]. Одним из первых итогов нашей работы стало понимание того, что это имя собственное функционирует почти исключительно в составе заговоров от укуса змеи на обширных территориях, охватывающих западно- и южнорусские, восточнобелорусские и восточнукраинские регионы, и гораздо реже в других местах.

Пытаясь понять, откуда взялось у восточных славян слово *Скоропея* (в сочетании *змея Скоропея*) и близкие ей, мы обратили внимание на то, что в переводных и оригинальных русских письменных текстах регулярно фиксируется пара слов *змия* и *скоропия* (с вариантами), где *скоропия/скорпия* означало ядовитое насекомое, скорпиона¹, и эти два слова выступают как своеобразный бином. Стало ясно, что первоисточником проникновения этого слова в фольклорную культуру был фрагмент Евангелия от Луки, в котором Иисус Христос объясняет апостолам,

¹ Словарь русского языка XI–XVII вв. М.: Наука, 2000. Вып. 24. С. 247, 252; Вып. 25. С. 16.

почему злые духи повинуются им, — потому что Он дал своим ученикам власть над злыми силами: «**Се дахъ вамъ власть настѣпати на змиа и скорпиа и всѣхъ силъ врагоу**» (Остромирово Евангелие. Л. 232)²; «**Се даю вамъ власть настѣпати на змиа и на скорпиа, и на всю силъ вражію**»³ (Геннадиевская Библия); «**Се даю вамъ власть настѣпати на змию и на скорпию, и на всю силъ вражію**» (Острожская Библия, л. 4д)⁴ (Лк 10:19). Очевидно, что в этом контексте «змии и скорпионы» понимались символически как воплощение сил зла и дьявола.

Эти строки Евангелия от Луки входят в 51-е зачало (Возвращение 70 Апостолов и речь Господа по сему случаю) и читаются на литургии в дни святых апостолов, святых небесных бесплотных Сил и священномучеников, а также в субботу 27-й седмицы по Пятидесятнице. Тот же фрагмент вошел в Слово Григория Богослова на Святое Крещение: «и похож(д)у верхъ змии и скорпиа, Тр(он)цею шгражденъ», в Житие Иоанна Кладезника (под 11 апреля)⁵ и в другие тексты русской письменности XI–XVII вв.

Мы предположили, что в основу многочисленных наименований (имен собственных) змей типа *змея Скоропеи* и т.п. в восточнославянских заговорах от укуса лег именно бином *змии и скорпии* / *змея и скорпия*. При этом апеллатив «змея» обозначал класс животных, а непрозрачное и, скорее всего, непонятное носителю традиции «скоропия/скорпия» постепенно превратилось в имя собственное и стало в заговорах источником целой череды вариантов на территории названной выше зоны русско-белорусско-украинского Поднепровья.

Севернорусскую традицию в опубликованной работе мы затронули лишь вскользь, поскольку заговоры от укуса змей здесь распространены мало (а если они и есть, то представлены сюжетами, в которых имена собственные встречаются редко). В настоящей статье мне бы хотелось восполнить этот пробел, привлечь дополнительные материалы и установить, как именно ведет себя словосочетание *змея и скорпия* в севернорусской заговорной традиции.

На Русском Севере бином фиксируется в основном в рукописных пастушеских «отпусках» (*отпуск, обход, огород, сталья, стадная* и др.). Отпуск — это севернорусский ритуал, состоящий из ряда магических действий и совершаемый пастухом при первом весеннем выгоне скота⁶. Цель ритуала — «оградить скот от нападения хищников, сделать так, чтобы животные не терялись во время пастбы. Это тем более важно, что в качестве покотины — пастбища — использовались леса [...]» [6. С. 232]. То же название носил пространный бережливый рукописный текст, наличие которого у пастуха свидетельствовало о его высоком статусе и авторитете и считалось гарантией безопасного выпаса стада в течение сезона. Отпуски, или обходы, состояли из нескольких фрагментов (которые могли функционировать самостоятельно, в виде устных пастушеских заговоров). Среди списков отпусков были выявлены две

² Остромирово Евангелие // Электронный ресурс: http://expositions.nlr.ru/ex_manus/Ostromir_Gospel/_Project/page_Manuscripts.php?&izo=B42E88E-8BD8-44A1-9754-EF88B39E7CAC&nCodeList=461 Дата обращения: 15.01.2022.

³ Библия 1499 года и Библия в синодальном переводе: Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета: В 10 т. М.: Издательский отдел Московского Патриархата, 1992. Т. 7: Господа нашего Иисуса Христа Святое Евангелие от Матфея, Марка, Луки, Иоанна. С. 234–235.

⁴ Острожская Библия // Электронный ресурс: <https://azbyka.ru/otechnik/books/original/25781/original.pdf>. Дата обращения: 15.01.2022.

⁵ Великие Минеи Чети, собр. Всерос. митр. Макарием / изд. Археограф. комиссией. СПб.: Тип. имп. Академии наук, 1868. Т. 1. Сентябрь, дни 1–13. С. 231; М.: Синодальная типография, 1915. Апрель, дни 22–30. С. 251.

⁶ Иногда такие действия производились загодя, не в день выгона скота, а в Чистый четверг, к которому были приурочены многочисленные профилактические практики (см., например: Русские заговоры из рукописных источников XVII — первой половины XIX в. / сост., подг. текстов, статьи и коммент. А.Л. Топоркова. М.: Индрик, 2010. С. 513–515, рукопись XVIII в.).

⁷ Здесь и далее курсив и отточия в цитатах мои. — Т.А.

основные редакции: Отпуск I (подробнее см. [2]) и Отпуск II (подробнее см. [4]); бином «змия и скорпия» упоминается в списках обеих, но более часто в списках Отпуска I.

Отдельные фрагменты отпуска, имевшие каждый свою закрепку в виде «аминя», содержали обращение к святым, просьбу защитить скотину от зверей и колдунов, окружить ее каменной стеной или железным тыном, сделать так, чтобы скотину не видели лесные звери. В отпуск входили также некоторые «инструкции» для стада, такие как пастись вместе, в определенных местах, вовремя возвращаться и слушаться пастуха [2. С. 156]. Некоторые из фрагментов отпуска и «инструкций» включали в свой состав перечень естественных природных недругов скотины, и прежде всего диких зверей, в ряду которых появлялся интересующий нас бином *змия и скорпия*, понимаемый, как и в молитве ап. Павла, буквально.

В моем распоряжении имеется 20 списков отпуска (и несколько оберегов, воспроизводящих отдельные его части), в которых не менее 65 раз упоминаются *змия и скорпия* / *змия скорпия*, причем, как уже говорилось, распределяется бином между текстами двух редакций крайне неравномерно. Показательно в этом отношении сравнение трех самых старых (из датированных) списков в коллекции: если в списке отпуска из Музейного собр. РГБ второй половины XVIII в.⁸ это словосочетание встречается 12 раз (Отпуск I), а в списке из северодвинской рукописи [2] конца XVIII – начала XIX в. (Отпуск I) – 16, то в списке Отпуска II конца XVIII в. – только два раза [4. С. 238, 239].

Основной сюжетный контекст биннома – в рамках обращения к святым с просьбой поставить преграду или ограду, запереть ворота или просто укрыть скотину от диких зверей, в числе которых будут и *змии скорпии* (*чтобы не ходила в мою поскотину никакая; заприте врата от; чтобы не бывать в моей поскотине никакой; чтобы мой скот казался пеньем и колодьем и камнем всякому зверю и т.д.*). Вот пример такого типичного для биннома контекста: «Постави, Господи, около меня, раба Божия имярек, и около подскотины моя, и около скота моего, милово крестьянсково живота, и около всякие живушие доморощенные скотины и купленные, и около комолые и рохатые, и около быков холостых, и около быков порозов, и около малых телков и подтелков тын медян и железен и булатен, стену каменную со всех четырех сторон, от земли до неба, от востока и до запада, от лета и до сивера за тритцат(ь) за три версты и за тритца(ть) сажен в глубину в землю *от черного зверя широколоба, от насылочного и от опрокидня, и от перехожево, и пакосника, и от волка рыскучево, и от волчицы, и от рыси, и росомаги, и от всякия змеи скорпи, и от всякаго злаго лихова человека [...]*»⁹.

Один раз мне встретилось упоминание «змии и скорпии» как ипостаси оборотня, наводящего страх на скотину: «Станет кто портить и урочить меня, раба Божия (имярек), всю мою любимую животину и всякую животину шерстию домошерстную, или зверя напушати, *или зверем оборачиваться: волком рыскучим и волчицею, и широколапым медведем, и медведицею, и всякой змею, и скорпию, и оборотнем, перехожим пакостником, и ползухою, и всякой гадиною*, тому бы человеку очи вон выворотило, язык бы вон вырвало [...]»¹⁰.

За пределами отпусков, в пастушеских заговорах (устных и рукописных), наименование *змия скорпия*, по имеющимся сведениям, отмечается крайне редко, но зато в таких случаях сюжетный контекст может быть более разнообразным. Так, в рукописи из Сольвычегодского у. Вологодской губ. бином в составе пастушеского заговора, читаемого «от лесных зверей», входит в состав формулы невозможного: «И как тебе, лютому зверю медведю, волку и всякому зверю, *змие, скорпиие*, с края на край земли не переходить и кругом моря с края, с края на край пены не

⁸ Русские заговоры из рукописных источников XVII – первой половины XIX в. С. 477.

⁹ Русские заговоры из рукописных источников XVII – первой половины XIX в. С. 477.

¹⁰ *Ребров В.* Молитва скоту // Олонецкий сб. Петрозаводск: В губерн. тип., 1886. Вып. 2. Отд. II. С. 54.

пересмотреть, и в темном лесу древа не пересмотреть, [так] и не видать ни в лугах, ни в лесу скота моего ни утром рано, ни вечером поздно, ни днем, ни ночью, ни на всякий час»¹¹.

Теперь несколько слов о ближайшем текстовом окружении бинома в списках отпусков. В большинстве случаев упоминанию *змии скорпии* предшествует, как я уже говорила, перечень диких зверей, довольно однотипный. Этот перечень естественных врагов (включающий чаще всего медведя, волка, рысь и росомаху, т.е. зверей, реально опасных для скотины в лесу), на мой взгляд, стал своеобразным триггером, который способствовал проникновению бинома в текст отпуска.

Входит в этот перечень также упоминание о людях, приносящих беду и причиняющих вред скотине, разного рода колдунах вроде *насылочного опрокидня* (насланного оборотня), *перехожего пакостника* (того, кто сбивает с пути, переходя дорогу): «[...] от черного зверя, от серого зверя, широколапого медведя и прокидня, насылочного пакостника, перехожего волка и волчихи, красной лисицы, черныя соболихи, от рыся и росомахи, и от всякой змеи и скорпии [...]»¹², а заключают его *всякий злой и лихой человек* (Отпуск I), *всякий человек порчельник и пыточник* (Отпуск II), *всякие отпадшие силы* (Отпуск II) и др. По общему смыслу эти наименования ассоциируются со *всей силой вражьей*, которая следует за *змией и скорпией* в цитате из Лк 10:19 («наступати на змию и скорпию и всю силу вражью»). Конечно, невозможно возводить наименования вроде *всякого злого и лихого человека* непосредственно к этой цитате, но некоторые фрагменты отпусков, использующие те же слова, что и в цитате — *сила* и *вражий*, с ней тем не менее перекликаются: «[...] помилуй меня [...] и весь милый христианский благословенный живо рогатый скот [...] от черного медведя, от медведицы и от лютой змеи *Скоропия* и от падежу, и от постреку, и от злого вражия навождения»¹³; [...] и от всякой змии скорпии, и от всякаго злаго и лихаго человека, пытощика и порчельника, от пострелу и падежу, и от поветрия, и от всякия отпадшия силы, и от вся[каго] дьявольскаго нечистаго духа [...]» ([4. С. 238], конец XVIII в.; Архангельская губ. Пудожский у.)

В некоторых списках вслед за упоминанием бинома *змия и скорпия* перечень животных не прерывается, а продолжается за счет персонажей класса гадов (ср. ниже с заклинанием св. Трифона): «[...] всю мою животину, милой крестьянской живот, станет кто портить, и Михайла архангел со всею небесною силою сойдет и разошлет на все 4 стороны, велит тех перехожих пакостников и обворотнев, и всякого зверя, и всякого рыкучево, и волчицу, и широколапого медведя, и медведицу, и всякую змию скорпию, лягуху, и всякую гадину, мухи и другие, бить ангелам, архангелам 3-мя тысяч прутьями железными до скончания жизни [...]»¹⁴ (Олонецкая губ.).

Пастушеские отпуски получили широкое распространение на севере Европейской России — в Архангельской, Олонецкой, Вологодской, Новгородской, Псковской и Костромской губерниях, однако, как полагали Бобров и Финченко, первоначальным ареалом их распространения были Олонецкая и Архангельская губернии, что подтверждается формированием основного лексического состава отпусков из диалектов этих регионов [2. С. 164]. Интересующее меня наименование *змия и скорпия* обнаруживается чаще именно в списках из Олонецкой и Архангельской губернии, с редкими «заходами» на соседние территории. Но чаще в списках отпусков XIX — начала XX в. с территориями Санкт-Петербургской, Новгородской и Вологодской губернии на месте словосочетания *змия скорпия* стоят

¹¹ Ордин Н.Е. Заговоры, собранные в Сольвычегодском уезде // АРГО. Р. 7. Оп. 1. Ед. хр. 44. Л. 112.

¹² Елтидинский С. Обход или спуск для скота // Олонецкие губернские ведомости. 1872. № 52. С. 586.

¹³ С.Е. Из народных суеверий в Шенкурском уезде Архангельской губ. // Изв. Архангельского о-ва изучения Русского Севера. 1911. № 7. С. 566.

¹⁴ Ребров В. Молитва скоту. С. 52.

иные, более понятные для носителей традиции наименования: «[...] чтобы не видать бы меня... и стада моего... всякому гаду земному ползучему [...]»¹⁵ (Псковская губ.); *от всякаго змея летящаго и ползающаго*¹⁶ (Вологодская губ.); *от змеи и от всякого зверя*¹⁷ (Новгородская губ.) и т.д.

В более поздних списках XX в. (преимущественно 1920–1930-х годов) также можно наблюдать замену биннома *змея и скорпия* иными, семантически прозрачными характеристиками и описательными наименованиями: «[...] *от ползучаго гада*¹⁸ (Прионежский р-н Респ. Карелия); [...] *от змии, от вредной ползучей гадины*¹⁹ (Архангельская обл. Беломорский р-н); [...] *Отъ розсомахи рысучие и широколапыя и отъ всякаго змя Летяющаго, и отъ завистливаго, кудесника*²⁰ (Архангельская обл., Каргопольский р-н); [...] *Отъ Змя ползающаго, и Отъ всякаго Гада, морскаго, Летяющаго*»²¹ (Архангельская обл., Каргопольский р-н).

Хотелось бы остановиться еще на одном моменте. Довольно часто на месте *змии скорпии* в отпусках появляется сочетание *змей скорпион*, причем эта традиция идет с самых ранних списков первой четверти XVIII в. и вплоть до XX в.: «[...] охрани и загради с Сыном Своим и Богом нашим мой милой скот крестьянской живот от широколапого медведя, от пакостника волка, от лисицы рысучей, *от скорпиона, от змея*, от подежа и всякаго рода разношерстных зверей и всякаго нечистого духа и всякаго пришельца»²² (перая четверть XVIII в.); «Сохрани, Господи, от зверей черных, бурых и серых, широколоба медведя и медведицы [...] *от змея скорпиона*, от черныя змеи подколодныя, от пестрыя подколодныя, от пестрыя подкаменныя, от разнопята змеи подцветошныя, от ползучаго гада [...]»²³; от волка и волчицы, от медведя и медведицы, от прокидня, от лисицы рысучей, *от всякаго скорпиона*, от пострела и падежу, от повитерья и всякаго диавольскаго и нечистого духа»²⁴ (Прионежский р-н Республика Карелия).

Замечу, что Словарь русского языка XI–XVII вв. слова *скорпион* не фиксирует (это значение передается словами *скор(оп)ий, скорпия*), в Словаре же церковнославянского и русского языка 1847 г. оно имеет значение «ядовитое насекомое»²⁵. По-видимому, XVIII век, которым датируются первые отпуски, можно также считать временем появления слова *скорпион* в языке русских рукописей.

Таковы, на мой взгляд, ключевые аспекты бытования биннома *змея скорпия* в севернорусских пастушеских отпусках. Помимо них бинном редко и, кажется, довольно случайно попадает в другие функциональные группы заговоров, также по преимуществу рукописных.

Прежде всего это любовные заговоры: в них *змея скоропия (змей скоропий)* предстает как зооморфный персонаж, своего рода инструмент любовной магии, с помощью которого можно иссушить сердце любимого и поселить в нем тоску: «На

¹⁵ Кедров Н. Народный взгляд на уход за рогатым скотом // Новгородский сб. Новгород: В тип. Сухова и Классона, 1865. Вып. 3. Отд. 2. С. 27.

¹⁶ Вытегорский погост // Олонецкие губернские ведомости. Ч. неофиц. 1884. № 91. С. 909.

¹⁷ Русские крестьяне. Жизнь. Быт. Нравы. Материалы «Этнографического бюро» князя В.Н. Тенишева. СПб.: Деловая полиграфия, 2009. Т. 7. Ч. 3. С. 452.

¹⁸ Русские заговоры Карелии / сост., вступ. ст., примеч. Т.С. Курец. Петрозаводск: Изд-во ПГУ, 2000. № 423.

¹⁹ Русские заговоры Карелии. № 416.

²⁰ Знатки, колдуны и чернокнижники: колдовство и бытовая магия на Русском Севере / предисловие, указатели, комментарии, карта: А.Б. Мороз, Н.В. Петров. М.: Форум-неолит, 2013. С. 334.

²¹ Знатки, колдуны и чернокнижники. С. 330–331.

²² Книга лживаго суеверования. Написана в 1725 году с 7 по 29 июля // Институт русской литературы (Пушкинский Дом). Фольклорный архив. Колл. 192. С. 237. № 1.

²³ Дилакторский П.А. Пастушьи наговоры Кадниковскаго у. // Вологодские губернские ведомости. Ч. неофиц. 1891. № 5. С. 5.

²⁴ Русские заговоры Карелии. № 422.

²⁵ Словарь церковнославянского и русского языка. СПб.: В Тип. имп. Академии наук, 1847. Т. 4. С. 137.

море окияне, на острове на Буяне лежит бел камень, на том белу камению лежит бел заяц и к тому зайцу приползают *три змеи-скоропии*, щиплют зайца за белое сердце. Как тому зайцу тошно, так бы было тошно рабе по мне, рабу Божию [...]»²⁶; «Пойду я (такой-то), не благословясь, не перекрестясь, из избы не дверьми, а в дымное окошко, со двора — в подворотницу, и выйду я на зеленые луга и встану на запад лицом, на восток хребтом. Вижу: из восточной стороны литит *змий Скоропий*, я и спрашиваю его: — Куды жо ты, змий Скоропий, политев? — Я, — гыт, — политев за синие моря, за дикие острова сушить и крушить земли подораной, травы подкошенной. Я помолось и покорюсь змию Скоропию: Полити, змий Скоропий, в экое-то семейство и вкось в душу красной девицы (такой-то), суши и круши сто семьдесят един сустав и сто семьдесят едину жилу, суши и круши ее ретивое сердце, шtbody она не могла не жить, не быть без меня (такого-то) [...]»²⁷ (Вологодская губ. Вельский у.); «Ползи, *змея-скоропея*, до рабы Божьей имярек, ужаль ее в ретивое сердце огненным жалом. Чтобы сердце ее заболело, огнем загорело [...]»²⁸ (Юж. Урал).

Подобные примеры обнаруживаются в фольклорной традиции с XVIII в. и вплоть до поздних записей. Змея, истощающая сердце человека, — образ, довольно типичный для народной лирики и заговоров: вспомним, змею, сосущую или грызущую сердце; змею, лежащую под сердцем, и других, с той лишь разницей, что в приведенных выше примерах змея выступает как персонализированная сущность — прежде всего благодаря аналогу имени собственного, функцию которого берет на себя второе слово бинорма (*скоропия, скоропий*).

На Русский Север совсем в небольшом количестве проникали и заговоры от укуса змеи, основанные на мотиве мифологического центра, в котором находилась главная змея; к ней обращался потерпевший с просьбой о помощи: «На море на Окияне, на высоком на кургане, стоит дуб Маревской. Под тем дубом Маревским лежит руно, овечья шерсть — черная, серая, пестрая. Под тем руном лежит *змея Скорпия, всем змеям царица*»²⁹ (рукопись из Вологодской губ.).

Последнее, о чем хотелось бы сказать несколько слов, — это варьирование исследуемого бинорма в севернорусской заговорной традиции. Как было отмечено, в традиционных заговорах от укуса змеи, распространенных на территории русско-белорусско-украинского Поднепровья, «имя *Скоропея* в заговорных текстах обнаруживает широчайший диапазон варьирования — такой мощный, что некоторые обозначения змей, занимающие разные полюса шкалы вариативности, не имеют никаких формальных точек пересечения» [1. С. 312]. Однако в севернорусской традиции ситуация сложилась иначе.

Если присмотреться к приведенным выше переводам Евангелия от Луки, то видно, что даже в них имеются различия в написании бинорма, хотя они и ограничиваются колебаниями в грамматическом роде (*змея и скорпия, змий и скорпий*); те же различия отражены в словаре XI–XVII вв. (*скорпий, скоропий — скорпия, скоропия* и др.). Немногим дальше этого ушла севернорусская заговорная традиция: здесь присутствуют исключительно формы жен. р.: *зми(е)я (и) скорпия*, преимущественно ед. ч., хотя встречается и мн. ч.: *змии скорпии*. Само же слово *скорпия* либо усекается за счет финали: *змея скорпь*, либо удлиняется за счет формы с проспеленным редуцированным гласным: *змея скорьпия, змея скоропия, змий скоропий*.

²⁶ «Собрание нужнейших статей на всякую потребу» («Суевенная книжица» из Библиотеки Казанского университета) / подгот. Е.М. Смилянской // Отреченное чтение в России XVII–XVIII веков. М.: Индрик, 2002. № 1728–10.

²⁷ Шустиков А.А. Этнографические материалы из Тавренги Вельского уезда // АРГО. Р. 7. Оп. 1. Ед. хр. 78. Л. 57об.–58.

²⁸ Замкну замки замками: Заговорно-заклинательная поэзия Шадринского края / сост. В.Н. Бекетова, М.А. Колмогорцев. Шадринск: Исеть, 2001. С. 56.

²⁹ Виноградов Н. Заговоры, обереги, спасительные молитвы и проч. (По старинным рукописям и современным записям) // Живая старина. 1907. Вып. 1. С. 63. № 80.

В поздних текстах 1920–1930-х годов бином *змия скорпия*, сохраняя свою позицию в перечне зверей и других врагов, искажается порой до неузнаваемости (*скорп-*, *скорт-*): «[...] насильный пакожник, волк и всякий зверь, и скортонь, и всякий злой лиходея [...] от всякого черного зверя широколапотоу — медведя и медведицы [...] от волка, рыскачей волчицы и росомахи, и всякого злого человека, от змеи-искорти, и чтобы они не входили в мою поскотину»³⁰ (Архангельская обл. Беломорский р-н).

Единственное семантическое варьирование, которое обнаруживается в севернорусских заговорах, обусловлено заменой корневого *n* на *b* в слове *скорпия*: «И вы запирайте и замыкайте тридевять булатных ворота тредесатью булатными замками [...] от черного, зверя широколапа, от насыльного и опрокидна, и от пережожаго, и пакожника, и от волка рыскачаго, и от волчицы, и от всякия змии скорбии, и от всякаго злаго и лихаго человека [...]» [2. С. 137].

В результате такой замены *скорпия* > *скорбия*, *скорпь* > *скорбь*. Этот вариант основан на народной этимологии, сближающей *скорпия*, *скорпь* со *скорбь*. Возможность такого сближения обусловлена, как мне видится, тем, что в русских заговорах слова на *скорб-* — *скорбь*: (о. -рус.), *скорбость* (вологод.), *скорбень* (олонец.), *прискорбье*, *прискорбность* (архангел.) ‘болезнь, тяжелый недуг’, а также *скорбеть* ‘болеть’ и *скорбный* (как эпитет болезней, например *скорбный родимец*) — самостоятельно, а также в составе биномов *болезни скорби*, *боли скорби*, (*не*) *болеть* (*не*) *скорбеть*, *болести скорбости* и других — являются одними из самых высокочастотных, и более всего это относится к севернорусским заговорам³¹.

Примеры внутритекстового сближения *скорбия* и *скорбь* довольно редки. В заговорах от грыжи, в которых широкое распространение получили мотивы поедания или загрызания грыжи каким-нибудь животным, в его роли может выступать *змея скорбя*, поедающая *скорби*:

«Есть Святое море Окиян, посреде святаго моря лежит бел камень, из того белаго камени выходит *лютая змея скорбя*, приходит к рабу Божию (имярек), поедает и пожирает еретиковские помыслы и медвежью кровь, и икоту, и керкоту, грыжу и лому, порчу [...]; *лютая змея скорби ест* [...]»³² (Вологодская губ.).

Задумываясь над причинами такой ограниченности варьирования слова *скорпия* в составе бинома, можно с большой осторожностью предположить следующее. Утрачивая формальную разобщенность (союз *и*), бином *змия скорпия*, тем не менее, сохраняет в пастушеских отпусках обособленность обоих членов: *змия* остается апеллятивом, а *скорпия* — превращается не в имя собственное (как в заговорах от укуса змей), а в характеристическое определение и даже постоянный эпитет³³. Напомню, что в отпусках животные в перечнях, как правила, снабжены постоянными эпитетами: *медведь широколапый*, *волк рыскачий*... *змея скорпия*.

В севернорусской рукописной традиции известны примеры переноса цитаты из Евангелия от Луки в другие тексты, преимущественно молитвенного характера. Например, в старообрядческой рукописи (скорее всего из Костромы) цитата вошла в 90-й псалом «Живыи в помощи»: «Господи, силою честнаго и животворящаго Креста твоего ограждениемъ спаси и сохрани, *наступати на змю*

³⁰ Русские заговоры Карелии. № 413.

³¹ Отметим, что это лексическое гнездо очень развито и в русских говорах (см.: Словарь русских народных говоров / гл. ред. Ф.П. Сороколетов. СПб.: Наука, 2004. Т. 38. С. 84–86).

³² Ордин Н.Е. Заговоры, собранные в Сольвычегодском уезде. Л. 121.

³³ Чисто гипотетически можно предположить, что в качестве определения *скорпия* реализует присущее этому слову в церковнославянском, древнерусском и старорусском значении ‘ядовитый’, ср. ст.-рус. *скорпий* вместе с вариантными формами (*скорпия*, *скарпиц*, *скоропия*, *скоропий*, *скорьпий*, *скорьпия* и др.) имеет значение ‘ядовитое паукообразное насекомое, скорпион’ (Словарь русского языка XI–XVII вв. Т. 24. С. 247, 252; Т. 25. С. 16).

и скорпия, на аспиде и василиска наступити и попереши льва лютаго и змия дракона [...]»³⁴.

Очевидно, что эти строки начинаются с краткого варианта молитвы Честному Кресту (также искаженного): «Огради мя, Господи, силою Честнаго и Животворящаго Твоего Креста, и сохрани мя от всякаго зла», после чего в псалом включается цитата из Евангелия от Луки, «подходящая» по смыслу к последующему перечню зверей, имеющемуся в 90-м псалме («на аспиде и василиска наступиши, и попереши льва и змия», Пс. 90:13).

Бином *змия и скорпия* встречаем также в заклинании святого мученика Трифона – переводной молитве, имевшей греческий оригинал и получившей широкое распространение в южнославянской и русской книжности (о ней см. [3]). Заклинание св. Трифона вошло в русский требник как часть «Чина, бываемого на нивах, или винограде, или вертограде, аще случится вредитися от гадов, или иных видов». Заклинание открывается длинным перечнем гадов, насекомых и других вредителей, от которых исполнение этого чина призвано было уберечь поля, сады и виноградники: «Заклинаю вас, многовиднии зверие, червие, гусеницы, хрущи и пружи, мыши, шуры и критицы, и различныя роды мух, и мушиц, и молий, и мравий, овадов же и ос, и многоножиц, и многообразныя роды ползающих по земли животных, и летающих птиц, вред и тшету нивам, виноградом, садом же и вертоградом наносящыя, богом отцем безначальным, и Сыном его собезначальным и единосущным, и духом его пресвятым, отцу и Сыну единосущным, и животворящим»³⁵ (передано гражданским шрифтом).

Заклинание св. Трифона можно встретить в севернорусских рукописях, в частности в рукописи первой четверти XVIII в., озаглавленной «Книжка лживаго суеверования». В ней в состав одного отпуска входят и традиционный отпуск, и заклинание св. Трифона, причем оба текста частично пересекаются. С одной стороны, текст пастушеского отпуска пополняется за счет перечня насекомых, заимствованного из заклинания св. Трифона: «И всякаго зверя, медведя, медведицы, волка, волчицы от лисицы рысучей. От скорпиона и гада, и червя, и мухи, и ужа, и зной, и вод, и вар, и безгодныя ветры, вред носящия, отмени от сего стада коровья»³⁶.

С другой – в самом заклинании св. Трифона перечень вредителей дополняется дикими зверями из текста отпуска; появляется в заклинании и *скорпион*: «Заклинаю вас, многовиднии зверие: *широколапый медведь и широколапая медведица, пакосник волк и волчица, рысучая лиса, скорпион*, гадие, черви и многообразнии роды ползающих по земле животных, вред и тщу стадом сим коровом»³⁷.

Более регулярным было вхождение бинома *змия и скорпия* в древнеславянскую врачевальную молитву от укуса змей (молитву апостола Павла от змей), списки которой известны по материалам южнославянских и древнерусских сборников XIV–XVIII вв., а также более позднего времени.

В молитве апостола Павла рассказывается о юноше Савле (он же Павел), уверовавшем во Христа и вместе со своими спутниками плывущем по морю, попавшем на остров, где он собирает хворост, из которого выползает змея и жалит его; он сбрасывает змею в костер и остается жив. Далее в молитве рассказывается сон: к Павлу приходит архангел Михаил и дает ему книгу, которая придаст Павлу и другим страждущим силу не бояться укусов змей; кроме того, в молитве содержится перечень названий змей. Согласно исследованию молитвы апостола Павла от укуса змей, предложенному А.И. Яцимирским (см. [7. С. 70–90]), упоминаемые *змия и скорпия* (в составе точной цитаты из Евангелия от Луки) встречается

³⁴ *Виноградов Н.* Заговоры, обереги, спасительные молитвы и проч. 1908. Вып. 2. С. 50. № 51.

³⁵ Требник в двух частях. Репринтное изд. М.: Синод. тип., 1916. С. 706–707.

³⁶ Книга лживаго суеверования. С. 240. № 2.

³⁷ Книга лживаго суеверования. С. 241.

только во второй ее подгруппе, к которой Яцимирский отнес три списка. Это список «в» (Казан. дух. акад., № 703, XV в., фрагмент опубликован [7. С. 81]), список «д» (СПб. Дух. акад., Соф., № 836, считается самым ранним русским вариантом молитвы, конец XV – начало XVI в.; опубликован³⁸) и, наконец, список «с» (сообщ. А. Павловым, XVII в., опубликован³⁹). М.Д. Каган-Тарковская, исследовавшая молитву, прямо назвала этот вариант «русским» [5. С. 288]: сочетание *змия и скорпия* в других группах этой молитвы, как заметил Яцимирский, не встречается, а кроме того, оно является оригинальным, а не переводным.

В молитвах этой группы цитируется упомянутый выше фрагмент Евангелия от Луки – с той лишь разницей, что в молитве ап. Павла змея понимается не как дьявол, а вполне буквально – как реальная змея: «Заклинаю вас [...] ползающих по земли, именем Господа нашего Иисуса Христа, сотворшаго небо и землю, море и небесной престол Его неподвижимый, и отрясаю болезнь и угрызения во огненную реку, исходящую от подножия Господа нашего Иисуса Христа и множества ради светых апостол его, приемших власть от него *наступати на змию скорпию, и на все силы вражие* [...]» (список конца XVII – начала XVIII в. из Библиотеки В.И. Вернадского, Киев)⁴⁰.

Три обнаруженных Яцимирским списка «русской» редакции молитвы я могу дополнить еще несколькими, ср. в них тот же фрагмент: «наступати на змия, и на скорпия, и на всю силу вражию»⁴¹ (XVII в.); «наступати на змию и скорпию и на всю силу вражию»⁴² (Белозерский край); «наступати на змия и скорпия и на всякую силу вражию»⁴³ (Олонецкая губ.). Как можно видеть, списки этой молитвы с интересующим меня фрагментом обнаруживались не только в рукописях XV–XVII вв., но также в рукописной заговорной традиции Русского Севера и северо-запада вплоть до начала XX в. Те же слова встречаются еще в одной врачевальной молитве, читаемой «аще уяст человека змия или бешен пес» (по рукописи Соловецкой библиотеки нач. XVI в.)⁴⁴.

* * *

Я считаю, что источником бинома *змия и скорпия* в восточнославянских заговорах и рукописных молитвах стала цитата из Евангелия от Луки, воспринятая, скорее всего, через богослужебные тексты, круг домашнего чтения и т.д. Об этом косвенно свидетельствует тот факт, что бином (как устойчивая единица поэтического языка заговоров) фиксируется на значительной части территории Восточной Славии, за исключением западных ее регионов.

В дальнейшем развитие бинома *змия и скорпия* в восточнославянских заговорах шло двумя путями.

На обширной территории русско-белорусско-украинского пограничья бином *змия и скорпия* попал в орбиту восточнославянских заговоров от укуса змеи и подвергся трансформации в соответствии с функцией заговора и сильной

³⁸ Алмазов А.И. Врачевальные молитвы: К материалам и исследованиям по истории рукописного Требника. Одесса: «Экономическая» тип., 1900. С. 122–123, № 21.

³⁹ Памятники отреченной русской литературы / собраны и изданы Н. Тихонравовым. М.: В университетской тип., 1863. Т. 2. С. 354–355; Ветухов А.В. Заговоры, заклинания, обереги и другие виды народного врачевания, основанные на вере в силу слова. (Из истории мысли.) // Русский филологический вестник. 1907. Т. 58. С. 80–81.

⁴⁰ Русские заговоры из рукописных источников XVII – первой половины XIX в. С. 367; коммент.; С. 413–415.

⁴¹ Лахтин М.Ю. Старинные памятники медицинской письменности. М.: Печ. А. Снегиревой, 1911. № 270.

⁴² Шереметев П. Зимняя поездка в Белозерский край. М.: Синод. тип., 1902. С. 45.

⁴³ Лосев С.А. Маленькая находка // Олонецкие губ. вед. Ч. неофиц. 1906. № 90. С. 3.

⁴⁴ Порфирьев И.Я. Апокрифические молитвы по рукописям Соловецкой библиотеки // Труды Четвертого археологического съезда. Казань: Тип. имп. университета, 1891. Т. 2, 3-я паг. С. 22.

ономастической инерцией мотива мифологического центра, в котором находятся *море Океан, остров Буян, камень Алатырь, древо Карколист* и многие другие объекты, маркированные именами собственными. Именно данный мотив составляет сюжетную основу большинства заговоров от укуса змеи на этих восточнославянских территориях. Как результат, бином, состоявший из двух апеллятивов (*змия и скорпия*), превратился в сочетание апеллятива *змея* и имени собственного *Скорпия, Скоропея, Шкурапея, Шкурная, Шкарлупина* и т.д., которое, как уже не раз говорилось, подверглось широчайшему варьированию.

Совсем иначе складывалась ситуация на Русском Севере. Понятые буквально слова *змия и скорпия* вписались в текст пастушеского отпуска, заняв место в ряду наименований других диких зверей, от которых отпуск должен был уберечь скотину, таких как *медведь, волк, рысь, росомаха* и т.п. Именно ограниченность бинома содержанию пастушеских отпусков позволила ему надежно закрепиться в текстах этой функциональной направленности и удержаться в них в течение длительного времени – с XVIII и вплоть до начала XX в. Важно также, что бином встречается в обеих редакциях именно на территории формирования отпусков (Олонецкая и Архангельская губ.), что, скорее всего, указывает на его изначальную принадлежность этой группе рукописных текстов.

В любовных и лечебных севернорусских заговорах бином *змия скорпия* не получил столь же регулярного применения (поскольку в них, в свою очередь, практически не нашлось места упоминанию о змеях). Что же касается заговоров от укуса змей, то они на Русском Севере фиксировались нечасто; известные же здесь заговоры были основаны не на мотиве мифологического центра с его выраженной ономастической инерцией, а на совсем иных мотивах. Поэтому хотя бином *змия и скорпия* иногда и встречается в севернорусских заговорах от змей, но он совсем в них не варьирует.

Другим не менее значимым фактором сохранения бинома *змия и скорпия* в севернорусских заговорах в своем первоначальном виде стало то обстоятельство, что на Русском Севере бином оказался востребован именно рукописной традицией. Как известно, отпуски иногда читали в ходе ритуала, чаще же с ними обходили стадо, а также хранили, передавали по наследству, покупали, продавали и переписывали; при этом тексты отпусков почти не подвергались естественному варьированию в ходе устного бытования, что привело к их консервации, но они постепенно искажались по мере многократного копирования и разрушения традиции.

В результате распространения бинома *змия и скорпия* в севернорусской рукописной традиции он приобрел характер устойчивого клише, которое легко внедрялось в разные тексты, где шла речь о ползающих гадах, вне зависимости от того, было это включение постоянным и многократным (как в русской версии молитвы ап. Павла от змей или в пастушеских отпусках) или окказиональным и единичным, как в народных версиях 90-го псалма или заклинания св. Трифона.

СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

АРГО – Научный архив Русского географического общества (Санкт-Петербург).
РГБ – Российская государственная библиотека.

СПИСОК ИСТОЧНИКОВ

Алмазов А.И. Врачевальные молитвы: К материалам и исследованиям по истории рукописного Требника. Одесса: «Экономическая» тип., 1900. 148 с.
Библия 1499 года и Библия в синодальном переводе: Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета: В 10-и т. М.: Издательский отдел Московского Патриархата, 1992. Т. 7: Господа нашего Иисуса Христа Святое Евангелие от Матфея, Марка, Луки, Иоанна. 840 с.

- Великие Минеи Четии, собр. Всерос. митр. Макарием / изд. Археограф. комиссией. СПб.: Тип. имп. Академии наук, 1868. Т. 1. 1300 с.; Сентябрь, дни 1–13. М.: Синодальная типография, 1915. Апрель, дни 22–30. 1240 с.
- Ветухов А. В.* Заговоры, заклинания, обереги и другие виды народного врачевания, основанные на вере в силу слова. (Из истории мысли.) // Русский филологический вестник. 1907. Т. 57–58.
- Виноградов Н.* Заговоры, обереги, спасительные молитвы и проч. (По старинным рукописям и современным записям) // Живая старина, 1907. Вып. 1; 1908. Вып. 2.
- Вытегорский погост // Олонецкие губернские ведомости. Ч. неофиц. 1884. № 91. С. 909–910.
- Голубцов М.* Молитва пастухов в Олонецкой губернии // Олонецкие губернские ведомости. Ч. неофиц. 1909. № 96. С. 2.
- Дилакторский П. А.* Пастушьи наговоры Кадниковского у. // Вологодские губернские ведомости. Ч. неофиц. 1891. № 5. С. 5.
- Елтидинский С.* Обход или спуск для скота // Олонецкие губернские ведомости. 1872. № 52. С. 586–587.
- Замкну замки замками: Заговорно-заклинательная поэзия Шадринского края / сост. В. Н. Бекедова, М. А. Колмогорцев. Шадринск: Исеть, 2001. 119 с.
- Знатки, колдуны и чернокнижники: колдовство и бытовая магия на Русском Севере / предисловие, указатели, комментарии, карта: А. Б. Мороз, Н. В. Петров. М.: Форум-неолит, 2013. 592 с.
- Кедров Н.* Народный взгляд на уход за рогатым скотом // Новгородский сб. Новгород: В тип. Сухова и Классона, 1865. Вып. 3. Отд. 2. С. 1–32.
- Книга лживаго суеверования. Написана в 1725 году с 7 по 29 июля // Институт русской литературы (Пушкинский Дом). Фольклорный архив. Колл. 192. С. 236–262. (Машинописная копия.)
- Лахтин М. Ю.* Старинные памятники медицинской письменности. М.: Печ. А. Снегиревой, 1911. 229 с.
- Лосев С. А.* Маленькая находка // Олонецкие губ. вед. Ч. неофиц. 1906. № 90. С. 3.
- Ордин Н. Е.* Заговоры, собранные в Сольвычегодском уезде // АРГО. Р. 7. Оп. 1. Ед. хр. 44.
- Памятники отреченной русской литературы / собраны и изданы Н. Тихонравовым. М.: В университетской тип., 1863. Т. 1–2.
- Порфирьев И. Я.* Апокрифические молитвы по рукописям Соловецкой библиотеки // Труды Четвертого археологического съезда. Казань: Тип. имп. университета, 1891. Т. 2, 3-я паг. С. 1–24.
- Ребров В.* Молитва скоту // Олонецкий сб. Петрозаводск: В губерн. тип., 1886. Вып. 2. Отд. II. С. 49–54.
- Русские заговоры из рукописных источников XVII – первой половины XIX в. / сост., подг. текстов, статьи и коммент. А. Л. Топоркова. М.: Индрик, 2010. 832 с.
- Русские заговоры Карелии / сост., вступ. ст., примеч. Т. С. Курец. Петрозаводск: Изд-во ПГУ, 2000. 276 с.
- Русские крестьяне. Жизнь. Быт. Нравы. Материалы «Этнографического бюро» князя В. Н. Тенишева. СПб.: Деловая полиграфия, 2009. Т. 7. Ч. 3. 568 с.
- С. Е.* Из народных суеверий в Шенкурском уезде Архангельской губ. // Изв. Архангельского о-ва изучения Русского Севера. 1911. № 7. С. 564–566.
- Словарь русских народных говоров / гл. ред. Ф. П. Филин, Ф. П. Сороколетов, С. А. Мызников. М.; Л.; СПб.: Наука, 1965–. Вып. 1–.
- Словарь русского языка XI–XVII вв. М.: Наука, 1975–. Вып. 1–.
- Словарь церковнославянского и русского языка. СПб.: В Тип. имп. Академии наук, 1847. Т. 1–4. «Собрание нужнейших статей на всякую потребу» («Суеверная книжица» из Библиотеки Казанского университета) / подгот. Е. М. Смилянкой // Отреченное чтение в России XVII–XVIII веков. М.: Индрик, 2002. С. 297–321.
- Требник. В двух частях. Репринтное изд. М.: Синод. тип., 1916. 960 с.
- Шереметев П.* Зимняя поездка в Белозерский край. М.: Синод. тип., 1902. 180 с.
- Шустиков А. А.* Этнографические материалы из Тавреньги Вельского уезда // АРГО. Р. 7. Оп. 1. Ед. хр. 78.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. *Агапкина Т. А., Березович, Е. Л., Сурикова О. Д.* Имена змей в восточнославянских заговорах: *Скоропя* // Славянские архаические ареалы в пространстве Европы. М.: Индрик, 2021. Вып. 2. С. 305–348.

2. Бобров А.Г., Финченко А.Е. Рукописный отпуск в пастушеской обрядности Русского Севера (конец XVIII – начало XX в.) // Русский Север. Проблемы этнокультурной истории, этнографии, фольклористики. Л.: Наука, 1986. С. 135–164.
3. Димитрова М. Молитвите на св. Трифон в требник № 167 от Хилендарския манастир // Старобългарска литература. 2013. Кн. 48. С. 328–351.
4. Ильина Т.С., Ипполитова А.Б. Водлозерский пастушеский отпуск конца XVIII в. из экспедиционных материалов Н.Н. Харузина // Ильинский Водлозерский погост: материалы науч. конф. «Водлозерские чтения: Ильинский погост» (6–10 авг. 2007 г.) / под ред. А.В. Пигина. Петрозаводск: Изд. ПетрГУ, 2009. С. 197–245.
5. Каган-Тарковская М.Д. Древнерусские врачевальные молитвы от укуса змеи // Труды Отдела древнерусской литературы. СПб.: Наука, 1993. Т. 46. С. 287–293.
6. Мороз А.Б. Севернорусские пастушеские отпуска и магия первого выгона скота у славян // Восточнославянский этнолингвистический сборник. М.: Индрик, 2001. С. 232–258.
7. Яцимирский А.И. К истории ложных молитв в южнославянской письменности // Известия Отделения русского языка и словесности. 1913. Т. 13. Кн. 3. С. 1–102.

REFERENCES

- Agapkina T.A., Berezovich Je.L., Surikova O.D. Imena zmei v vostochnoslavianskikh zagovorakh: Skoropeia. *Slavianskije arkhaiskije arealy v prostranstve Jevropy*, Moscow, Indrik Publ., 2021, vyp. 2, pp. 305–348. (In Russ.)
- Bobrov A.G., Finchenko A. Je. Rukopisnyi otpusk v pastusheskoj obriadnosti Russkogo Severa (konets XVIII – nachalo KHKH v.). *Russkii Sever. Problemy etnokul'turnoi istorii, etnografii, fol'kloristiki*, Leningrad, Nauka Publ., 1986, pp. 135–164. (In Russ.)
- Dimitrova M. Molitvite na sv. Trifon v trebnik № 167 ot Hilendarskiiia manastir. *Starobŭlgarska literature*, 2013, kn. 48, pp. 328–351. (In Bulg.)
- Iatsimirskii A.I. K istorii lozhnykh molitv v iuzhnoslavianskoi pis'mennosti. *Izvestiia Otdeleniia russkogo iazyka i slovesnosti*, 1913, vol. 13, kn. 3, pp. 1–102. (In Russ.)
- Il'ina T.S., Ippolitova A.B. Vodlozerskii pastusheskii otpusk kontsa XVIII v. iz ekspeditsionnykh materialov N.N. Kharuzina. *Il'jinskii Vodlozerskii pogost: materialy nauch. konf. «Vodlozerskije chteniia: Il'jinskii pogost» (6–10 avg. 2007 g.)*, ed. A.V. Pigin, Petrozavodsk, PetrGU Publ., 2009, pp. 197–245. (In Russ.)
- Kagan-Tarkovskaia M.D. Drevnerusskije vracheval'nyje molitvy ot ukusa zmei. *Trudy Otdela drevnerusskoi literature*, SPb., Nauka Publ., 1993, vol. 46, pp. 287–293. (In Russ.)
- Moroz A. B. Severnорusskije pastusheskije otpuska i magiia pervogo vyгона skota u slavian. *Vostochnoslavianskii etnolingvистичесkii sbornik*. M., Indrik Publ., 2001, pp. 232–258. (In Russ.)

Информация об авторе

Татьяна Алексеевна Агапкина,
доктор филологических наук,
главный научный сотрудник отдела
этнолингвистики и фольклора
Института славяноведения
Российской академии наук,
Москва, Российская Федерация
<https://orcid.org/0000-0001-8098-7471>
E-mail: agapi-t@yandex.ru

Information about the author

Tatyana A. Agapkina,
DSc. (Philology), Chief Research Fellow,
Department of Ethnolinguistics and Folklore,
Institute of Slavic Studies,
Russian Academy of Sciences,
Moscow, Russian Federation
<https://orcid.org/0000-0001-8098-7471>
E-mail: agapi-t@yandex.ru



Славяноведение, 2022, № 6, с. 66–84

Slavic Studies. Journal of Russian Academy of Sciences, 2022, № 6, pp. 66–84

DOI: 10.31857/S0869544X0023272-2

Оригинальная статья / Original Article

Народная демонология Чехии (этнолингвистический аспект)

© 2022 г. М.М. Валенцова

Институт славяноведения Российской академии наук
(Москва, Российская Федерация)

mvalent@mail.ru

Работа выполнена при поддержке РФФИ, проект № 20-012-00300А
«Низшая мифология славян: новые методы и подходы к исследованию».

Аннотация: В статье дается этнолингвистический обзор чешско-моравско-силезской системы демонологических персонажей, включая их диалектные наименования, сопровождаемые в необходимых случаях этимологическим комментарием. Характеризуются (прежде всего, функционально) природные демоны («дивоженки», «гейкадла» и другие лесные духи; полевые духи «житная баба», «пражнец» и т.п.; атмосферные духи: воздушные змеи и чернокнижники, духи ветра; водяной-«гастрман»; полудница, ночница, «клеканица» и другие духи времени; духи гор и земли); домашние духи-покровители, включая змею-«господаржичка», и демоны-обогащители — «шотек», «скршитек», «пливник», «змок» и др.; великаны и гномы; девы судьбы; волколаки, моры/мары; не нашедшие упокоения души некрещеных детей и грешников, искупающих свои грехи и появляющихся в виде блуждающих огоньков; «страхи» и другие призраки; персонифицированные болезни и Смерть, черт. Представлены также ведьмы, вредящие и насылающие порчу и сглаз, и знахарки, снимающие порчу и лечащие разные болезни. Обзор демонических персонажей позволяет взглянуть на чешско-моравскую традицию в ее целостности, он также будет полезен для компаративных исследований славянской низшей мифологии.

Ключевые слова: этнолингвистика, низшая мифология, мифологический персонаж, народная культура Чехии.

Ссылка для цитирования: *Валенцова М.М.* Народная демонология Чехии-(этнолингвистический аспект) // *Славяноведение*. 2022. № 6. С. 66–84. DOI: 10.31857/S0869544X0023272-2.

Folk Demonology of the Czechs (Ethnolinguistic Aspect)

© 2022. Marina M. Valentsova

Institute of Slavic Studies of Russian Academy of Sciences
(Moscow, Russian Federation)

mvalent@mail.ru

Abstract. The article gives an ethnolinguistic overview of the Czech-Moravian-Silesian system of demonological characters, including their dialect names, accompanied, if necessary, by an etymological comment. The article characterizes (first of all, functionally), natural demons (*divoženki*, *hejkadla* and other forest spirits; field spirits – *režná žena*, *žitná baba*, *pražnec*, etc.; atmospheric dragons and warlocks, spirits of the wind; water demon *vodník* or *hastrman*; *poludnice*, *nočnice*, *klekanice* and other spirits of time; spirits of mountains and earth), household spirits-patrons, including the snake-*hospodářček*, and demons-enrichers – *šotek*, *skřítek*, *plivník*, *zmok*, etc.; giants and gnomes; maiden of fate *sudička*, werewolf, *múra*, wandering souls of unbaptized children and sinners expiating their sins in the form of wandering lights, «fears» and other ghosts, personified diseases and Death, devil. Witches that harm and send damage and the evil eye, and healers, removing damage and treating various diseases are also investigated. The review of demonic characters demonstrate the Czech-Moravian tradition in its entity, it will also be useful for comparative studies of Slavic lower mythology.

Keywords: ethnolinguistics, lower mythology, mythological character, folk culture of the Czechs.

Reference for citation: Valentsova Marina M. Folk demonology of the Czech Republic (Ethnolinguistic Aspect) // Slavic Studies. Journal of Russian Academy of Sciences. = Slavyanovedenie. 2022. No. 6. Pp. 66–84. DOI: 10.31857/S0869544X0023272-2.

Система чешских, моравских и силезских демонологических персонажей до сих пор не была описана в одном компактном очерке, не было создано и современной энциклопедии этих мифологических традиций, как это было сделано для некоторых других славянских народов.

Первое целенаправленное исследование по чешской мифологии (*Studia z mythologie české*) относится к 1863 г. и отражает определенный этап ее изучения [24]. Примерно в это же время вышли две книги чешского мифолога немецкого происхождения Й.В. Громанна, написанные на немецком языке: «Повести из Чехии и Моравии» (1863) и «Поверья и обычаи» (1864), переведенные позже на чешский язык [20; 21], а с чешского – на русский [1; 2]. Компактному описанию демонов посвящена первая глава «Поверий и обычаев» [21. S. 11–42], а в «Повестях из Чехии» собраны легенды о разных мифологических персонажах (далее – МП), которые ценны тем, что опубликованы без художественной обработки, так, как их рассказывали сами носители традиции (с указанием места записи и имени рассказчика).

Фольклорных источников по мифологической прозе было издано достаточно много, что сделало возможным создание каталога-указателя чешских быличек, или «демонологических повестей» (чеш. *demonologické pověsti*) [33], во вводных главах которого автор характеризует и использованные источники, и предыдущие попытки каталогизации демонологических нарративов (работы Д. Климовой, К. Дворжака, К.Я. Эрбена, Б.М. Кульды, В. Тилле, Й.Ш. Кубина и др.).

Определенное количество данных по низшей мифологии (включая демонов, людей с демоническими свойствами, народные верования, чары, магию и лечение болезней) содержится в монографических этнографических описаниях различных областей Чехии, Моравии и Силезии (например [6; 23; 17; 12; 36] и др.).

Ценные материалы, печатавшиеся в журнале «*Český lid*», посвящены отдельным персонажам или их локальным вариантам (например, [27; 40; 39; 47]). Солидные подборки о демонах можно найти в исследовательских статьях, посвященных персонажам (например, домовому [4], «ходячим» покойникам [39]) или сегментам традиционной культуры (например, родинной и похоронной обрядности [38]). Чешская, моравская и словацкая мифологическая лексика со всей полнотой собрана в кандидатской диссертации Н.И. Зайцевой [3].

Лаконично многие персонажи низшей мифологии описаны в этнографической энциклопедии «Народная культура» [32]. Кроме того, информацию о чешской демонологии можно найти в трудах по общеславянской мифологии, например, в книгах Яна (Гануша) Махала [34; 35], труде Л. Мошиньского «Духовная культура славян» [36. S. 416–716], в специальных статьях словаря «Славянские древности» [5] и некоторых других.

В данный очерк включены материалы, относящиеся ко всей современной территории Чешской республики, т.е. к Богемии (историческое название собственно Чехии), Моравии и Силезии, каждая из которых, в свою очередь, включает характерные историко-этнографические регионы, обладающие своей спецификой: Ходско, Кладско, Хебско, Подкрконоши, Дудлебско, Пльзеньско и др.; Гана, Горацко, Моравское Валашско, Моравское Словацко и др.; Слезско и Ляшско. Географические пометы даются только если материал известен лишь на ограниченной территории, т.е. не является общераспространенным.

В составе чешской, моравской и силезской демонологии природные демоны (духи леса, гор, воды, поля, воздуха), духи дома и усадьбы, демоны времени (полдня, полночи, сумерек), духи-персонификации состояний (болезни, смерти, страха), люди-оборотни (волколак, мора/мара), полудемоны (ведьмы и колдуны), черт.

Природные МП

К **лесным** духам относятся, прежде всего, прекрасные лесные девы, подобные вилам, и дикие женщины, или дивоженки, реже упоминается дикий мужчина, выполняющий функцию хранителя леса, называемый также «гейкадло».

Лесные девы – *lesní panny, lesné žinky* – это красивые молодые девушки в белом или зеленом легком одеянии с длинными золотыми волосами. Они появлялись вечером или в полдень и развлекались танцем и пением. Того, кто вступит в это время в их хоровод, они затанцуют до смерти. Мало кому удавалось убежать от них – его настигала их невидимая стрела, которая убивала наповал. Стражами лесных дев были маленькие собачки. Иногда после танца лесных дев находили на траве вытоптаннные круги (*vytancovaná kola na travníku*) (Глинецко, в.-чеш.) [6. S. 341]. Лесные девы были опасны юношам, а девушкам помогали прясть, за танец с ними одаривали березовыми листьями, которые превращались в золото. Лесные девы наказывали детей, которые кричали в лесу, но тем, кто их хорошо попросит, указывали грибные места. В лесах, где они обитали, были волшебные источники, лечившие любую болезнь. Лесные девы могли выйти замуж за деревенских мужчин, становились хорошими хозяйками и матерями, но они не терпели, чтобы их обижали или напоминали об их происхождении – если это случалось, они пропадали навсегда [35. S. 92; 28. S. 205–206]. Известен сюжет о том, как лесная дева в отсутствие мужа велела скосить еще зеленое жито, за что муж, узнав об этом, назвал ее *дикой женщиной*, и она пропала. Но на следующий день разразилась буря, и град уничтожил урожай во всем селе, а у того крестьянина хлеб, заранее убранный в амбар, дозрел [28. S. 206].

Этот тип лесных дев во многом схож с южнославянскими вилами и самовилами, некоторые черты которых присущи и чешским **русалкам**: *rusalky* раскладывают полотно и сукно по речушкам и другим водным поверхностям и привлекают своим пением парней с округи. Но если парни ступят на полотно, их парализует. Русалки привлекают также прядущих и белящих у рек полотна девушек, которые тоже заболевают (Прага) [21. S. 20].

Больше рассказов о **диких лесных женщинах**, называемых *divá žena, divoženka, diví žena, divoká žena, divotvorná žínka*. Они имели мужей (*divý muž*, морав. *divížák*) и детей (*divých, divoženče*), все вместе они назывались *diví lidé*. Дивоженки были косматые, большеголовые, с огромными грудями. Они вели свое хозяйство в лесу, говорили «на иностранный манер» или произносили все слова с отрицанием: *neprosím vas, nepožičajte mi nehrniec...* (не-прошу вас, не-одолжите мне не-горшок...), или с суффиксами: *Pacholiště,*

když budeš krájet samotiště, zůstane celé opeliště! (Мужичище, если будешь резать сам-самище, останется целый хлебище (Пошумави) [18. S. 60], или все предложение наоборот. Иногда они одалживали у людей посуду и инвентарь, просили сделать им лопату или помело, перенести через забор или канаву. Они пекли вкусный хлеб из собранных на поле оставленных колосков и могли угостить им людей, прося при этом не собирать на поле все колоски до единого. За помощь они нередко одаривали хлебом, который, если его не доедать до конца, не кончался, полным веретенем, нити с которого не убывали, рубахой, которая не снашивалась. Дивоженки знали тайные силы природы, сами достигали глубокой старости, умели лечить (часто в своих песнях они советовали употреблять лекарственные травы — бедренец, лавр, ластовень). Советовали людям, как себя вести (например не мыть одну ногу о другую, разметать и вытирать круги от стоявшей посуды, не печь в пятницу хлеб и т.п.).

Дивоженкам, как и ряду других персонажей, приписывалась кража и подмена нерещенных новорожденных детей. Вместо них они подбрасывали своих уродливых и больных, которые не росли, не ходили, не говорили, а только прожорливо ели. Их называли «подкидышами», «обменышами», «дикими детьми», «ведьмаками», «недоносками» и т.п.: *podhoděnc, podhodek, podvrženče, podvrženec, podtěpa, odměna, premien, proměnce, divé dítě, divous, divižák, věšče, mechura, srastek, zrazek, škrček, škrčenec, spratek*. Избавиться от подкидыша дикой женщины можно было показав ребенку «чудо», от которого он удивился бы и заговорил, тем самым выдав себя (например, разложить среди комнаты огонь и поставить к нему воду в скорлупках яиц). Можно также напугать — сильно растопить печь и, взяв дикого ребенка, приговаривать: «Брошу его туда, брошу его туда» — тогда дивоженка прибежит, кинет матери ее ребенка и вырвет у нее своего (Глинско, Войтехов, с.-в.-чеш.) [6. S. 341]. Третий способ — бить подброшенного дикого ребенка прутьями с шипами, пока дивоженка не заберет свое дитя и не вернет человеческое. Также рассказывали, что мать, услышав, что ребенок отвечал «демонической» речью кому-то в реке или болоте, бросала его туда.

Моравские дикие люди — *věštice, (z)věšáci* — жили на поле и могли превращаться в разных зверей. Они похищали у людей детей и подбрасывали своих уродливых и незрелых, от которых избавиться можно было только их битьем [35. S. 100].

Оба вида лесных персонажей смешивались, образуя собирательный образ диких лесных женщин, вобравший в себя также некоторые представления о полевых духах.

Лесной (дикий) мужчина (*lesní muž, divý muž*) известен и как муж дивоженки, и как отдельный персонаж, сближающийся по функции с лешим. Он был покрыт шерстью, в лесу гонял зверей, страшно кричал, а того, кто отзывался на его крик, водил по лесу; появлялся в виде вихря, заводил в болота, хватал молодых девиц и брал себе в жены, а если жена убегала от него, то разрывал на части их общего ребенка [35. S. 99]. Бедным мог благоприятствовать в охоте. Наказывал тех, кто кричит и бахвалится, кто работает в лесу в праздники; заставлял людей блуждать в лесу, кричал *hej! hej!* и подбрасывал на дорогу «блудный корень», переступив который человек сбивался с пути. Дикого мужа называли также *hejkal, gýkal, hejkadlo* [35. S. 99].

«Гейкал» известен и как самостоятельный персонаж — *hejkal, hejkadlo, hejkač, hyjhal*. Он имел вид то годовалого ребенка, то великана, то черного мужчины, то птицы, похожей на сову. Тому, кто отвечал на его *hej!*, он садился на спину и делался очень тяжелым; в виде птицы он клевал человека и бил крыльями. Отогнать его можно было лишь обожженной метлой или освященной водой.

Популярный сюжет на Чешско-Моравской возвышенности с участием лесных демонов повествует о том, как дровосеки, пастухи или заготовители угля на ночь, чтобы согреться, вместе залезли в один мешок или в дуплистое дерево, а «гейкадло», увидев существо с двумя головами, удивился и убежал спросить, что это за зверь, у своих бабушки или дедушки [32. Т. 2. S. 250; 42. S. 437; 17. S. 145].

К лесным персонажам примыкает баба Яга, имя которой со временем обогатило свою семантику: *jedibaba, jedubaba, ježibaba, jezinka* ‘баба яга, лесная баба, сказочная лесная колдунья’, *jedu-bába* ‘мифическое существо’, ст.-чеш. *jěže* ‘ведьма’, чеш. диал. *jaza* ‘злая баба’, *jezinka* ‘злая баба’.

Полевые демоны представлены «зерновыми», или «житными» духами: «зерновая тетья» и «зерновой мужичок» (*obilná teta* и *obilný mužiček*) обитают в полях в период, когда посевы выгоняют колос, но особенно тогда, когда цветут васильки (т.е. с июня) [21. S. 27]. «Зерновому духу» (*obilný duch*) приписывается появление поперек борозд хлебного поля ровной узкой дорожки, на которой колосья поломаны или гнилые. Считали, что это делает житный дух, находящийся на службе у человека, который хочет навредить хозяину поля (Прага) [21. S. 29].

Мифологическое существо, которое вредит зерновым, поедая колосья на стеблях, в области Ходско называется *pražnec* (з.-чеш.) [22. S. 74].

Известны также «ржаная женщина» или «житная баба» (дева): *režná žena, žitná baba, žitná holka, žitňolka* [15. S. 235]. «Житная дева» — *žitná panna* — маленького роста, ходит по житу и охраняет поле от вредителей. Местами для нее оставляли несжатыми немного колосков после жатвы, чтобы она могла там спрятаться (Новый Быдзов, с.-в.-чеш.) [7].

В отличие от духов-хранителей поля, *žitavec* — это полевой дух, которым пугали детей, чтобы они не ходили на поле в сумерках [12. S. 208].

Водяной — одна из основных фигур чешской демонологии, хозяин и дух воды. О нем существует огромное число быличек и поверий с большим разнообразием сюжетов и мотивов. Помимо наименования *vodník* (с.-чеш. термин, распространившийся в эпоху национального возрождения), *vodnice, vodný, vodní muž*, чрезвычайно популярным является заимствование *hastrman*, также морав. *basrman, bestrman, vasermán*, силез. *hasrman* — из нем. *Wasserman*. В р-не Пльзень водяного называли просто «мужичком» — *mužiček* [32. Т. 3. S. 1148]. У него есть жена (*hastrmanka* по имени *Sara*), и ребенок (*hastrmaně*).

Обычно водяной выглядит как небольшого роста человечек, в зеленой, красной или серой одежде, с левой полы которой всегда капает вода, иногда это карлик, часто с конским копытом. Он может превращаться в разных животных (белого коня без нижней челюсти, черного барана, пса, рыбу, большого рака, змею, лягушку и др.) или неживые предметы (бревно, плывущее по воде яблоко и т.п.). Он мягкий, как воск, его невозможно схватить или ударить — как в грязь бьешь. Когда он садится на телегу, чувствуется огромная тяжесть. Речь его гнусавая, «на иностранный манер».

Водяной приманивает людей, прежде всего девиц и детей, развешивая у воды ленты, зеркальца, цветные лоскуты, а потом топит своих жертв. Но нападает он только на тех, кому суждено утонуть. Нередко он ждет жертву, и если та запаздывает, говорит: *Dvanáctá hodina ide a chlapa nic* (Двенадцатый час идет, а мужика нет); *Hodina pryč, chlapa nic* (Час прошел, а мужика нет). Считалось, что иногда можно спасти такого человека (предупредив, не пустив к воде), но позже он все равно утонет (Моравске Словенско) [37. S. 708]. Души утопленных людей водяной хранит в горшочках в своем подводном дворце.

Девять раз в году водяной выходит на землю, разговаривает с людьми, появляется на ярмарках (и тогда горшечникам везет с продажей товара); ночью ходит к пастухам играть и греться у костра; любит дразнить мельника, то останавливая воду, то пуская большими потоками на мельничное колесо; превращаясь в коня, топчет прибрежные луга, уничтожает урожай, разбрасывает сено; может вызвать бурю; любит музыку и танцы. К рыбакам он благосклонен, помогает ловить рыбу, ходит к ним на свадьбы, становится кумом, одалживает деньги. В Чехии рыбаки не отваживались помогать тонущему, боясь, что водяной потом не будет способствовать рыбной ловле, и самого рыбака

потом утопит [21. S. 23; 35. S. 112]. Иногда водяной имеет имя, например *Ivan*, *Mikl*, его жена зовется *Sara*.

Для защиты от водяного надо, входя в воду, креститься, трижды напиться, налить себе на голову немного воды, перебросить через голову горсть песка; запрещается купаться в полдень и во время благовеста, в праздник водяного (день св. Прокопа, 8.VII). Следует также иметь при себе обереги — полынь (*černobejl*), ластовень (*tolita*), мелколепестник (*turánek*), папоротник (*kapradlí*), девясил (*nevěsil, devěsil*), лыковую веревку или священную в Вербное воскресенье ветку клекачки (*klokička*).

Между собой водяные живут в постоянной вражде, мстят друг другу за соблазнение жен. Часто водяные ходят драться с парнями из села. Знахари боролись с водяными, ныряя в воду, чтобы вернуть тела утонувших [27. S. 554–555, 559].

С водяным связано множество мотивов быличек, такие как «шитье обуви или одежды», «разговор с Месяцем», «кумление с водяным», «отрубание водяному пальца», «битва водяных», «водяной сообщает, кого утопит», и др.

Атмосферные духи

Согласно чешским мифопоэтическим представлениям, в облаках живут небесные воины — *nebeští vojáci*. От их стрельбы слышен гром, их пули видятся в виде молний (Жебрак, р-н Бероун, ср.-чеш.), туман над лесом — это дым их орудий [21. S. 15, 16].

Общеславянские поверья о персонифицированном ветре соединились на чешско-моравской территории с западноевропейскими представлениями о Мелюзине. В вое ветра слышали плач Мелюзины и бросали в ветер горсть муки и соль — на кашу для ее детей (о.-чеш.). Считалось, что Мелюзина обычно летает в рождественский сочельник — тогда ей оставляли муку и соль за окном, клали муку на сливу, вытряхивали крошки с рождественской скатерти на крышу, в течение 12 дней перед Рождеством бросали на ветер яблоки и орехи — в жертву Мелюзине, щелкали бичами, чтобы отогнать ее (Пернинк, окр. Карловы Вары, с.-з.-чеш.). Также верили, что тот, в кого «влетит» Мелюзина (кого продует), тяжело заболет (Ланшкроун, Пардубицкий край, в.-чеш.). Сильный ветер или внезапный вихрь объясняли также тем, что кто-то повесился.

Терминология духов ветра и вихря (*rarášek, rarášik, rarach*) у чехов и моравян связана с названиями хищных птиц из рода ястребиных или соколиных — *rároh, raroch* [31. Т. 3. S. 27, Т. 10. S. 327]. Эти орнитонимы и их производные обозначали также домашнего духа-обогатителя, доставляющего хозяину блага по воздуху, и черта/дьявола (*rarach, rarášek*) [31. Т. 7. S. 559; 21. S. 28; 37. S. 713].

Атмосферным демоном с давних пор считался дракон (змея), *drak*. Сильный ветер, вихрь ассоциируется с полетом змея, выпущенного откуда-то чернокнижником (Рожновский край, морав.) [21. S. 51]. На моравско-словацком пограничье в Карпатах змей связан не только с вихрем, но и с бурей и градом. В Моравии он называется, как и в Словакии, *šarkan*. Считалось, что он вырастает из змеи, которую 7 (или 7 раз по 7) лет не видел человеческий глаз. О новом змее узнает из своих книг чернокнижник, находит его, седлает и летит над землей, охраняя селения тем, что, пролетая над деревней, говорит слепому змею, что они летят над лесом [32. Т. 2. S. 156].

Чернокнижник — *černokněžník*, ст.-чеш. *crnoknih* — это чародей, колдун, который хорошо знает руды и клады, укрощает змея-дракона и с его помощью летает и определяет погоду. Ходит в черном, питается только молоком черной коровы и яйцами от черной курицы.

К атмосферным духам можно отнести также души «нечистых» умерших, некрещеных или загубленных матерями детей, утопленников, которые «водят» градовые тучи, вызывают вихрь.

В ряде регионов (Подкрконоши, Высочина, Шумава) был воспринят германский сюжет о «дикой», или «ночной охоте» (*divoká honba, nočná honba*). В его основе — внезапное изменение погоды: в тихом лесу вдруг начинается ветер, издали слышится

топот, звуки и голоса, но не видно, кто говорит, пробегают звери, и длится это видение лишь минуту, перемещаясь в другой лес. Распространен в Чехии и международный сюжет о человеке, который насмеялся над «дикой охотой». Позже перед ним падает кусок оленины, конины или часть человеческого тела, и голос произносит: *Když jsi pomoh štvát, pomoz také žrát!* (Если помог гнать, помоги также жрать) [32. Т. 2. S. 139].

Духи гор и земли

Дух гор Крконоше — *Rýbrcol, Rybecoul, Rybecal, Rybrcol*, а также *Librcoun* (< нем. *Rubezahl* «дух Исполиновых гор», из немецкой традиции прусской Силезии), позже — *Krakonoš*. Этот дух может обращаться животными (заяц, пес, кошка, осел) или предметами (пень, камень, колесо), дразнит путников, наказывает жадных, помогает бедным [32. Т. 2. S. 423]. «Рибецоул» — олицетворение бури на Крконошских горах и таинственных явлений в горных лесах, а жители Полабья считали его виновником наводнений и жертвовали ему черных петухов (26. S. 441).

Руна, земляная госпожа (*Runa, zemná paní*) — «жена властителя земных кладов и металлов, покрывающая золотом вершины гор утром и вечером» [31. Т. 3. S. 217], золотоволосая богиня земных кладов, превращавшая в золото все, к чему ни притронется; вой ветра считали ее плачем [34. S. 133].

Дух гор и шахт — *permon, permoník*, морав. *perkmaníček, permoník* (< нем. *Berggeist* или *Bergmann*) известен по шахтерским быличкам. Облик его неопределенный. Иногда он похож на гнома, у него длинные усы, красная шапочка, в руке светильник, но иногда появляется и в виде шахтера или мастера. Тем, кто под землей не свистит, не ругается, горный дух помогает: знаками предупреждает о завалах, одаривает или указывает золотую или серебряную жилу [32. Т. 2. S. 263].

Домашние духи. В качестве домашних духов на чешской территории выступают: духи умерших предков (*dědko, děd, šotek/šetek*), домовая змея (*had domovníček, (had)-hospodářiček*), духи-обогатители (*rarášek, škřítek, diblíček*).

Исконным считается именно **дух умершего предка** [24. S. 263], «дед», «хозяин», который и после смерти влиял на благосостояние семьи. Ему приносили жертвы (сжигали мясо и колосья) и верили, что он охраняет дом (Пошумави) [18. S. 126]. Таким был *šotek*, или *šetek* (< ст.-чеш. *šet (šet, ší)* «старик, дедушка»), также называемый *škřítek* (< нем. *Schrat, Schrott* «злой лесной мужичок» и др.) — старинный хранитель семейного очага, которому был посвящен четверг, поэтому в этот день девушки не пряли, а «скршитку» оставляли на столе остатки еды на ночь [44. S. 24]. Он заботился о хозяйстве, участвовал в семейных радостях и горе, показывался в виде гнома. Там, где потомки его недостаточно почитали, он мог вредить и наказывать, даже давить спящих по ночам, как мора [29. S. 306]. Иногда *škřítkem*, или *diblíkem* назывался умерший некрещеный ребенок. «Скршитек» появлялся в виде маленького мальчика, любил сидеть на печи или в хлеву. Он делал домашнюю работу, ткал, ухаживал за скотом. Ему осталяли еду, особенно в четверг и в рождественский сочельник (по три ложки от каждого кушанья) [35. S. 46–47]. Жили эти духи под порогом, у печи или в очаге, в красном углу или в хлеву. В этих же локусах совершали ритуалы почитания предков. В некоторых местах в Моравии и Силезии держали домашнего духа в виде небольшой фигурки, деревянной или глиняной, которую хранили в сундуке или в углу в стене, над дверью, на печи, а уходя, ставили на стол или на сундук и просили следить за добром (Ерсин, р-н Вельких Мезиржичей, Рупрехтов, р-н Вышкава, морав.) [8. S. 286; 46. S. 65].

Самый распространенный образ домового духа — это **змея**, которую называли «хозяином»: *had domovníček, hospodář, hospodářík, hospodářiček, had-hospodářiček*. Верили, что змея приносит в дом счастье, заботится о хозяйстве, что ее нельзя убивать, она чистит дом от вредных испарений [23. S. 220]. Иногда думали, что змея белая. Когда она умрет, должен будет умереть и хозяин. В Мерклине (Плзеньский край, з.-чеш.) верили, что в доме живут две большие змеи с детенышами, которые представляют членов семьи. Их убийство означало бы смерть соответственно хозяина, хозяйки или детей [21. S. 99].

Верили, что змея, как и деревянные фигурки моравских домашних божков, охраняет дом, пока вся семья работает в поле [35. S. 50].

Широко распространены рассказы о том, что домашняя змея ест вместе с ребенком, пьет из миски ребенка молоко, в котором раскрошен хлеб. В одном из вариантов ребенок бьет змею ложкой по голове, говоря: «Ешь и хлебушек, не только одно молоко». Если змею убить, умрет и ребенок (Милевско, ю.-чеш.) [40. S. 209–211]. Со Средневековья известен в Чехии и сюжет о змее, которая регулярно ходит «сосать» корову, а если ее убить, погибает и корова [32. Т. 2. S. 268].

Если змея показывается людям в доме, во дворе — это знак несчастья или смерти. Если ее увидят три раза подряд, то в ближайшие дни умрет хозяин, если два раза — умрет хозяйка, если один раз — умрет член семьи. Но если змею не обижать, то несчастья можно избежать (область Милевско, ю.-чеш.) [40. S. 209–211].

Помимо домашней змеи, верили, что дом хранит также домашняя лягушка (*domáci žába*), и ее тоже грешно убивать (Луштенице) [21. S. 99, 103], ср. моравские названия жабы хозяйкой: *hospodyňka*, *hospodyňe*, *hospodyň*, *gazďena* (с.-валаш., силез.) [14. S. 173–174].

К домашним (дворовым) духам принадлежит также хлевник — *maštalník* (нем. название *Schrackagerl*), который живет в яслях и похож на маленького ребенка. В усадьбе, где он живет, хорошо ведется скот и птица. Ему оставляют еду. Но в хлеву нельзя ругаться, иначе *Schrackagerl* замотает коням гривы, отвяжет и разгонит скот (Крушны горы, северозапад Чехии) [21. S. 28–29].

Из словаря Юнгманна известно также слово *stodolník*, обозначающее хранителя гумна (или амбара), в с. Виховой (Либерецкий край, с.-в.-чеш.) — также *přístodolník*. О нем известно, что он мог менять рост по своему желанию, был безбородым, что ему давали дары после уборки, тогда он не вредил. Но если о нем забывали, мог поджечь амбар [30. S. 58].

Духи-обогащители. С развитием христианства домашние духи все чаще стали пониматься как черти, их так и называли: *diblík*, *anciádš* («антихрист»), *špiritus*, *špírek*, *špíerátko* (< spiritus «дух»). Широко распространено убеждение, что такого духа можно «вывести» из яйца черной курицы. Надо взять маленькое, с мягкой скорлупой, яйцо, завернуть в черный платок и носить под мышкой девять дней, при этом не умываясь, не молясь, не посещая костел и даже не думая ни о чем святом — тогда вылупится *diblík*, который будет служить человеку (Пршедборице, Милевско, ю.-чеш.) [41. S. 176].

Идея обогащения с помощью духов (чертей) сформировала целую группу демонов-обогащителей, которые приносили хозяину блага, отбирая их у односельчан. К ним стали относить и духов предков, которые способствовали благополучию и процветанию (*šetek/šotek*, *skřítetek*), и летающих змеев (*rarášek*, *plivník*, *zmok*), и других персонажей-помощников (*kubiček*, *pikulík*, *hanšpígl*, *heršpígl*).

Šotek, или *šetek*, теперь воспринимался как демон, выведенный из первого яйца курицы, которое носили семь дней под левой мышкой. Он выглядел как маленький мальчик, но с коготками на руках и ногах, жил в овчарне или в муке, в горохе, на дикой груше, зимой — на печи. Охранял скот от болезней, приносил зерно и деньги. Деньги эти, потраченные, возвращались обратно [35. S. 45–46]. Поэтому о том, кому везло или кто быстро богател, говорили: *má šotka* (или *má hospodářčeka*) (у него есть шотек (или господаричек)). В быличках шотек сохраняет характерные черты души умершего предка семьи.

Skřítetek, *škřietek*, *škrátek*, *kří(s)tek*, (*s*)*křet*, а также *Kuba*, *Kubiček* (соотносимые с герм. *kobold*) со временем стал пониматься как обогащитель и представлялся в виде цыпленка. Вера в то, что «скршитек» приносит в дом счастье, особенно в разведении скота, сохранилась, но появилась и вера в то, что этого духа можно вывести из яйца черной

курицы [6. S. 346]. Рассказывали и совершенно мистические истории: если положить яйцо черной курицы в красный платок и сидеть шесть недель за печью, держа его под правой мышкой, не моясь и не молясь, то вылупившийся цыпленок будет быстро расти, а когда закудахчет, превратится в гадкую кошку, которая яростно мяучит, а потом превращается в черного мужичка, который обещает хозяину обеспечить все, что не будет против принципов этого «помощника». В дни полнолуния он мучит домашних, так что они громко плачут, а утром у них на лице синяки, которые они скрывают платками [29. S. 306].

По некоторым верованиям «скршитек» приносит зерно или деньги через трубу дома, принимая облик вихря или огненной цепи (как *rarášek*). Также верят, что домашний «скршитек» крадет для своего хозяина урожай от соседей, у которых на поле остаются полосы пустых колосьев [32. Т. 3. S. 913].

В быличках «скршитек» бывает зловредным и мстительным, спутывает девочкам волосы в колтун, шумит, дразнит собак, стучит ткацким станком. От него трудно или вообще невозможно избавиться (например, его можно было продать, задать невыполнимую работу или сшить ему новую одежду и отнести на перекресток).

Местами верили, что есть «скршитки», которые живут у родника, были лесные «скршитки» (им оставляли жертвы на пне), полевые «скршитки», которые могли портить урожай, их первоначальный вид — гномы [29. S. 309].

Rarášek, rarášik, rarach, raroch, ю.-чеш. и морав. *ra(n)dášek*, силез. *jarášek* — демон, отождествлявшийся с ветром, вихрем, с метеором, огненной птицей, а потом и с летающим змеем, приносящим хозяину богатство. Функция увеличения благосостояния семьи сблизил «рарашка» с домовым демоном. Как домовый он мог выглядеть белым карликом в шапочке, который живет под людской (Луштенице, окр. Млада-Болеслав, ср.-чеш.) [21. S. 28]. Но чаще «рарашка» видели летящим через трубу в дом и выпускающим из пасти огонь. Как и других демонов-обогащителей, «рарашка» либо покупают, либо выводят из первого яйца черной курицы, тогда он выглядит как черный цыпленок. Его кормят кашей, откладывают часть еды в миску под столом. Он помогает в хозяйстве, приносит деньги, зерно и другие блага, которые забирает у соседей; кто постоянно носит при себе «рарашка», тому везет в игре. В Моравской Словакии рассказывали, что цыпленок-*rarášek* все время купается в золе, но когда человек чего-нибудь захочет, он превращается в огненного дракона, *raracha*, и приносит желаемое [37. S. 705]. Есть сведения, что он появляется там и летает туда, где ругаются и ссорятся, может превратиться в змею [37. S. 713].

Plivník, plinik, plevník, plevec — дух-обогащитель в виде мокрого черного цыпленка или в виде огня с неба. Берет добро у других и приносит хозяину. Дома живет чаще всего за трубой, у печи. Прилетает в дом через трубу в виде огненной цепи и приносит много зерна и денег. Хозяин должен кормить его той же едой, которую ест сам. Если «пливник» не найдет еды, ночью громыкает посудой и душит хозяина. Его также называют *prašivec* [35. S. 52]. «Пливник» может иметь вид красного (огненного) петуха, который держит в когтях горящую свечу; огненных искр; огненного аиста, который садился на гребень дома и смотрел внутрь: если люди хотели богатства, он гнезвился у них, если нет, то улетал, злобно щелкая клювом. Но чаще всего «пливника» находили в виде мокрого цыпленка на поле. Его также можно было вывести из яйца черной курицы, которое надо носить девять дней под левой мышкой [34. S. 155].

Как демон-обогащитель в Моравии известен широко распространенный в Словакии *zmok, smok, zmek, zmak*, диал. морав. *šmak, čmak, čmák* ‘дракон’, ‘змея с золотой короной, которая сжигает все там, где проползает’ [9. S. 548; 31. Т. 3. S. 482, Т. 7. S. 719; 7], ‘дракон, большая змея’ [34. S. 153]. Верили, что «змок» прилетает в дом через трубу в виде огненной метлы или огненного цыпленка. Избавиться от него можно, положив его на то место, где его нашли, при этом идти молча и не оглядываясь. Или подарить его соседу [34. S. 152, 153].

В Моравии же дух-обогадитель изредка назывался *hausšpigel* – он был величиной с палец, жил в шкатулке. Избавиться от него было непросто, а владеть – опасно. Согласно быличке, по окончании срока службы он задушил хозяина [37. S. 705]. Известно и имя *kobold*.

Упоминается в качестве демона-помощника также *pikulík*, демон, который служил торговцам лошадьми или извозчикам, чтобы у них были хорошие кони [32. Т. 3. S. 913].

Духи времени

Полудница – *polednice, polednička, polodnice, poluda, polední bába*, морав. *polednica*; ее мужская ипостась – *poledníček, poledník* – злое демоническое существо, появляющееся в полдень. Полудницу очень боятся. Она летает в вихре, а до кого дотронется, тот скоро умрет. Полуденные демоны пугают людей, наводят марево, видения, разбрасывают несвязанные снопы, завлекают в лес и водят до изнеможения. В некоторых местах верят, что полудница похищает новорожденных, как из домов, так и с поля во время жатвы [35. S. 102–103; 32. Т. 3. S. 768; 21. S. 25].

Подобны полудницам по функции *kosírky*, маленькие женщины в белом, с длинными острыми серпами в руках. Живут на полях в бороздах и прогоняют детей, которые рвут стручки; рассказывают, что они отрезают детям голову и кладут в мешок. В полдень прогоняют всех людей с поля домой [34. S. 139].

Оба эти персонажа близко смыкаются с полевыми демонами по месту обитания и функционированию.

Půlnočnice – мифическое существо, появляющееся в полночь [31. S. 139]. Упоминается и ночной дух *nočnica* [15. S. 235], известный в Силезии как ночной кошмар, мучающий спящего [31. Т. 10. S. 213].

Детей, чтобы они не гуляли допоздна, пугали страшилищами *nocula* [31. Т. 6. S. 1202] и *klekanice*, или *klekáníček* (< *klekání* ‘благовест’), которые хватают тех, кто находится на улице вечером после звона колоколов (Пошумави) [18. S. 63], (Моравия) [10. S. 223]. Клеканицей (*klekanice*) называется также полудница, поскольку она появляется при полуденных звонах к молитве. В нее верят в некоторых районах Моравской Словакии [37. S. 707].

Демоны судьбы у чехов назывались *sudičky, sudice* или *věštice*. Обычно «судичек» три, но иногда только одна или несколько – четыре, пять, семь, девять, с королевой во главе. С их появлением все впадают в крепкий сон. Они предсказывают новорожденному продолжительность жизни, его успехи, социальный статус, как он умрет и т.п. Выглядели они либо как старые женщины, либо как белые девы. Но видеть их мог лишь человек, родившийся в воскресенье на новой (после нового месяца) неделе, или тот, кто посмотрит при определенных обстоятельствах сквозь отверстие от выпавшего сучка [23. S. 22].

Распространено мнение, что первая «судичка» прядет нить судьбы человека, вторая ее отмеряет, третья отрезает. Верят, что дарами и жертвами можно склонить «судичек» к благоприятным предсказаниям. Поэтому для них оставляли на столе угощение (хлеб, соль, масло, кое-где и сыр, и пиво). После крестин также оставляли на столе остатки еды. Верили также, что «судички» могли незаметно подменить дитя; это случалось особенно тогда, когда они не находили все приготовленное для купания младенца. Поэтому до крещения не спускали с ребенка глаз [35. S. 56–59]. Суд «судичек» неотвратим и должен обязательно исполниться [21. S. 18].

В р-не Немецкого Брода (край Высочина) верили, что «судички» определяют судьбу по расположению планет (Луштенице) [21. S. 18].

Души умерших

К демоническим персонажам относятся души нечистых покойников, умерших неестественной и преждевременной смертью, в том числе души новорожденных до крещения, души ведьм и колдунов, а также души людей, совершавших при жизни

несправедливые поступки. Не принятые на «том» свете, они вынуждены отбывать наказание или искупать грехи на земле. Если люди, с которыми они встречались, помогли им (благодарили, молились, благословляли, крестили), души освобождались и отправлялись на небо. Однако души злых людей (упыри) были особенно зловредными, вместо раскаяния они вредили живым и даже могли убить их. Избавиться от них можно было только нарушением целостности тела такого покойника в гробу (его пробивали осиновым, боярышниковым, терновым колом, отрубали голову, пробивали гвоздем и т.п.) или уничтожением выкопанного из могилы тела.

Блудные души, которые не нашли покоя и летают по свету в виде блуждающих огоньков, пока им не выйдет прощение, назывались *bludné duše*, *bludičky*, *bludáci*, *světylka*, *sjetýlka*, *světělka*, *světlička*, *světidla*, *světílký*, *světlice*, *světlušky*, *světloňši*, *světloňši*, *světloňsky*.

Согласно общим представлениям, утопленники, висельники (*utopenci a oběšenci*), а также самоубийцы и некрещеные младенцы «водят» тучи и вызывают ливень и град. Рассказывали, например, что, когда надвигались градовые тучи, отец утонувшего недавно крикнул сыну, чтобы тот держал тучи, сколько может; в другом рассказе человек совершенно серьезно грозил соседям, что наложит на себя руки и будет приводить на город градовые облака (р-н Пелгржимова, ю.-чеш.) [17. S. 63–64]. С висельниками связывали также внезапно налетевший сильный ветер или вихрь. Иногда считалось, что блуждающими огоньками становились только те самоубийцы, которых хоронили на месте смерти (на болотах, в лесах и т.п.), а похороненные на кладбище в огоньки не превращались (Выгень у Велешина, ю.-чеш.) [47. S. 480].

Вторая группа блуждающих душ — это согрешившие соседи, переносившие межевой камень, которые в р-не Велешина так и назывались — *mezníci* («межевики»). Эти огоньки кричат: *Kam ho dám? Kam ho dám?* (Куда его положить?). Если никто не ответит: *Dej ho, kde 'si ho vzal* (Положи его туда, где взял), он продолжает отбывать свое наказание, ежедневно таская на себе тяжелый камень (Выгень около Велешина, ю.-чеш.) [47. S. 480].

Третья группа — это души умерших некрещеными младенцев — *nekrtěňátka*, которые летают в виде огоньков и просят крещения или имянаречения, плачут ночью около кладбища. В Моравии дети, погубленные собственной незамужней матерью, *zahubenčata*, плачут на том месте, где были закопаны, и жалуются, что мать не дала им даже рубашки [21. S. 139–140].

Души *nekrtěňátek* блуждают по поверхности озер и болот в виде маленьких огоньков, которых называют *ohnivá děťátka*, *světylka*, *světlušky*; их представляют себе как детей с зажженными факелами в руках. Они наказывают только тех, кто их дразнит, вызывая у них жуткий страх (ю.-чеш.) [19. S. 244]. Души этих малых деток ищут помощи — освобождения от блуждания от добрых людей, поэтому появляются около тех, кто молится, и улетают от тех, кто ругается.

В быличках эти группы блуждающих огоньков часто не различаются. Все огоньки и блудички «танцуют» на лугах, преследуют человека, особенно когда их позовут или им посвистят, заводят людей в болота, нападают на человека и могут его растоптать (человек спасается, накрываясь корытом или кадкой). Мотив освобождения блудной души представлен в быличках, где огоньки провожают ночного путника до дома, светят извозчику, который чинит сломавшееся колесо, прилетают к человеку, который нуждается в свете. После произнесенной человеком благодарности — *Pozdrav pán bůh! Zaplať pán Bůh!* (Благослови Бог! Заплати тебе Бог) блудные души радостно улетают.

К редким сюжетам относится рассказ о том, что на месте, где срубили старые могучие деревья, появились огоньки, которых раньше тут не было; объяснялось это тем, что души отбывали свое наказание на каком-то дереве, но теперь вынуждены искать другое дерево, поэтому они плачут [18. S. 38].

Особый тип блуждающих огоньков — «огненный мужчина», *ohnivý muž*, или *ohnivý*. С ним связаны те же былички, что и об огоньках: о том, как он посветил на дорогу и помог добраться домой; как он приходил к дому и сидел на окне; как человек, которому он помог, поблагодарил: *Pán Bůh tě pozdrav!* а «огненный мужчина» ответил: *Na to jsem čekal sto let* (Этого я ждал сто лет) и тут же пропал [43. S. 396]; о том, что избавиться от него можно только руганью; и что он согрешил, перенося межевые камни или забрав камень, предназначенный для постройки костела, для строительства своего дома, или увлажнял зерно перед продажей, чтобы оно стало тяжелее.

Иногда *ohnivý muž* превращается в отдельного персонажа, описываемого как огромная огненная фигура мужчины, столб высотой два метра, горящий сноп соломы, иногда у него только огненные глаза и огненный язык. Он тоже считается заклтым духом, пасет заклтый скот, не переносит свист и за это может растоптать, провожает ночных путников в лесу, за что ему надо сказать «спасибо»: *Zaplať ti to Kristus Pán*. Изредка он представляется как страшный персонаж со звериной головой, окружен ореолом или огнем, светится, но не сгорает (Пошумави) [18. S. 64]. В Хомутове (Устецкий край, с.-з.-чеш.) он носил свою голову под мышкой, и где появлялся, там разгорался пожар [21. S. 35].

Персонификации болезней и смерти

Многие болезни понимались как инородные сущности, вселившиеся в человека, и потому для исцеления их старались выгнать разными способами, в первую очередь с помощью омывания, окуривания, заговора. Из характерных для чешско-моравской традиции болезней называют *divý pláč dětský* — дикий (безудержный) детский плач, обычно по ночам, который лечат заговорами, предлагая диким лесным людям обмен: забрать дикий плач от ребенка и вернуть ему его природный человеческий [6. S. 289–290]; колтун, или гостец, имеющий разные наименования — *hostec, koltun, mamunik, skřitek, skřotek* — в соответствии с неясной этиологией и различными проявлениями этой болезни, которая, как верили, передвигается по телу, может войти в кости, кожу или выйти в виде колтуна (сваланных волос).

Nátka, или *nátcha*, как и *vřed* — злое существо, происходящие от гордых ангелов, которых Бог сверг с небес и осудил ходить по земле [16. S. 121]. Злым духом также считается *nežít, nežitek, vřed* («нарыв») и ряд других.

Персонифицированная Смерть называется *smrt, smrtnice, smrtná žena, kmotřička smrt* (кумушка смерть), *kmotra s kosou* (кума с косой), *tá s kosou* (та с косой), *bílá s kosou* (белая с косой), *holka s kosou* (девка с косой), *zubatá* (зубатая), *múra* (мора), *tetka s perem* (тетка с пером — поскольку у нее белое перо на шляпе), *neznámá paní* (незнакомка).

Термины *smrtka, smrtnice, smrtonoš(ka), smrtholka, smr'ola, smrtolenka, smrtelnuška* используются также для обозначения чучела Смерти и обрядового деревца — олицетворения зимы в календарной обрядности великопостного периода. Имена *Morana, Mořena, Mařena*, обозначающие Смерть, соотносятся с именем богини зимы и смерти, сохранившемся не только в народном календаре, но и в пословицах: *Proti Mořeně není kořeně* (От Моржены (смерти) нет снадобий); *Mořena na něj sáhla* (Моржена (смерть) его коснулась) [21. S. 16].

В поверьях и быличках Смерть представляют в виде худой женщины в белом, часто с косой. Появление Смерти перед умирающим сопровождается звуком, похожим на шум сминаемой бумаги. *Smrtná žena* обходит дом вокруг или ходит под окнами дома, где должен кто-то умереть. Но в р-не Рожнова (морав.) верили, что тот, кто увидит Смерть своими глазами, будет долго жить. Смерть может принимать зооморфные обrazy: белой кошечки, которая вдруг садится на карниз и громко мяучит; большого черного пса, который всегда ложится перед домом, где лежит умирающий; или чего-то неопределенного — какой-то белой фигуры, тени.

На территории Чехии распространен европейский сюжет о том, как бедняк ищет для своего ребенка справедливейшего кума/куму. Не взял ангела, св. Петра, черта

и Бога. Удовлетворила только Смерть, которая одарила своего крестного способностью лечить, за исключением случаев, когда она будет стоять в головах больного. Он обманывает смерть, поворачивая кровать [32. Т. 3. S. 929].

Черт – *čert, satan, d'ábel, luciš, luček, vrag/vrah, psina, kozel, vlk, rarášek, rarách, rachvala, drak, zmek, ctak, skřietek, šlak, d'as, d'asek, d'asel, d'ach, oný* («тот»), *parom, përun, zlý, rohatý, pekelník, pokušitel* – персонаж многоликий, персонифицирующий зло и несчастье, носитель всего отрицательного. Он объединил в себе и черты дохристианские (языческих духов и богов) и христианские, поэтому и его имена, и его внешний вид, и его функции настолько многоплановы.

Черта представляют себе черным, рогатым, с копытами и хвостом, как на иконах, но также и в виде вихря (известна быличка о бросании ножа в вихрь), огненного петуха, который сторожит клады, ночью летает как огненный шар с хвостом [37. S. 717], в антропоморфном виде, и др.

Волколак

В чешской и моравской народной демонологии *vlkodlak, vyl'kodlak* – это, как и в других славянских и европейских традициях, человек, который время от времени превращается (или колдун его превращает) в волка, и в этом виде нападает на людей и зверей. В Силезии существует поверье, что волколак – это человек, который может в любой момент превратиться в волка, при этом ему достаточно перекувырнуться через колоду или поваленное дерево; тем же способом он может и вернуться в человеческий облик [34. S. 181].

Поверья о волколаке позже контаминировали с поверьями о других мифологических персонажах. Например, волколаком считался человек, из которого ночью выходит душа в волчьем образе (как у Всеслава из «Слова о полку Игореве»); к середине XIX в. термин у чехов уже не употреблялся [24. S. 11–12]. Сохранилась пара быличек (хотя информация из них «влкодлаком» называется заколдованная девушка, которая ночью сбрасывала с себя шкуру волка, а смелый человек освободил ее от заклятия. В другой представлен традиционный сюжет о том, как хозяин-колдун перекувырнулся за гумном через колоду и превратился в волка, а работник подсмотрел за ним и тоже обернулся волком, долго бегал по лесам, но не смог сам обернуться человеком; наконец, хозяин догадался, что это не настоящий волк и перекинул его обратно через колоду (Хрудимско, Пардубицкий край, в.-чеш.) [11. S. 238–242].

Полудемонами называют людей со сверхъестественными способностями. Ведьмами и колдунами – тех, кто делает зло; целителями, предсказателями, облакопрогонниками и «знающими» – тех, кто делает добро.

«Ведьмарская» терминология разнообразна, включает также заимствования: *čaroděj, čarodějník, čarodějnice, čarovník, čarovnice, čaromůra, kouzelník, kouzelnice, mág, šaman, ježibaba*, редк. *baba čarodená*; морав. *bosor(k)a, bosorkyňa, bosoriče, bosor, bosorák, stryga, striga, strīga, strýga, boboník, bobonkár, bobonica, újemnice*, также морав. валаш. *čaragaňa, megera, magara, čagara, stryga, strigoň*.

Обычно это старые люди с телесными и поведенческими особенностями и дурным взглядом. Но иногда ведьмами могут быть и молодые и красивые женщины, особенно живущие одиноко или чем-то отличающиеся от остальных.

Ведьмы наносят ущерб соседям, отнимая у чужих коров молоко и насылая на скот мор и болезни; переносят с чужих полей урожай, вызывают бури, град и дожди, насылают несчастья на дом (пожар, наводнение, невезение в делах) и на отдельных людей (неудачи, порчу, болезни и смерть). С другой стороны, ведьма может оказывать услуги: чарами вызвать любовь, погадать о будущем, дать совет в делах, наслать по просьбе одного соседа, из мести, порчу на другого.

Действия ведьм называются: *čarovat, učarovat, udělat, činit* ('сделать'), колдовство — *čaru, čarování, bosoření, bobonek, bobonec, boboňk, bobonka* (в том числе это и лечебные действия). Например, ведьма ходит голой по полям, собирая росу на полотно и отнимая тем урожай, а потом «доит» повешенное через жердь росное полотно, отнимая молоко у соседских коров; крадет навоз или какие-то предметы из чужого двора для наведения порчи; произносит заговоры и заклинания, в том числе христианские молитвы, произнесенные наоборот; делает фигурки из глины или воска (*lepenec*), в которые залепливает ногти или волосы человека, отчего этот человек тяжело заболевает и умирает [32. Т. 2. S. 96; 17. S. 94–95]. В Валахии ведьме приписывается также подмена здоровых детей больными (*bosorča*) [25].

Особенно опасны ведьмы в неделю перед Пасхой, перед 1 мая, в святоянскую ночь (ночь на Ивана Купалы), день Петра и Павла, в рождественский Сочельник и на Трех королей. В ночь Филипа и Якуба (30 апреля) и в другие летние дни они слетаются на шабаши (*sabaty, rajdy*), вылетая в трубу на метлах, угощаются, мажутся волшебными мазями и летают на луга собирать росу, то есть урожай (*táhne užitek*).

Защитой от ведьм является их распознавание (многочисленные практики приурочены к рождественскому сочельнику и Великой пятнице), ношение при себе магических растений, амулетов (красной нитки на запястье), соблюдение запретов (например, одалживать что-либо после отела коровы) в определенные дни или время суток. Верили также, что ведьмы и ведьмаки не смогут навредить, если вылить им вслед воду; если после их ухода воткнуть нож в косяк двери; если перед днем Филипа и Якуба обложить пороги дерном, и т.п.

К ведьмам на чешской территории относится также «мура» (и ее мужское подобие): *mora, mûra, mûrka, morás, morús, morous, moroň, morák, mořap, mořip, mořš, mořman, mořena, morová panna*, редк. *maro, zmora* — душа ведьмы, которая давит во сне, душит или сосет кровь, а у рожениц и молоко. Человек, которого давит «мура», видит кошмары, хочет кричать, но не может даже пошевелиться. Люди, у которых «мура» забирает силу, сохнут и умирают. «Мура» может «ходить» и на коней, тогда утром они потные, с заплетенной косичками гривой, не хотят есть. Если «мура» «ходит» на деревья, то высасывает из них сок, и они засыхают.

«Мурой» может стать не только ведьма, но и ребенок, родившийся с зубом; седьмая дочь в семье, где нет ни одного мальчика; ребенок, дважды отлученный от материнской груди; некрещеный ребенок, которого перепрыгнет кошка; ребенок, мать которого до церковного обряда очищения выходила из дому. Если новорожденному с зубом дать в рот сначала кусочек дерева, он будет «ходить» на деревья, а если мать даст ему сразу грудь, то будет «ходить» на людей.

Душа «муры» ночью выходит из тела, лежащего дома недвижимо, и в виде белой кошки, бабочки, стебелька или перышка пролезает в чужой дом, в маленькие щели, в замочную скважину. Чтобы проникнуть в дом, некоторые ведьмы выпускают свои внутренности и оставляют их снаружи. Если посыпать их сечкой, «мура» будет испытывать нестерпимую боль или умрет. В Моравии «муру» представляли себе также как маленькую сухонькую женщину, старушку, как кошку или собаку.

Для защиты от «муры» делали освященной водой крест на дверях; рисовали освященным мелом кулолк вниз головой; клали на пол или на метлу у двери грязную детскую пеленку; ставили у кровати ботинки, поменяв местами левый и правый; сыпали вокруг кровати мак; в головах клали соленый хлеб и нож, топор или другой острый предмет; на окна ставили кукол, вымазанных детскими испражнениями; мазали себе грудь куриным пометом или собственными испражнениями; рисовали на постели одной линией, не отрывая руки, «мурью ногу» (*muří nohu*, или *skřítkovu nohu* — пятиконечную звезду); читали заговор против «муры». Или сторожили «муру» ночью и разрезали соломинку или перышко (в которые она обращалась), замеченные в замочной скважине, старались ударить «муру» топором. Оберегом от «муры» является также плаун

обыкновенный, также называемый *můří noha*; плаун разбрасывают перед домом, чтобы «мура» запуталась в этой траве и больше не приходила (Глубоцко, Злив, ю.-чеш.) [13. S. 167].

Освободиться от «муры» можно также, если человеку, о котором думаешь, что он и есть «мура», сказать это в глаза (Глинецко, в.-чеш.) [6. S. 344]. Почувствовав ночью тяжесть, пообещать «муре» подарок (обычно хлеб), например: *Přijď si ráno pro chléb s máslem (mouku, hrách)!* (Приходи утром за хлебом с маслом (за мукой, горохом)) (Пошумави, Загоржи) [18. S. 130]; *Dondi k nám zejtra, dám ti osolenýho chleba* (Приди к нам завтра, дам тебе посоленного хлеба) [37. S. 716]; *Můro muroucí, peklo horoucí, příd' zejtra k nám, něco ti dám!* (Мура морящая, пекло горящее, приди завтра к нам, что-то тебе дам!) (Хотеборжско) [45. S. 224]. Она обязательно придет (в человеческом облики), встанет у двери и будет молча ждать. Ее не надо ни о чем спрашивать, надо лишь дать ей обещанную вещь, и она уйдет и больше не будет вредить.

Многочисленны у чехов и мораван поверья о **сглазе и порче**. Под сглазом понимается нанесение вреда здоровью через пристальный, «сильный» взгляд (морав. *ohlédnutí, přehlídka*, глагол *ohlédnout*) или через слово, произнесенное в эмоциональном состоянии («оговоры»: *urknutí, ouroky, úroky, urklavina, huřklina* (ю.-чеш.), *ourčej, oučej, ouřk, hodit úrok*); оба вида сглаза терминологически смешиваются. Сглаз может быть намеренным (из-за дурных мыслей и чувств) или невольным, например, когда человек удивится чему-то или кому-то, если посмотрит слишком пристально, искоса или через плечо, или скажет похвалу неумытым, если двое людей встретятся взглядом, или если голодный посмотрит на того, кто ест. То есть сглазить может любой человек, например, с черными, зелеными, покрасневшими, косыми глазами, с пронзительным взглядом, с длинными ресницами, со сросшимися бровями, с воспаленными веками; чужой (цыган) или человек необычного роста, старая женщина и даже животные. И сглазить можно любого, особенно ребенка, роженицу, в том числе домашних животных, птиц и растения, пищу и даже радугу и месяц. Человек может сглазить и сам себя, если чем-то очень хвалится. Сглаз особенно опасен во время еды и во время сна, при посещении хлева, на перекрестке.

Сглаз проявляется тошнотой, слабостью, обмороком, потом похуданием и заканчивается смертью; каждая детская болезнь считалась вызванной сглазом или порчей. Домашние животные при сглазе становятся беспокойными, бесплодными, больными.

Существует большое разнообразие оберегов от сглаза: слова *Neúroku!* или *Bezuroku!* (Чтобы не сглазить!) или *Požehnej Pán Bůh!* (Благослови Господь Бог!), жесты (например, кукиш, «стрелка», «рога»), действия (постучать трижды по дереву, сплюнуть, дохнуть, скрестить ноги и т.п.), предметы (красная нитка на запястье, вышивка, ленты, бусы; голова змеи, убитой на св. Юрия, хвост ласки и др.).

Лечение сглаза включало в себя умывание и питье воды с горящими угольками, умывание росой, питье отваров растений, окуривание, заговоры. Также использовалось и прямое обвинение человека, подозреваемого в том, что он сглазил.

Самым опасным считается сглаз от ведьм, которые ходят по домам и высматривают жертв, берут предметы с чужих дворов, с помощью которых наводят **порчу**. Для обозначения порчи (действия и результата) используются названия с внутренней формой «сделать», «навредить», «наколдовать», «остудить», «услужить»: *udělení, podělat, porobit, činiti, účinek; uhranutí, uškodit; počarovat; zostudit; posloužení, poslužit*.

Лечить и снимать сглаз и порчу призваны **целители**, которых называли «знающими»: *vědomec, vědma*, «лечителями»: *hojař, hojitelka*. Это добрые колдуны и ведьмы, помогающие людям.

Особенно ярко эта традиция, со своеобразной лексикой, называющей их «богами»: *bohyně* и *boh, bůh, bohoj, božec¹, božek, bůžek, bohuňář, bohynník*, представлена на моравско-словацком пограничье в р-не Старого Грозенкова. «Божцы» и «богини» занимались диагностикой и терапией болезней, предсказанием будущего, поиском потерянных вещей, распознаванием чар и ведьм, помогали в любовных делах. Могли также отводить град с полей на леса. Свои способности они приписывали Божьему дару и в практике всегда использовали молитву. Лечили заговоренной водой, «выливали воск». Профессия «божца»/«богини» наследовалась *po přeslici* («по прялке», т.е. по женской линии) или *po meči* («по мечу», т.е. по мужской).

Страхи — это различные явления, считавшиеся ночными духами, привидениями, душами умерших, не нашедшими покоя, которые по ночам пугали человека своим появлением, звуками, окликанием: *příšery, obludy, přeludy, přístrachy, strašidla, duchy*. Любое сверхъестественное непонятное явление, морочащее человека, называлось *tam, otam, tamidlo, tamona*.

Страхи виделись в антропоморфном виде (рыцарь, священник, иногда безголовые) или зооморфном (например, в виде коня, кошки, сыча), в виде черных или огненных явлений (*černý muž, černý pes, červený pes, pes s ohnivýma očima, ohnivá kule, ohňivec, ohnivý*).

Страх — *strach* — не безобидное неприятное чувство. Внезапный испуг приводил к множеству болезней, прежде всего нервных, и особенно у детей (*oulek, ouděs* (букв. ‘испуг’, ‘ужас’)), что проявлялось в ночном плаче и крике ребенка. От испуга, как верили, бывает также болезнь *nátcha*. Испуг требовал лечения заговорами и изгнанием его из тела, окуриванием волосами (шерстью), взятыми от испугавшего субъекта и т.п.

Чешская и моравская демонология имеют много общего с другими западнославянскими, а также ряд параллелей с южно- и восточнославянскими традициями. Чаще всего это архаические элементы, свойственные всем славянам. Объединяют чешско-моравскую и другие западнославянские вместе с западно-южнославянскими (словенской и хорватской) традициями также немецкие заимствования — как термины, так и сюжеты и поверья (сюжет о спящем в горé войске, о дикой охоте, о безголовых устрашающих персонажах и др.). Вместе с тем не единичны и новые, фантастические элементы при характеристике демонов, особенно их внешнего вида и превращений, не свойственные традиционной народной культуре.

СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

ČL – Český lid

МП – мифологический персонаж

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Громанн Й.В. Предания языческой старины западных славян / автор-составитель Й.В. Громанн / пер. Волхв Богумил. М.: Амрита-Русь, 2014. 304 с.
2. Громанн Й.В. Языческие обряды и поверья западных славян (Чехия и Моравия) / пер. с чеш. Волхв Богумил, В.А. Бондаренко. М.: Велигор, 2015. 320 с.
3. Зайцева Н.И. Мифологическая лексика в чешском и словацком языках: дисс. ... канд. филол. наук / Белорусский государственный университет им. В.И. Ленина. Минск, 1975. 292 с.
4. Климова Д. Hospodářik в поверьях чешского народа // Славянский и балканский фольклор. Народная демонология / отв. ред. С.М. Толстая. М., 2000. С. 162–176.
5. Славянские древности. Этнолингвистический словарь / под общей ред. Н.И. Толстого. М.: Международные отношения, 1995–2012. Т. 1–5.

¹ Также «божцем» — *božec* — называли детские судороги (приписывались влиянию злого божества и заговаривались с помощью магии) (Йилемнице, Добрушка, с.-в.-чеш.), *božec* ‘судороги, корчи’ (Полочка, Старый Стоянов, Глинско) [7].

6. *Adamek K.V.* Lid na Hlinecku. Praha: Archeologická kommise při České akademii císaře Fr. Josefa pro vědy, slovesnost a umění, 1900. S. 336–355.
7. Archiv lidového jazyka Ústavu pro jazyk český AV ČR, Brno.
8. *Bartoš F.* Některé zprávy o skřítku dle dosavadních názorů lidu moravského // ČL. 1892. № 1. S. 25–288.
9. *Bartoš F.* Dialektický slovník moravský. Praha: Nákladem České akademie císaře Františka Josefa pro vědy, slovesnost a umění, 1906. 566 s.
10. Z lidopisných sbírek Fr. Bartoše // ČL. 1902. № 11. S. 170–171, 118–119, 223–224.
11. *Blažek A.* Vlci a vlkodlaci na Chrudimsku // ČL. 1906. № 15. S. 236–242.
12. *Blažek A.* Pověsti a bytosti báječné // Chrudimsko a Nasavrcko. Díl 3 / red. V. Hanus. Chrudim: Výbor ku popisu okresu Chrudimského a Nasavrckého. 1912. S. 165–216, 400–423. URL: <https://www.knihovna-cr.cz/chrudimsko-nasavrcko-dil-3-str-1-216>, <https://www.knihovna-cr.cz/chrudimsko-nasavrcko-dil-3-str-427-644> (дата обращения: 01.05.2022).
13. *Bouchal Fr. V.* Pověry o múře // ČL. 1907. № 16. S. 167.
14. Český jazykový atlas / vedoucí autorského kolektivu J. Balhar a P. Jančák. D. 2. Druhé elektornické, opravené a doplněné vydání. Praha: Ústav pro jazyk český AV ČR, 2012. 507 s.
15. Československá vlastivěda. Díl III. Lidová kultura. Praha: Orbis, 1968. 784 s.
16. *Čížmář J.* Lidové lékařství v Československu. Brno: Tiskl Melantrich A.S., 1946. 165 s.
17. *Charvat V.J.* Z českého jihu. Sbirka jihočeského podání lidového // Matice lidu. Ročník XXXII. Č. 3 / red. J. Hrubý. Praha: Tiskem a nákladem knihtiskárny Dra Edv. Grégra, 1898. 174 s.
18. *Daněk A.* Báje českého Pošumaví. Praha: Kentaur polygrafia, 1994. 236 s.
19. *Domorázek F.* Lidové zvyky, pověry a báje při úmrtí a pohřbu. Mezi lidem v jižních Čechách / sebral F. Domorázek // ČL. 1895. № 4. S. 241–244.
20. *Grohmann J.V.* Pověsti z Čech / [z německého originálu *Sagen-Buch von Böhmen und Mähren*. Erster Theil, Sagen aus Böhmen, Prag, 1863, přeložil Radovan Charvát] Praha: Plot, 2009. 256 s.
21. *Grohmann J.V.* Pověry a obyčeje v Čechách a na Moravě / [z německého originálu *Aberglauben und Gebräuche aus Böhmen und Mähren*, Praha: Nakladatelství J.G. Calve, 1864, přeložil David Sajvera] Praha: Plot, 2010. 285 s.
22. *Hruška J.F.* Dialektický slovník chodsky. Praha: Nákladem České akademie císaře Františka Josefa pro vědy, slovesnost a umění, 1907. 127 s.
23. *Huptych Mir.* Černá slepice, aneb Kterak se líhne bazalíček, jenž do domu štěstí přináší. Praha: Československý spisovatel, 1991. 240 s.
24. *Jireček J.* Studia z oboru mythologie české // Časopis musea království českého. 1863. Roč. 37. Sv. 1. S. 3–28; Sv. 2. S. 141–166; Sv. 3. S. 262–269.
25. *Kazmíř S.* Slovník valašského nářečí. 2006. Díl 1. Valaško-český. URL: <https://drive.google.com/file/d/0B3POwIwUY2zsSjhWbVd1MXBrem8/view?resourcekey=0-fHRDEjZ1uCH7PhLZM2ew-ag>. Díl 2. Česko-valašský. URL: <https://drive.google.com/file/d/0B3POwIwUY2zsdGozc1M0MX-RNcXM/view?resourcekey=0-bcJ3iv2z14nDJgD2VOMoOA> (Дата обращения: 30.04.2022).
26. *Kolář J.* O Rybecoulovi // ČL. 1896. № 5. S. 439–452.
27. *Košťál J.* Vodník v podání lidu českého // ČL. 1892. № 1. S. 52–58, 244–249, 394–399, 468–472, 552–562.
28. *Košťál J.* Lesní panny / sebral Jozef Košťál // ČL. 1901. № 10. S. 205–207.
29. *Košťál J.* Skřítek (Postelníček, Koufniček) v podání prstonárodním // ČL. 1902. № 11. S. 305–310.
30. *Košťál J.* Stodolník chrání stodolu // ČL. 1910. № 19. S. 58.
31. *Kott F.Š.* Česko-německý slovník zvláště grammaticko-fraseologický. Praha: J. Kolář / František Šimáček, 1878–1893. URL: <http://kott.ujc.cas.cz/> (дата обращения: 01.05.2022).
32. Lidová kultura. Národopisná encyklopedie Čiech, Moravy a Slezska. Sv. 2, 3 / hl. red. S. Brouček a R. Jeřábek. Praha: Mladá fronta, 2007. 636 s.
33. *Luffer J.* Katalog českých démonologických pověstí. Praha: Academia, 2014. 239 s.
34. *Máchal H.* Nákres slovanského bájesloví. Praha: Academia, 1891. 224 s.
35. *Máchal J.* Bájesloví Slovanské. Praha: Nakladatelství J. Otto, 1907. 176 s.
36. *Moszyński K.* Kultura ludowa Słowian. Warszawa: Książka i Wiedza, 1967. T. 2: Kultura duchowa. Cz. 1. 836 s.
37. Moravské Slovensko. Sv. 2 / napsali A. Boháč, J. Černík, J. Folprecht, J. Húsek, K. Chotek, J. Klvaňa, Fr. Kretz a L. Niederle, red. L. Niederle. Praha: Národopisné Museun Československé, 1922. (Národopis lidu československého; d. 1). 887 s.
38. *Navrátilová A.* Narození a smrt v české lidové kultuře. Praha: Vyšehrad, 2004. S. 114–123, 292–340.
39. *Navrátilová A.* Revenantství v české lidové tradici jako obraz cizího, nepřátelského světa // Studia Mythologica Slavica VIII. 2005. S. 115–136.

40. Paukner F.S. Had ve stavení podle pověstí milevského // ČL. 1927. № 27. S. 209–211.
41. Podliska J. Pověry z Předbořic (Milevský okres) // ČL. 1929. № 19. S. 171–177.
42. Rérych B. Hejkalové v Polensku // ČL. 1914. № 23. S. 436–437.
43. Rosůlek Fr. O muži ohnivém a světylkách. Pověry z Pardubská // ČL. 1895. № 4. S. 394–396.
44. Václavík A. Výroční obyčeje a lidové umění. Praha: Československá akademie věd, 1959. 584 s.
45. Višek J.B. O můře. Z Chotěbořska // ČL. 1902. № 11. S. 277.
46. Vluka J. Ďadci čili hospodářčici // Národopisný Sborník Československý. Vydává národopisná společnost Československá a Národopisné museum Československé / red. Fr. Pastrnek. Praha: Tiskl A. Wiesner, 1897. S. 63–65.
47. Zitek J. Pověsti o můře // ČL. 1906. № 15. S. 434–437.

REFERENCES

- Adamek K.V. *Lid na Hlinecku*. Praha, 1900, pp. 336–355. (In Czech.)
Archiv lidového jazyka Ústavu pro jazyk český AV ČR, Brno. (In Czech.)
Bartoš F. *Dialektický slovník moravský*. Praha, Nákladem České akademie Císaře Františka Josefa pro vědy, slovesnost a umění Publ., 1906, 566 p. (In Czech.)
Bartoš F. Některé zprávy o skřítku dle dosavadních názorů lidu moravského // ČL. 1892. № 1, pp. 285–288. (In Czech.)
Blažek A. Pověsti a bytosti báječné. *Chrudimsko a Nasavrcko*. Díl 3, red. V. Hanus, Chrudim, Výbor ku popisu okresu Chrudimského a Nasavrckého Publ., 1912, pp. 165–216, 400–423. URL: <https://www.knihovna-cr.cz/chrudimsko-nasavrcko-dil-3-str-1-216>, <https://www.knihovna-cr.cz/chrudimsko-nasavrcko-dil-3-str-427-644> (accessed: 01.05.2022). (In Czech.)
Blažek A. Vlci a vlkodlaci na Chrudimsku. *Český lid*, 1906, no. 15, pp. 236–242. (In Czech.)
Bouchal Fr.V. Pověry o můře. *Český lid*, 1907, no. 16, 167 p. (In Czech.)
Československá vlastivěda. D. III. Lidová kultura. Praha, Orbis Publ., 1968, 784 p. (In Czech.)
Český jazykový atlas, vedoucí autorské kolektivu J. Balhar a P. Jančák, d. 2. Druhé elektornické, opravené a doplněné vydání, Praha, Ústav pro jazyk český AV ČR Publ., 2012, 507 p. (In Czech.)
Charvat V.J. Z českého jihu. Sbirka jihočeského podání lidového. *Matice lidu. Ročník XXXII*, č. 3, red. J. Hrubý. Praha, Knihtiskárna Dra Edv. Grégra Publ., 1898, 174 p. (In Czech.)
Čižmář J. *Lidové lékařství v Československu*. Brno, Melantrich A.S. Publ., 1946, 165 p. (In Czech.)
Daněk A. *Báje českého Pošumaví*. Praha, Kentaur polygrafia Publ., 1994, 236 p. (In Czech.)
Domorázek F. Lidové zvyky, pověry a báje při úmrtí a pohřbu. Mezi lidem v jižních Čechách sebral F. Domorázek. *Český lid*, 1895, no. IV, pp. 241–244. (In Czech.)
Grohmann J.V. *Pověry a obyčeje v Čechách a na Moravě*, [z německého originálu Aberglauben und Gebräuche aus Böhmen und Mähren. Praha: Nakladatelství J.G. Calve, 1864, přeložil David Sajvera] Praha, Plot Publ., 2010, 285 p. (In Czech.)
Grohmann J.V. *Pověsti z Čech*; [z německého originálu Sagen-Buch von Böhmen und Mähren. Erster Theil, Sagen aus Böhmen, Prag, 1863, přeložil Radovan Charvát] Praha, Plot Publ., 2009, 256 p. (In Czech.)
Grohmann I.V. *Iazyčeskije obriady i pover'ia zapadnykh slavian (Chekhiia i Moraviia)*, per. s chesh. Volkhv Bogumil, V.A. Bondarenko. Moscow, Veligor Publ., 2015, 320 p. (In Russ.)
Grohmann I.V. *Predaniia iazyčeskoi stariny zapadnykh slavian*, avtor-sostavitel' I.V. Gromann, per. Volkhv Bogumil. Moscow, Amrita-Rus' Publ., 2014, 304 p. (In Russ.)
Hruška J.F. *Dialektický slovník chodský*. Praha, Česká akademie Císaře Františka Josefa pro vědy, slovesnost a umění Publ., 1907, 127 p. (In Czech.)
Huptych Mir. *Černá slepice, aneb Kterak se líhne bazalíček, jenž do domu štěstí přináší*. Praha, Československý spisovatel Publ., 1991, 240 p. (In Czech.)
Jireček J. Studia z oboru mythologie české. *Časopis musea království českého*, 1863, roč. 37, sv. 1, pp. 3–28; sv. 2, pp. 141–166; sv. 3, pp. 262–269. (In Czech.)
Kazmír S. *Slovník valašského nářečí*. 2006, díl 1. Valaško-český. URL: <https://drive.google.com/file/d/0B3POwUy2zsSjhWbVd1MXBrem8/view?resourcekey=0-fHRDEjZluCH7PhLZM2ewag>, díl 2. Česko-valašský. URL: <https://drive.google.com/file/d/0B3POwUy2zsdGozc1M0MXRNcXM/view?resourcekey=0-bcJ3iv2z14nDJgD2VOMoOA> (accessed on: 30.04.2022). (In Czech.)
Klimova D. Hospodářk v pover'ia cheshskogo naroda. *Slavianskii i balkanskii fol'klor. Narodnaia demonologija*, otv. red. S.M. Tolstaya. Moscow, Indrik Publ., 2000, pp. 162–176. (In Russ.)
Kolář J. O Rybecoulovi // ČL. 1896. № 5, pp. 439–452 (In Czech.)
Koštál J. Vodník v podání lidu českého. *Český lid*, 1892, no. 1, pp. 52–58, 244–249, 394–399, 468–472, 552–562. (In Czech.)

- Koštál J. Lesní panny. Sebral Jozef Košťál. *Český lid*, 1901, no. 10, pp. 205–207. (In Czech.)
- Koštál J. Skřítek (Postelníček, Koufniček) v podání prostonárodním. *Český lid*, 1902, no. 11, pp. 305–310. (In Czech.)
- Koštál J. Stodolník chrání stodolu. *Český lid*, 1910, no. 19, p. 58. (In Czech.)
- Kott F. Š. *Česko-německý slovník zvláště grammatičko-fraseologický*. Praha, J. Kolář / František Šimáček Publ., 1878–1893. URL: <http://kott.ujc.cas.cz/> (accessed on: 01.05.2022). (In Czech.)
- Lidová kultura. Národopisná encyklopedie Čech, Moravy a Slezska*. Svazek 2, 3, hl. red. S. Brouček a R. Jeřábek. Praha, Mladá fronta Publ., 2007, 636 p. (In Czech.)
- Luffer J. *Katalog českých démonologických pověstí*. Praha, Academia Publ. 2014, 239 p. (In Czech.)
- Máchal H. *Nákres slovanského bájesloví*. Praha, Academia Publ., 1891, 224 p. (In Czech.)
- Máchal J. *Bájesloví Slovanské*. Praha, J. Otty Publ. 1907, 176 p. (In Czech.)
- Moravské Slovensko. Sv. 2*, napsali A. Boháč, J. Černík, J. Folprecht, J. Húsek, K. Chotek, J. Klvaňa, Fr. Kretz a L. Niederle, red. L. Niederle. Praha, Národopisné Museum Československé Publ. 1922. (Národopis lidu československého; d. 1), 887 p. (In Czech)
- Moszyński K. *Kultura ludowa Słowian*. Warszawa, Książka i Wiedza Publ., 1967, t. 2: Kultura duchowa, cz. 1. 836 p. (In Pol.)
- Navrátilová A. Revenantství v české likové tradici jako obraz cizího, nepřátelského světa. *Studia Mytologica Slavica* VIII, 2005, pp. 115–136. (In Czech.)
- Navrátilová A. *Narození a smrt v české lidové kultuře*. Praha, Vyšehrad Publ., 2004, pp. 114–123, 292–340. 415 p. (In Czech.)
- Paukner F.S. Had ve stavení podle pověstí milevského. *Český lid*, 1927, no. 27, pp. 209–211. (In Czech.)
- Podliska J. Pověry z Předbořic (Milevský okres). *Český lid*, 1929, no. 19, pp. 171–177. (In Czech.)
- Rérych B. Hejkalové v Polensku. *Český lid*, 1914, no. 23, pp. 436–437. (In Czech.)
- Rosůlek Fr. O muži ohnivém a světýlkách. Pověry z Pardubská. *Český lid*, 1895, no. 4, pp. 394–396. (In Czech.)
- Slavianskije drevnosti. Etnolingvističeskii slovar'*, pod obschei red. N.I. Tolstogo. M., Mezhdunarodnyje otnosheniia Publ., 1995–2012, T. 1–5. (In Russ.)
- Václavík A. *Výroční obyčej a lidové umění*. Praha, Československá akademie věd Publ., 1959, 584 p. (In Czech.)
- Višek J.B. O mýře. Z Chotěbořska. *Český lid*, 1902, no. 11, p. 277. (In Czech.)
- Vluka J. *Ďadci čili hospodářčci // Národopisný Sborník Československý*. Vydává národopisná společnost Československá a Národopisné museum Československé / red. Fr. Pastrněk. Praha: Tiskl A. Wiesner, 1897, pp. 63–65. (In Czech.)
- Zaitseva N.I. *Mifologičeskaja leksika v cheshskom i slovatskom iazykakh*. Diss. kand. filol. Nauk, Belorusskii gosudarstvennyi universitet im. V.I. Lenina. Minsk, 1975, 292 p. (In Russ.)
- Zítek J. Pověsti o mýře. *Český lid*, 1906, no. 15, pp. 434–437. (In Czech.)
- Z lidopisných sbírek Fr. Bartoše. *Český lid*, 1902, no. 11, pp. 170–171; 118–119; 223–224. (In Czech.)

Информация об авторе:

Валенцова Марина Михайловна,
кандидат филологических наук,
старший научный сотрудник отдела
этнолингвистики и фольклора,
Институт славяноведения Российской
академии наук,
г. Москва, Российская Федерация;
ORCID: 0000-0002-6541-4269
E-mail: mvalent@mail.ru

Information about the author:

Valentsova Marina M., PhD (Philology),
senior researcher, Department of ethno linguistics
and folklore,
Institute of Slavic studies,
Russian Academy of Sciences,
Moscow, Russian Federation
ORCID: 0000-0002-6541-4269
E-mail: mvalent@mail.ru



Славяноведение, 2022, № 6, с. 85–97

Slavic Studies. Journal of Russian Academy of Sciences, 2022, № 6, pp. 85–97

DOI: 10.31857/S0869544X0023503-6

Оригинальная статья / Original Article

Карпатоукраинская народная демонология. Часть 2. Поверья о чертях, колдунах и ведьмах

© 2022 г. Л.Н. Виноградова

Институт славяноведения Российской академии наук
(Москва, Российская федерация)

Lnv36@yandex.ru

Работа выполнена в рамках проекта «Низшая мифология славян:
Новые методы и подходы к исследованию»,
поддержанного грантом РФФИ (№ 20-012-00300)

Аннотация. Статья представляет собой краткий вариант одного из разделов будущей коллективной монографии по народной демонологии всех славянских народов, над которой в настоящее время работают сотрудники Отдела этнолингвистики и фольклора Института славяноведения РАН. Целью проекта является системное описание по унифицированной схеме всего круга наиболее известных демонологических образов и установление их региональной специфики, чтобы получить сопоставимые данные для дальнейших исследований по сравнительной славянской мифологии. В первой части настоящей статьи (опубликованной в журнале «Славяноведение» за 2022 г. № 4) были рассмотрены три крупных блока карпатской демонологии: категория духов домашней и природной сферы, персонажи, относящиеся к группе «ходячих» покойников, и персонифицированные образы (смерти, болезней, дней недели). Вторая часть посвящена анализу региональных особенностей карпатских поверий о чертях, призраках, «страхах» и о людях со сверхъестественными свойствами. В Заключении перечисляются самобытные черты карпатоукраинской низшей мифологии, отличающие ее от восточнославянской традиции.

Ключевые слова: карпатская мифология, украинский фольклор, славянские поверья, персонажи нечистой силы.

Ссылка для цитирования: Виноградова Л.Н. Карпатоукраинская народная демонология. Часть 2. Поверья о чертях, колдунах и ведьмах // Славяноведение. 2022. № 6. С. 85–97. DOI: 10.31857/S0869544X0023503-6.

Carpathian Ukrainian Folk Demonology. Part 2. Beliefs About the Devil, Sorcerers and Witches

© 2022. Ludmila N. Vinogradova

Institute of Slavic Studies of Russian Academy of Sciences
(Moscow, Russian Federation)

Lnv36@yandex.ru

The author's work was supported by Russian foundation for basic research (RFBR).
Project No 20-012-00300 «The lower mythology of the Slavs: new methods and approaches to research»

Abstract. The article is a short version of one of chapter of the collective monograph on folk demonology of all Slavic peoples, which is currently being worked on by the staff of the Department of Ethnolinguistics and Folklore of the Institute of Slavic Studies of the Russian Academy of Sciences. The aim of the project is a systematic description according to a unified scheme of the entire rang of the most famous demonological images and the establishment of their regional specificity in order to obtain comparable data for further research on comparative Slavic mythology. In the first part of this article (published in the journal «Slavic Studies», 2022, no. ...), three major blocks of Carpathian demonology were considered: the category of spirits of the domestic and natural sphere; characters belonging to the group of «walking» dead, and personified images (death, diseases, days of the week). The second part is devoted to the analysis of the regional features of the Carpathian beliefs about devils, ghosts, «fears» and people with supernatural properties. In conclusion, the original features of the Carpatho-Ukrainian lower mythology that distinguish it from the East Slavic tradition are listed.

Keywords: Carpathian mythology, Ukrainian folklore, Slavic beliefs, images of evil spirit.

Reference for citation: Vinogradova Ludmila N. Carpathian Ukrainian Folk Demonology. Part 2. Beliefs About the Devil, Sorcerers and Witches // Slavic Studies. Journal of Russian Academy of Sciences. = Slavyanovedenie. 2022. No. 6. P. 85–97. DOI: 10.31857/S0869544X0023503-6.

В первой части статьи были рассмотрены карпатоукраинские традиционные представления, относящиеся к мифическим существам, которые образуют три крупных блока народной демонологии: категория духов домашней и природной сферы (домовые, лесные, водяные и т.п. духи); разные персонажи, генетически связанные с душами умерших людей; персонифицированные образы-олицетворения: смерть, болезнь, дни недели, хорошая и плохая судьба человека. Вторая часть посвящена анализу региональных особенностей поверий о чертях, привидениях, «страхах», а также о людях, наделенных сверхъестественными способностями.

Образ черта занимает в карпатоукраинской (как и в восточнославянской в целом) мифологической системе центральные позиции. Он совмещает в себе признаки, во-первых, персонажа народно-христианской религии (сброшенный на землю богопротивник, ставший владыкой ада); во-вторых, наиболее вредоносного (среди прочей нечистой силы) злого духа, действующего в поверьях и быличках, который вторгается со злонамеренными целями в повседневную жизнь людей. С первым типом персонажей соотносятся сюжеты фольклорной Библии; со вторым — большой круг традиционных верований народной демонологии.

Но, кроме того, в поверьях карпатского региона и Подолья слово *чорт* используется для обозначения особого типа злых духов, которые произошли не от падших ангелов, а от душ некрещеных детей. По мнению гуцулов, по-разному именуемые черти (*юди, чорти, дїтьки, пекуни, невиміті*) образовались из мертворожденных или загубленных при рождении детей, если в течение семи лет их души не дождалось посмертного крещения [22. С. 6; 9. С. 91; 1. С. 249]. Аналогичные представления зафиксированы у украинцев Восточной Словакии: народ верил, что из умершего некрещеного ребенка «вырастет черт» [3. С. 25]. Именно эта категория чертей имеется в виду, когда заходит речь о «домашнем черте», т.е. о духе-обогатителе, часто называемом *хованець/годованець* (см. в разделе «Духи домашнего пространства»).

По внешнему виду это трехлетние хлопчики в красных колпачках и в красных курточках или штанишках.

Украинские диалектологи тоже отмечают три разных значения слова *чорт* в юго-западных говорах: 1) 'черт, «дідько» (диалектное название черта)'; 2) 'дьявол', 'властелин пекла'; 3) 'черт, который помогает в домашнем хозяйстве, «хованец»' [21. С. 644]. Но в практике живого бытования фольклорной прозы и демонологических верований все три персонажных типа злых духов плохо различаются, а их мифологические характеристики часто смешиваются.

Народные названия черта представлены множеством вариантов: *сатана, дьявол, біс, біда, дідько, чорний, нечистий, немитий, злий, рогатий, куций, лукавий* и др. Для карпатоукраинской традиции характерны, кроме того, во-первых, описательные эвфемистические конструкции типа: *тот, що з фостиком; тот, у червених гатях* (в красных штанах); *тот, що під бзом* (под бузиной) *сидить*; во-вторых, названия, включающие формулы оберегов или проклятий в адрес злого духа: *тот, пропав би од нас крещених; він, шчес би* (чтоб он исчез) и др.

Среди многочисленных форм внешнего вида черта преобладают следующие: 1) стандартный иконографический образ антропоморфной черной фигуры с рогами, копытами и хвостом; 2) человек в образе нарядного «пана», горожанина, иностранца в одежде немецкого покроя; 3) ипостась маленького ребенка или группы детей, одетых во что-то красное. Вместе с тем этот персонаж нередко изображается как некое фантастическое существо с крыльями летучей мыши либо как человек с крючковатым носом, с рогами, а на руках, ногах, локтях и коленях у него острые когти. В его внешности часто отмечаются аномальные ноги: «В лесу стоит высокий человек и курит трубку, одна его нога — лошадиное копыто, а вторая — человеческая» [7. С. 34]. Либо он описывается как человек небольшого роста, ноги собачьи или куриные, длинный нос, глаза, как раскаленные угли, рога козы, одежда немецкая, шляпа высокая. То он является в виде мужчины в форменной одежде с длинным рядом блестящих пуговиц; то в виде крестьянина с трубкой в зубах, с железными пальцами либо с пальцами без ногтей, с ногами без пяток и т.п. Считалось, что черти часто бывают невидимыми, и тогда их можно рассмотреть только сквозь дырочку, просверленную в скорлупе пасхального яйца.

Черт может принимать безграничные формы оборотничества, но чаще всего появляется в виде знакомого лица для встретившегося человека либо его родственника; любит оборачиваться священником или «паньчом»; либо принимает вид встреченных на дороге одиноких домашних животных (барашка, козлика и т.п.), которого проезжий человек забирает себе, но убеждается, что это его «морочит» черт.

Излюбленными местами пребывания злого духа считаются заброшенные строения, пустующие дома, заросли бузины, овраги, болота. Часто он встречается людям возле церкви в виде священника или нарядно одетого «пана». Люди, ищущие встречи с чертом (желающие обогатиться), идут на перекресток дорог и называют: «Грицю безп'ятий! Ходи до мене!» [14. С. 28]. Считалось также, что черти имеют обыкновенные сидеть в дуплах старых деревьев; часто поселяются в хозяйственных постройках: в сараях и молотильнях, в кузнице, мельнице, гумне и т.п.

В карпатоукраинской демонологии комплекс вредоносных по отношению к людям функций этого персонажа в значительной степени совпадает с действиями чертей восточнославянской традиции: он охотится за душами людей; подталкивает к самоубийству; ссорит членов семьи друг с другом; вселяется в человека, вызывая тем самым недуги; подменивает некрещеных детей; мучает скотину, загоняя ее до пены; сбивает людей с пути и т.п. [9. С. 100–101]. Кое-где верили, что всякий, кто повстречается с чертом и заговорит с ним, непременно заболит. Во множестве вариантов бытуют рассказы, как пришедшие на сельские

посиделки незнакомые парни ухаживают за девушками, заманивают их подарками, а затем губят их, например, щечочут так долго, что у тех нет сил убежать; после этого все девки заболевают [7. С. 44].

Однако наиболее массовыми в украинской сказочной прозе являются сюжеты о том, что черт не столько вредит людям, сколько пугает их, «морочит» или «сьмішкує ся з людей, не робить їм нічого злого» [15. С. 80]. Например, в образе случайного встречного черт предлагает крестьянину обменяться курительными трубками – доставшаяся человеку трубка превращается в собачью кость; подсаживается в телегу проезжего человека, ведет с ним разговор и – внезапно исчезает; приглашает в гости подвыпившего человека, угощает его, но при крике петуха тот оказывается в болоте, а угощение превращается в конский навоз; принимает вид одинокого барашка на пути проезжего, которого пугает своим необычным поведением, и исчезает и т.п.

Среди действий этого персонажа, не направленных на человека, выделяется функция выступать в качестве создателя элементов мира. Черту приписывается создание волка, коня, козы, зайца, сороки; удачное или неудачное творение огня, воза, мельницы, корчмы; его считали изобретателем водки, табака, курительной трубки, скрипки. По народным поверьям, черт обучил людей кузнечному делу и игре на музыкальных инструментах [9. С. 98–99]. Люди верили, что черти оберегают «заклятые» клады, охраняют цветок папоротника, не подпуская к нему человека.

Большой круг поверий связан с мотивом «гром убивает черта». Считалось, что больше всего на свете черти боятся грозы, грома и молнии, при приближении которых стараются где-нибудь укрыться. В споре с Богом злой дух заявляет, что спрячется от громовых стрел под дерево, под дом, под домашнюю скотину, под человека, но каждый раз слышит, что Бог его все равно убьет. Тогда черт говорит, что спрячется в болоте, на что следует ответ Всевышнего: «Там твое место!» [12. С. 77].

По некоторым поверьям, одержать верх над злым духом можно, если ударить его горячей головней ровно один раз, при повторном ударе он якобы оживает [7. С. 19]. Защититься от злого духа можно было также, если перечислить ему все этапы приготовления хлеба от засева зерна до выпечки мучных изделий; человек сказал: «Если ты готов так же мучиться, как этот хлеб, тогда отдам свою душу». Черт выслушал всю «историю хлеба» и отказался от души [14. С. 33–34].

С образом черта в карпатоукраинской демонологии связано множество устойчивых сюжетов, типичных и для других восточнославянских верований об этом персонаже: он зовет бабу-повитуху принять роды у своей жены-чертихи; присутствует в церкви во время богослужений, наблюдая за поведением прихожан и записывая на воловьей шкуре их прегрешения; черти приглашают музыканта играть на их вечеринке; черт-любовник приходит к вдове, тоскующей по умершему мужу, и др.

«**Страхи**». Значительное место в карпатской народной демонологии занимают суеверные рассказы о каких-либо пугающих событиях, которые не соотносятся с общеизвестными для данной традиции мифологическими персонажами. В них действуют некие не идентифицированные духи, не имеющие устойчивого названия, единственная вредоносная функция которых заключается в том, чтобы напугать человека. В качестве лексических средств, служащих для обозначения этих духов, в текстах суеверных рассказов выступают следующие слова и выражения: *нечиста сила, шось нечистого, нечистий дух, невидимий дух, лихо, дідько, планета* (название нечистой силы, появляющейся в виде оборотня). Часто используются также названия *біда, якась біда* со значением «что-то страшное, что пугает», «черт» [20. С. 39] либо местоимения типа «что-то», «кто-то», «оно». Но в подавляющем большинстве случаев рассказчики обходятся без специфического мифонима, описывая пугающее явление по его внешнему виду.

Список наблюдаемых человеком пугающих образов чрезвычайно широк: это могут быть антропоморфные фигуры (мужчина, женщина, ребенок), группа людей в виде свадебного шествия; животные (кошки, собаки, домашний скот или птица, лесные звери); светящиеся объекты, атмосферные явления (туман, вихрь); предметы (летающее полотно, движущийся стог сена, бочка дегтя, белеющий в темноте столб); нечто неразличимое: «что-то большое», «кто-то белый», «черная тень» и т.п.

Что касается стереотипов поведения этих духов, то лишь в редких случаях они ведут себя агрессивно по отношению к человеку: сбивают пешехода с ног, толкают его, запрыгивают ему на спину. Чаще всего они просто «показываются», демонстрируя свое присутствие; внезапно появляются и так же внезапно исчезают; пугают звуками (криками, стонами, свистом, хохотом); оборачиваются то кошкой, то собакой, то человеком; увеличиваются в размерах или уменьшаются; незаметно подсаживаются в телегу возницы, после чего кони не могут ее везти; встают на пути пешехода или преследуют его, не приближаясь к нему, и т.п.

Во многих случаях сюжетная ситуация сводится лишь к предельно краткому описанию случая, когда человек видит нечто, что его пугает, но ничего при этом не происходит. Вместе с тем мистический характер происходящего раскрывается в дополнительных указаниях: отмечается особое время описываемого события (темное время суток, полночь, канун праздника, поминальные дни) и особое место встречи (на мосту, в лесу, на перекрестке дорог, вблизи кладбища, на местах с репутацией «нечистых»). Для завершающих эпизодов подобных рассказов характерны мотивы: «человек крестится/молится — призрак исчезает»; «поют пелухи — мифологический персонаж оборачивается вихрем, бурей и улетает».

«Знающие» люди, наделенные сверхъестественной силой. Категория «знающих» людей карпатоукраинской мифологии имеет ряд отличительных особенностей по сравнению с аналогичными персонажами остальных восточнославянских верований. Их основу составляют, прежде всего, люди-двоедушники, к числу которых относятся ведьма-босорка, живой человек-опир, волколак (*вовкун*), люди, управляющие градовыми тучами и ряд других. Более детально, по сравнению с русской или белорусской мифологией, разработаны представления о людях, имеющих «неразменную монету» (*інклюзники*), а также о персонажах так называемой атмосферной мифологии (*градівники, хмарники*). Ряд мифонимов имеет нетрадиционную для восточнославянской демонологии семантику (*опир, чорнокнижник*). Если судить по карпатоукраинской народной терминологии, то «знающие» люди наделяются более высоким (по сравнению с этим же кругом лиц русских и белорусских поверий) мифологическим статусом, их называли: *земні боги, землені боги, боголюди, непрості люди*.

Карпатоукраинский тип ведьмы (варианты названий: *чарівниця, чародільниця, лиходійниця, чаклунка, босорка, босурканя, опиреця, непроста жінка*). Ведьма включается в категорию людей-двоедушников: наличие двух душ или двух сердец — это ее главный признак. Одна душа в ней праведная, чистая, вторая — нечистая [10. С. 45]. По карпатским поверьям, могли быть *босорки* даже с тремя душами, они самые опасные, двоедушные обладали меньшей магической силой, а «знающие» женщины с одной душой занимались лишь знахарством [17. С. 38].

Общеукраинскими являются представления о делении ведьм на *родимих (природжених)* и *вчених (роблених)*, т.е. вступивших в связь с чертом или перенявших сверхзнание у опытных ведьм. Первые из них были рождены двоедушницами в роковую минуту либо появлялись в таких семьях, где было рождено подряд семь девочек, из которых одна обязательно становилась «родимой» ведьмой. Считалось, что женщины, рожденные ведьмами, вынуждены были вредить людям против своей воли, и это не считалось грехом; будучи пойманными при отбирании молока, они просили отпустить их, оправдываясь: «я не ўчена, а родовіта» [6. С. 178]. Этих

ведьм можно было распознать по хвостику, хмурому взгляду, сутулости, сросшимся бровям, родимым пятнам, по двум сросшимся пальцам на одной из рук. *Босорка* выглядела как женщина в белом, очень худая, с красными глазами, и с ногами, подобными куриным лапам [17. С. 38]. Ведьмами могли быть как старые, так и молодые женщины. Жители Богородчанского района Ивано-Франковской области верили, что днем ведьма выглядит как красивая молодлица, а ночью становится старой бабой [5. С. 203].

Особенностью карпатских поверий о ведьмах является узкая специализация каждой из них в области применения своих злокозненных намерений: одна могла воздействовать только на молочность коров, другая вредила овцам, третья – домашней птице, четвертая – людям, пятая – пчелам и т.п. Например, *видьми до бабабуль* (картофеля) срывали цветки подрастающего картофеля и тем самым забирали в свою пользу урожай [8. С. 112]. Были и такие ведьмы, которые занимались атмосферной магией, влияющей на погоду.

Периодами активизации вредоносной деятельности ведьм считались календарные праздники (сочельник, Юрьев день, Пасха, Иван Купала, Введение, Андреев день), а также периоды лунного календаря: *нови четвер* или *східні четвер*, т.е. четверг на первой неделе зарождающегося месяца или четверг «на сходе месяца». Закарпатские *босорки* слетались на совместные сборища в периоды «нового» или «слабого» (убывающего) месяца [17. С. 37].

Среди оборотнических ипостасей этого персонажа, кроме общеизвестных зооморфных и предметных форм, часто упоминается вид светящихся летающих огоньков: по ночам из дома ведьмы вылетал светящийся шар, который перепрыгивал с одного кола в заборе на другой; либо это была медленно плывущая в воздухе горящая свеча; либо «босоркані скакали світлом» в ночной тьме [13. С. 147].

Функция отбирать молоко или *манну* (лучшие качества продукта) у чужих коров является одним из главных персонажеобразующих признаков карпатской ведьмы. Она встает в воротах, ставит дойницу на воротный столб, ждет, когда стадо будет возвращаться домой и говорит: «Мині смитана та масло, а тобі най буде вода!» [8. С. 104]. Либо подкладывает мешочек с солью под мост, по которому перегоняют стадо, а затем дает его полизать своим коровам. Она способна надоить молоко с подвешенного воловьего поводка или других хозяйственных предметов. Либо она посылает за маслом муравья-«масленника» к своей соседке – тот проникает в дом, собирает сливки с хранящегося молока и приносит своей хозяйке: у ее коров молоко становится жирным, а у соседских вместо молока течет одна вода [22. С. 205]. Большой популярностью пользуется сюжет о человеке, подсмотревшем за тем, как ведьма собирает росу с травы на пастбище, приговаривая: «С каждой хаты по одной ложке!» (имеется в виду сметана); он повторяет ее действия, но изменяет магический приговор: «С каждой хаты по миске!», – после чего у него дома безостановочно течет сметана [6. С. 186].

Ведьмам приписывается порча домашней живности, фруктовых деревьев (которые они якобы «грызут»), хранящегося в амбарах посевного зерна; они умели отобрать яйца у чужих кур, вырывая у них по три-четыре пера, перенести урожай капусты на свой огород, срывая верхушки рассады с чужих грядок; сбивали человека с пути и долго водили его по бездорожью и т.п. Из двух обиженных друг на друга ведьм одна наслала на поле обидчицы град, уничтоживший посева, а вторая – напустила такое количество жаб, что они облепили весь дом ведьмы, и жильцы не могли выйти наружу [6. С. 179]. Ведьмы-*чародейницы* могли заставить долго отсутствующего человека прилететь по воздуху в свой дом.

Особенно вредоносным считалось такое действие ведьмы по отношению к здоровью и жизни людей, которое определяется словом *потін* (они *потинають людей*), – имеется в виду внезапная, быстро действующая порча, «подрезающая»

здоровье людей, которые сразу начинали слабеть, чахнуть, болеть и быстро умирали. Делают они это так: собирают на мусорных кучах выброшенные отходы от прядения шерстяных ниток, мелко секут их и разбрасывают среди людей. Еще более опасным считалось воздействие ведьм на погодное равновесие: они могли «запереть» дождь, наслать на село засуху, градобитие, ураганы, лесные пожары и т.п.

Бытующие в многочисленных вариантах рассказы о полетах ведьм на совместные сборища (или в дома односельчан ради своего обогащения) в качестве основного содержат эпизод подготовки к полету, когда они варили специальную мазь. Для ее приготовления ведьма «сеяла» на припечке зерна проса, которые быстро прорастали и зацветали, затем она молола полученное зерно и замешивала мазь. Либо она выкапывала землю из-под домашнего порога, разводила ее в воде и мазала у себя под мышками, садилась верхом на кочергу и говорила: «Гип-гоп! Чтобы я очутилась у <имя односельчанина> в погребеле!» [8. С. 133].

Значительную часть в цикле карпатоукраинской мифологической прозы, посвященной ведьме, составляют сюжеты о многочисленных способах их распознавания; о применении магических оберегов против них или особых способах обезвреживания; о трудной смерти и посмертном хождении этих персонажей и т.п.

Как в полесской, так и в карпатоукраинской мифологии зафиксированы рассказы на тему «Ведьма сильнее Бога»: «Ходивший по земле Бог увидел, что ведьма делает в чужом поле *завитку* и потребовал прекратить делать злое дело, иначе она окаменеет. Прежде, чем окаменеть, ведьма сказала: “А ты, Боже, чтобы не смог вознестись на небо”. Не сумевший вернуться на небо, Бог вынужден был расколдовать ее и дать согласие: “Делай свои злые дела, как прежде!”, – на что ведьма ответила: “А ты, Боже, вознесись на небеса!”» [8. С. 142].

Помимо ведьм, к числу **магических специалистов** относится большая группа «знающих» людей, – мужских и женских персонажей, называемых *відьмак, чарівниця/чарівник, чаклун, галдовник, знахарка/знахар, ворожбит, примівник, баїльник, баба-лікарка, шептуха* и др.

Четкого разграничения между однозначно вредоносными персонажами и теми, кто всегда действует во благо человеку, в карпатоукраинской мифологии (как и в поверьях других восточных славян) нет. Чаше термины *відьмак, чаровник, чаклун* соотносятся с понятием ‘вредоносный персонаж, колдун’, а названия *ворожбит, примівник, шептун, віщун* и другие имеют значение ‘врачеватель, предсказатель, ясновидящий, человек, снимающий порчу и сглаз’. Особенно часто совмещаются негативные и позитивные характеристики в образе знахаря (*знахар, знахор, знахур*), который, как считалось, «знает все на свете».

Чаровником, знахарем мог стать человек, родившийся под определенной планетой, «хорошей» или «плохой»; соответственно он либо помогал людям, либо вредил им [22. С. 206]. Жители Подолья *чаровником* называли человека, «подружившегося» с чертом и причинявшего людям одно только зло.

Сфера деятельности знахарей чрезвычайно широка: они могли отворить любой замок; превратить человека в животное или дерево, унести воду из пруда и перенести ее на другое место, наслать дождь или засуху, заставить мельничное колесо вращаться против течения реки, магическим способом «приковать» человека к месту; наслать на дом своего недруга крыс, змей, лягушек; умели навести порчу и снять ее, испортить охотничье ружье или сделать его метким, предсказать человеку его будущее, избавить его от болезней, найти пропавший скот, обезвредить «завитку», сделанную недоброжелателем в злаковом поле, и др. [9. С. 231–232].

Люди-двоедушники. Особенностью карпатоукраинской демонологии является комплекс поверий о такой категории «знающих» людей, которые якобы родились с двумя душами или двумя сердцами, что считалось свидетельством их сверхъестественных свойств. Кроме своей собственной души, они имели еще некую

«нечистую» душу. В их названиях отражается признак двоичности: *дводушник*, *дво-сердечник*, *двойняк*, либо способность «подрезать» (*потинати*) здоровье и жизнь людей: *потинач* [5. С. 250; 2. С. 157]. В группу двоедушников включаются чаще всего упырь, ведьма-*босорка*, волколак, люди, умеющие управлять градовыми тучами, реже – «ведьмак-чаклун» и др. Среди телесных аномалий этих людей упоминаются такие признаки, как наличие двух сердец или одного сердца, но расположенного с правой стороны груди; два завитка волос (вместо одного) в центре головы на макушке.

Считалось, что вторая душа таких людей покидает тело спящего и ведет самостоятельную жизнь – вредит людям, принимает участие в совместных сборищах. При виде летящего вихря люди говорили, что в нем летают «нечисті люди – тоті двохсердечники» [4. С. 75].

Главная опасность этих «непростых» людей состояла в том, что после их смерти «нечистый» дух оставался в теле и обрекал умершего на посмертные «хождения», наносившие большой вред живым.

Факт появления на свете двоедушников объяснялся либо роковыми обстоятельствами (рождение человека под определенной звездой), либо неправильным поведением родителей, зачавших ребенка в неположенное время.

Образ живого человека-упыря. Подобно другим «знающим» людям, упыри могли быть *родимі (врождені)* и *роблені (вчені)*. Первые являются «знающими» от рождения, а вторые учатся «упырству» по книгам черной магии (*Планетна книжка*) [5. С. 254]). В карпатоукраинской мифологии их считали людьми, которым судьбой предназначено быть таковыми. Обречены были стать упырями седьмой по счету мальчик, рожденный в семье, либо ребенок, родители которого нарушили запрет на половую связь накануне праздника. Распознать в человеке упыря можно было по ярко-красному цвету лица; по отсутствию волосяного покрова на теле; по тому, что он спит всегда головой к дверям, а ногами к иконам. Под коленом у «родимого» упыря якобы находится отверстие, сквозь которое вылетает по ночам его вторая душа [8. С. 64–65]. Считалось также, что упырь бывает левшой, поэтому защититься от него можно было только ударом слева. По гуцульским свидетельствам, рожденный упырем мог каждый месяц менять свой пол: становиться то мужчиной, то женщиной; таких называли *опир-місечник* [11. С. 114].

Согласно одним представлениям, человек, рожденный упырем, при жизни был безвредным «знающим», способным даже помогать людям в трудных ситуациях. Упырем-кровопийцей он становился лишь после смерти. По другим данным, упыри столь же опасны при жизни, как и после смерти. Они могли оборачиваться животными, насылая порчу на людей, на домашний скот, на урожай, отбирать у коров молоко, вызывать градобитие или засуху. В случае массовых заболеваний жители села искали среди односельчан этих злобных «двоедушников» и сжигали их на костре, считая причиной эпидемии [19. С. 512–526]. Типичным для живого упыря вредоносным действием считалась способность мгновенно «подрезать» (*потинати*) одним взглядом жизнь человека. Скрытыми упырями считались многие почетные граждане города или села. Одного ксендза, подозреваемого в причастности к массовому мору людей, распознали таким способом: подкараулили ночью собаку-оборотня и отрубили ей лапу, а утром увидели, что у ксендза перевязана пораненная рука [8. С. 79].

Большой популярностью в карпатской мифологии пользуются поверья о **людях, умеющих управлять атмосферными явлениями**: бурями, вихрями, градовыми тучами, ливнями. Их называли *градівник*, *градобурник*, *хмарник*, *буріўник*, *планітник*, либо для их обозначения использовались устойчивые фразеологические обороты: «той, що бурі відвертає», «той, що хмари розгоняє», «той, що дощ запирає», «тот, хто знає проти граду» и др.

Эти «знающие» люди тоже бывают «родимые» и «обученные»; первые из них считались более успешными в умении управлять тучами. Они имели вид обычных людей, но иногда их можно было распознать по хмурому взгляду или по тому, что они были длинноволосыми (не подстригали свои волосы). Одни из них умели разгонять тучи, размахивая руками, другие знали особые молитвы и приговоры («Туда дощ, туда дощ, а туй сонечко!»), но большинство из них использовало особые магические предметы. Самым действенным из них считался ореховый прут-однолетка, которым ранее удалось разогнать сцепившихся гадюку и жабу; либо надо было раздобыть палку, с помощью которой гасились церковные свечи; либо использовалась пасхальная скатерть; либо даже подстилка, на которой лежал умирающий «хмарник» [4. С. 151].

При приближении грозовой тучи «знающий» человек выходил ей навстречу, размахивал поднятыми вверх руками, — и туча, разделившись надвое, обходила село с двух сторон. Либо он крестил тучу, произносил особую молитву от конца к началу и указывал ей путь следовать в обход села. Такие действия были небезопасны для самого человека, если он неточно исполнял ритуал: приблизившегося к туче «не с того бока» буря сбила с ног и сорвала полкрыши с его дома [8. С. 220].

Распорядителями грозовых туч считались в карпатоукраинских поверьях черти, которые принуждали самоубийц и души некрещеных детей таскать мешки со льдом и высыпать град в определенном месте; либо в этом качестве выступал некий *чорнокнижник*, который *має силу над хмарами*. Согласно гуцульским легендам и быличкам, те из нечистых духов, кто изучил всю дьявольскую науку, становились «чорнокнижниками». Они слетались к озеру на вершине Черногоры и читали там свои магические книжки, в результате чего вода в озере замерзала, а затем подручные духи разносили ледяной град по всему свету [22. С. 222].

В демонологии Закарпатья создателем вихрей считался человек-двоедушник, называемый *вітряник*, который летал по воздуху, создавая бури. Но особенно разрушительные ураганы якобы производил летающий 12-головый змей-*Шаркань*, изрыгающий огонь из пасти каждой своей головы. Он был слепым, поэтому не знал, куда направлять бурю и град. Им управлял *вітряник*, указывающий ему путь [17. С. 41]. По другим поверьям, на Шаркане летал, управляя им, чернокнижник [16. С. 540].

Самым популярным в рассказах о «хмарниках» является сюжет о том, как некий незнакомец, появившийся в селе в предгрозовое время, просит «знающего» человека пропустить его самого или его «стадо» (т.е. грозовые тучи) через ближайшее засеянное поле; тот запрещает это делать, но через некоторое время просьба повторяется: «Побойся Бога, пропусти, не могу больше держать». Тогда «хмарник» разрешает незнакомцу провести тучу вдоль реки или лесом, после чего на указанные места обрушивается сильный град [8. С. 221–222]. Либо прямо из тучи слышится голос: «Пусти, куда мне деться?», — так кричат «*тоті душі, що несуть мішки з градом*» [22. С. 222].

Поверья о **человеке-оборотне, волколаке** наиболее детально разработаны в карпатской мифологии, где в качестве центрального выступает тип «урожденного вовкуна». Считалось, что способность становиться на время волком — это врожденное качество человека, не зависящее от его воли или от чьего-то колдовского заклятья. Волколаками могли стать люди-двоедушники, либо рожденные под определенной планетой, либо появившиеся на свет сразу со всеми зубами, либо те, чья мать в первый месяц беременности посмотрела на волка, либо если она, будучи беременной, съела по неосторожности мясо животного, которого загрызли волки [9. С. 223–224]. В селах Бойковщины верили, что распознать человека-оборотня среди волков можно по виду его лап, из которых три были волчьи, а одна — человеческая нога [4. С. 140].

Человек-оборотень не отличается от людей по внешнему виду, живет в селе обычной жизнью, имеет семью, ведет хозяйство, но, когда приходит роковой час, становится против своего желания волком и начинает вредить людям. Такое время бывает приурочено к лунным фазам: когда «сходит старый месяц и зарождается новый» [22. С. 212]. Во множестве вариантов бытует на Карпатах популярный сюжет о муже-оборотне, которого роковая минута застала на сенокосе, где он работал совместно с женой; став волком, он напал на жену, вцепившись в подол ее юбки; впоследствии она опознала в муже волколака по этим застрявшим в его зубах ниткам от ее одежды [22. С. 213; 15. С. 131; 6. С. 175 № 282, 176 № 283, № 284, 177 № 285; 16. С. 430).

Волколаку этой региональной традиции приписываются некоторые вампирические свойства. Одного путника хозяева пустили переночевать, а утром хозяйка увидела, что он загрыз ее мужа, от которого остались одни ноги. Соседи сказали, что это был *природжений вовкун* [8. С. 86]. Аналогичным образом, возница согласился подвезти встреченного путника на ярмарку и пустил в телегу под укрытие, где уже сидел старый отец возницы. Приехав на ярмарку, человек увидел, как из повозки выскакивает волк, а на месте старика остались одни кости [20. С. 80].

Высокая степень демонических свойств этого персонажа проявляется в его способности «обгрызать луну»: в лунные ночи волколаки *жрут місяць*, но не успевают его съесть, так как кончается время их оборотничества; оставшийся от луны тонкий серп постепенно вновь нарастает [22. С. 212–213].

По некоторым карпатоукраинским поверьям, если волколак открыто признается, что он оборотень, то он теряет свои демонические свойства и становится «чистым человеком».

Наличие у людей навыков высокого профессионального мастерства, которым владели **мельники, кузнецы, плотники, строители, музыканты** и прочие, тоже считалось признаком магического сверхзнания, приобретенного этими специалистами из-за связи с потусторонними силами. В карпатских поверьях статус сильного «знающего» имели овчары (пастухи овец), которые владели мастерством содержания и правильного выпаса на полонине овечьего стада, получения молока и продуктов из него, лечения животных и т.п. Односельчане считали их способными предсказывать будущее и избавлять людей от недугов.

Особенно много рассказов о сверхзнании мастеров-строителей, которые, как считалось, при закладке основания дома уже знали судьбу его жильцов (сколько родится детей, будет ли вестись домашний скот); знали, какой масти коров нужно держать в хозяйстве, чтобы они были молочными. Однажды обиженный на хозяйку за скупость *майстер-чарівник* стукнул топором в угол дома и сказал: «Чтоб твоя дочка родила двух байстрюков («внебрачных детей»)», — впоследствии так и случилось [18. С. 151–154].

Преимущественно в карпатоукраинской мифологии известны **люди-«инклюдники»**, сумевшие заполучить неразменную монету (*зачарований грош, інклюд*). Они не обладали сверхзнанием, но умели использовать некоторые магические приемы для обретения этой монеты. Ее обладатель мог при покупках расплачиваться чудесным грошем многократно, так как он неизменно возвращался от продавца вновь в карман человека-инклюдника. Считалось, что это «нечистые» деньги, подброшенные самим дьяволом; либо ими владел злой дух, которого можно было вывести из яйца-«сноска». Для этого надо было девять дней носить особое яйцо (маленькое, без желтка) под мышкой, весь период не мыться, не молиться, не есть соленой пищи; на девятый день вылупится «хлопец-инклюд» и вручит человеку неразменный грош [22. С. 213–214; 6. С. 254]. Существовало много других способов заполучить «зачарованный грош»: если отрезать голову летучей мыши серебряной монетой, то она станет инклюзом; тот же результат будет, если вложить

монету в ласточкино гнездо и оставить там, пока не выведутся птенцы; положить под пятку левой ноги грош и ходить так девять дней, когда почувствуется в пятке жжение, появится черт и скажет «что хотел, то и получил», после чего грош станет неразменным

Заключение. Карпатоукраинская народная демонология в целом имеет отчетливые признаки принадлежности к восточнославянской мифологической традиции, но вместе с тем она существенно отличается целым рядом этнокультурных особенностей. В ней сохраняется традиционный для восточнославянских поверий набор основных групп персонажного состава (духи домашнего и природного пространства; разные категории ходячих покойников; женские мифические существа, появляющиеся в летнюю пору в природных локусах; ребенок-подменыш; черт; персонифицированные образы смерти, болезней; волколак; многообразные типы «знающих» людей и ряд других).

Региональной спецификой карпатской мифологии можно признать, во-первых, наличие нетипичных для восточнославянской демонологии образов: *блуд*; *чугайстер*; дух-обогадитель, связанный своим происхождением с душами некрещеных детей (*хованець/годованець*); разноименная группа мифических женщин, отдаленно напоминающих русалку, но обладающих не свойственными для нее признаками (вызывание повальных болезней, стихийных бедствий, подмена детей, отсутствие плоти на спине и др.); мифические прорицатели человеческой судьбы (*судци, осуд*); люди-двоедушники, в том числе специалисты по отгону туч и др.

Во-вторых, в ряде случаев при описании традиционных восточнославянских персонажей отмечаются нетипичные оттенки значений в трактовке образов: упырь (живой и мертвый), чернокнижник (способный управлять природными стихиями), волколак (имеющий некоторые вампирические свойства). Слово *чорт* употребляется в трех значениях: злой дух, постоянно вторгающийся в повседневную жизнь человека (*дідько*); дьявол, богопротивник, владыка пекла; произошедший от душ некрещеных детей черт, помогающий в домашнем хозяйстве (*хованець*). Для образа ведьмы-*босорки* характерна более высокая степень демонизации, по сравнению с восточнославянской ведьмой. Более значимое место в карпатской системе персонажей занимает категория умерших некрещеных детей. В ряду персонажей, наказывающих за неурочное прядение, чаще выступают образы св. Варвары и св. Параскевы-Пятницы (как в других восточнославянских поверьях). Проявление демонических признаков в поведении «знающих» людей приурочено не только к определенным праздникам, но и к лунным фазам.

Кроме того, именно в карпатских мифологических поверьях и рассказах могут быть обнаружены множественные содержательные элементы, совпадающие как с западнославянской, так и с балканской народной демонологией.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. *Богатырев П.Г.* Вопросы теории народного искусства. М.: Искусство, 1971. 543 с.
2. *Буйських Ю.* Жіночі образи української міфології: «Колись русалки по землі ходили». Харків: Клуб сімейного дозвілля, 2018. 320 с.
3. *Вархол Н.* Народна демонологія українців Словаччини. Свидник: Плаціареф свідницка, 2017. 445 с.
4. *Войтович Н.М.* Народна демонологія Бойківщини. Львів: Сполом, 2015. 227 с.
5. *Галайчук В.* Українська міфологія. Харків: Клуб сімейного дозвілля, 2016. 288 с.
6. *Гнатюк В.* Знадоби до галицько-руської демонології // *Етнографічний збірник. Львів: Етнографічна комісія Наукового товариства ім. Шевченка, 1904. Т. 15. 272 с.*
7. *Гнатюк В.* Знадоби до української демонології // *Етнографічний збірник. Львів: Етнографічна комісія Наукового товариства ім. Шевченка, 1912. Т. 33. 237 с.*
8. *Гнатюк В.* Знадоби до української демонології // *Етнографічний збірник. Львів: Етнографічна комісія Наукового товариства ім. Шевченка, 1912. Т. 34. 280 с.*

9. Гнатюк В. Нарис української міфології. Львів: Інститут народознавства НАН України, 2000. 263 с.
10. Зубрицький М. Народний календар, народні звичаї і повірки, прив'язані до днів в тиждні і до рокових свят // Матеріали до українсько-руської етнології. Львів: Етнографічна комісія Наукового товариства ім. Шевченка, 1900. Т. 3. С. 33–60.
11. Кайндль Р. Ф. Гуцули: їх життя, звичаї та народні перекази. Чернівці: Молодий буковинець, 2000. 208 с.
12. Колесса Ф. Людові вірування на Підгір'ю // Етнографічний збірник. Львів: Етнографічна комісія Наукового товариства ім. Шевченка, 1898. Т. 5. С. 75–228.
13. Король В. Народна демонологія гуцулів Закарпаття. Дисс. ...канд. іст. наук / Львівський державний університет, кафедра етнології. Львів, 2019. 274 с.
14. Левченко М. Казки та оповідання з Поділля. В записках М. Левченко. Київ: Видавництво Київської Академії Наук, 1928. 590 с.
15. Онищук А. Матеріали до гуцульської демонології / Записав у с. Зелениці Надвірнянського повіта Антін Онищук // Матеріали до українсько-руської етнології. Львів: Етнографічна комісія Наукового товариства ім. Шевченка, 1909. Т. 11. Ч. 2. С. 1–139.
16. Панькевич І. Українські говори Підкарпатської Руси і сумежних областей. Ч. I. Звучня і морфологія. Прага: (изд. не указ.), 1938. 549 с.
17. Потошняк Ф. Душа в народній повірі села Осій // Науковий збірник «Просвіта» в Ужгороді. Річник XIII–XIV. Ужгород: (изд. не указ.), 1938. С. 33–34.
18. Сілецький Р. Традиційна будівельна обрядовість українців. Львів: АНУ ім. Івана Франка, 2011. 426 с.
19. Франко Ів. Сожжение упырей в с. Нагуевичах в 1831 году // Українці: Народні вірування, повір'я, демонологія. Київ: Либідь, 1991. С. 512–526.
20. Хобзей Н. Гуцульська міфологія: Етнолінгвістичний словник. Львів: Інститут українознавства ім. Крип'якевича НАН України, 2002. 216 с.
21. Хобзей Н., Ястремська Т., Сімович О., Дидик-Меуш Г. Гуцульські світи. Лексикон. Львів: Інститут українознавства ім. І. Крип'якевича НАН, 2013. 668 с.
22. Шухевич В. Гуцульщина: фізіографічний, етнологічний і статистичний огляд. Львів: Загальна Друкарня, 1908. Ч. 5. 300 с.

REFERENCES

- Bogatyrev P.G. *Voprosy teorii narodnogo iskusstva*, Moskva, Iskusstvo Publ., 1971, 543 p. (In Russ.)
- Bujskikh Iu. *Zhinochi obrazy ukrainskoj mifologii: «Kolys rusalki po zemli khodyly»*, Kharkiv, Klub simejnogo dozvillja Publ., 2018, 320 p. (In Ukr.)
- Franko I. Sozhzhenie upyrej v s. Nagujevicharh v 1831 y. *Ukrainci: Narodni viruvannja, povirja, demonologia*. Kyiv, Lybidj Publ., 1991, pp. 512–526. (In Ukr.)
- Galajchuk V. *Ukrajinska mifologia*, Kharkiv, Klub simejnogo dozvillja Publ., 2016, 288 p. (In Ukr.)
- Gnatjuk V. Znadoby do galytsko-ruskoj demonologii. *Etnografichnyj zbirnyk*. Lviv, Etnograficna komisija Naukovoho tovarystva im. Shevczenka Publ., 1904, t. 15. 272 p. (In Ukr.)
- Gnatjuk V. Znadoby do ukrajinskoj demonologii. *Etnografichnyj zbirnyk*. Lviv, Etnograficna komisija Naukovoho tovarystva im. Shevczenka Publ., 1912, t. 33. 237 p. (In Ukr.)
- Gnatjuk V. Znadoby do ukrajinskoj demonologii. *Etnografichnyj zbirnyk*. Lviv, Etnograficna komisija Naukovoho tovarystva im. Shevczenka Publ., 1912, t. 34. 280 p. (In Ukr.)
- Gnatjuk V. *Narys ukrajinskoj demonologii*, Lviv, Instytut narodoznavstva NAN Ukraïny Publ., 2000, 263 p. (In Ukr.)
- Kajndlj R.F. *Guculy: Jikh zhyttja, zvyčaj ta narodni pereказы*. Chernivcy, Molodyj bukovynec Publ., 2000, 208 p. (In Ukr.)
- Khobzej N. *Gutsul'ska mifologia: Etnolingvistychnyj slovnyk*, Lviv, Instytut ukrajinoznavstva im. I. Krypjakevicha NAN Publ., 2002, 216 p. (In Ukr.)
- Khobzej N., Jastremska T., Simovich O., Dydyk-Meush G. *Gucul'ski svity. Leksykon*, Lviv, Instytut ukrajinoznavstva im. I. Krypjakevicha NAN Publ., 2013, 668 p. (In Ukr.)
- Kolessa F. Liudovi viruvannia na Pidhiriu. *Etnografichnyj zbirnyk*. Lviv, Etnograficna komisija Naukovoho tovarystva im. Shevczenka Publ., 1898, t. 5, pp. 75–228. (In Ukr.)
- Korolj V. *Narodna demonologia gutsulov Zakarpattja*. Dyss. kand. ist. nauk, Lvivskij derzhavnyj universytet. Lviv, 2019. 274 p. (In Ukr.)
- Levchenko M. *Kazky ta opovidannia z Podillia*. Kyiv, Ukrain'ska Akademia Nauk Publ., 1928, 590 p. (In Ukr.)

- Onyshchuk A. Materialy do gutsulskoj demonologii, zapysav u seli Zelehyci Nadvirnianskoho povita Antin Onyshchuk. *Materialy do ukraïnsko-ruskoj etnologii*. Lviv, Etnograficzna komisija Naukovoho tovarystva im. Shevczenka Publ., 1909, t. 11, ch. 2, pp. 1–139. (In Ukr.)
- Pankevich I. *Ukrainski govory Pidkarpatskoj Rusi i sumizhnykh oblastej. Ch. 1. Zvuchnia i morfologia*, Praga (without publ. house), 1938, 549 p. (In Ukr.)
- Potushniak F. Dusha v narodnom poviriu sela Osij. *Naukovyj zbirnyk «Prosvita» v Uzhgorodi. Richnyk XIII–XIV*. Uzhgorod (without publ. house), 1938, pp. 33–34. (In Ukr.)
- Shukhevich V. *Guculshchyna: fiziografichnyj, etnologichnyj i statystychnyj ogljad*, Lviv, Zagalna Drukarnia Publ., 1908, ch. 5, 300 p. (In Ukr.)
- Sileckij R. *Tradycijna budiveljna obriadoviscj ukrainciv*, Lviv, ANU im. Ivana Franka Publ., 2011, 428 p. (In Ukr.)
- Varkhol N. *Narodna demonologia ukrajinciv Slovacchyny*, Svodynyk, 2017, Tlačiareň svidnicka Publ., 445 p. (In Ukr.)
- Vojtovich N. *Narodna demonologia Bojkivshchiny*, Lviv, Spolom Publ., 2015, 227 p. (In Ukr.)
- Zubrytskij M. Narodnij kalendar, narodni zvychai i povirky, pryvjazani do dniv v tyzhdni i do rokovykh sviat. *Materialy do ukraïnsko-ruskoj etnologii*. Lviv, Etnograficzna komisija Naukovoho tovarystva im. Shevczenka Publ., 1900, t. 3, pp. 33–60. (In Ukr.)

Информация об авторе

Виноградова Людмила Николаевна,
Доктор филологических наук,
ведущий научный сотрудник
Отдела этнолингвистики и фольклора
Института славяноведения
Российской академии наук,
г. Москва, Российская Федерация
ORCID: 0000-0003-4939-4808.
E-mail: Lnv36@yandex.ru

Information about the author

Vinogradova Ludmila N.,
DSc. (Philology) sciences, Leading Researcher
Of Department of the Etnolingvistic and folklore,
Institute of Slavic Studies,
Russian Academy of Sciences.
Moscow, Russian Federation.
ORCID:0000-0003-4939-4808
E-mail: Lnv36@yandex.ru



Славяноведение, 2022, № 6, с. 98–107

Slavic Studies. Journal of Russian Academy of Sciences, 2022, № 6, pp. 98–107

DOI: 10.31857/S0869544X0023262-1

Оригинальная статья / Original Article

Наименования поминальных дней в традициях восточной Сербии: этнолингвистический аспект

© 2022 г. А.А. Плотникова

Институт славяноведения Российской академии наук
(Москва, Российская Федерация)

annaplotn@mail.ru

Исследование выполнено при финансовой поддержке гранта Российского
научного фонда № 22-18-00484, <https://rscf.ru/project/22-18-00484/>

Аннотация: В статье исследуется терминологическая лексика одного из этапов похоронно-поминальной обрядности, фиксирующаяся на стыке славяно-неславянских традиций восточной Сербии. Обряды и обычаи влахов (устар. рус. *валахи*, серб. *власи*), переселявшихся на эти территории преимущественно в XIX в. и проживающих в настоящее время в селах, которые перемежаются с сербскими, оказали влияние на сербскую народную традицию. Славянская похоронно-поминальная обрядность представляет собой наиболее консервативную область народных ритуалов и мотивирующих их верований и предписаний, в меньшей мере подверженную изменениям, связанным как с глобализацией и урбанизацией, так и с влиянием соседствующих традиций. Тем не менее, в силу того что похоронно-поминальная обрядность влахов является исключительно яркой, насыщенной и репрезентативной, рассматриваемый иноэтничный комплекс ритуалов не мог не оказать ощутимого влияния на восточносербские ритуалы и представления, связанные с переходом в иной мир. Восточносербская диалектная лексика в значительной мере отражает эти процессы, что в статье продемонстрировано на примере лексемы *помана* ('поминки'), широко употребляемой в говорах северо-восточной Сербии. При этом у сербов до сих пор сохраняется и исконно славянская архаическая лексика, отражающая древние славянские представления о покойном, его нуждах и потребности на «том свете». К исследованию привлекаются источники разного типа: лексикографические (толковые, этимологические и диалектные словари), этнографические (описания обычаев, обрядов и представлений в отдельных областях восточной Сербии), данные Национального корпуса сербского языка и собственные полевые этнолингвистические материалы автора (1997–2021 гг.).

Ключевые слова: похоронно-поминальная обрядность, поминки, восточная Сербия, вlahи, диалектная лексика, заимствования, культурная традиция.

Ссылка для цитирования: Плотникова А.А. Наименования поминальных дней в традициях восточной Сербии: этнолингвистический аспект // Славяноведение. 2022. № 6. С. 98–107. DOI: 10.31857/S0869544X0023262-1.

Names of Memorial Days in the Traditions of Eastern Serbia: Ethnolinguistic Aspect

© 2022. Anna A. Plotnikova

Institute for Slavic Studies of Russian Academy of Sciences
(Moscow, Russian Federation)

annaplotn@mail.ru

The research was carried out with the financial support of the grant of the Russian Science Foundation № 22-18-00484, <https://rscf.ru/project/22-18-00484/>

Abstract. The article examines the terminological vocabulary of one of the stages of funeral and memorial rites, fixed at the border zone of the Slavic and non-Slavic traditions of Eastern Serbia. Rites and customs of the Vlachs (obsolete Rus. *Valahi*, i.e. *Wallachians*, Serb. *Vlasi*), who moved to these territories mainly in the XIX century and currently live in villages that are interspersed with Serbian ones, influenced the Serbian folk tradition. The funeral and memorial rites of the Slavs represent the most conservative area of folk rituals and motivating beliefs and prescriptions, less susceptible to changes linked with both globalization and urbanization, and with the influence of neighboring traditions. Nevertheless, due to the fact that the funeral and memorial rites of the Vlachs are exceptionally bright, rich and representative, the considered ethnic complex of rituals could not but have a tangible impact on the Eastern Serbian rituals and representations associated with the transition to another world. The East Serbian dialect vocabulary largely reflects these processes, which is demonstrated in the article by the example of the lexeme *pomana* («commemoration»), widely used in the dialects of North-Eastern Serbia. Meanwhile, the Serbs still retain the original Slavic archaic vocabulary, reflecting the ancient Slavic ideas about the deceased, his needs and necessities in the “other world”. Various types of sources are involved in the study: lexicographic (explanatory, etymological and dialect dictionaries), ethnographic (descriptions of customs, rituals and representations in certain regions of Eastern Serbia), data from the National Corpus of the Serbian Language and the author’s own field ethnolinguistic materials (1997–2021).

Keywords: funeral rites, commemoration, Eastern Serbia, Vlachs, dialect vocabulary, borrowings, cultural tradition.

Reference for citation: Plotnikova Anna A. Names of Memorial Days in the Traditions of Eastern Serbia: Ethnolinguistic Aspect // Slavic Studies. Journal of the Russian Academy of Sciences. = Slavyanovedenie. 2022. No. 6. Pp. 98–107. DOI: 10.31857/S0869544X0023262-1.

Северная часть сербско-болгарского пограничья, рассматриваемая в статье, включает такие его регионы, как Ключ, Краина, Црна Река. В настоящей статье особое внимание уделяется сельским районам Неготина, Заечара, Болеваца (входящим в территориальные области Краина и Црна Река). В этих краях проживает смешанное население: чередуются сербские и влашские села, с преобладанием влахов, говорящих на царанском диалекте. Кроме того, для сравнения анализируются материалы из автохтонных сербских сел Тимокской краины в районе Княжеваца – Доня Каменица¹ и Равна. Сербские села в районе Болеваца (Руиште, Добруевац, Мирово и Ябланица)², Княжеваца (Доня Каменица, Равна) были обследованы

¹ Село Доня Каменица входит в сетку «Малого диалектологического атласа балканских языков», оно было обследовано в рамках работы над атласом в 1997 г. по всем трем программам – лексической, синтаксической, лексической и этнолингвистической, см., например, [16].

² Экспедиция состоялась в составе команды из Института балканистики под руководством Б. Сикимич, подробнее см. [22. С. 333–348].

мною в 2005 и 1997 гг. соответственно. В начале 2021 г. мне также довелось провести виртуальное интервью с жительницей с. Шипиково (община Заечар) Мирой (Мирьяной) Дуйнович по скайпу³ о погребально-поминальных обычаях влахов на сербско-болгарском пограничье. В качестве фона для сопоставления терминологической лексики народной духовной культуры в целом и погребально-похоронной обрядности в частности привлекаются и другие полевые материалы, собранные мной на протяжении последних 25 лет в разных регионах Сербии (1997–2021 гг.).

Зона сербско-болгарского пограничья характеризуется смешением признаков, определяемых как балканизмы (инновации) и славизмы (архаизмы). Это касается всех страт языка: фонетики, грамматики, лексики (подробнее см. [21. С. 267–270]). Применительно к анализируемой тематической сфере погребально-поминальной обрядности данный феномен можно проиллюстрировать на примере двух лексем, используемых в селах рассматриваемого региона. С одной стороны, это широко распространенный здесь романизм *romana* «поминки после похорон», известный всем жителям края и в настоящее время все еще осознаваемый как лексический компонент системы поминальной терминологической лексики, обслуживающей обрядность влахов. С другой стороны, распространена исконно славянская лексика – *трпеза*, *погреј*, *погробина* и под. Практически повсеместно известно славянское *трпѣза* и реже *софра* / *софра* с внутренней формой ‘стол, застолье’ в том же значении; тогда как на большей территории сербского языкового континуума (западная и центральная части Сербии) употребляется *даћа* (с внутренней формой ‘давать’), см. карту распределения наименований с данным значением и комментарии [21. С. 590–595].

Отмечу при этом, что похоронно-поминальная обрядность представляет собой наиболее консервативный слой обрядовой жизни, поэтому влияние соседних этносов в данном случае наименее выражено. В полевых условиях при сборе лексического и фольклорного материала встречались достаточно однозначные высказывания – например, отвечая на вопрос, как называют покойного, который возвращается после смерти домой и творит бесчинства, в сербском селе Ябланица (Болевацкий край) говорили: «Влахи говорят “морой”, цыгане – “чоканово”, а мы – “вампир”». В том же селе по поводу наименования поминок звучало следующее высказывание: «Сербь называют *трпезе*, а влахы говорят *помане*» (соб. зап., 2005). Экстралингвистическая сторона вопроса тут же неизменно уточнялась: влахы, в отличие от сербов (у которых поминальные дни в течение года после смерти отмечают в первую субботу, на 40 дней, полгода и год), устраивают поминки (*стављају помане*) в течение семи лет. На севере от Княжеваца встречаются смешанные случаи названия обрядовых трапез, посвященных умершему. Так, в с. Равна устраиваемый после похорон обед для участников погребения называется *помана*, а трапезы в первую субботу, на 40 дней, в полгода и по исполнении года со дня смерти – *трпѣза* (соб. зап., 1997). По наблюдениям сербского ученого С. Зечевица, много лет занимавшегося похоронно-поминальной обрядностью, в сербских селах на севере от Заечара любая поминальная трапеза в течение первого года после погребения (в день погребения, в первую субботу, на 40 дней и в полгода), называется *помана* [13. С. 392]. При этом, однако, сербские диалектные словари не содержат лексему *помана*, поскольку в социуме сохраняется устойчивое представление о том, что это лексема влашского (румынского) происхождения, и в целях разделения сербской и румынской лексики диалектное слово последовательно исключается из лексикографических списков заглавных слов в словарях с территории Сербии⁴.

³ За организацию встречи благодарю старшего научного сотрудника Кунсткамеры РАН Н.Г. Голант.

⁴ Отмечу, что при обращении к Национальному корпусу сербского языка определяются контексты из региональных изданий с термином *помана*, относящиеся к северо-восточной Сербии – <https://www.clarin.si> (дата обращения – 15.05.2022).

Этимология слова *rotană* в румынском языке связывается с **mniti* (ср. рус. *помянуть*, серб. *помен* ‘память; поминовение’ и т.д.), откуда рум. *roteană* > *rotană* [28. С. 444–445], что в сербском языковом пространстве как славизм, понимается, не осознается⁵. При этом лексема связывается с представлениями об излишнем изобилии на поминках, их длительностью и разнообразием похоронно-поминальных ритуалов, свойственным влашской народной традиции, о чем свидетельствует выражение *влашка помана* ‘излишества во время трапезы; большое празднество’, а также противопоставление двух типов пышных торжеств – сербской свадьбы и влашских поминок в присловье *српска свадба* <исто што је> *влашка помана* (сербская свадьба – <то же, что и> влашская помана) (с. Добруевац, соб. зап., 2005).

Если обратиться к разветвленной поминальной обрядности влахов, то бросается в глаза богатая трапеза, обилие поминальных хлебов разной формы, ритуалы одаривания гостей в честь умершего и др. Вот как описываются поминки (поманы) после погребения в селе Витовница в Хомоле: «Сорокадневные поминки готовятся следующим образом: определяют, сколько “голов” нужно подготовить для поминок, каждая “голова” означает кипу “бабиц” (поминальных булочек), которых должно быть определенное количество: 44 “бабицы” (маленькие булочки) плюс четыре большие, два хлеба с отверстием и два без отверстия. Когда по умершему делаются (досл. “даются”) сорокадневные поминки, тогда “даются” и умершим в доме ранее: дедушкам, бабушкам, отцу, матери, то же самое готовится и для них. Всем даются 44 штуки “бабиц” плюс четыре, плюс напитки, вино, ракия, соки. Поэтому и называется “влашская помана”, так как расходуются огромные финансовые средства. Кроме того, готовят и сумки, которые наполняют “бабицами”, а также одним большим хлебом, туда же кладут сладости и другие мелочи, сумка должна быть полной, вместе с ней дается и палка, срезанная с куста лесного ореха, предположительно для того, чтобы умерший на “том свете” мог защититься от тех, кому не предназначены эти “поманы”, поминки. Так, ближайшим родственникам и приятелям дают по одной сумке, полной подношений и еды. Поминки в полгода повторяются таким же образом, как и посещение кладбища, и сам ужин, теперь предназначается <умершему> и торжественная одежда, которую принимает ближайший родственник; одежду кладут на кровать, окуривают на кровати, где лежал покойный до своей смерти. На поминки по случаю года со дня смерти с дома или с ворот умершего убирают знамя, несут его на могилу и прикрепляют к кресту. Так же повторяются “бабицы” и сумки, только теперь помимо еды и подарков, увеличиваются “головы”, готовится громадное число “бабиц”, а гостей приглашают в том же числе. Для одной “поманы” в среднем готовят около 400 “бабиц”, 20 штук больших хлебных булок, плюс кукурузный хлеб, режут большую свинью или овцу, а гости приходят только званые, семья, друзья, и так ужинают» (<http://www.vitovnica.rs/obicaji/sahrane-i-pomeni.html>, дата обращения 20.05.2022).

Следует кратко остановиться на специфике сакрального содержания описываемого изобилия при угощении гостей в связи с поминанием. Широкое застолье в честь умершего делается в соответствии с представлением о том, что душа на том свете нуждается в еде, питье, а также обогреве и всех тех утех, которые человека радуют при жизни – уютном интерьере и мебели в помещении, а также в пении, танцах и пр. Не случайно у влахов восточной Сербии известен обрядовый танец в честь умершего, который устраивается в один из годовых поминальных

⁵ Вместе с тем, термин *помана/rotana* в значении ‘поминки’, реже – ‘дар’, ‘задабривание’ известен и на других территориях, сопредельных с румынским лингвистическим пространством или румынскими анклавами: прежде всего – на северо-западе Болгарии (где также проживают вlahи, подробнее см. [2; 4; 24]), а также на Карпатах в Черновицкой области, где *помана* – набор поминальных предметов [25. С. 227].

дней — *oră de pomână*. В этот день все гости одариваются самыми разными вещами, в дом даже покупается мебель «для покойного», которая остается проживающим в доме, но при этом принадлежащей умершему, — очень подробно о феномене снабжения, кормления и увеселения умершего на «том свете» писал П. Драгич в региональном заечарском журнале «Развитак» [9]; эта работа впоследствии часто привлекала внимание ученых-этнографов, описывающих погребально-поминальные обряды самых разных регионов северо-восточной Сербии — сел в округе Неготина [6], Заечара [3. С. 221] и др. Существует и дополнительный важный аспект проведения «поманы» на широкую ногу: повсеместно у влахов бытует идея усиления масштабности поминальных мероприятий, чтобы связь с предками — помощниками в обычной жизни — стала особенно ощутимой для окружающих. В настоящее время родственники умершего положительно относятся к документальной передаче всего действия — фото, видео, которые запечатлевают происходящее как факт, соответствующий установленному по традиции порядку. Наблюдения подобного рода фиксируют многие ученые при полевом обследовании влахов, например: «...стремление, чтобы на “поманах” было как можно больше людей, — на самом деле и есть показатель ее успеха, поскольку присутствующие выступают как своего рода свидетели того, что семья исполнила свой долг по отношению к тем, кто на “том свете”» [6. С. 276].

Вторичные словоупотребления обрядового термина *pomana* могут относиться к задабриванию некоторых вредоносных мифологических персонажей, в том числе — персонифицированных духов болезни (*pomana bolilor*), змея-дракона халы (*pomana halilor*)⁶, обитающих в природе змей и даже дома, где проживает семейство (см., например, [9. С. 77; 10. С. 213]). По сведениям из этнографических источников и полевых данных⁷, у влахов восточной Сербии выстраивается целая парадигма воображаемых персонажей, которым дается (или оставляется) «помана». Отмечается также «помана раю»⁸ (в частности, может проводиться в церкви как раздача съестного с зажженными свечами, предназначенными «для рая», в случае если человек умер в отсутствие свечи, подробнее см. [9. С. 78], ср. также [19. С. 37–38]). Во влашских селах восточной Сербии распространен и обычай устраивать поминки при жизни — *pomană de viața* — в том случае, если человек не уверен, что пышный поминальный обряд будет устроен в его честь после смерти. Другие случаи употребления термина касаются календарных «поман», например, у влахов известен масленичный и троичкий поминальный день (*pomana alba*, букв. ‘белые поминки’, когда предписывается употреблять в пищу продукты только белого цвета, при этом покойному также «посылаются» вода, одежда, музыка, танец и др. [13. С. 395–396]).

Сербы на северо-востоке страны могут использовать лексику в расширительном значении — как специфический обряд, посвященный умершему, в который обязательно вписываются и ритуалы с водой. Так, в статье энциклопедического «Сербского мифологического словаря» заглавное слово ПОМАНА интерпретируется как «обычай в селах северо-восточной Сербии, который устраивается на “Великую среду” около природного источника воды» [15. С. 362], и далее в предметной части статьи в основном описываются многочисленные ритуалы с водой, которые у сербов этой части сербско-болгарского пограничья составляют неотъемлемую часть

⁶ В терминологических сочетаниях употребляется грамматический дательный падеж, т. е. в данном случае *pomana* имеет оформленное средствами языка значение дара, подношения задабриваемым духам или сверхъестественным персонажам.

⁷ Благодарю Н. Г. Голант за устное сообщение об обычае «помана чумы» в селах Халово, Градсково, Мали Ясеновац и Шипиково (община Заечар) и *pomana alilor* («помана змей-драконов») в Кобишнице под Неготином, где оставляют еду для воображаемых персонажей у источника.

⁸ П. Скок для румынского *raiu* ‘рай’ обращает внимание и на второе значение слова, тождественное одариванию гостей на поминках: «2. поминки, то же, что дается при погребении, то же самое, что и *pomană*» [29. С. 100].

«поманы», т.е. вместе с лексемой заимствуется и целый ряд характерных для влашской поминальной обрядности деталей. Так, в среду на Страстной неделе ритуал с водой устраивают только те, у кого кто-либо умер в прошедшем году: воду набирают в ручье или реке и выливают ниже по течению со словами: «Это для души N.» В селах окрестностей Неготина на поминки в сорок дней, которые называются *помана*, девушка из дома умершего обходит 40 соседских домов и приносит воду в память об умершем [15. С. 362] и т.д. Особо выделяется календарная *помана* в Великий четверг – обряд в селах Хомолья, который сопровождается большим числом обрядовых действий и включает манипуляции с целым рядом ритуальных предметов (выпеченные булочки, сплетенную за один день корзинку, свечи, камешки со дна реки, дощечки, ладан, базилик, ковш), но сводится опять-таки к выливанию воды в источник для умершего, который, по поверьям, испытывает на «том свете» большую жажду [15. С. 362].

Ритуалы с водой могут заимствоваться сербами в обрядах, следующих за погребением, которые называются иначе, нежели «помана»: по моим записям (2005 г.) в сербских селах Болевацкого края, *трпéза* включает богато обставленный ритуальными деталями обряд с передачей воды умершему на «тот свет». В с. Руиште утром в первое воскресенье (и затем каждое воскресенье до 40 дней) идут на кладбище с бутылкой воды, сваренным кофе и ракией, при этом воду не возвращают домой – к деревянному кресту привязывают бутылку с водой и кусочком сахара, перевернув ее, чтобы через сделанное снизу отверстие сладкая вода понемногу капала в изголовье могилы. До 40 дней принято постоянно пополнять бутылку водой, если кто-то из близких или знакомых оказывается на кладбище. По сведениям других информантов из того же села, сумку, в которую кладут бутылку воды, кофе и вино и немного от каждого блюда для поминального обеда после погребения, несут во время похоронной процессии. Все съестное и питье оставляют после погребения на могиле, а затем приносят еду и питье «постоянно», причем особенно регулярно доливают в бутылку воды над гробом, «чтобы он пил, а то, что несут из пищи, тут же и едят, чтобы он ел» (Олга Миличевич, 1938 г.р., соб. зап., 2005).

Возвращаясь к лексическому обозначению поминальных застолий, следует отметить, что в сербских селах Княжевацкого округа обнаруживается лексика, мотивированная древними представлениями о душе на «том свете», которые имеют явное сходство с соответствующими фрагментами романской культуры. Это, прежде всего, касается термина *погреј* (< *grěti), который в княжевацких селах обозначает и поминки после захоронения, и поминки в течение всего первого года, отсылая нас к архаическим верованиям о нуждах души в загробном мире, требующей обогрева и пищи: в.-серб. княжевац. *погреј* ‘поминки после захоронения’, ‘поминки в субботу после погребения’, ‘поминки на 40-й день’, ‘поминки в полгода после смерти’, ‘поминки по истечении года’ (с. Доня Каменица, соб. зап., 1997). Термин *погреј* находим и в «Словаре тимокского говора» Я. Динича: «*погрéј* м даћа, подушје. – На Слободана јучер давали погрéј» (поминки, проводы. – Слободану вчера давали «погреј») [7. С. 206]. В объемном Дополнении к словарю можно обнаружить синоним: *погрóбина* «еда и напитки которые даются за упокой души умершего» [8. С. 496]. Если основой мотивации первой лексемы можно считать верования о необходимости давать в первый год после проводов тепло и пищу душе, которая пребывает на том свете, то второй термин ассоциируется с поминальным угощением непосредственно после похорон (закапывания гроба в могилу); впрочем, в словаре Динича не уточняется, является ли *погрóбина* поминальной трапезой только после похорон покойного или же в течение всего первого года поминовения. Как бы то ни было, термин *погреј* до сих пор пока в других местах восточной Сербии не встретился, но его связь

с **grěti*⁹ (замечу, что на поминальных трапезах славян пища должна была быть теплой, поскольку, по поверьям, души покойных питаются паром)¹⁰ представляется убедительной особенно в свете повсеместно распространенной в восточной Сербии идеи о необходимости «греть покойников», основанной на древнем славянском веровании в то, что на «том свете» царит холод и души нуждаются в тепле и обогреве, особенно после зимнего периода (см. [1. С. 543]). Поверье известно как в восточной Сербии, так и у болгар в Подунавье, а также у сербов Баната и на румынском побережье Дуная в сербском селе Свиница [14. С. 86–87].

Более распространена в восточной Сербии лексема *подушје* (и ряд словообразовательных вариантов: *задушје*, *задушa* и под.), внутренняя форма которой связана с идеей посмертного существования души вне тела (однако с теми же потребностями, что и при жизни присущи человеку)¹¹. Дериваты от серб. *душа* в значении ‘поминки в течение года после смерти человека’ фиксируются в разных регионах проживания сербов в Хорватии и Боснии (см. [21. С. 593]), а также на территории западной, южной и восточной Сербии: *подушје* ‘поминальная трапеза в течение первого года после смерти’ (Шумадия) [17. С. 344], (Хомолье) [18. С. 594], *подушје* ‘поминальная трапеза в первую субботу после смерти’ (регион Неготина) [19. С. 34–35], *задушa* ‘поминальная трапеза’ (с. Церница, р-н Гниланя, Косово, зап. Б. Сикимич) и т.д.¹² При этом по форме диалектное слово отличается от обозначения *задушница* – календарных поминок, приуроченных к весенним, летним и осенним праздникам, у сербов; этот обрядовый термин известен не только по всей Сербии, но и шире у балканских славян – болгар и македонцев (см. карту с комментариями в [21. С. 604–612])¹³.

Таким образом, диалектная терминологическая лексика, бытующая на северо-востоке Сербии и обозначающая поминки в течение первого года после погребения, включает как славизмы, так и романизмы. Имеющий широкое распространение термин *помана* сербами не осознается как этимологический славизм и прочно связывается с культурой вlahов, проживающих по соседству. При этом обнаруживается лексика, отражающая архаические представления о покойном и его пребывании на «том свете», типологически родственные романской культуре. Так, термин *погреј*, обозначающий в княжевацких селах поминки как после захоронения, так и последующие – в течение первого года после смерти, свидетельствует о древних верованиях, связанных с потребностями души в обогреве и пище

⁹ Семантическую реконструкцию данного диалектного термина могут связывать и с **grebti* (ср., например, болг. *гребá*, означающее не только ‘черпать’, но и ‘рыть, копать’; рус. *гроб*, *погребение* и под.), учитывая также значительное число лексем, связанных с похоронно-погребальной сферой в сербском литературном языке: *гроб* ‘могила’ [23. С. 215], *погреб* ‘похороны’ с соответствующими производными: *погребни* ‘похоронный’, *погребник* ‘официальное лицо, осуществляющее похороны’, ‘могильщик’, ‘участник похорон, несущий гроб’, ‘священник на похоронах’, *погребнина* ‘плата за похороны’ и др. [23. С. 930].

¹⁰ Это представление фиксируется, прежде всего, у восточных славян [20. С. 151].

¹¹ Ср. также аналогичные выводы С. Зечевица в «Вестнике этнографического музея», где он описывает похоронно-поминальные традиции в регионах Краины и Ключа [11. С. 48–50], окрестностях Бора [12. С. 153] и других восточносербских областях.

¹² Логичным продолжением широкого распространения термина *подушје* как обозначения поминальной трапезы можно считать включение слова в «Словарь сербского языка» 2011 г., во втором и третьем значениях соответственно: «обрядовое пиршество в память о покойном, поминки» и «еда и питье, которым угощают на поминках, и оставляют на могиле после похорон или поминок» [23. С. 940], в отличие от термина *задушје*, который трактуется в словаре двояко: и как синоним «подушья» в значении ‘поминки’, и как «дар (для спасения собственной души)» [23. С. 374].

¹³ Иногда может встретиться термин *задужбина* (Воеводина [5. С. 58], Скопска Котлина в Республике Северная Македония [26. С. 460]), что наводит на мысль о семантической контаминации с *задужбина* в основном значении ‘вложение средств в значимое для народа дело (церковь, здание и пр.)’, подробнее анализ сербской лексемы *задужбина* и ее связи с погребальной и поминальной сферой см. [27. С. 385–387, 390–399, 403].

в загробном мире. Распространенная в восточной Сербии лексема *подушје* (и ее словообразовательные варианты от производного *душа*) вербализирует идею посмертного существования души, которая испытывает те же нужды, что и человек при жизни. С этой точки зрения наименования *трпеца* или *софра* (*совра*), *даћа* могут рассматриваться в свете архаических представлений о воздаянии необходимых для души покойного на «том свете» воды и питья. При этом снедь и питье, употребленные в пищу гостями, подарки от хозяев и другие блага для пришедших на поминки осознаются как дар самому умершему.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Агапкина Т.А., Виноградова Л.Н. «Греть покойников» // Славянские древности: Этнолингвистический словарь / под общ. ред. Н.И. Толстого. М.: Международные отношения, 1995. Т. 1. С. 543–544.
2. Анастасова Е. Няял се като влах на помана (Още веднџ за помана за жив) // Северозападна България: общности, традиции, идентичност. Регионални проучвания на българския фолклор. София: Акад. изд., 2002. Т. 4. С. 60–64.
3. Антић С. Четрдесетодневна помана у селу Гамзиград // Етно-културолошки зборник. Сврљиг: Етно-културолошка радионица, 1995. Књ. 1. С. 221–224.
4. Бизеранова С. Между живота и смртта. Погребални и поменални обичаи при българи и власи във Видинско. Враца: Алекспринт, 2013. 544 с.
5. Босић М. Основне одлике обичаја животног циклуса Срба у Војводини // Етнички и етнокултурни контакти у панонско-карпатском простору. Београд: Етнографски институт САНУ, 1997. С. 55–65.
6. Братић Д. Посмртни ритуал // Гласник Етнографског музеја у Београду. Београд, 1993. Књ. 57. С. 275–282.
7. Динић Ј. Речник тимочког говора // Српски дијалектолошки зборник. 1988. Књ. 34. С. 7–335.
8. Динић Ј. Речник тимочког говора (додатак) // Српски дијалектолошки зборник. 1990. Књ. 36. С. 1–208.
9. Драгић М. Систем помана и култ загробног живота код становништва влашког говора источне Србије // Развитак. № 2. Зајечар, 1975. С. 70–79.
10. Ђокић Д. Лечење болести које изазивају демонска бића у Звижду // За здравље. Књ. 7. Из историје народне медицине и здравствене културе. Зајечар: Народни музеј, 2000. С. 211–215.
11. Зечевић С. Самртни ритуал и неки облици култа мртвих у становништва влашког говорног језика Крајине и Кључа // Гласник Етнографског музеја у Београду. Београд, 1967. Књ. 30. С. 47–78.
12. Зечевић С. Култ мртвих и самртни обичаји у околини Бора // Гласник Етнографског музеја у Београду. Београд, 1975. Књ. 38. С. 147–169.
13. Зечевић С. Самртни обичаји у околини Зајечара // Гласник Етнографског музеја у Београду. Београд, 1978. Књ. 42. С. 383–398.
14. Зечевић С. Култ мртвих код Срба. Београд: Вук Караџић, 1982. 124 с.
15. Кулишић Ш., Петровић П. Ж., Пантелић Н. Српски митолошки речник. Београд: Етнографски институт САНУ, 1998. 484 с.
16. Малый диалектологический атлас балканских языков. Серия лексическая. Т. 1: Лексика духовной культуры / под ред. А.Н. Соболева. München: Biblion Verlag, 2005. 432 с.
17. Милићевић М. Живот Срба селѧа. Београд: Просвета, 1984. 371 с.
18. Милосављевић С. Српски народни обичаји из среза Хомолског // Српски етнографски зборник. Београд, 1913. Књ. 19. С. 1–442.
19. Пантић З. Посмртни обичаји у Штубику код Неготина // Расковник. № 75–76. Београд, 1994. С. 32–38.
20. Плотникова А.А. Душа // Славянская мифология. М.: Международные отношения, 2002. С. 150–151.
21. Плотникова А.А. Этнолингвистическая география Южной Славии. М.: Индрик, 2004. 768 с.
22. Плотникова А.А. Южные славяне в балканском и общеславянском контексте: Этнолингвистические очерки. М.: Институт славяноведения РАН, 2013. 384 с.
23. Речник српског језика. Нови Сад: Библиотека Матице српске, 2011. 1561 с.

24. Седакова И.А. Исследование погребальной обрядности болгар и вlahов (в свете развития этнографии Болгарии) // Славянский альманах. № 1–2. М., 2016. С. 409–416.
25. Седакова О.А. Поэтика обряда. Погребальная обрядность восточных и южных славян. М.: Индрик, 2004. 320 с.
26. Филиповић М. Обичаји и веровања у Скопској Котлини // Српски етнографски зборник. Београд, 1939. Књ. 54. С. 277–566.
27. Якушкина Е.И. «Доброе дело» в языке и культуре балканских славян // Доклады российских ученых. IX конгресс по изучению стран юго-восточной Европы. СПб.: Наука, 2004. С. 384–406.
28. Skok P. Etimologijski rječnik hrvatskoga ili srpskoga jezika. Zagreb: Jugoslav. acad. znan. i umjet. Publ., 1972. T. 2. 700 с.
29. Skok P. Etimologijski rječnik hrvatskoga ili srpskoga jezika. Zagreb: Jugoslav. acad. znan. i umjet. Publ., 1973. T. 3. 703 с.

REFERENCES

- Agapkina T.A., Vinogradova L.N. «Gret' pokoinikov». *Slavianskije drevnosti: Etnolingvističeskii slovar'*, ed. N.I. Tolstoy. V. 1. Moscow, Mezhdunarodnyye otnosheniia Publ., 1995, pp. 543–544. (In Russ.)
- Anastasova E. Naial se kato vlah na pomana (Oshte vednŭzh za pomana za zhiv). *Severozapadna Bŭlgariia: obshtnosti, traditsii, identichnost. Regionalni prouchvaniia na bŭlgarskii folklor*. Sofia, Akad. izd. Publ., 2002, vol. 4, pp. 60–64. (In Bulg.)
- Antić S. Četrdesetodnevna pomana u selu Gamzigrad. *Etno-kulturološki zbornik*. Svrlijig: Etno-kulturološka radionica Publ., 1995, knj. 1, pp. 221–224. (In Serb.)
- Bizeranova S. *Mezhdŭ zhivota i smrtta. Pogrebalni i pomenalni obichai pri bŭlgari i vlasi vŭv Vidinsko*. Vratca, Aleksprint Publ., 2013. 544 p. (In Bulg.)
- Bosić M. Osnovne odlike običaja životnog ciklusa Srba u Vojvodini. *Etnički i etnokulturni kontakti u panonsko-karpatском простору*. Beograd, Etnografski institut SANU Publ., 1997, pp. 55–65. (In Serb.)
- Bratić D. Posmrtni ritual. *Glasnik Etnografskog muzeja u Beogradu*. Beograd, 1993, Knj. 57, pp. 275–282. (In Serb.)
- Dinić J. Rečnik timočkog govora. *Srpski dijalektološki zbornik*. 1988, knj. 34, pp. 7–335. (In Serb.)
- Dinić J. Rečnik timočkog govora (dodatak). *Srpski dijalektološki zbornik*. 1990, knj. 36, pp. 1–208. (In Serb.)
- Dragić M. Sistem pomana i kult zagrobnog života kod stanovništva vlašskog govora istočne Srbije. *Razvitak*, 1975, no. 2. Zaječar, pp. 70–79. (In Serb.)
- Đokić D. Lečenje bolesti koje izazivaju demonska bića u Zviždu. *Za zdravlje. Iz istorije narodne medicine i zdravstvene kulture*. Zaječar, Narodni muzej Publ., 2000, knj. 7, pp. 211–215. (In Serb.)
- Filipović M. Običaji i verovanja u Skopskoj Kotlini. *Srpski etnografski zbornik*. Beograd, 1939, knj. 54, pp. 277–566. (In Serb.)
- Iakushkina Je.I. “Dobroe delo” v iazyke i kul'ture balkanskikh slavian. *Doklady rossiiskikh uchonykh. IX congress po izucheniiu stran iugo-vostochnoi Ievropy*. SPb., Nauka Publ., 2004, pp. 384–406. (In Russ.)
- Kulišić Š., Petrović P.Ž., Pantelić N. *Srpski mitološki rečnik*. Beograd, Etnografski institut SANU Publ., 1998. 484 p. (In Serb.)
- Malyi dialektologicheskii atlas balkanskikh iazykov. Seriya leksicheskaia. T. 1: Leksika dukhovnoi kul'tury*, ed. A.N. Sobolev. München, Biblion Verlag Publ., 2005. 432 p. (In Russ.)
- Milićević M. Život Srba seljaka. Beograd, Prosveta Publ., 1984. (In Serb.)
- Milosavljević S. Srpski narodni običaji iz sreza Homoljskog. *Srpski etnografski zbornik*. Beograd, 1913, knj. 19, pp. 1–442. (In Serb.)
- Pantić Z. Posmrtni običaji u Štubiku kod Negotina. *Raskovnik*. № 75–76. Beograd, 1994, pp. 32–38. (In Serb.)
- Plotnikova A.A. Dusha. *Slavianskaia mifologija*. Moscow, Mezhdunarodnyye otnosheniia Publ., 2002, pp. 150–151. (In Russ.)
- Plotnikova A.A. *Etnolingvističeskaja geografija Iuzhnoi Slavii*. Moscow, Indrik Publ., 2004, 768 p. (In Russ.)
- Plotnikova A.A. *Iuzhnyje slaviane v balkanskom i obshch斯拉vianskom kontekste: Etnolingvističeskije ocherki*. Moscow, Institute of Slavic Studies RAS Publ., 2013, 384 p. (In Russ.)
- Rečnik srpskoga jezika*. Novi Sad: Biblioteka Matice Srpske Publ., 2011. (In Serb.)
- Sedakova I.A. Issledovanije pogrebal'noi obriadnosti bolgar i vlahov (v svete razvitiia etnografii Bolgarii). *Slavianskii al'manakh*, Moscow, 2016, no. 1–2, pp. 409–416. (In Russ.)
- Sedakova O.A. *Poetika obriada. Pogrebal'naia obriadnost' vostochnykh i iuzhnykh slavian*. Moscow, Indrik Publ., 2004, 320 p. (In Russ.)

Skok P. *Etimologijski rječnik hrvatskoga ili srpskoga jezika*. Zagreb, Jugoslav. acad. znanosti i umjetnosti Publ., 1972, vol. 2, 700 p. (In Croat.)

Skok P. *Etimologijski rječnik hrvatskoga ili srpskoga jezika*. Zagreb, Jugoslav. acad. znanosti i umjetnosti Publ., 1973, vol. 3, 703 p. (In Croat.)

Zečević S. Kult mrtvih i samrtni običaji u okolini Bora. *Glasnik Etnografskog muzeja u Beogradu*. Beograd, 1975, knj. 38, pp. 147–169. (In Serb.)

Zečević S. *Kult mrtvih kod Srba*. Beograd, Vuk Karadžić Publ., 1982. (In Serb.)

Zečević S. Samrtni ritual i neki oblici kulta mrtvih u stanovništvu vlašskog govornog jezika Krajine i Ključa. *Glasnik Etnografskog muzeja u Beogradu*. Beograd, 1967, knj. 30, pp. 47–78. (In Serb.)

Zečević S. Samrtni običaji u okolini Zaječara. *Glasnik Etnografskog muzeja u Beogradu*. Beograd, 1978, knj. 42, pp. 383–398. (In Serb.)

Информация об авторе:

Плотникова Анна Аркадьевна,
доктор филологических наук,
главный научный сотрудник Института
славяноведения Российской академии наук,
Москва, Российская Федерация,
ORCID: 0000-0001-9154-5046
E-mail: annaplotn@mail.ru

Information about the author:

Plotnikova Anna A.
DSc. (Philology)
chief researcher Institute of Slavic studies, Russian
Academy of Sciences
Moscow, Russian Federation,
ORCID: 0000-0001-9154-5046
E-mail: annaplotn@mail.ru



Славяноведение, 2022, № 6, с. 108–121

Slavic Studies. Journal of Russian Academy of Sciences, 2022, № 6, pp. 108–121

DOI: 10.31857/S0869544X0023263-2

Оригинальная статья / Original Article

Мир невесты в «Причитаниях Северного края» Е. В. Барсова

© 2022 г. О. Д. Сурикова

Уральский федеральный университет
Институт русского языка им. В. В. Виноградова Российской академии наук
(Екатеринбург, Москва, Российская Федерация)

surok62@mail.ru

Статья написана в рамках работы над проектом «“Причитания Северного края” Е. В. Барсова: материалы к словарю», поддержанным грантом РФФИ (№ 20-012-00205 А).

Аннотация. В статье на материале третьего тома сборника «Причитания Северного края» Е. В. Барсова рассматривается ключевая для свадебных плачей концептуальная сфера – материальный контекст невесты (все «вещное», предметное окружение этого персонажа: двор и дом с его архитектурой и внутренним убранством – мебелью, инструментами, хозяйственной утварью; разновидности материального имущества семей невесты и жениха – одежда и ткани, украшения, еда и пр.). Названия материальных ценностей в плачах многочисленны (часто они даются в текстах в виде перечней) и разнообразны, а кроме того, в большинстве случаев сопровождаются идеализирующими эпитетами. Это способствует созданию образа беззаботной, роскошной, изобильной жизни, концептуально соответствующей представлениям о золотом веке. Материальные ценности конструируют не только пространство, в котором функционируют персонажи (оно представлено как «сумма предметов»), но и физический облик невесты: в причитаниях упоминаются преимущественно те части тела девушки, которые можно украсить и нарядить.

Ключевые слова: лингвофольклористика, концептуальная сфера, причитания, «Причитания Северного края», лиминальные обряды, свадьба.

Ссылка для цитирования: Сурикова О. Д. Мир невесты в «Причитаниях Северного края» Е. В. Барсова // *Славяноведение*. 2022. № 6. С. 108–121. DOI: 10.31857/S0869544X0023263-2.

The Bride's Universe in E. Barsov's «Lamentations of the Northern Land»

© 2022. Olesya D. Surikova

Ural Federal University
V. V. Vinogradov Russian Language Institute of the RAS
(Ekaterinburg, Moscow, Russian Federation)

surok62@mail.ru

The reported study was funded by the Russian Foundation for Basic Research, project number 20-012-00205 A «Lamentations of the Northern Land Collected by E.V. Barsov»: Materials to the Dictionary.

Abstract. The article is based on the material of the third volume of the E. Barsov's «Lamentations of the Northern Land». The author considers the conceptual sphere which is crucial for wedding lamentations: the material context of the bride (all the belongings and the space of this character: the courtyard and the house with its architecture and interior: furniture, tools; material property of the bride's and groom's families: clothes, jewelry, etc.). The names of material values in the lamentations are numerous, various and are accompanied by idealizing epithets, which contributes to the creation of an image of a carefree, luxurious, abundant life, conceptually corresponding to the ideas of the golden age. Material values also construct the physicality of the bride: only those parts of the girl's body that can be decorated and dressed up are mentioned in the lamentations.

Keywords: linguistic and folklore studies, conceptual sphere, lamentations, «Lamentations of the Northern Land», liminal rites, wedding.

Reference for citation: *Surikova, Olesya D.* The Bride's Universe in E. Barsov's «Lamentations of the Northern Land» // *Slavic Studies. Journal of the Russian Academy of Sciences.* = *Slavyanovedenie.* 2022. No 6. Pp. 108–121. DOI: 10.31857/S0869544X0023263-2.

«Причитания Северного края» – знаменитый сборник севернорусских обрядовых плачей, записанных Е.В. Барсовым в 1867–1870 гг. в Заонежье, состоит из трех томов, разделенных в соответствии с функциональной спецификой текстов (первый том – похоронные плачи, второй – рекрутские, третий том – свадебные) и изданных впервые в 1872–1885 гг. Эти тексты сразу привлекли внимание исследователей, и к настоящему времени сложился объемный корпус посвященных им работ, отдельное место в котором занимают труды, содержащие концептуальный анализ лексики отдельных семантических групп (см., например, [3; 6; 7; 8; 11; 12; 14; 20; 21; 22; и др.]). Такой анализ позволяет обозначить наиболее разработанные понятийные зоны в плачах и сделать выводы о значимости и структуре стоящих за ними представлений.

В этой статье я обращусь к глобальной концептуальной сфере, сформированной из целого ряда лексико-семантических групп и играющей ключевую роль в свадебных причитаниях, – условно эту сферу можно обозначить как материальный контекст невесты. Под материальным контекстом я понимаю все «вещное» окружение невесты: локус, в котором функционирует этот персонаж (дом, где проживает семья невесты), с наполняющими его предметами (мебелью, инструментами, хозяйственной утварью), фигурирующее в плачах материальное имущество семей невесты и жениха и иные материальные ценности: одежду, украшения, еду и пр. (соответствующие тематические блоки описываются в статье путем перечисления входящих в них отдельных лексем или словосочетаний; статистика употребления отдельных языковых единиц приводится в цифрах).

Интересующая меня концептуальная сфера настолько объемна и разнообразна по составу, что использованная в заглавии метафорическая формулировка – *мир невесты* – представляется удобным и лаконичным способом ее описания, поскольку выполняет типизирующую функцию и подразумевает основной локус невесты, в пределах которого она естественно функционирует большую часть текстового «времени» (светелка, дом, двор), набор окружающих ее вещей, а также вещей, принадлежащих семье жениха, которые невеста оценивает как потенциально свои, – все то, что подробно описывается в текстах, а значит, входит в сферу интересов этого персонажа.

Совокупность названий всех материальных благ, упоминаемых в «Причитаниях», не становилась раньше предметом специального рассмотрения исследователей – чаще говорилось об обстоятельстве контексте, в котором существует невеста (он замечательно точно воспроизводит обрядовые реалии севернорусской свадьбы, о которых см., например, [1; 5]): об описываемых в плачах этапах сватовства и свадьбы, об упоминаемых в причитаниях семейных и обрядовых ролях и их терминологии¹, об образах участников свадебного обряда (жениха и его родителей, сватов, родителей невесты, ее подруг, наконец, самой невесты), о ключевых его символах (воля-красота², сад и др.) и т.д. Тем временем именно материальный контекст невесты является ключом к пониманию главной оппозиции свадебной причеты – противопоставления «своего» и «чужого» мира: девичества и замужества со всей их атрибутикой.

Жанр ламентации сопровождает (или текстово оформляет) лиминальные, или переходные, обряды (касающиеся лиминальных ситуаций: смерти, замужества, рекрутчины), и главным «нервом» плачей является противопоставление прелиминальных и постлиминальных обстоятельств, в которых оказываются герои (персонажи) причитания. Прелиминальные обстоятельства (или ситуация) идеализируются, постлиминальные обстоятельства наделяются признаками «чужого» мира и коннотируются негативно. Для свадебных причитаний прелиминальная ситуация – это девичество (включая период сватовства), постлиминальная – замужество, и, с точки зрения описываемых в текстах обстоятельств, ключевая оппозиция сохраняется четко: в отчем доме невеста окружена любящими и ласковыми людьми (матерью, отцом, братьями), удобными и дорогими предметами, она не работает (спит, гуляет, смотрит в окно), имеет возможность участвовать в молодежных забавах вместе с подругами – такая жизнь идеальна и имеет все черты утопии; в доме жениха (*остудничка-чужанника*) ее ждет злая свекровь, непривычные порядки и множество неприятных обязанностей.

Свадебные причитания очень «предметны», зациклены на материальных ценностях, мир в них конструируется как сумма вещей, которые текстово «инвентаризируются» с помощью обширных списков: в них, как это свойственно фольклору, каждый предмет характеризуется как минимум с помощью эпитета, а нередко описывается развернутыми и подробными контекстами. Именно через призму материальных ценностей, окружающих персонажей причитаний, осуществляется противопоставление прелиминальной и постлиминальной ситуаций, при этом значительно большее внимание уделяется благоприятным обстоятельствам жизни невесты в родительском доме: кроме уже упоминавшейся детализации, описанию этих обстоятельств свойственна избыточная подробность. Посмотрим, как это происходит.

Итак, невеста в основном функционирует в компактном освоенном пространстве, которое можно представить в виде концентрических кругов, где самый широкий (внешний) круг (набросанный, кстати, самыми скудными мазками – в сравнении со следующими, более узкими кругами) – **деревня и ее ближайшие окрестности**: *улица / улочка // прогульная, рядовая, широкая, славная* (62)³, где невеста гуляет и где расположены *лавочки торговые* (10) с *товарами // всякими разными, разноличными, домовыми* (4); *церковь Божья* (7), где невеста молится и венчается; *риченька // быстрая* (32), куда невеста ходит за водой, ищет волю, плачет; *полюшко // чистое* (24), которое переходит невеста и ее подруги, где невеста отпускает

¹ Этимологические решения для некоторых социальных терминов, фигурирующих в третьем томе «Причитаний Северного края», предлагаются в [18].

² Специально см. [20].

³ Здесь и далее эпитеты, сопровождающие в текстах «Причитаний» те или иные лексемы, приводятся после знака //.

волю; *сад / садик / садочек / садочик // зеленой* (63)⁴, где невеста гуляет с подругами, прощается с волей, на который она глядит в окно.

Второй круг пространства, где существует невеста, — двор индивидуального хозяйства, ограниченный воротами, третий — дом, и наконец, четвертый, самый узкий, — меблированное отдельное помещение или функциональная зона жилища (баня, горница). Подробнейшим образом концепт «дом» (включая двор и хозяйственные постройки) в свадебных причитаниях (в том числе из сборника Барсова) описан в работе С.Е. Никитиной и Е.Ю. Кукушкиной [12]: авторы представили проект тезаурусного описания — с идеографическим членением лексики, называющей те или иные элементы или пространства дома, с указанием частотности лексем в корпусе фольклорных текстов, анализом их синтагматических и парадигматических отношений (синонимия, гипогиперонимия и т.д.), ассоциативных связей и прочим, а также с весьма подробным описанием символической роли и значения дома и его элементов (ворот, окон, печи, крыльца и т.д.) в фольклорном тексте и стоящем за ним обряде. Символику и структуру представлений о жилище в жанровой проекции плачей (на материале вологодских похоронных причитаний) анализирует в своем монографическом труде Е.Ф. Югай [23. С. 125–169], ранее к этой же теме (на балто-славянском материале) обращалась Л.Г. Невская [10]. О концепте «дом» в других жанрах фольклора и обрядах на материале русской и иных славянских традиций см. [4; 24]. Существование этих замечательных исследований позволит мне быть краткой при разборе «архитектурных» декораций, в которых существует невеста в причитаниях (за подробностями о культурной и текстовой семантике интересующих нас образов отсылаю читателя к указанным работам).

Итак, **двор** дома, где проживает семья невесты, в свадебных причитаниях упоминается семь раз и снабжается эпитетами *широкой, матушкин*. Граница двора и «своего» пространства — *ворота / воротечка // широкие* (7), *со столбами // точеными* (2), *заложечками 'задвижками' // железными* (3) и *кольцом / колечком // витым золоченым* (2), — именно через ворота к невесте приходят сваты и жених — представители «чужого» мира. Встречаются названия **дворовых построек**: *сарай // колесистый* (2), *клеточка 'кладовая' // мелкорубленная* (1), *хлев* (1) *со скотом // рогатым, скотинушкой // любимой* (2), *конюшенка / конюшенька* (2) *с конем // добрым* (1). Особенно важным среди дворовых построек, конечно, является один из ключевых локусов свадебного обряда — *байна / байня / баенка // парна(я), печна, тепла(я), теплопарна(я)* (69), где парится невеста с подругами. Иначе баня называется *умываленкой // белой* (10). Устройство и убранство бани описываются очень подробно — это *пол // дубовой* (2), *дверь / двери // дубовые* (2), *окошечко // косевчатое, милое / околенка // туманная стекольчатая* (иногда речь идет о *трех окошечках*) (13), *грядочки*⁵ *// клейменные, кленовые* (чаще три) (7), *стопочки*⁶ *// точеные* (чаще три) (7), *лавочка // брусовая* (3), *печенька // кирпичная* (1), она же *каменка* (1). В связи с баней постоянно упоминаются атрибуты мытья: *вода / водушка // холодная, ключевая, свежая, удобная, невеселая, угрюмая* (51), *тазы // золоченые, полужёные* (чаще три) (9), *винички // вёшны Ивански*⁷, *шелковые* (5), они же *голиценочки* (1), *мыльа // питенбургский, вытегорский* (2) и необходимые для растопки

⁴ Сад в свадебных причитаниях не только является «реальным» локусом, но и символизирует девичество; после рукоблтия сад становится *разоренным* — это знак поруганной девичьей воли.

⁵ Ср. влг., арх. *грядка* 'шест, втыкаемый в пазы бревенчатых стен бани для сушки и согревания белья' [16. Т. 7. С. 184].

⁶ Ср. влг., арх., олон., онеж., перм. *стóпка* 'деревянный гвоздь в стене для шапок, кушаков и т.п.; вешалка': «Деревянные стопки в байне прибиты, на них и вешают. У лопотины вешалка, чтобы на стопку повесить» (арх.) [16. Т. 41. С. 233].

⁷ Эпитет *Иванский* имеет здесь отхронимное происхождение ('собранный, когда празднуется день Ивана Купалы'), см. об этом [19. С. 128].

материалы: *дровца / дровьца / дровча / дровечки* // осинные, сосновые, неудобные (6), *лучина* // сосновая, еловая (2), *уголье* (1). Речь идет об одежде и предметах обихода, необходимых в бане: *рубашечке* // тонкобелой (8), *полотыньшке* // шитобраном, тонкобелом (9), *гребешке* // дорогом, часторыбьем (3). Наконец, называются «температурные атрибуты» бани: *пар во глаза* (1) и *пламя огненное* (1).

Следующее пространственное «кольцо» — **дом невесты**, который обозначается рядом синонимов: *дом* // *благодатный* (17), *дом-крестьянска жирушка* (12), *те-рем* // *высок* (14), *хоромы* // *высокие* (1), *хоромное строеньеице* (15), *тепловито гнездышко* (3). Упоминаются следующие **помещения (части, функциональные зоны)** в доме: внешняя часть дома — *крыльце / крыльчко / крылечико / крылеушко* // *перёное, красное, печальное* (81) (локус, где происходит множество событий: встреча со сватами, с подругами, с матерью и многое другое (подробно см. [12. С. 108–110]); зоны, переходные между жилыми и хозяйственными помещениями, — *сени* // *новые решетчатые* (23), *мост / мостиночка* // *дубовая / мосты* // *калиновы* (28); внутренние жилые помещения — *изба* ‘жилая половина в доме’ (6), *фатера* (< *квартира*) ‘то же’ (2), *дверной уголок* ‘угол в избе, ближайший к двери’ (1), *задний / задней уголок* // *унылой* ‘женская часть избы (пространство между окном и печью, отделенное занавеской или загородкой)’ (12), где невеста «находится вместе с подругами, готовит приданое, плачет» [12. С. 105]. Но самым важным помещением, где невеста проводит большую часть текстового времени, является парадная часть жилища. Это, с одной стороны, место, связанное с главой семейства — отцом, локус, где принимают гостей, в том числе сватов (в контекстах, связанных с родителями, сватами и процедурой сватовства, эта жилая зона чаще всего называется *большой угол* // *почестной* — 28), а с другой — локус невесты (в «невестиных» контекстах эта жилая зона обозначается, как правило, с помощью лексем *горенка* // *столова(я), нова(я)* — 21, *светлица / светличка / свитлица* // *светла(я)* — 39, а также *спальна / спаленка* // *тепла* — 2). Позволю себе привести пространную цитату из [12. С. 147], характеризующую взаимодействие невесты с этим ключевым, центральным для нее локусом: «Как действующее лицо свадебного обряда невеста пассивна, что отражается и на характеристике ее локуса. Светлица подобна *саду*, или *раю*, в котором невеста *гуляет* (в свадебном обряде “прощание с садом” происходит в помещении, в избе). Центром светлицы как локуса невесты является окно и сама невеста; под окном невеста сидит, ожидая жениха, подруг она сажает по правую и левую руку от себя. Атрибутом светлицы как локуса является кровать, поэтому светлица может быть названа *спаленкой*. К кровати подходит матушка, совершая обряд бужения в день венчания. В светлице невесты находится стол [...] а также иконы. На столике невеста оставляет красоту, иконы оберегают *честну славну невесту* и ее жилище. Светлица как место пребывания невесты является *цветным локусом*; в ней находятся атрибуты невесты: *девочье рукодельице, девочье цветные платице*. Сюда приходят подруги невесты для *смиренной бесёдушки*, для подготовки *сдаря* (подарков и приданого)».

Уже по этому контексту читатель может догадаться о степени подробности описаний пространства, в котором пребывает невеста, в «Причитаниях Северного края». Действительно, указаниями на разные функциональные зоны жилища дело не ограничивается — в текстах плачей детально представлена **внешняя и внутренняя «архитектура» крестьянского дома**. Упоминаются: *окно / окошко / окошечко* // *милое, косевчатое, переднее, среднее / околенико* // *стекольчато / околеника* // *туманная, стекольчата* (часто окон три) (53) и элементы оконного комплекса: *липинка*⁸ (3), *стекло* // *хрустальное* (4); *дверь* // *дубовая / двери* // *дубовые / дверенька* (25) и элементы дверного комплекса: *пята* ‘гнездо в дверном косяке, где крепится

⁸ Ср. олон., карел., влг., арх. *ліпина* ‘дверной или оконный косяк’ [16. Т. 17. С. 54].

дверь' (И на пятау двери дубовы отворялися [13. С. 362]) (7), петелки // железные / ятелки // булатные (2), пятнички⁹ // булатные (1), порог // грановитый (3), липинка 'дверной косяк' // кленовая (1), стоечки¹⁰ // дубовые (1), тяга 'дверная ручка' // луженая, железная (2), заложечки // железные (2); печь / печка / печенька // кирпичная (11) и элементы печного комплекса: шесточек 'шесток, площадка перед устьем русской печи' // муравленный / ошесточек // окладный / ошесточек // стряпливый / осошек // стряпливый, домовитый / осошточек // укладный (7); полы / полы-мосты // дубовые / пол // дубовый (18) и его «составные части» – перекладинки // дубовые, кленовые (16); стена / стенишка // личёвая (= лицева) (6), на которой висят иконы (И воротиться же невольной красной девушке / И от стенишки теперь да от личёвой, / И от иконы Пресвятой да Богородицы [13. С. 428]); занавес(ь) 'занавеска, отделяющая женскую часть избы' // ситцевая / занавесочки // ситцевы / утыла-завеска / затула-завеска // синя (20) и ее элементы: петелки // шелковые (2), грядочка 'жердь, перекладина, укрепленная горизонтально для подвешивания занавеси' // кленовая, луженая (5) (Призадерну, дочь-невольница, / Я утыду эту завеску, / Я по грядочке кленовоей / Я по петелкам шелковым! [13. С. 478]). Кроме того, речь идет о статичных (не перемещаемых) приспособлениях для хранения вещей – о стопочках // точеных (6), ту же функцию выполняет гвоздь (2) (И со гвоздя да берет шляпонуку пуховую, / И он со стопочки весть плёточку шелковую [13. С. 412]).

Описываются мебель и убранство крестьянской избы: лавка / лавочка // брусова(я), бела(я), дверная (30); стол // дубовый (73) со скатертями // браными, шитобраными / скатерётками // однозубыми / скатерёточками // тонкими белыми (6); стул // кленовой / стульце // кленовое (12); кроватка / кроваточка // тесовая (18) с постелюшкой (3), зголовьем / зголовышом // крутым, складным (9), периной / перинушкой // пуховой, мягкой (17), одеяльщиком // соболиным (2); упоминается также рукомоийник (1) и подарок жениха – ковер // модный московский, новгородский (2). Говорится об иконах и образах (5), а также о горящих у икон свечах // воску ярова, Божиих (8).

Мир свадебных причитаний – это мир «предметный». Невеста окружена вещами – и повседневными, и такими, которые квалифицируются как предметы роскоши, и активно ими пользуется. Среди первых выделяется группа инструментов специфически женского труда – рукоделия (рукодельица // девчьего – 6, щепетеньица¹¹ // девчьего, мелкого, шелкового, славного – 5): став / станушечка 'ткацкий стан' (2), веретёночко // золочёное (1), прялочка (1), пядки / пядышки // точёные (4), иголочка // тамбурная¹² (1). Неоднократно в текстах плачей описываются прядимые сидимые беседашки, где вечерами собираются девушки – прядиошки // зимние (1), ткиошки // дорогие угловые, умильны (2), швиошки // вёшны хитромудры (1). Невеста в плачах вышивает (5), кроит (1), обшивает (2), прядет (1), строчит (1) и т.п.

Отдельное внимание в свадебных причитаниях уделяется хозяйственной утвари, причем роскошной. Так, наряду с единичными упоминаниями «разрозненных» бытовых предметов (подсвечник // золоченый – 1, клеточка (для птицы) – 2)¹³ функционирует и обширная тематическая группа наименований посуды, в том числе такой, какая не могла водиться в крестьянском обиходе середины XIX в.¹⁴

⁹ Ср. влг., карел., новг. *пятник* 'дверная петля' [16. Т. 33. С. 230].

¹⁰ Ср. арх., влг., карел. *стойка* 'брус оконной или дверной рамы' [16. Т. 41. С. 183].

¹¹ Ср. влг. *щепотинице* 'вышивание по канве' [15. С. 575].

¹² Ср. сев., карел. *тамбурка* 'специальная игла с крючком для вышивания тамбурным швом' [16. Т. 43. С. 256].

¹³ Симптоматично, что «функциональной» утвари в мире невесты места отводится очень немного: единственный раз упоминается *ведерочко* // дубовое для ношения воды.

¹⁴ См. комплементарное описание сервировки стола: *И поросставлены столы у ней дубовыи, / И пороскладены торелочки камфоровы, / И по рукам да еще*

В текстах находим следующие названия: *блюдо* (1), *поднос* // *лужёный, золочёный / поднощичко* (11), *тарелочки / торелочки // камфоровы* (3), *чашечки // золочёны чайны / чашеньки // осиновы* (3), *стакан* (2), *чара / чарочка // винна(я), зелена вина* (17), *рюмочки // хрустальные* (2), *ложечки // красные / ложки // ольховые* (6), *вилки // золочёные* (1), *ножички // булатны* (1), *самовары // шумячие, золочёны(е)* (4).

Обозначения разных предметов сервировки, снабженные комплементарными фольклорными эпитетами, возникают в причитаниях при описании застолий, случающихся на разных этапах свадебного обряда, – изобильных, богатых пиршеств (*пированьиц* – 12), вновь, разумеется, невозможных или маловероятных в действительности. Изображение застолий сопровождается перечнями названий **блюд и напитков**: *напиточки // хмельны(е), разные* (3), *упиваньице // милое медвяно* (1), *питья / питьица // медвяны(е)* (9), *вино // зелено, разливно* (16), *воточка* (< *водочка*) // *сладкая* (9), *пиво // пьяное* (4), *квасишко // прясной* (1), *кисель* (1), *молочко // пресно* (1), *чай / чай-кофий* (2); *закусочки // сладкие медовые* (3), *кушанья // разные, сахарные* (9), *уеданьице / уяданьице // сладкое* (2), *стряпня // суетливая, вечерняя, воскресеньская, домовитая* (11), *обеда // воскресные* (5), *мед // сладкий* (6), *сахар // белой* (4), *жаркое // лебединое* (1), *мясо // гусиное, лебединое* (2), *сёмженка / сёмжинка // дорогая* (2), *хлеб // Божий / хлеб-соль // столовыи* (18), *пирожок / перожок* (2) с *начиночкой* (2), *калиточка* ‘разновидность выпечки’ (2) с *наливочкой* ‘начинка в открытом пироге’ (2), *овсяник* ‘выпечка из овсяной муки’ (1), *налитушка* ‘открытый пирог с начинкой’ (1), *блины* (1), *пряничек // грошовый* (2), *яблочко // садовое* (1)¹⁵.

Вещный мир, окружающий невесту, – это не только собственность и достояние всей ее семьи (как в случае с интерьерами жилища, посудой и едой за столом), но и материальные ценности, актуальные в период сватовства, – личное **приданое** невесты (которое хранится в *коробеечке / коробейчанке // окованой* – 5, *ларце / ларцах // окованных* – 8 с *замочком // щелко(а)турным* – 4 и *ключами // золочёными* – 1), и **подарки**, получаемые от жениха. Тема материальных ценностей, которыми обмениваются семьи молодоженов в ходе свадебного обряда, – ключевая для свадебных причитаний. Размер и стоимость этих «капиталов», разумеется, сильно преувеличиваются – вполне в русле фольклорной традиции. В плачах активно обсуждается состоятельность жениха: в качестве главного достоинства признается его зажиточность¹⁶, а в качестве одного из самых существенных недостатков называется бедность: *И как у этого блада сына отечского / И домишечко его да все неражей, / И житьишечко у их да некорыстное; / И разрешетились новы сени решётчаты, / И подшиблося крылечико перёное, / И надломилися сосновы перекаладины, / И подогнулися дубовыи мостиночки; / И скрозь тынишка воробьишка пролетают, / И во большом углу ведь гнёздышка свивают / И там выводят оны малых своих детушек! / И всё страшит меня, невольну красну девушку: / И как у этого остудника-чужанина / И во конюшеньке ведь нет да коня доброго, / И во хлевы да ведь скота нету рогатого, / И нету на поли стогов да перегодных, / И нет засыпано засёков хлеба Божьего; / И на ногах нету козловых сапожёнчиков, / И зимней порой никакой нету шубеночки! [...] И хотя хвастает остудник-блад отечской сын, / И он своей да золотой казной бессчётной, / И просказали люди добрыи, пробаяли: / Хотя ж добры его кони – нанятыи, / И золота казна его да занятая, / И цветно платье на себе, да все чужое!* [13. С. 288–289]. В последних строчках приведенного фрагмента плача

красны столько ложечки, / И по тарелочкам булатны разны ножички, / И все положены ведь вилки золочёныи! [13. С. 440].

¹⁵ Пищевому коду в похоронных причитаниях Русского Севера посвящены работы М.Д. Алексеевского [2; 3].

¹⁶ Ср. обширное словообразовательное гнездо, единицы которого используются в том числе для оценки благосостояния жениха и его семьи: *богатыть, богатина, богатство, богатый, богачество, небогатый*.

названы три главных знака благосостояния — *золотая казна*, *конь* и *цветно платье*: каждому из них в причитаниях уделяется много внимания.

Так, красной нитью сквозь тексты плачей проходит тема **денег** — мы встречаем здесь следующие наименования: *казна* // *золота(я)*, *бессчётная*, *счётная*, *занятая* (22), *деньги* // *медные* (2), *злато-серебро* (2), *золото* // *красное* (6), *серебро* // *чистое*, *славное* (5), *медь* (1); названия денежных номиналов: *рубль* (4), *алтын* (1), *полтина* (3), *гривна* // *медная* (4), *грош* (1); обозначения денежных сумм: *сто (рублей)* (6), *пятьсот рублей* (1), *цела тысяща / тысяща* (8), *миллион* (1). Возникают прилагательные, содержащие оценку стоимости объектов: *рублёвый* // *свеча*, *конюшки* (2), *сторулёвый* // *конь*, *сбруя* (5), *грошовый / не грошовый* // *пряничек*, *санишечка*, *волюшка* (7), *дорогой* // *лист бумаги гербовой*, *алы ленточки*, *золотая косоплёточка*, *часторыбий гребешок*, *перья*, *сёмженка*, *цена*, *воля* (> 200)¹⁷, *бесценный*¹⁸ // *воля / цены нет* // *волюшка*, *русая косынька* (53), *дешевая / не дешевая* // *девушка* (5). Фольклорная гиперболизация проявляется, кроме прочего, в указаниях на избыточные меры объема (количества) денег и материальных ресурсов, ср. контексты: *И скажут, медь гребет остудничек лопатама, / И серебро мерят остудничек малёнкама, / И уж он золото остудничек — четверкама!* [13. С. 361]; *И вы торгуете девочьей русой козынькой! / И, видно, с тысяцких да брали вы по тысяще, / И со блада сына вы взяли миллионнама* [13. С. 300] и т.п.

Часто упоминается такой показатель зажиточности, как хороший дорогой **конь**: *конь / конюшко / конишечко / конь-лошадь* // *добрый*, *вороной*, *борзый*, *скороборзой*, *иноходный*, *сторулёвый* (39), *лошадушка* // *ступистая* (15). Встречаются названия частей тела коня: *копыто* // *лошадиное* (7); элементов конской упряжи: *седельшко* // *черкасское* (2), *потяг*¹⁹ // *лошадиный* (2), *сбруя* // *лошадиная*, *чесмянная*, *золочёная*, *сторулёвая*, *недержанна* (7), *колокольчики / колокольча* // *звон-унылы*, *унылые*, *питенбур(е)скии* (10), *плеть / плеточка* // *шелкова(я)* (8); разновидностей ездового транспорта: *сани / санки / саночки / санишки / санишечка* // *дубовые*, *самокатные*, *новы*, *новгородскии*, *корельские* (26), в том числе ритуального свадебного: *поезд / поездишечко* // *княженецкий* (14). Описывается также сценарий езды: *ископытть* // *лошадиная*, *кониная* (4), *пыль* // *лошадиная* (2) (*И вижу-смичу ж, дочь-невольница, / Во косевчато окошечко, / Во роздолье во чисто поле: / И со пути ж нын со дороженьки, / И стаёт пыль да лошадиная, / Ископытть летит кониная, / И едут братица родимыи* [13. С. 426]), *набег* // *лошадиный* (4), *звон* // *колокольный* (2). Особая активность образа коня и сценария езды в свадебных плачах — это не только результат влияния общенародной традиции, где конь является постоянным атрибутом добра молодца (в нашем случае — жениха), но и отражение внефольклорной действительности — с одной стороны, бытовых практик (в которых ездовой конь, а тем более тройка, — это действительно показатель статуса и роскоши), с другой стороны — практик обрядовых (ср. участие упряжки в приезде сватов, свадебный поезд и пр.).

Еще один знак состоятельности — разнообразная и богатая **одежда и обувь**, в первую очередь принадлежащая невесте (в том числе в качестве приданого), но также жениху и членам семей молодоженов. В свадебных плачах лексика, называющая предметы гардероба, особенно многочисленна: *платье / платьице* // *цветно(е)*, *бурлацкое*, *девочье*, *гулярное*, *снарядное* (32), *покрутушка* ‘одежда, наряд’ // *любимая*, *девочья*, *снарядная*, *гулярная*, *христовская* (8), *снаряда* ‘одежда, наряд’ (1),

¹⁷ Установить точное число употреблений лексемы *дорогой* в значении ‘имеющий высокую материальную ценность’ затруднительно, поскольку это слово — один из постоянных эпитетов к существительному *воля* — имеет «плавающую» положительную семантику.

¹⁸ *Бесценный*, как и *дорогой*, является постоянным эпитетом к существительному *воля* и также имеет плавающую положительную семантику.

¹⁹ Ср. твер., влг., сев.-двин. *потяг* ‘чересседельник’ [16. Т. 30. С. 325].

портнице / портничечко²⁰ // цветное (3), одёженко // нехорошее (1); душегреечка // гулевой парчи (2), тулуп // славный, одиночный (2), кафтанишко / кафтанишечко // сто-заплатней (3), шубонька // соболя, соболина, кунья, соболя-кунья, соболина-кунья, кунья-соболиная / шубеночка // зимняя (13); сарафан // рострубистый, славный (4), парчовничек²¹ (1); рубашечка // тонка белая, тонкобелая / рубахушка // белая (9), сорочка / сорочечка // тонка белая, тонкобелая, бесёдна (16); поясок // шелков (2); веревка // липовая / веревченка (2) (И подпоясанось детинушко веревченкой [13. С. 456]); рукавичи / рукавички // бараньи / рукавиченко (3), чулочки / чулочики // вязёные, бу-мажные, шелковые (17), опорченка / порченко / портянки 'опорки' (4); кушак / кушачок // шелковый (2), косыночка // шелковая, розова(я) (6), платок / платочек / платочик // левантеровой, тальянский (9), шапка / шапочка // новомодная / шапченко // долгоухая (5), шляпка / шляпонька // пуховая (6); башмачки / башмачики // козловые, сафьянные, черные (26), сапожки / сапоженки / сапоженьки / сапоженочки // козловые (6), лаптишка / лаптишечка (2), чёботы // черны (1). Упомянуты также отдельные конструктивные элементы предметов гардероба: подол / подольчик (2), рукавич (1), запесье 'манжет' (1), борочек²² (1), поволока²³ // гарнитурова (2), каблучок (2), гвозди // шулкатурные (1) (И ты сафьянным башмачком станешь постукивать, / И шулкатурными гвоздьяма в пол пощалкивать [13. С. 421]), подвязочки 'подвязки, шнури' // шелковыи (1), шов (1) (И по швам цветное портнице росшивалося [13. С. 475]). Говорится о тканых и наставленных украшениях на одежде – об узорах // хитромудрых, славных, различных / узорцах / узорчиках (6) и строчечках (1), изборочках 'складках, рюшах, воланах' // частых (2). Важной характеристикой одежды является то, что она модная, новомодная (7).

Одежда в «Причитаниях» так же гиперболизированно роскошна, как и другие виды собственности семей молодоженов: она украшена жемчугом, вышита золотом и серебром, ее покрывают сложные узоры. Один из способов подчеркнуть «статусность» предметов гардероба – указание на дорогую или редкую **ткань или материал**, из которого они изготовлены. Чаще всего встречаются упоминания *шелка*: ср., кроме уже приведенных *шелковых чулочков, кушака, косыночки, подвязочек, пояса*, еще *шелковые ленточки, шелковое щепетеньице, петелки шелковые, шелка ша(е)махинские* и пр. (всего 31 употребление прилагательного *шелковый* и три употребления существительного *шелк*). В текстах находим также *бархат // красный* (1), *парчу // гулевую (душегреечка гулевой парчи, а также парчовничек)* (4), *штоф* (а также *штофничек* 'изделие из штофа') (7), *сафьян (сафьянный башмачок)* (1), *гарнитур* (< *гродетур* 'плотная шелковая ткань') (*поволока гарнитурова*) (2), *левантин* 'шелковая ткань' (*платочки левантеровы*) (8), *камку // заморскую, кружевчатую* (2), *китаечку // ярославскую* (1), *ситец // новомодный (ситецевая занавесь)* (6), *сукно // хорошее питенбургское, одиночное*²⁴ (4), *бумагу* (< *бумазея* 'хлопок') (*чулочики бумажные*) (4), *тесьму (тосменны узлы, сбруя чесмяная)* (2), *однозубину*²⁵ (*скатерётка однозубная*) (1). Появляются названия изделий из кожи и меха: *козловые башмачки* и *сапожки* (а также *козел новгородский*), *бараны рукавички, соболя-кунья шубонька, пуховая шляпонька*.

Обозначить дороговизну предмета гардероба или ткани можно и другим способом – указав на их экзотичность с помощью эпитета, имеющего оттопонимическое

²⁰ Ср. фольк. олон. *портничечко* 'женское нарядное платье' [16. Т. 30. С. 93].

²¹ Ср. без указ. м. *парчовник* 'старинная парчовая одежда' [16. Т. 25. С. 249].

²² Ср. влг., сев.-двин. *борок* 'ворот рубашки' [16. Т. 3. С. 114].

²³ Ср. арх., новг., олон., сев.-двин., перм. *поволока* 'матерчатый верх шубы, пальто и т.п.', олон. *поволока гальнетурова* 'верх шубы из штофа' [16. Т. 27. С. 256–257].

²⁴ Ср. олон., беломор. *одиночное сукно* 'чистошерстяное сукно', 'тонкое, лощенное сукно', 'темно-зеленое сукно', *одиночный тулуп* 'тулуп, крытый сукном' [16. Т. 23. С. 32–33].

²⁵ Ср. олон., беломор., влг. *однозубина* 'вид домотканого полотна – грубый холст из толстой пряжи в одну нить' [16. Т. 23. С. 40].

происхождение: ср. *шелк шамахинский* (< *Шамах* — старинное название Азербайджана), *китаечка ярославская*, *сукно питенбургское*, *козел новгородский*, *платок тальянский* (< *итальянский*) — такие сочетания имеют общее значение «товар, привезенный из указанного места (а значит, особенно ценный)»²⁶. Этой же цели служит выбор заимствованной лексики: ср. иноязычные названия тканей — как старые (*шелк, парча, сафьян, ситец, тесьма*), так и новые (*штоф, гарнитур, левантин*).

Еще одна предметная сфера — на сей раз исключительно женская, — с которой тесно взаимодействует невеста (получает в подарок от жениха, в качестве приданого от родителей) и которая не может быть квалифицирована иначе как предметы роскоши, — это **украшения и ювелирные изделия**: *покрасушка* ‘украшения’ // *девочья* (1), *жемчуг / жемчужек / жемчужок* // *скатный, скачён, перебранный / жемчужинка* // *скачёная дорогая* (24), *золото* // *красное* (6), *серебро* // *чистое* (4), *камышек* // *самоцветный* (3), *кольцо / колечко* // *витое, золоченое* (2), *перстень* // *бриллиантовый, золотой, златой / перстни-жуковые / перстни-жуковень*²⁷ (9) со спаями (3) (*И по спаям перстни-жуковье распаялся, / И золоты перстни по полу раскатились!* [13. С. 319]), *серёжки* // *бриллиантовые* (1), *монищечко* (< *монисто*) // *золото* (1). Особое внимание уделяется в причитаниях **украшениям для волос** (что неудивительно, учитывая символическую и ритуальную значимость девичьей косы в свадебном обряде вообще и в свадебных плачах в частности²⁸): в текстах находим упоминания *лент / ленточек* // *алых, шелковых, разных, семиразных, дорогих* (25) (*И навяжу да в косу русую алых этих ленточек* [13. С. 315]), *подвосточки*²⁹ // *жемчужной* (2), *булавочек* // *калёных* (4), *косоплёточки*³⁰ // *золотой, дорогой* (5).

Специфически женскими предметами, которые упоминаются в сборнике Барсова, являются также **косметика и инструменты для ухода за собой**: *белила / билила / белила-румяна* // *каргапольские / румяна* // *алые* (10), *мыльа* // *питенбургский, вытегорский / мылье* // *вытегорское* (6), *умываньница* // *белые* (1)³¹, *гребешек / гребешёк* // *часторыбе(у)й, частый рыбий, мелкой, дорогой, с Новгорода* (9), *зеркало* // *новгородское / зеркала* // *хрустальные* (2).

В заключение отмечу интересную деталь: симптоматично, что материальные ценности не только влияют на отношения невесты с женихом и «конструируют» пространство, окружающее девушку, но даже обуславливают ее физический облик — так называемая **карта тела невесты** (совокупность названий частей тела этого персонажа, упоминаемых в плачах) весьма скудна (представляет собой фольклорное «общее место») и включает преимущественно указания на такие части тела, которые девушка украшает:

голова / головушка // *буйная, непоклонная, бладая, девочка, бажёная* ‘любимая’, *подневольная, победная* (98) (*И на головушку жемчужную подвосточку* [13. С. 338]),

²⁶ Ср. в «Причитаниях Северного края» и другие словосочетания, созданные в рамках этой модели и имеющие обобщенную положительную семантику: *румяна каргапольские, белила каргапольские, мыльа вытегорские, мыльа питенбургские, зеркало новгородское, ковры московские, ковер новгородский, железно вытегорское, саночки новгородские, колокольца питенбургские*. О семантике и прагматике сочетаний с топонимическим компонентом в сборнике Барсова подробно см. [9].

²⁷ Ср. новг., арх., олон., новг. *жуквьйна* ‘драгоценный камень или стекло в кольце, перстне; кольцо, перстень с камнем’ [16. Т. 9. С. 224].

²⁸ Ср. действия невесты с волосами: *зачесать / учесать / учёсывать* // *головушку* (11), *изнавесить* // *косу* (1), *уплести / улетать / улётывать* // *косу* (7), *убирать в ленточки* // *косу* (5), *ликоватися* ‘миловаться’ // *с косой* (1) и т.п.

²⁹ Ср. олон., сев. *подвёсточка* ‘матерчатая полоса, вышитая бисером или вытканная из разноцветной шерсти (украшалась бахромой, бусинами и т.п.), которая вплеталась в косу’ [16. Т. 27. С. 354].

³⁰ Ср. диал. *косоплётка* ‘лента, полоска материи, шнурок, вплетаемые в косу’ [16. Т. 15. С. 67].

³¹ Невеста в причитаниях *румянится* (2), *набиливается-нарумянивается* (1), но чаще всего — *умывается* // *белёшенько, бело* (17), *умывается-улаживается* (3), *умывает* // *бело личушко* (13), *намывается* // *добела* (2).

коса / косушка / косын(ь)ка // руса(я), девочья, мелкопрядна(я), мелкоруса(я), руса мелка, куболёна 'лелеемая', дорогая (75) (И навязу да в косу русую алых этих ленточек [13. С. 315]), прядка / прядочка (2) (И прядка к прядочке русской косы не ладится [13. С. 297]), волос (2);

лице / личё / личико / личко / личушко // белое, блеклое (73) (И ты бы белого лича не умывала, / И ты бы цветного ведь платье не держала, / И добела б лича, лебедушко, не билила, / И ты бы алыма румян да не румянила [13. С. 304]);

грудь // белая / груди // белые (а также грудистый) (4) (И по белой груди платочки левантеровы [13. С. 338]), плечи / плечика / плечушки // девочки, узёшеньки, нежны, томны(е), дробёные (а также плечистый) (22) (И я оденуся во цветное во платьице, / И я по плечушкам — соболью себе шубоньку [13. С. 324]), шея (1);

рука / рученька // правая, левая / руки / ручки / ручушки / рученьки // белы(е), девочки, тонёшеньки, несчастны, печальны (115) (И столько брал да тут остудник-блад отечской сын, / И он за правую ж меня да ручку белую; / И по спаям теперь перстни да распаялися [13. С. 474]), пальца 'пальцы' (1), персты (1) (И на перстах моих перстни не бриллиантовы, / И на руках да ведь пальца не золочённые [13. С. 359]), ноги / ноженьки // резвы, девочки, томные (24) (И я обую теперь резвыи свои ноженьки / И во башмачики ведь я да во козловыи / И во чулочики ведь я да во бумажныи! [13. С. 324]).

Исключений в этом списке «украшаемых» частей тела всего несколько: это «эмоциональные» органы — *утрбушка // зяблая, несчастная (5) и сердечко / сердечушко // ретливое, бедное, победное (76)* (хотя встречаем: *И круг сердечка кушаки да все шелковыи [13. С. 451]*) и физиологические «подробности» лица: *очи / очушки // ясны(е), девочки, печальные, несчастны, победны (49), глаза (12)* (ср., впрочем: *И от хрустальных зеркал да глаза косятся [13. С. 373]*), *кровь 'румянец' (1) (И в блон лице моя кровь да розыгралася [13. С. 469]), синь // под очами (4) (И измой синь да ты, девича, с-под ясных очей [13. С. 364]).*

* * *

Читатель мог убедиться, насколько значим «материальный контекст» для той жанровой проекции картины мира, с которой мы имеем дело в свадебных причитаниях: названия материальных объектов многочисленны (часто они возникают в текстах в виде списков, перечней) и разнообразны, а кроме того, в большинстве случаев сопровождаются идеализирующими эпитетами. Это способствует созданию образа действительности беззаботной, роскошной, изобильной; сконструированный подобным образом мир утопичен и замечательно воплощает черты прелиминальной ситуации.

Кроме того, внимательность к материальному окружению свидетельствует о сохранении в свадебных причитаниях самых архаичных представлений о сути и смысле союза мужчины и женщины: это взаимообмен материальными ресурсами, их преумножение, «мультипликация», это изобилие и избыточность, обеспечивающие витальную силу семьи и рода. Именно в получении и преумножении ресурсов и заключается смысл того ритуального перехода между жизненными циклами, который совершает невеста, — и это значимая для данного персонажа мотивация: несмотря на постулируемые страдания по поводу расставания с девичеством (главная интенция свадебной lamentации), невеста внимательно оценивает состоятельность жениха и его семьи, предлагаемые ими подарки — критерий богатства принимающей семьи является ключевым для принятия решения о замужестве. Учитывая тот факт, что девичество также описывается в «материальных терминах» (отчий дом невесты — это сумма окружающих ее и дорогих ей предметов), можно говорить, что, по большому счету, лиминальный переход невесты — это в том числе перемещение из одного «мира вещей» в другой «мир вещей», атрибутируемое вещами же — символами свадебного обряда. Эта прагматичная «подложка»

свадьбы несколько смягчает ламентационный накал страстей и размывает жесткую оппозицию прелиминальной и постлиминальной ситуаций (т.е. противостояния между «своим» и «чужим» миром): обрядовый переход невесты – символический, и он не идентичен тому, что происходит с рекрутом или семьей покойника, попадающих в безусловные негативные, самые «черные» обстоятельства, свершающиеся независимо от воли их участников³².

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. *Агреева-Славянская О.Х.* Описание русской крестьянской свадьбы с текстом и песнями: обрядовыми, голослыми, причитальными и завывальными. Записаны от И.А. Федосовой, крестьянки Олонейской губ., и от нищей Ульяны из Петрозаводска: в 3 ч. М.: Тип. А.А. Левенсона, 1887.
2. *Алексеевский М.Д.* Застолье в обрядах и обрядовом фольклоре Русского Севера XIX–XX вв.: На материале похоронно-поминальных обрядов и причитаний: дисс. ... канд. филол. наук. М., 2005. 193 с.
3. *Алексеевский М.Д.* «Питьица медвяные» и «ествушки сахарные»: пищевой код похоронных причитаний Русского Севера // Славянская традиционная культура и современный мир. 2007. Вып. 10. С. 234–255.
4. *Байбурин А.К.* Жилище в обрядах и представлениях восточных славян. Л.: Наука, 1983. 188 с.
5. *Гура А.В.* Брак и свадьба в славянской народной культуре: Семантика и символика. М.: Индрик, 2012. 936 с.
6. *Ильина Ю.Н.* Концептуализация смерти в севернорусских похоронно-поминальных причитаниях (глаголы с общим значением 'умереть') // Вестник Челябинского государственного университета. Филология. Искусствоведение. 2007. Вып. 16. № 20 (98). С. 63–69.
7. *Ильина Ю.Н.* Средства экспликации ключевого понятия 'смерть' в севернорусских похоронных причитаниях // Духовная культура финно-угорских народов России: материалы Всерос. науч. конф. к 80-летию А.К. Микушева (Сыктывкар, 1–3 ноября 2006 г.). Сыктывкар: Кола, 2007. С. 49–52.
8. *Ильина Ю.Н.* Севернорусские похоронно-поминальные причитания: лингвокогнитивный аспект: дисс. ... канд. филол. наук / СПбГУ. СПб., 2008. 255 с.
9. *Кривошапова Ю.А.* Топонимы в севернорусских свадебных причитаниях // Ученые записки Петрозаводского государственного университета. 2018. № 6 (175). С. 104–108.
10. *Невская Л.Г.* Балто-славянское причитание: реконструкция семантической структуры. М.: Наука, 1993. 239 с.
11. *Невская Л.Г.* Концепт «гость» в контексте переходных обрядов // Из работ московского семиотического круга. М.: ЯРК, 1997, С. 442–454.
12. *Никитина С.Е., Кукушкина Е.Ю.* Дом в свадебных причитаниях и духовных стихах (опыт тезаурусного описания). М: ИЯЗ РАН, 2000. 216 с.
13. Причитанья Северного края, собранные Е.В. Барсовым: в 2 т. / изд. подгот. Б.Е. Чистова, К.В. Чистов. Т. 2: Рекрутские и солдатские причитанья. Свадебные причитанья. СПб.: Наука, 1997. 656 с.
14. *Рахимова Э.Г.* Изображение «жилища» покойного в карельских и русских плачах // Славянская традиционная культура и современный мир. 2005. Вып. 7. С. 109–119.
15. Словарь областного вологодского наречия. По рукописи П.А. Дилакторского 1902 г. / изд. подгот. А.И. Левичкин, С.А. Мызников. СПб.: Наука, 2006. 677 с.
16. Словарь русских народных говоров / гл. ред. Ф.П. Филин, Ф.П. Сороколетов, С.А. Мызников. М.; Л.; СПб.: Наука, 1965–. Вып. 1–.
17. *Сурикова О.Д.* К изучению языкового мира русских причитаний: категория «лишительно-сти» и ее воплощение в тексте // Антропологический форум. 2016. № 28. С. 287–298.
18. *Сурикова О.Д.* Архаичная социальная лексика в «Причитаниях Северного края» Е.В. Барсова // Известия Уральского федерального университета. Сер. 2. Гуманитарные науки. 2019. Т. 21. № 2 (187). С. 227–240.

³² Об этом же свидетельствует количество словообразовательных каритивов (слов с приставкой и предлогом *без*) в разных томах «Причитаний Северного края»: в похоронно-поминальных плачах их 310, в рекрутских – 727, в свадебных – 154 (подробнее см. [17]).

19. Сурикова О.Д. Ономастикон «Причитаний Северного края» Е.В. Барсова // Вопросы ономастики. 2020. Т. 17. № 3. С. 104–155.
20. Толстая С.М. Мотив расставания с волей (красотой) в свадебных причитаниях Русского Севера // Толстая С.М. Образ мира в тексте и ритуале. М.: Русский фонд содействия образованию и науке, 2015. С. 271–277.
21. Толстая С.М. Смерть и тоска в севернорусских причитаниях // В печати.
22. Тууликки А.Э.П. Концептуализация эмоций в севернорусских рекрутских причитаниях XIX века (на материале плачей, записанных от Ирины Федосовой): дипл. работа / Университет Восточной Финляндии, 2012. 139 с.
23. Югай Е.Ф. Челобитная на тот свет: вологодские причитания в XX веке. М.: Индрик, 2019. 528 с.
24. Dom w języku i kulturze / pod red. G. Sawickiej. Szczecin: [s.n.], 1997. 440 s.

REFERENCES

- Agrenea-Slavianskaia O. Kh. *Opisanije russkoi krest'ianskoi svad'by s tekstem i pesniami: obriadovymi, golosil'nymi, prichital'nymi i zavyyal'nymi. Zapisany ot I.A. Fedosovoi, krest'ianki Olonetskoj gub., i ot nishchei Ul'iany iz Petrozavodska* (Vol. 1–3). Moscow, Tip. A.A. Levensona Publ., 1887. (In Russ.)
- Aleksejevskii M. D. *Zastol'je v obriadakh i obriadovom fol'klоре Russkogo Severa XIX–XX vv.: Na materiale pokhoronno-pominal'nykh obriadov i prichitanii*. (Diss. Kand. Filol. nauk). Moscow, 2005, 193 p. (In Russ.)
- Aleksejevskii M. D. «Pit'jitsa medvianyje» i «jestvushki sakharnije»: pishchevoi kod pokhoronnykh prichitanii Russkogo Severa. *Slavianskaia traditsionnaia kul'tura i sovremennyi mir*, 2007, vol. 10, pp. 234–255. (In Russ.)
- Baiburin A. K. *Zhilishche v obriadakh i predstavleniakh vostochnykh slavian*. Leningrad, Nauka Publ., 1983, 188 p. (In Russ.)
- Dom w języku i kulturze*, ed. Sawicka G. Szczecin, 1997, 440 p. (In Pol.)
- Gura A. V. *Brak i svad'ba v slavianskoi narodnoj kul'ture: Semantika i simvolika*. Moscow, Indrik Publ., 2012, 936 p. (In Russ.)
- Il'jina Iu. N. Kontseptualizatsiia smerti v severnorusskikh pokhoronno-pominal'nykh prichitaniiakh (glagoly s obshchim znachenijem 'umeret'). *Vestnik Cheliabinskogo gosudarstvennogo universiteta. Filologija. Iskusstvovedenije*. 2007, vol. 16, no. 20 (98), p. 63–69. (In Russ.)
- Il'jina Iu. N. *Severnорusskije pokhoronno-pominal'nyje prichitanii: lingvokognitivnyi aspekt* (Diss. Kand. Filol. nauk). Sankt Petersburg, 2008, 255 p. (In Russ.)
- Il'ji na Iu. N. Sredstva eksplikatsii kliuchevogo poniatiiia 'smert' v severnorusskikh pokhoronnykh prichitaniiakh. *Dukhovnaia kul'tura finno-ugorskikh narodov Rossii: materialy Vseros. nauch. konf. k 80-letiiu A.K. Mikusheva (Syktyvkar, 1–3 noiabria 2006 g.)*. Syktyvkar, Kola Publ., 2007, pp. 49–52. (In Russ.)
- Iugai Je. F. *Chelobitnaia na tot svet: vologodskije prichitanii v XX veke*. Moscow, Indrik Publ., 2019, 528 p. (In Russ.)
- Krivo shchapova Iu. A. Toponimy v severnorusskikh svadebnykh prichitaniiakh. *Uchenyje zapiski Petrozavodskogo gosudarstvennogo universiteta*. 2018, no. 6 (175), pp. 104–108. (In Russ.)
- Nevskaia L. G. *Balto-slavianskoje prichitanije: rekonstruktsiia semanticheskoi struktury*. Moscow, Nauka Publ., 1993, 239 p. (In Russ.)
- Nevskaia L. G. Kontsept «gost'» v kontekste perekhodnykh obriadov. *Iz robot moskovskogo semioticheskogo kruga*. Moscow, IARK Publ., 1997, pp. 442–454. (In Russ.)
- Nikitina S. Je., Kukushkina Je. Iu. *Dom v svadebnykh prichitaniiakh i dukhovnykh stikhakh (opyt tezaurusnogo opisaniia)*. Moscow, IAZ RAN Publ., 2000, 216 p. (In Russ.)
- Prichitan'ia Severnogo kraia, sobrannye Je. V. Barsovym. Vol. 2: Rekrutskije i soldatskije prichitan'ia. Svadebnye prichitan'ia*, eds. Chistova B. Je., Chistov K. V. Sankt Petersburg, Nauka Publ., 1997, 656 p. (In Russ.)
- Rakhimova E. G. Izobrazhenije «zhilishcha» pokojnogo v karel'skikh i russkikh plachakh. *Slavianskaia traditsionnaia kul'tura i sovremennyi mir*. 2005, vol. 7, pp. 109–119. (In Russ.)
- Slovar' oblastnogo vologodskogo narechiia. Po rukopisi P.A. Dilaktorskogo 1902 g.*, eds. Levichkin A. I., Myznikov S. A. Sankt Petersburg, Nauka Publ., 2006, 677 p. (In Russ.)
- Slovar' russkikh narodnykh govorov*. eds. Filin F. P., Sorokoletov F. P., Myznikov S. A. Moscow; Leningrad; Sankt Petersburg, Nauka Publ., 1965–, vol. 1–. (In Russ.)

- Surikova O.D. Arkhaichnaia sotsial'naia leksika v «Prichitaniakh Severnogo kraia» Je.V. Barsova. *Izvestia Ural'skogo federal'nogo universiteta. Ser. 2. Gumanitarnye nauki*. 2019, vol. 21, no. 2 (187), pp. 227–240. (In Russ.)
- Surikova O.D. K izucheniiu iazykovogo mira russkikh prichitanii: kategoriia «lishitel'nosti» i jeje voploshchenije v tekste. *Antropologicheskii forum*. 2016, no. 28, pp. 287–298. (In Russ.)
- Surikova O.D. Onomastikon «Prichitanii Severnogo kraia» Je.V. Barsova. *Voprosy onomastiki*. 2020, vol. 17, no. 3, pp. 104–155. (In Russ.)
- Tolstaia S.M. *Smert' i toska v severnorusskikh prichitaniakh*. In print.
- Tolstaia S.M. Motiv rasstavaniia s volei (krasotoi) v svadebnykh prichitaniakh Russkogo Severa. *Tolstaia S.M. Obraz mira v tekste i rituale*. Moscow, Russkii fond sodeistviia obrazovaniiu i nauke Publ., 2015, pp. 271–277. (In Russ.)
- Tuulikki A.E.P. *Kontseptualizatsiia emotsii v severnorusskikh rekrutskikh prichitaniakh XIX veka (na materiale plachei, zapisannykh ot Iriny Fedosovoi)*. Graduate essay. Universitet Vostochnoi Finliandii. 2012, 139 p. (In Russ.)

Сведения об авторе:

Сурикова Олеся Дмитриевна

кандидат филологических наук, старший научный сотрудник Уральского федерального университета (Екатеринбург), научный сотрудник Института русского языка им. В.В. Виноградова Российской академии наук (Москва)
ORCID: 0000-0002-9526-7853
E-mail: surok62@mail.ru

Information about the author

Surikova Olesya D.

Ph D. (Philology), Senior Researcher, Ural Federal University, Ekaterinburg; Research Fellow V.V. Vinogradov Russian Language Institute of the RAS, Moscow, Russian Federation
ORCID: 0000-0002-9526-7853
Email: surok62@mail.ru



СООБЩЕНИЯ

Славяноведение, 2022, № 6, с. 122–128

Slavic Studies. Journal of Russian Academy of Sciences, 2022, № 6, pp. 122–128

DOI: 10.31857/S0869544X0023264-3

Оригинальная статья / Original Article

«На пульсе времени». К 90-летию со дня рождения Ю.В. Богданова

© 2022 г. Л.Ф. Широкова

Институт славяноведения Российской академии наук
(Москва, Российская Федерация)

shirocco@mail.ru

Аннотация. В статье представлены сведения о творческом пути выдающегося российского ученого-слависта, специалиста по словацкой литературе и активного ее популяризатора Ю.В. Богданова. Рассматриваются его основные работы, прежде всего монографические статьи, подготовленные в качестве разделов по словацкой литературе для ряда фундаментальных историко-литературных трудов Института славяноведения РАН. Ю.В. Богданов впервые в отечественной науке представил и обобщил главные этапы развития словацкой литературы XX в., показал характерные особенности художественных явлений и фигур, определивших ее оригинальный национальный облик.

Ключевые слова: словацкая литература XX в., периодизация, идеологические факторы, художественные направления, творческие индивидуальности.

Ссылка для цитирования: Широкова Л.Ф. «На пульсе времени». К 90-летию со дня рождения Ю.В. Богданова // *Славяноведение* 2022. № 6. С. 122–128. DOI: 10.31857/S0869544X0023264-3.

«On the Pulse of Time». To the 90th Anniversary of Y.V. Bogdanov

© 2022. Lyudmila F. Shirokova

Institute of Slavic Studies of Russian Academy of Sciences
(Moscow, Russian Federation)

shirocco@mail.ru

Abstract. The article presents information about the creative path of the outstanding Russian scholar in Slavic studies, specialist in Slovak literature and its active popularizer Y.V. Bogdanov. His main works are considered, first of all monographic articles prepared as sections on Slovak literature for a number of fundamental historical and literary works of the Institute of Slavic Studies of the Russian Academy of Sciences. Y.V. Bogdanov for the first time in Russian science presented and summarized the main stages of the development of Slovak literature of the twentieth century, showed the characteristic features of artistic phenomena and figures that determined its original national image.

Keywords: Slovak literature of the twentieth century, periodization, ideological factors, artistic trends, creative personalities.

Reference for citation: *Shirokova Lyudmila F. «On the Pulse of Time». To the 90th anniversary of Y.V. Bogdanov // Slavic Studies. Journal of Russian Academy of Sciences. = Slavianovedenie. 2022. No 6. Pp. 122–128. DOI: 10.31857/S0869544X0023264-3.*

25 февраля 2022 г. исполнилось бы 90 лет со дня рождения одного из видных специалистов в области славистики, выдающегося ученого, организатора науки, исследователя, пропагандиста и популяризатора словацкой литературы Юрия Васильевича Богданова. В Институте славяноведения он проработал более 50 лет, будучи не только ведущим исследователем в своей области, но и активным, деятельным участником научной и общественной жизни коллектива.

Ю.В. Богданов родился 25 февраля 1932 г. в Ленинграде, в семье инженера-железнодорожника. Город детства, семейное окружение, очевидно, и сформировали его особый, «ленинградский» характер, сдержанный, несколько строгий и в высшей степени интеллигентный стиль общения. Сложившийся позднее его творческий и семейный тандем с женой, литературоведом и переводчиком Ириной Александровной Богдановой, стал плодотворным союзом двух талантливых и преданных словацкой культуре людей.

В 1954 г. Юрий Васильевич окончил филологический факультет МГУ и поступил в аспирантуру Института славяноведения, а в 1963 г. успешно защитил здесь кандидатскую диссертацию на тему «Формирование и развитие социалистического реализма в словацкой литературе (20–30-е гг.)». В 1958 г. он стал сотрудником Института, в стенах которого оставался потом всю свою жизнь. Ю.В. Богданов работал в должности ученого секретаря, а затем с 1971 по 1988 г. был заместителем директора Института по научной работе (филологические подразделения), сочетая выполнение административных обязанностей с плодотворной научной деятельностью. Высоко ценилось и редакторское мастерство Юрия Васильевича, проявлявшееся в разных сферах, прежде всего — в редактировании коллективных трудов Института¹.

Его перу принадлежат многочисленные работы, отражающие картину развития словацкой литературы, однако наиболее глубоко и основательно он исследовал чрезвычайно изменчивый и сложный для словацкой нации и ее культуры период XX в.

Первым из обобщающих академических исследований по словацкой литературе в отечественном литературоведении стала «История словацкой литературы» [5]; она была четвертой в серии опубликованных ранее трудов Института, посвященных истории болгарской, чешской и польской литератур. Юрий Васильевич выступил в качестве члена редколлегии и одного из основных авторов научного коллектива, создававшего этот фундаментальный труд. Пять разделов книги охватывали большой промежуток времени: древний период развития литературы (автор раздела Л.С. Кишкин), литературу конца XVIII — 30-х годов XIX в., литературу 40–70-х годов XIX в., литературу с 80-х годов XIX в. до 1918 г. (обзорные статьи И.А. Богдановой) и литературу 1918–1944 гг. (обзорная статья и две статьи — «Лацо Новомеский» и «Петер Илемницкий» написаны Ю.В. Богдановым).

При публикации труда возникли ожидаемые после событий 1968–1969 гг. в Чехословакии проблемы. Дело в том, что Ю.В. Богдановым был подготовлен еще один, шестой раздел, где он рассматривал развитие послевоенной литературы вплоть до 1960-х годов,

¹ Ю.В. Богданов был ответственным редактором таких изданий, как «Политика и поэтика» (М., 2000), «Итоги литературного развития в XX веке в проблемно-типологическом освещении. Центральная и Юго-Восточная Европа» (М., 2006), членом редколлегии трудов «Литературные итоги XX века. Центральная и Юго-Восточная Европа» (М., 2003). «Милан Растислав Штефаник. Новый взгляд» (Мартин, 2001), научным редактором книги «История Словакии» (М., 2003), и др.

однако по причине цензурных ограничений он так и не вошел в окончательный текст книги и был опубликован в доработанном виде лишь спустя годы.

О сложной ситуации с литературоведческими трудами тех лет писал В.А. Хорев в статье «Изучение литератур стран Центральной и Юго-Восточной Европы после 1945 г.»: «Не только в годы “застоя”, но и в начальные годы “перестройки” подход к исследованию страдал неполнотой охвата явлений и, скажем так, идеологической скованностью, вследствие чего сглаживались многие острые углы, а о целом ряде важных фактов вообще приходилось умалчивать. [...] Достаточно вспомнить абсурдную практику (в 70–80-е годы) — необходимость согласовывать упоминания фамилий польских, чешских и словацких писателей с чиновниками из Отдела ЦК КПСС» [9. С. 191].

Следующие крупные работы Ю.В. Богданова были написаны и опубликованы уже в более благоприятные времена и отличаются вследствие этого большей широтой охвата литературного материала и принципиальной открытостью его научных оценок.

Речь идет, в первую очередь, о его монографических статьях, которые были подготовлены в качестве разделов по словацкой литературе для фундаментальных историко-литературных трудов Института славяноведения РАН. В третьем томе «Истории литератур западных и южных славян» [4] представлено три написанных им раздела, посвященных важным этапам развития словацкой литературы: это рубеж XIX–XX вв. (1890–1918 гг.), межвоенное двадцатилетие (1920–1930 гг.) и период Второй мировой войны (1939–1945 гг.). Две развернутые главы написаны Богдановым для двухтомной «Истории литератур Восточной Европы после Второй мировой войны» [2; 3]. Здесь ученый обобщил свой богатый опыт изучения современной словацкой литературы в разделах по ее развитию в 1945–1960-е годы (т. I) и в 1970–1980-е годы (т. II).

Придерживаясь в своих главах принятой авторскими коллективами этих трудов периодизации литературного развития стран Центральной и Юго-Восточной Европы в XX в., в разработке которой он принимал самое деятельное участие, Ю.В. Богданов при этом постоянно «держал руку на пульсе» словацкой истории, отмечая судьбоносные моменты в жизни нации, события, отразившиеся на состоянии общества и его культуры и во многом определившие неповторимый облик национальной литературы. В своих характеристиках он основывался как на тщательном изучении общественно-политической ситуации в Словакии на том или ином этапе, так и на глубоком осмыслении основ и деталей ее литературной жизни, доскональном знании творчества деятелей словацкой литературы. При построении своих глав Юрий Васильевич избегал шаблонности в изложении материала, выделяя и более подробно рассматривая в каждом из этапов литературного процесса наиболее значимые художественные явления и фигуры.

Так, в главе из т. III «Истории литератур западных и южных славян», посвященной периоду рубежа XIX–XX вв., он указывал на «динамизацию литературного процесса, связанную с общим движением действительности, ускорением темпов исторического процесса. Увеличившаяся прозрачность социальных отношений обусловила изживание патриархальных иллюзий, способствовала социальному и психологическому углублению реалистических принципов, прежде всего в прозе» [4. С. 172]. Именно прозе, новаторству реалистических произведений М. Кукучина, Й. Грегора-Тайовского, Тимравы уделяет автор преимущественное внимание, не забывая при этом и о роли поэзии, о масштабном творчестве П. Орсаса-Гвездослава, о зарождении Словацкой модерна (Я. Есенский, И. Краско).

В следующей главе труда Ю.В. Богданов представил богатую и разнообразную шкалу литературы межвоенного двадцатилетия, когда с образованием Чехословацкой республики «стремительный скачок из полуфеодального состояния в политическую систему демократической республики сопровождался крутой и болезненной ломкой привычного образа жизни» [4. С. 479], сменой идеологических

и эстетических ориентиров. На ведущие позиции в 1920-е годы выходит литературная критика молодого поколения (А. Мраз, А. Матушка, Й. Феликс и др.), задающая тон творческим поискам и прозаиков-экспрессионистов (Я. Грушовский, Г. Вамош, М. Урбан), и поэтов новых направлений («пролетарская поэзия»). Проследживает автор и постепенное изменение вектора движения литературы в 1930-е годы в сторону обретения как художественной зрелости, так и большей дифференциации и открытости актуальным тенденциям мировой литературы. «Идею необходимости обновления художественного языка словацкой культуры» [4. С. 517] поддержали критики и литературоведы, поэты и прозаики. Как подчеркивает автор, творческий взлет переживала поэзия словацких надреалистов (Р. Фабри, В. Рейсел, Ю. Ленко и др.) и Католической модерны (Р. Дилонг, Я. Силан, П. Глбина и др.). Неоромантическое течение натурализма (Д. Хробак, М. Фигули, Ф. Швантнер и др.), которое он с полным основанием представил как одну из ярких страниц национальной литературы, сочетается в эти годы с пролетарской прозой П. Илемницкого, эпическими картинами словацкой деревни в произведениях Й. Цигера-Гронского и сатирическими романами Я. Есенского. «Художественное наследие 1920–1930-х гг., – по убеждению ученого, – при всех последующих зигзагах истории – послужило фундаментом для дальнейшего движения словацкой литературы на протяжении всего XX в.» [4. С. 525].

Разговор о литературе периода Второй мировой войны Ю.В. Богданов начинает с характеристики этого неоднозначного этапа словацкой истории, когда «мечта многих поколений словацких патриотов о национальной свободе по иронии истории обернулась сомнительной государственной самостоятельностью, основанной на очевидном и, с точки зрения большинства, вынужденном компромиссе с агрессивной тоталитарно-расистской доктриной» [4. С. 801]. Выбор «меньшего из зол» обернулся позицией вассала нацистской Германии, но в то же время «сохранялся определенный уровень толерантности, оставлявший пространство для культурного строительства и общенационального художественного творчества» [4. С. 804], что дало возможность активно работать литературной периодике, развиваться «на платформе широкого демократического гуманизма» [4. С. 172] самым разным течениям. Юрий Васильевич отмечает характерный для этого этапа взлет поэзии, прежде всего – надреализма, сблизившегося с национальной литературной традицией, и Католической модерны, расцветшей в благоприятной среде «клерикально-националистического режима». Достигла своих вершин и проза натурализма, отразившая в своих лучших произведениях – подробнее автор анализирует романы М. Фигули и Ф. Швантнера – представление о свобододолюбивой личности, живущей в гармонии с природой, что звучало как «полемиическая антитеза зыбкой и ханжески двусмысленной атмосфере времени» [4. С. 821]. Антифашистское Словацкое национальное восстание 1944 г. автор рассматривает как важный рубеж в современной словацкой истории; оно стало логическим итогом не только военно-политических событий, но и процессов в обществе, следствием его состояния, на которое непосредственное влияние оказывала и культура. «Источник нового исторического самосознания», по его определению, «восстание как тема и немеркнущая духовная традиция будет сопровождать все послевоенное развитие словацкой литературы» [4. С. 827].

Хронологически последовательное рассмотрение литературного процесса в Словакии Юрий Васильевич продолжил в главах по словацкой литературе двухтомного коллективного труда Отдела современных литератур Центральной и Юго-Восточной Европы [2; 3]. Первый том «Истории литератур Восточной Европы после Второй мировой войны» посвящен периоду 1945–1960-х годов, второй – 1970–1980-х, а в совокупности – тому большому отрезку времени, когда страны социалистического содружества связывали, помимо политических, экономических, военных уз, и общие идеологические принципы, напрямую воздействовавшие и на сферу культуры. Это был период, при рассмотрении которого, как он подчеркивал, «не обойтись анализом чисто литературных фактов: слишком

обязывающей и всепроникающей предстает в это время функция общеполитического и идеологического контекста» [2. С. 248].

«Пульс времени» и для общества, и для литературы в эти годы автор измерял вехами 1945–1948–1968–1989 гг., соотносимыми с переломными, определяющими событиями в истории страны. Он сознательно избегал выделения отдельных «под-периодов» в промежутке между 1948 и 1968 г., хотя при анализе конкретных явлений в литературном процессе отмечал некоторые его промежуточные фазы. Так, достопамятный 1956 г. был отмечен публикацией поистине смелых, новаторских литературных произведений (рассказы А. Беднара, стихи М. Руфуса, сатира Д. Тарки), однако, по убеждению Ю.В. Богданова, в Словакии, в отличие от Польши и Венгрии, он «не стал однозначно выраженным рубежом в общественно-политической и культурной жизни. [...] робкая политическая оттепель вскоре сменилась затяжными идеологическими заморозками» [2. С. 278]. Не выделяет Юрий Васильевич и как своего рода веку 1963 г., связанный с либерализацией общественной жизни страны после XII съезда КПЧ. Однако при характеристике процессов этих лет он показывает, как ослабление давления со стороны партийных структур способствовало накоплению культурой к середине 1960-х годов значительного творческого потенциала. Именно тогда были сняты запреты с имен «вычеркнутых» ранее из литературы авторов (Л. Новомеского, Э.Б. Лукача, В. Беньяка, Й. Цигера-Гронского) и сформировались новые тенденции в прозе (произведения В. Минача, Р. Яшика, Л. Мнячко, Л. Тяжкого, представителей поколения «Младой творбы») и поэзии (стихотворные сборники М. Руфуса, М. Валека, поэтов «Трнавской группы»). Свои концептуальные положения автор подкрепляет глубоким анализом конкретных произведений, цитаты из которых часто приводятся в его собственном стилистически точном переводе; особым вкусом и чуткостью к материалу отличаются страницы, посвященные поэзии.

«Противоречивый опыт самосохранения и выживания литературы в обстановке изматывающего идеологического прессинга в существенной мере предопределил особенности ее развития в 70–80 гг.» [2. С. 315] – такими словами исследователь намечает принципы рассмотрения следующего этапа развития словацкой литературы, пришедшегося на период так называемой нормализации. Партийные чистки, запреты на профессии, а для литераторов еще и исключение из Союза писателей – эти и другие репрессивные меры словно вернули общество и культуру на двадцать лет назад. Но достигнутый уже к тому времени уровень зрелости дал литературе силы не только для самосохранения, но и для постепенного творческого обновления к концу 1980-х годов. Ю.В. Богданов и в этой главе определяет место того или иного рода или жанра литературы в зависимости от их актуальной значимости. Для начала 1970-х годов, например, таким лидером стала поэзия – произведения М. Руфуса с его «обращением к первоистокам нации» [3. С. 237], М. Валека с характерным для него сочетанием исповедальности и социального пафоса, представителей поэтических групп – «конкретистов» и «Одиноких бегунов». С середины 1970-х годов на первый план выходит проза: «роман о прошлом» В. Шикеры, П. Яроша, Я. Йоганидеса, Л. Баллека и роман «ценностного переосмысления поставгустовской действительности» [3. С. 277] Р. Слободы и Д. Кужела. При анализе художественных текстов автор проявляет большую эрудицию, знание словацкого и европейского литературного контекста, тонкое понимание художественной структуры произведений.

Подводя итоги этого периода, ученый оптимистичен в своих выводах, говоря о том, что «даже в этих навязанных ей обстоятельствах словацкая литература в лице своих лучших представителей сумела сохранить глубинную гуманистическую преемственность, вписав достойную страницу в общую летопись национального художественного развития» [3. С. 286].

Представленные монографические главы, написанные Ю.В. Богдановым для двух коллективных историко-литературных трудов Института, составляют ядро

его научного наследия². Именно они стали важной частью книги «Очерки истории словацкой литературы XX в.», вышедшей в 2013 г. уже после смерти автора. Она была подготовлена Отделом современных литератур Центральной и Юго-Восточной Европы в рамках серии изданий «Литература XX века». В книгу включены наиболее репрезентативные из работ ученого, дающие в своей совокупности исчерпывающую картину развития словацкой литературы в XX в. Помимо рассмотренных выше глав здесь представлены его работы 2000–2010-х годов по отдельным проблемам истории словацкой литературы XX в., таким как реинтеграция словацкой литературы после «бархатной революции» 1989 г., особенности ускоренного развития словацкого общества и его культуры в XX в., российско-словацкие литературные связи и др. Даже более частные вопросы, касающиеся творчества отдельных писателей, исследователь рассматривает с учетом широкого исторического и литературного контекста.

В это издание не вошел еще один корпус работ Ю.В. Богданова, связанный с популяризаторской деятельностью, которая, по словам Л.Н. Будаговой, «была естественным продолжением его научной работы, выходом к широкому читателю, способом приобщить его к одной из интереснейших, но мало известных миру славянских литератур» [1. С. 11]. Юрий Васильевич был составителем, автором предисловий, переводчиком и комментатором многих произведений словацких писателей – Тимравы, М. Кукучина, М. Фигули, Л. Новомеского, М. Урбана, П. Илемницкого, Р. Яшика, В. Минача и др. «На пульсе времени» – это название предисловия Ю.В. Богданова к сборнику современных словацких рассказов «27 визитных карточек» (1979) и одновременно, как мне представляется, метафорическая характеристика исследовательской работы самого ученого.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. *Богданов Ю. В.* Очерки истории словацкой литературы XX века (Серия «Литература XX века»). М.: Институт славяноведения РАН, 2013. 482 с.
2. История литератур Восточной Европы после Второй мировой войны. Т. I. 1945–1960 гг. М.: Индрик, 1995. 696 с.
3. История литератур Восточной Европы после Второй мировой войны: в 2-х т. Т. II. 1970–1980-е гг. М.: Индрик, 2001. 760 с.
4. История литератур западных и южных славян. Т. III. Литература конца XIX – первой половины XX века (1890-е годы – 1945 год). М.: Индрик, 2001. 992 с.
5. История словацкой литературы. М.: Наука, 1970. 472 с.
6. *Машкова А. Г.* Словацкий натурализм (30–40-е годы XX века). М.: Издательство Московского университета, 2005. 245 с.
7. *Машкова А. Г.* Словацко-русские межлитературные связи. Страницы истории. Учебное пособие. М.: ИНФРА–М, 2013. 268 с.
8. *Шведова Н. В.* «Чудесные искры»: поэзия словацкого надреализма (1930-е – 1960-е гг.). Модернизация и сохранение основ. М.: Институт славяноведения РАН, 2015. 402 с.
9. *Хорев В. А.* Изучение литератур стран Центральной и Юго-Восточной Европы после 1945 г. // Институт славяноведения и балканистики – 50 лет. М.: Индрик, 1996. 425 с.
10. *Marčok V. a kol.* Dejiny slovenskej literatúry III. Cesty slovenskou literatúrou druhou polovicou XX storočia. Bratislava, Literárne informačné centrum, 2004. 472 s.
11. *Šmatlák S.* Dejiny slovenskej literatúry od stredoveku po súčasnosť. Bratislava: Tatran, 1988. 632 s.
12. *Šmatlák S.* Dejiny slovenskej literatúry II (19. storočie a prvá polovica 20. storočia). Bratislava: Literárne informačné centrum, 2001. 560 s.

² К трудам Ю.В. Богданова обращались в своих исследованиях российские и словацкие литературоведы, ссылаясь на его научно обоснованные формулировки и характеристики. В их числе А.Г. Машкова в ряде своих работ [6. С. 4; 7. С. 62–63], Н.В. Шведова в монографии о поэзии словацкого надреализма [8. С. 22, 26, 38], С. Шматлак в двух монографиях, посвященных истории словацкой литературы [11. С. 536; 12. С. 448], В. Марчок в третьем томе «Истории» [10. С. 175] и др.

REFERENCES

- Bogdanov Iu. V. *Oчерки istorii slovatskoi literatury XX veka (Seriia «Literatura XX veka»)*. Moscow, Institut slavianovedeniia RAN Publ., 2013, 482 p. (In Russ.)
- Istoriia literatur Vostochnoi Jevropy posle Vtoroi mirovoi voiny. Vol. I. 1945–1960 gg.* Moscow, Indrik Publ., 1995, 696 p. (In Russ.)
- Istoriia literatur Vostochnoi Jevropy posle Vtoroi mirovoi voiny: v 2-kh t. Vol. II. 1970–1980-je gg.* Moscow, Indrik Publ., 2001, 760 p. (In Russ.)
- Istoriia literatur zapadnykh i iuzhnykh slavian. Vol. III. Literatura kontsa XIX – pervoi poloviny XX veka (1890-je gody – 1945 god)*. Moscow, Indrik Publ., 2001, 992 p. (In Russ.)
- Istoriia slovatskoi literatury*. Moscow, Nauka Publ., 1970, 472 p. (In Russ.)
- Khorev V. A. *Izuchenije literatur stran Tsentral'noi i Iugo-Vostochnoi Jevropy posle 1945 g. Institut slavianovedeniia i balkanistiki – 50 let*. Moscow, Indrik Publ., 1996, 425 p. (In Russ.)
- Marčok V. a kol. *Dejiny slovenskej literatúry III. Cesty slovenskou literatúrou druhou polovicou XX storočia*. Bratislava, Literárne informačné centrum Publ., 2004, 472 p. (In Slovak)
- Mashkova A. G. *Slovatskii naturizm (30–40-je gody XX veka)*. Moscow, Izdatel'stvo Moskovskogo universiteta Publ., 2005, 245 p. (In Russ.)
- Mashkova A. G. *Slovatsko-russkije mezhliteraturnyje sviazi. Stranitsy istorii. Uchebnoje posobije*. Moscow, INFRA–M Publ., 2013, 268 p. (In Russ.)
- Shvedova N. V. «*Chudesnyje iskrý*»: *poeziia slovatskogo nadrealizma (1930-je – 1960-je gg.)*. *Modernizatsiia i sokhraneniye osnov*. Moscow, Institut slavianovedeniia RAN Publ., 2015, 402 p. (In Russ.)
- Šmatlák S. *Dejiny slovenskej literatúry od stredoveku po súčasnosť*. Bratislava, Tatran Publ., 1988, 632 p. (In Slovak)
- Šmatlák S. *Dejiny slovenskej literatúry II (19. storočie a prvá polovica 20. storočia)*. Bratislava, Literárne informačné centrum Publ., 2001, 560 p. (In Slovak)

Информация об авторе

Широкова Людмила Федоровна
кандидат филологических наук,
старший научный сотрудник
Института славяноведения
Российской академии наук,
г. Москва, Российская Федерация
ORCID: 0000-0001-9368-9086
E-mail: shirocco@mail.ru

Information about the author

Shirokova Lyudmila Fedorovna
Ph D. (Philology),
Senior researcher,
Institute of Slavic Studies,
Russian Academy of Sciences,
Moscow, Russian Federation
ORCID: 000-0001-9368-9086
E-mail: shirocco@mail.ru



РЕЦЕНЗИИ

Славяноведение, 2022, № 6, с. 129–133

Slavic Studies. Journal of Russian Academy of Sciences, 2022, № 6, pp. 129–133

DOI: 10.31857/S0869544X0023265-4

Оригинальная статья / Original Article

О.Г. Ровнова. Старообрядцы Южной Америки: очерки истории, культуры, языка. М.: Издательский Дом ЯСК, 2022. 608 с., илл.

© 2022 г. Г.П. Пилипенко

Институт славяноведения Российской академии наук
(Москва, Российская Федерация)

glebpilipenko@mail.ru

Ссылка для цитирования: *Пилипенко Г.П.* О.Г. Ровнова. Старообрядцы Южной Америки: очерки истории, культуры, языка. М.: Издательский Дом ЯСК, 2022. 608 с., илл. // *Славяноведение*. 2022. № 6. С. 129–133. DOI: 10.31857/S0869544X0023265-4.

O.G. Rovnova. The Old Believers of South America: Outlines of History, Culture and Language. Moscow: YASK, 2022. Pp. 608.

© 2022. Gleb P. Pilipenko

Institute of Slavic Studies of Russian Academy of Sciences
(Moscow, Russian Federation)

glebpilipenko@mail.ru

Reference for citation: *Pilipenko Gleb P.* O.G. Rovnova. The Old Believers of South America: Outlines of History, Culture and Language. Moscow: YASK, 2022. Pp. 288 // *Slavic Studies. Journal of the Russian Academy of Sciences*. = *Slavyanovedenie*. 2022. No. 6. Pp. 129–133. DOI: 10.31857/S0869544X0023265-4.

В последнее время в лингвистике и исторической науке заметно возрос интерес к славянским сообществам, проживающим в странах Южной Америки (см., например, работы [5; 6; 8–11]). Вместе с тем особое внимание лингвисты уделяют описанию русского языка старообрядцев, проживающих за границей (в том числе анализу диалектных явлений, социолингвистической и этнолингвистической ситуации). Литература здесь очень обширна, поэтому укажем лишь некоторые публикации [1; 2; 4; 7]. Выход книги диалектолога, сотрудника Института русского языка им. В.В. Виноградова, Ольги Геннадьевны Ровновой, неутомимого исследователя языка и культуры старообрядцев, является долгожданным событием для лингвистов, культурологов, историков и представляет собой пересечение

и сочетание упомянутых выше тенденций. Ольга Геннадьевна в течение многих лет собирала материал в странах Южной Америки (Аргентина, Боливия, Бразилия, Уругвай) от старообрядцев-чужденцев, синьцзянцев и харбинцев (полевая работа проводилась в 2006–2008 и в 2010–2014 гг.). По ее инициативе и была начата серия экспедиций, в результате которых русский диалектный язык, на котором говорят старообрядцы Южной Америки, был впервые описан. Организаторские способности и живой интерес к старообрядцам в странах Южной Америки позволили автору установить контакты с членами общины и провести полевые исследования. Следует отметить, что сами общины очень закрытые и консервативные, редко идут на контакт (с. 33).

В книге «Старообрядцы Южной Америки. Очерки истории, культуры, языка» представлены тексты разных жанров: это и научные статьи, лингвистические, этнографические и исторические, интервью для СМИ, лексикографическое описание говора старообрядцев. Основу публикаций составили статьи Ольги Геннадьевны, вышедшие в разное время и в разных изданиях, многие из которых сегодня уже труднодоступны. Эти статьи были в значительной степени переработаны автором. Монография состоит из Введения, четырех разделов и списка литературы. Первый раздел посвящен языку старообрядцев, во втором разделе описываются и анализируются лингвистические особенности «Повести и жития Данилы Терентьевича Зайцева» [3], третий раздел небольшой, в нем автор пишет о старообрядцах, переселившихся из Южной Америки на Дальний Восток. Четвертый раздел – наиболее объемный, занимающий почти половину издания, представляет собой материалы к «Словарию говора старообрядцев Южной Америки». В книге имеется цветная вклейка, где можно увидеть фотографии из экспедиций (например, фотографии типичных построек, портреты старообрядцев в повседневной одежде, предметы быта, религиозную утварь).

Во Введении излагается история изучения языка и культуры старообрядцев, проживающих за границей, дается исчерпывающий обзор литературы по этому вопросу, в частности по исследованию отдельных диалектных черт, описанию говоров и установлению прародины старообрядцев, социолингвистическим и этнолингвистическим аспектам изучаемой проблематики (с. 17–20). Здесь же читатель знакомится с хронологией экспедиционной работы в странах Южной Америки (с. 20–26), а также с укладом жизни в общинах старообрядцев. Так, автор отмечает, что старообрядцы продолжают носить традиционную одежду (с. 33), в коммуникативном поведении сохраняется обращение на *ты* независимо от возраста и социального положения, а сельское хозяйство является основной экономической деятельностью для них. Первый раздел открывает очерк (с. 37–40), посвященный конфессиональной и национальной самоидентификации старообрядцев, рассмотрены конфессионимы и некоторые этнонимы, функционирующие в речи, например *староверство*, *христиане*, *никониане*, *нёркресть*, *россиец*. Что касается социолингвистической ситуации, то отмечается, что русский язык в этих общинах лучше сохраняется, чем у старообрядцев Орегона (США) (с. 42); констатируется, что в их диалектном языке сохраняется много архаичных черт, а для номинации новых реалий используются лексические и словообразовательные ресурсы собственного говора (с. 45). Автор также приводит расшифровки интервью (с. 46–57), записанные в Уругвае,

Бразилии, Аргентине и Боливии, в которых звучит голос самих старообрядцев, их мнение о необходимости сохранения русского языка. Так, один из информантов очень ярко описывает ситуацию, как отучал своих детей использовать в повседневной речи испанские слова. Отдельное место посвящено описанию основных черт говора. Автор приходит к выводу, что говор старообрядцев восходит к говору нижегородских кержаков (с. 58), т.е. это говор среднерусский, сформировавшийся на севернорусской основе (с. 60); анализируются системы вокализма (в обследуемых говорах севернорусское оканье сменилось сильным аканьем), консонантизма, морфологические особенности, своеобразие аспектуальной системы, а также словообразовательные и лексические особенности (например образование этнонимов при помощи суффиксов *-ец*, *-анин/-янин*: *чиленец*, *боливианин* (с. 64–65), расширение семантики слова *лёдник*, которое у старообрядцев имеет значение ‘холодильник’ (с. 67)). Любопытный материал представляет О.Г. Ровнова в очерке о материнских говорах синьцзянцев. Автор предприняла в 2011 г. экспедицию на Бухтарму (Казахстанский Алтай), откуда вышли предки одной из групп старообрядцев. По большей части диалектные особенности там уже утрачены, однако сохраняются наиболее устойчивые черты, как, например, соканье и щоканье, мягкость заднеязычных после мягких перед гласными и т.д., выявлены общие лексические единицы (*вдовуха* ‘вдова’) (с. 77). Констатируется, что во вторичном говоре синьцзянцев наблюдается заключительный этап отхода от полного оканья, характерный для первичных говоров на Бухтарме (с. 80). Определяется также регион, откуда могли выйти предки старообрядцев: северо-восток Нижегородской, юго-запад Кировской и восток Костромской областей (с. 83). Целая серия очерков посвящена изучению лексики. Так, автор уделяет внимание антропонимикону информантов и отмечает, что обращение по имени-отчеству постепенно выходит из употребления (с. 87), под влиянием южноамериканской традиции появляются двойные паспортные фамилии, например *Марфа Килин-Зайцев* (с. 88). Подробно анализируется лексика, связанная с одеждой старообрядцев, например *горбач* (с. 91–92), *сашмура* (с. 95), *нагрудка* (с. 93), исследуется влияние испанского и португальского языков в этой сфере, описано значение традиционной одежды в изучаемом сообществе. О.Г. Ровнова в другом очерке исследует функционирование лексем в лексико-семантической группе «Деньги» и приходит к выводу, что в одних случаях происходит сужение использования общерусского слова, в других – развиваются новые значения. Вместе с этим в речи информантов происходит адаптация и местных денежных единиц, например *пезы* ‘песо’, *круэйры* ‘круэйро’, валюта

Бразилии до 1986 г.', *боллики* 'болливиано, валюта Боливии с 1987 г.' (с. 115). Еще одной лексической сферой, привлечшей внимание автора и в которой отчетливее всего проявляется влияние современного мира, является «Современные средства информации и связи»; здесь также используются как заимствования из окружающих языков, например, *силулар* 'мобильный телефон', (с. 123–124), так и средства диалектного языка — *зреть* 'звонить' (о телефоне) (с. 128). На фоне лексических тем выделяется очерк о частицах в говоре старообрядцев, где автор использует статистический анализ при подсчете употребительности дискурсивных слов, таких как *жеть*, *дажеть*, *ужеть*, *тожеть*, *можеть*, *чтобыть*, *чтоить*, *чтоть* с формантом *-ть* и без *-ть* (с. 143). Делается вывод о более редком использовании таких частиц с финалью *-ть*, чем без нее, а также об их сохранности как единой группы в изучаемых говорах, в отличие от русских говоров на территории России и в сопредельных странах. Автор на материале выступления старообрядца Д.Т. Зайцева на радио (полная расшифровка приведена в книге) обращается к вопросам стилистики в диалектной устной речи. Отмечается характерная насыщенность речи лексикой с эмоционально-экспрессивной семантикой для публицистического стиля носителя говора, использование конструкций экспрессивного синтаксиса (с. 153–154). Заключает первый раздел очерк о лексическом богатстве говора старообрядцев, в котором постулируется задача создания диалектного словаря их говора: изложены принципы его составления, представления лексики (в том числе заимствованной), особенности словарных статей.

Второй раздел открывает глава о Зайцеве, авторе «Повести и жития Даниила Терентьевича Зайцева», и принципах публикации рукописи, которую О.Г. Ровнова подготовила к изданию. Автор монографии отмечает, что впервые в истории русской литературы и диалектологии произведение, созданное на диалекте, стало фактом литературной жизни (с. 203). С одной стороны, некоторые фонетические явления при подготовке текста к печати были отклонены, например аканье (*гаварит*), иканье (*до синтибря*), вставные гласные (*моноого*) (с. 207), с другой стороны, ряд явлений решено было оставить — стяжение гласных в окончаниях полных прилагательных и глаголов (*хороша девчонка*, *читашь сказки*), прогрессивную ассимиляцию по мягкости заднеязычных согласных (*толька*) и др. (с. 208). Изначальный текст рукописи представляет собой уникальный источник по диалектологии изучаемой группы. Орфография рукописи основана на фонетическом и морфологическом принципах (с. 215). Рукопись Зайцева дает возможность получить информацию о морфологических и синтаксических особенностях говора, например использование окончания

им.-вин. падежей мн. ч. у существительных ср. р. — *ы: стёклы, письма* (с. 220), распространение окончания *-ов* в род.-вин. падежах мн. ч. существительных (*обмен идеяв, нет болезньв*) (с. 224), отличное от литературного языка глагольное управление (*доверять на кого, настаивать на что*). Отдельный очерк посвящен комментариям к лексике «Повести...», объясняется диалектная лексика (*хорошень* 'хорошо, как следует') (с. 241), общерусские слова с диалектным значением (*кобылка* 'кузнецик') (с. 242), устаревшая лексика (*стоять* 'временно проживать') (с. 244) и лексика, имеющая в старообрядческой среде конфессионально обусловленное культурное содержание (например, *праздновать* — 'проводить «порозный», «порожный», «пустой» день', в воскресенье и праздники) (с. 244–246), а также заимствования из испанского языка. Интересные наблюдения делает О.Г. Ровнова при изучении иноязычной лексики, а также церковнославянского влияния в тексте рукописи. Так, Зайцев использует знаки оксии и вариации по следующим правилам: оксия — над гласной в начале или середине слова, а вариация — в конце (с. 249). Присутствует и смешение латинских и кириллических букв, но только в редких случаях, например *зона* (вместо зона) *Варварко* (с. 252), многочисленны заимствования в сферах финансов, экономики и хозяйства (*песо* 'песо', *лоте* 'участок земли' (с. 253)), в названиях учреждений (*регистро сивиль* 'загс' (с. 254)), профессий (*инженьеро* 'инженер' (с. 254)), в названиях лиц по национальности и месту жительства (*руссо* 'русский' (с. 255)), в наименованиях природных объектов флоры и фауны (*патки* 'вид домашних уток', *мата* 'трава мате, чай мате' (с. 255)), в названиях лиц по поведению, особенностям личности (*карисматик* 'человек с харизмой' (с. 256)). Кроме того, в тексте обнаруживаются случаи переключения кода на испанский язык, например, при цитировании. Такие фрагменты могут передаваться в латинской графике, но встречаются случаи написания и на кириллице: *матало кон индиференсия* 'убей его равнодушием', ср. исп. *mátalo con indiferencia* (260). В конце второго раздела публикуются два интервью Зайцева для российских печатных СМИ. Оба интервью, отмечает О.Г. Ровнова, объединяет актуальная для старообрядцев проблема — как в современном мире сохранить традиции и верность христианским законам (с. 263).

В третий раздел входят два очерка, повествующие об истории переселенцев старообрядцев из Южной Америки в Россию. Автор использует здесь многочисленные расшифровки своих бесед с информантами, а также рассказы о впечатлениях от поездки к старообрядцам на Дальний Восток в Дерсу (Приморский край) в 2012 и 2016 гг. Заканчивается раздел информацией от 24 мая 2021 г. (чуть более полугода до

выхода в свет книги) о переселении семьи Авраама Калугина из Бразилии в Приморский край и фразой, что «одиссея старообрядцев-часовенных продолжается» (с. 333).

Завершают монографию материалы к «Словарю говора старообрядцев Южной Америки», всего 716 словарных статей. Источником для его составления послужили экспедиционные аудиозаписи, разговоры по телефону, скайпу и сообщения по WhatsApp. Словарь имеет зонную структуру, обозначаемую латинскими буквами. Например, в зоне DEF – содержится толкование лексемы, в зоне SYN – приведены синонимы, в MORPH дана морфологическая информация, в STYL – стилистическая характеристика. Достоинством словаря является атрибуция примеров, указан источник примера, регион, а также принадлежность информанта группе синьцзянцев или харбинцев. Кроме того, важным оказывается помета FROM при заимствованных лексемах, отсылающая к языку-источнику. Например, при лексеме *макинэрия* ‘машинная техника’ имеется отсылка к испанскому *maquinaria* (с. 434). Отмечена и многозначность слов. Так, *говóр* в первом значении ‘язык, речь, говор’, во втором – ‘разговоры, слухи’ (с. 382–383); *парнишко/парнишка* имеет первое значение – ‘мальчик’, второе значение ‘чьи-либо сыновья’ (с. 482).

Книга вышла в марте 2022 г., спустя несколько дней после кончины О.Г. Ровновой. Своим примером, интересом к диалектной речи старообрядцев, переселенцев в Южной Америке, Ольга Геннадьевна вдохновляла коллег, в том числе и автора этих строк, заинтересовавшегося славянскими сообщениями в Южной Америке после знакомства с ее публикациями. Наследие Ольги Геннадьевны предстоит еще изучить. Несомненно, еще ждут своего часа издание расшифрованных текстов в фонетической транскрипции, а также полный словарь говора старообрядцев Южной Америки. В этом смысле вышедшая монография является начальным, важнейшим этапом при обработке и осмыслении всего корпуса материалов, собранных Ольгой Геннадьевной. Остается надеяться, что коллеги и ученики продолжат начатое ею дело.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Ганенкова Т. С., Макарецов М. М., Пилипенко Г. П., Плотникова А. А., Узенева Е. С. Русский язык и народная традиция старообрядцев зарубежья / отв. ред. А. А. Плотникова. М.: Институт славяноведения РАН, 2019. 344 с.
2. Гжибовский Ст., Глушковский М. Диглоссия и сферы употребления польского языка и русского говора в общине старообрядцев Сувальско-Августовского региона // Русские старообрядцы: язык, культура, история. Сб. статей к XV Международному съезду славистов / отв. ред. Л. Л. Касаткин. М.: Наука, 2013. С. 379–389.
3. Зайцев Д. Т. Повесть и житие Даниила Терентьевича Зайцева / предисл., комм., словарь О. Ровнова, предисл. П. Алешковский. М.: АНФ. 2015. 708 с.
4. Касаткин Л. Л., Касаткина Р. Ф., Никитина С. Е. Русский язык оregonских старообрядцев: языковые портреты // Речевое общение в условиях языковой неоднородности / отв. ред. Л. П. Крысин, М.: Эдиториал УРСС, 2000. С. 145–164.
5. Петров С. В. Южноамериканский Израиль: предварительные результаты полевых исследований в русской колонии Сан-Хавьер в Уругвае // Религиоведческие исследования. 2010. № 3–4. С. 66–84.
6. Пилипенко Г. П. Южноукраинский диалект украинского языка в Аргентине (Мисьонес): дневник переселенца из межвоенной Польши Кирилла Вознюка. М.: Индик, 2021. 512 с.
7. Плотникова А. А. Славянские островные ареалы: архаика и инновации. М.: Институт славяноведения РАН, 2016. 320 с.
8. Шабельцаў С. В. Беларусы ў Аргенціне: грамадская дзейнасць і рээміграцыя ў СССР (1930–1960-я гг.): зборнік дакументаў і успамінаў. Мінск: Медысонт. 2009. 366 с.
9. Guillermo-Sajdak M. Język hiszpański – język argentyński – język polski. Charakterystyka języka polonijnego używanego w Argentynie // Ameryka Łacińska. 2013. Vol. 21. No. 2 (80). S. 116–133.
10. Pilipenko G. P. The Ukrainian Language in Argentina and Paraguay as an Identity Marker // Slovenc. 2018. No. 7. Pp. 281–307.
11. Zajícová L. Český jazyk v Paraguaji: studie o jazykovém kontaktu a zániku. Olomouc: Univerzita Palackého v Olomouci, 2010. 302 p.

REFERENCES

- Ganenkova T.S., Makartsev M.M., Pilipenko G.P., Plotnikova A.A., Uzeneva E.S. *Russkii iazyk i narodnaia traditsiia staroobriadtsev zarubezh'ia*, ed. A.A. Plotnikova. Moscow, Institut slavianovedeniia RAS Publ., 2019, 344 p. (In Russ.)
- Guille r m o-S adjak M. Język hiszpański – język argentyński – język polski. Charakterystyka języka polonijnego używanego w Argentynie. *Ameryka Łacińska*, 2013, vol. 21, no. 2 (80), pp. 116–133. (In Pol.)
- Gzhybovskii St., Glushkovskii M. Diglossiia i sfery upotrebleniia pol'skogo iazyka i russkogo govora v obshine staroobriadtsev Suval'sko-Avgustovskogo regiona. *Russkie staroobriadtsy: iazyk, kul'tura, istoriia. Sbornik statei k XV Mezhdunarodnomu s'ezdu slavistov*, ed. L. L. Kasatkin. Moscow, Nauka Publ., 2013, pp. 379–389. (In Russ.)
- Kasatkin L.L., Kasatkina R.F., Nikitina S.E. *Russkii iazyk oregonskikh staroobriadtsev: iazykovye portrety. Rечеvoe obshenie v usloviakh iazykovoi neodnorodnosti*, ed. L. P. Krysin. Moscow, Editorial URSS, 2000, pp. 145–164. (In Russ.)
- Petrov S.V. *Iuzhnoamerikanskii Izrail': predvaritel'nye rezul'taty polevykh issledovaniiv v russkoi kolonii*

- San-Khav'er v Urugvae *Religiovedcheskie issledovaniia*, 2010, no. 3-4, pp. 66-84. (In Russ.)
- Pilipenko G.P. The Ukrainian Language in Argentina and Paraguay as an Identity Marker. *Slovene*, 2018, no. 7, pp. 281-307.
- Pilipenko G.P. *Iuzhnovolynskii dialect ukrainskogo iazyka v Argentine (Mis'ones): dnevnik pereselentsa iz mezhoennoi Pol'shy Kirilla Vozniuka*. Moscow, Indrik Publ., 2021, 512 p. (In Russ.)
- Plotnikova A.A. *Slavianskie ostrovnye arealy: arkhaika i innovatsyi*. Moscow, Institut slavianovedeniia RAS Publ., 2016, 320 p. (In Russ.)
- Shabel'tsaŭ S.V. *Belarusy ŭ Arhentsine: Hramadskaia dzheinast' i reem i hratsyia ŭ SSSR (1930-1960-ia h.): zbornik dakumentaŭ i uspaminaŭ*. Minsk, Medysont Publ., 2009, 366 p. (In Bel.)
- Zajícová L. *Český jazyk v Paraguayi: studie o jazykovém kontaktu a zániku*. Olomouc, Univerzita Palackého v Olomouci Publ., 2010, 302 p. (In Czech)
- Zaitsev D.T. *Povest' i zhytie Danily Terent'evicha Zaitseva*, ed. O. Rovnova. Moscow, ANF Publ., 2015, 708 p. (In Russ.)

Информация об авторе

Пилипенко Глеб Петрович
Кандидат филологических наук,
Старший научный сотрудник,
Институт славяноведения
Российской академии наук
г. Москва, Российская Федерация
ORCID: 0000-0002-5422-0039
E-mail: glebpilipenko@mail.ru

Information about the author

Pilipenko Gleb P.
Ph D. (Philology), Senior Researcher,
Institute of Slavic studies,
Russian Academy of Sciences,
Moscow, Russian Federation.
ORCID: 0000-0002-5422-0039
E-mail: glebpilipenko@mail.ru



Славяноведение, 2022, № 6, с. 134–139

Slavic Studies. Journal of Russian Academy of Sciences, 2022, № 6, pp. 134–139

DOI: 10.31857/S0869544X0023266-5

Оригинальная статья / Original Article

Fellerer J. Urban Multilingualism in East-Central Europe: The Polish Dialect of Late-Habsburg Lviv. Lanham; Boulder; New York; London: Lexington Books, 2020. 296 p.

Феллерер Я. Городской полилингвизм в Центрально-Восточной Европе: польский диалект Львова в эпоху заката Габсбургской монархии

© 2022 г. О.А. Остапчук

Московский государственный университет им. М.В. Ломоносова
(Москва, Российская Федерация)

ostapczuk@yandex.ru

Ссылка для цитирования: *Остапчук О.А.* Fellerer J. Urban Multilingualism in East-Central Europe: The Polish Dialect of Late-Habsburg Lviv. Lanham; Boulder; New York; London: Lexington Books, 2020. 296 p. // Славяноведение. 2022. № 6. С. 134–139. DOI: 10.31857/S0869544X0023266-5.

© 2022. Oxana A. Ostapchuk

Moscow State Lomonosov University
(Moscow, Russian Federation)

ostapczuk@yandex.ru

Reference for citation: *Ostapchuk Oxana A.* Fellerer J. Urban Multilingualism in East-Central Europe: The Polish Dialect of Late-Habsburg Lviv. Lanham; Boulder; New York; London: Lexington Books, 2020. 296 p. // Slavic Studies. Journal of the Russian Academy of Sciences. = Slavyanovedenie. 2022. No. 6. Pp. 134–139. DOI: 10.31857/S0869544X0023266-5.

Известный оксфордский славист Ян Феллерер выбрал для своей монографии объект, интересовавший польских и украинских исследователей нескольких поколений [3; 4; 2], что, впрочем, не сделало книгу более предсказуемой или менее новаторской, в то же время оставив место для плодотворных научных дискуссий.

Польский городской диалект, который автор считает основным средством неформального ежедневного общения низших слоев Львова в рассматриваемый период (с. 52, 76, 88–89 и др.), стал результатом продолжительного

интенсивного контакта в пространстве города. Речь идет прежде всего о взаимодействии периферийных польских и украинских надднепрянских говоров, но в монографии учитывается также определенное не только лексическое, но и синтаксическое влияние немецкого языка и идиша (с. 254). Вслед за польской лингвистической традицией, автор определяет основной объект своего исследования как «городской диалект» (*urban dialect – gwara miejska*), однако место этой социолектальной разновидности речи в стратификации остается не до конца выясненным. Поскольку в польской

традиции львовский городской диалект соотносится с так называемым культурным диалектом (*dialekt kulturalny*), Ян Феллерер также склоняется к рассмотрению его в тесной связи с близкими ему юго-восточными периферийными говорами польского языка, настаивая на том, что рассматриваемые морфосинтаксические факты являются частью именно диалектной системы (с. 93), а не сформированной на диалектной базе определенной надрегиональной нормы. В то же время, обращаясь к источникам, автор справедливо отмечает, что в большинстве случаев речь идет не об узкодиалектных, а о наддиалектных чертах, характерных для всего периферийного польского языка юго-восточного ареала, что вполне понятно с учетом характера анализируемых письменных текстов.

Основную цель монографии исследователь определяет как реконструкцию многоязычия во Львове на рубеже XIX–XX вв., что предполагает, в частности, установление причин формирования специфического польского городского диалекта и описание последствий межъязыкового взаимодействия на одном из наименее исследованных уровней – морфосинтаксическом. Соединение методов исторической этнографии и тщательного анализа социолингвистического ландшафта Львова с сугубо лингвистическим анализом грамматических особенностей выявленных автором разновидностей речи, в том числе смешанного и гибридного характера, составляет, безусловно, основную ценность рассматриваемого труда.

Многоязычие в его историческом измерении нечасто становится предметом отдельного рассмотрения, особенно на славянском материале. В этом смысле монография Феллерера представляет собой тем более ценное исключение, что избранный ракурс позволяет не просто уточнить уже известные демографические и (макро)социолингвистические данные о сосуществовании в городском пространстве Львова различных языков (польского, украинского, немецкого, идиша и иврита), но и воссоздать механизм реализации многоязычия в повседневном общении львовян на рубеже веков. Сформулированная таким образом задача побудила автора обратиться к довольно нетривиальным лингвистическим источникам: это различные по времени (начиная с 1860-х годов до 1939 г.) и происхождению сатирико-юмористические тексты, имитировавшие речь жителей Львова, в частности, в целях их этнической и социополитической характеристики. Помимо довольно хорошо исследованных текстов знаменитых львовских «батаров» Щепко (*Szczepko*) и Тонько (*Tońko*) середины 1930-х годов, ставших важной частью стереотипных представлений о межвоенном

Львове (как польском, так и украинском), в научный оборот вводится совершенно новый материал. Его источником стали сатирические польские и украинские периодические издания, выходявшие во Львове на рубеже веков, а также ценный аудиоматериал: в частности, восстановленные диалоги и звуковой ряд из фильма «Бродяги» (*Włóczęgi*, 1939) с участием упомянутых персонажей. В сопоставительных целях привлекаются также расшифровки труднодоступных украинских аудиоматериалов из архивов Германии, Австрии и России – в общей сложности 10 записей в транскрипции, в том числе воспоминания и сказки в исполнении носителей юго-западных украинских говоров. Автор, предвидя возможные упреки – неоднократно на протяжении книги подчеркивает, что, с его точки зрения, стилизованные сатирические тексты отражают аутентичные черты речи, давая необходимый лингвистический материал для последующего сравнения. Феллерер исходит из того тезиса, что авторы использованных текстов не просто имитировали диалектные черты, а воссоздавали их в соответствии с собственными речевыми навыками, приобретенными в обычных для Львова того времени коммуникативных ситуациях.

Автор справедливо отмечает, что для понимания реального механизма многоязычия недостаточно одного лишь макросоциолингвистического анализа. Официальные демографические данные (нередко политизированные) далеко не всегда отражают коммуникативную ситуацию, в свою очередь, выбор средства общения и его конкретной формы в условиях индивидуально-би- или полилингвизма определяется множеством факторов, включая социоэкономические и политико-идеологические, которые как раз начинали приобретать вес на рубеже веков. В первом разделе автор обращается к таксономии разновидностей речи, устанавливая связь коммуникативных навыков львовян с социоэкономической стратификацией города. Так, автор констатирует, что львовские элиты употребляли преимущественно регионально окрашенный литературный польский язык, (украинский) средний класс использовал галицко-буковинское койне, а средством общения в низших слоях в зависимости от этнического происхождения был городской вариант польских периферийных говоров, юго-западные украинские говоры или восточный (полонизированный) вариант идиша (с. 42–45). Феллерер отмечает, что речевое поведение отдельной социальной страты или этнорелигиозного сообщества в городе может характеризоваться выбором не одной, а нескольких разновидностей речи, подлежащих определенным закономерностям распределения

в общении, – ситуация, довольно типичная для контактных зон с неустойчивым национальным самосознанием, где редко устанавливается однозначное соответствие языка и идентичности. Тщательный анализ источников позволяет автору сделать вывод о чрезвычайно важной характеристике исследуемого коммуникативного сообщества: в реальном употреблении присутствовало большое количество разновидностей речи, причем это касается как письменной ее формы (в том числе в случае с украинским и идишем), так и устных идиомов, среди которых наиболее распространенным оказывается городской (польский) диалект, а основной причиной чрезвычайно высокой вариативности признаются языковые контакты.

Целью второго раздела монографии стало воссоздание индивидуальных коммуникативных траекторий и практик ежедневного общения в разнообразных коммуникативных ситуациях в городе (с. 51–52). Микроисторический анализ судебных и полицейских документов из архивов Львова (в общей сложности было привлечено 16 уголовных и гражданских дел) помогает автору представить социоэтнические биографии говорящих (с. 53), описав индивидуальные сети их контактов, определив коммуникативные узлы взаимодействия в пространстве города (рынок, почта, школа, магазин), а также социальные факторы коммуникации (работа, семья, соседи). В книге реконструируется речевое поведение и навыки обычных львовян (правда, с несколько нетривиальной биографией: все они были участниками судебных дел) из трех основных этносоциальных сообществ: носителей периферийного польского языка (служащие, низшие офицерские чины), украинских говоров и галицкого койне (прислуга, студенты) и идиша (торговцы, служащие). Чрезвычайно важной представляется констатация того факта, что в речи представителей различных этносов польский городской диалект как основное средство неформального общения конкурировал с другими разновидностями речи различного происхождения, в частности с украинскими говорами (койне) или идишем, при этом они не исключали друг друга, создавая единый высоко вариабельный континуум разговорных черт (с. 70). Автор устанавливает определенную корреляцию между этническим происхождением говорящих и их языковыми компетенциями: так, если в среде грекокатоликов (украинцев) был распространен польско-украинский билингвизм, то в среде римокатоликов (поляков) фиксируется скорее польско-немецкое двуязычие, а в еврейском сообществе – многоязычие со знанием идиша, иврита, польского и отчасти немецкого языков (с. 89). Как показывают

рассмотренные в монографии документы, условия переключения между разновидностями речи зависели от ряда коммуникативных и социоэтнических факторов, включая пол, происхождение, тип отношений между участниками коммуникации, характер и место коммуникации и т.д.

В третьем, центральном и наиболее объемном, разделе монографии автор обращается к тщательному лингвистическому анализу последствий межязыкового взаимодействия на уровне грамматики, преследуя цель составления перечня важнейших морфосинтаксических черт, характерных для львовского городского диалекта. Традиционно эта задача решается на материале литературных языков, привлечение же Феллерером разговорных (диалектных) явлений позволяет существенно расширить наше понимание языковых процессов в ситуации контакта, выявив их динамику на примере конкретных элементов языковой системы.

Дифференциальный анализ широко понимаемого «диалектного» львовского морфосинтаксиса в монографии проходит в два этапа. На первом из них автор сравнивает выявленные в текстах конструкции с литературной польской нормой того времени, все отклонения от нее трактуя как потенциальные диалектизмы, которые затем сопоставляются с фактами из периферийных польских говоров, а также аналогичными субстандартными и разговорными явлениями из других частей польского языкового континуума. На втором этапе автор сравнивает специфические львовские морфосинтаксические черты с польским историческим и украинским диалектным материалом, проверяя возможные гипотезы относительно их происхождения.

Реализованный в монографии подход к анализу языкового материала является хорошим примером соединения традиционных для польской диалектологии компаративных методов с дескриптивными методами западной (прежде всего американской) лингвистики. Определенную (вполне понятную) ограниченность материала компенсирует широкий сравнительный фон, как исторический, так и диалектный, а также (суб)стандартный и разговорный. То, что могло бы восприниматься как недочет, а именно, разнородность и временная протяженность лингвистического материала, Феллерер превращает в преимущество: тщательный подсчет морфосинтаксических фактов, рассмотренных в контексте, производится отдельно в сатирических текстах рубежа веков и в диалогах межвоенного периода. Это позволяет установить определенные корреляции между грамматическими явлениями в обоих типах источников, подтвердив аутентичность морфосинтаксических структур,

а введенные количественные параметры позволяют наглядно проиллюстрировать динамику процессов в этой части языковой системы.

В целом было выделено двенадцать специфических морфосинтаксических черт львовского диалекта, непосредственно связанных с его грамматической базой, в частности в сфере глагольного управления, номинальной предикации и подчинительной предикации в сложноподчиненных предложениях. Феллерер производит тщательный дескриптивный анализ каждой из выделенных черт, определяя ее грамматическую природу, место в диалектной системе и языковой стратификации, а также устанавливая ее происхождение. Оказалось, что в чистом виде иноязычное, в частности украинское влияние, выявляется крайне редко, как, например, в инфинитивных конструкциях, в том числе выполняющих роль подлежащего или включающих модальные глаголы (с. 156–157). Довольно значительную часть грамматических структур автор считает результатом закономерного внутреннего развития, каждый раз отдельно решая вопрос об отнесении рассматриваемых явлений к архаизмам или инновациям. Тщательный анализ материала позволил исследователю, в частности, опровергнуть тезис об архаичности львовской речи: на грамматическом уровне не было зафиксировано фактически ни одного архаизма, кроме отсутствия особой категории мужского лица, но это явление характерно для большинства польских диалектов (с. 142). В то же время Феллереру удалось вычленил ряд инноваций, развившихся именно во львовском городском диалекте, например, количественные сочетания «высших» (больше пяти) числительных с зависимым словом в винительном падеже (по аналогии с числительными два-четыре), заменившем привычный родительный. Как было отмечено, этот процесс является следствием внутренней грамматической аналогии, хотя – как и во многих других случаях – он имеет свои параллели в юго-западной части украинского языкового континуума (с. 206–210).

Автор особо отмечает высокую вариативность львовского диалекта в сфере морфосинтаксиса, что является результатом адаптации нескольких имеющихся в системе вариантов, как, например, в случае с выбором падежной формы в отрицательных конструкциях с переходными глаголами, одна из которых совпадает с общепольской (родительный), а вторая – с украинской (винительный), на что некоторое влияние оказывает также семантика (определенность/неопределенность) (с. 183–195). В ходе анализа тенденций в сфере глагольного управления, в частности конкуренции винительного и родительного падежей, автор привлекает

также сравнительный материал из русского языка (с. 193–201), упуская тот факт, что аналогичные украинские конструкции, совпадающие с польскими и отличающиеся от русских, могли бы дать дополнительный ключ для оценки анализируемых явлений. Это хорошо видно на примере вариантных средств выражения категории одушевленности/неодушевленности во львовских конструкциях типа *mój pan major wyjmuje patrona*, для трактовки которой автор находит омонимичную (одушевленную) лексему *patron*, обозначающую лицо, хотя такое явление расширения оппозиции в рамках категории одушевленности прекрасно известно и уже исследовано на украинском материале [1. С. 85].

Большинство рассмотренных грамматических явлений квалифицируются в монографии как такие, которые соединяют логику внутренних (польских) грамматических процессов и украинское влияние, нередко играющее роль их катализатора. Сложная картина межъязыкового взаимодействия не всегда позволяет однозначно установить, является ли исследуемая модель результатом внутренней грамматикализации, обусловленной контактом (*native-cum-contact-induced language change*), или это внешняя грамматическая реплика. В то же время Феллерер утверждает, что украинский язык в большинстве случаев не был ни источником новых категорий, ни моделью для морфосинтаксических конструкций. Так, предикативный именительный падеж, активно употребляемый (вместо творительного) во львовском диалекте, используется также в украинском языке, однако его функционирование обусловлено другими причинами, поэтому автор склоняется к выводу о внутренней природе этого явления, считая, что украинское влияние способствовало лишь увеличению его продуктивности (с. 237). Наиболее существенный вывод, к которому приходит автор в своем исследовании, касается констатации факта активного взаимовлияния польского и украинского языков в рассматриваемой контактной зоне, для ее характеристики используется даже термин «языковой союз». Сложно не согласиться с автором, что в данном случае мы имеем дело с исторически сформированной географической зоной лингвистической конвергенции (*geographical area of linguistic convergence*) (с. 232), что ярко иллюстрируют некоторые элементы обеих грамматических систем, например личные формы прошедшего времени глаголов или эллипсис личных местоимений в роли подлежащего (с. 210). Аналогично тенденция к замене в подчинительных предложениях комплементаторов *który / jaki* на *co / że*, квалифицированная как внутренняя инновация, распространена также в соседних украинских говорах,

где формы с *котрий / який / що* и даже *же* (характерно для межвоенного Львова) используются как варианты (с. 230). Это один из факторов, затрудняющих разграничение зоны межъязыковой интерференции и внутреннего семантического дрейфа, например, в случае с рефлексивами, демонстрирующими вариативность в использовании *się / ся* (с. 155–156).

Результаты представленного в монографии Феллерера тщательного анализа конкретных грамматических черт львовского говора могут быть использованы для выводов более общего характера относительно тенденций развития смешанных идиомов, их связи со стандартным языком, усиления аналитизма в контактных ситуациях и т.д. Книга дает поводы для размышлений о специфике межъязыкового контакта и его универсальных чертах с учетом характера взаимодействия близкородственных языков. В монографии также намечены определенные перспективы исследования, в частности в сфере фонологии и просодии, а также лексики. Феллерер на львовском материале поднимает ряд важных теоретических проблем: вариативность грамматических форм и грамматикализация влияния в условиях контакта, грамматическая интерференция при контакте близкородственных языков. Автор обращает внимание также на сохраняющий свою актуальность вопрос о распределении архаичных и инновационных черт, исконных и заимствованных явлений в смешанных идиомах в зонах контакта. Нельзя не отметить, что книга легко и увлекательно читается благодаря хорошему балансу общетеоретических и индивидуально-конкретных составляющих, что поддерживает неизменный читательский интерес.

Как каждое хорошее научное исследование, монография Феллерера поднимает также ряд дискуссионных вопросов, которые целесообразно было бы решать на более широком материале. Это касается прежде всего привлечения к анализу стилизованного текстового материала, который служит автору источником для воссоздания черт исторического городского диалекта, хотя обычно используется исследователями с определенными оговорками. Не до конца общепринятой является также использованная в монографии терминология. Если широкая трактовка термина «лингвистический ландшафт» в первых двух разделах помогает описать сеть повседневной коммуникации львовян, включив в рассмотрение городские объекты, бывшие центрами культурных и повседневных практик, то целый ряд используемых терминов требует дальнейшего уточнения. Это касается, в частности наиболее частотного в монографии термина «львовский городской диалект», а также рассмотрение

вычлененных в источниках львовских черт как сугубо «диалектных», впрочем, как и трактовка львовского диалекта как одного из наиболее специфичных (смешанных) говоров в рамках польского языкового континуума (с. 254), что ставит в один ряд языковые явления разного характера и происхождения: традиционные сельские говоры и городской идиом в зоне межъязыкового контакта, взаимодействующий с нормой. По моему мнению, это явление скорее социолектальной, а не диалектной системы, тем более что сам исследователь рассматривает львовский диалект как своеобразный «континуум» с вариативными идиомами, одни из которых приближены к стандартному (литературному) языку, другие — к диалектной речи, в одних более заметно влияние украинских говоров, в других — идиша. Неоднозначный характер объекта исследования подчеркивает и сам автор, называя его в заключении к своей книге «городским субдиалектом в юго-восточной части польских периферийных говоров» (с. 255). Термин «субдиалект» (*subdialect*) используется в монографии не только применительно к польскому, но и к украинскому языку, упоминается также регионально окрашенный (польский) литературный язык (но не украинский, а для этого имеются веские основания), впрочем, непонятно, как соотносятся упомянутые термины и как взаимодействуют определяемые ими объекты в львовском языковом пространстве. Следует признать, что сугубо терминологические проблемы не были в центре внимания исследователя, но так или иначе они возникают при чтении этого весьма ценного научного исследования, и их решение могло бы способствовать уточнению таксономии разновидностей речи на упомянутых территориях. Впрочем, определенная терминологическая несогласованность не мешает восприятию рассматриваемой монографии как целостной, логичной и концептуально выверенной работы, которая, безусловно, займет достойное место на книжной полке современного слависта, интересующегося теоретическими и практическими проблемами славянской грамматики, межъязыкового взаимодействия и исторической социолингвистики.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. *Вихованець І. П.* Система відмінків української мови. Київ: Наукова думка, 1987. 232 с.
2. *Дидик-Меуш Г., Ястремська Т., Сімович О., Хобзей Н.* Лексикон львівський: поважно і на жарт (3-тє вид.). Львів: НАН України, Ін-т українознавства імені І. Крип'якевича, [2009] 2013. 670 с.
3. *Kurzowa Z.* *Polszczyzna Lwowa i kresów południowo-wschodnich do 1939 roku* (2 wyd.). Kraków: Universitas, [1985] 2006. 551 s.

4. *Seiffert-Nauka I.* Dawny dialekt miejski Lwowa. Część I. Gramatyka. Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, 1993. 172 s.

REFERENCES

- Dydyk-Meush H., Iastrems'ka T., Simovych O., Khobzei N. *Leksykon l'vivs'kyi: povazhno i na zhart* (3-tie vyd.). L'viv, NAN Ukraïny, In-t ukraïnoznavstva

imeni I. Kryp'iakevycha Publ., [2009] 2013, 670 p. (In Ukr.)

Kurzowa Z. *Polszczyzna Lwowa i kresów południowo-wschodnich do 1939 roku* (2 wyd.). Kraków, Universitas Publ., [1985] 2006, 551 p. (In Pol.)

Seiffert-Nauka I. *Dawny dialekt miejski Lwowa. Część I. Gramatyka.* Wrocław, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego Publ., 1993, 172 p. (In Pol.)

Vykhovanets' I. R. *Systema vidminkiv ukraïns'koï movy.* Kyïv, Naukova dumka Publ., 1987, 232 p. (In Ukr.)

Сведения об авторе:

Остапчук Оксана Александровна,
кандидат филологических наук,
доцент Московского государственного
университета им. М.В. Ломоносова,
г. Москва, Российская Федерация.
ORCID: 0000-0002-2856-0793
E-mail: ostapczuk@yandex.ru

Information about the author:

Ostapchuk Oxana A.,
PhD (Philology), Assistant Professor,
Moscow State Lomonossov University,
Moscow, Russian Federation.
ORCID: 0000-0002-2856-0793
E-mail: ostapczuk@yandex.ru



УКАЗАТЕЛЬ

Славяноведение, 2022, № 6, с. 140–142

Slavic Studies. Journal of Russian Academy of Sciences, 2022, № 6, pp. 140–142

Указатель статей и материалов, опубликованных в журнале в 2022 году

СТАТЬИ

- Агапкина Т.А.* Змия скорпия в рукописной заговорной традиции Русского Севера. С. 53 № 6
- Алексеевич А.В.* Богемизмы в старобелорусских переводах «Песни песней». С. 54 № 2
- Белов М.В.* Дебаты историков из стран бывшей Югославии о декларации «Защитим историю» 2020 года. С. 71 № 3
- Бодрова А.Г.* «Poor little Serbia»: первый сербский травелог об Америке. С. 95 № 1
- Борисенок Е.Ю.* П. Е. Шелест в оценке современной украинской историографии. С. 83 № 1
- Валенцова М.М.* Народная демонология Чехии (этнолингвистический аспект). С. 66 № 6
- Вернер И.В.* Чешский перевод Нового Завета Франтишека Сушила (1864–1867) и его «кириллический» источник. С. 19 № 6
- Виноградова Л.Н.* Карпатоукраинская народная демонология. Часть 1. Домашние и природные духи; души умерших; образы-персонификации. С. 97 № 4
- Виноградова Л.Н.* Карпатоукраинская народная демонология. Часть 2. Поверья о чертах, колдунах и ведьмах. С. 85 № 6
- Дубовик О.А.* Стефан Стамболов и македонский вопрос: выработка стратегии. С. 5 № 1
- Евстафьев Н.В.* Образ мусульманского судьи (кадия) в славянской агиографии XVI века. С. 56 № 4
- Зайтговт Л.* Новая история стран и народов Центральной и Восточной Европы в историографии рубежа XX–XXI веков: между традиционной и постмодернистской интерпретацией. С. 89 № 3
- Ипполитова А.Б.* Функции тайнописи в Олонецком сборнике заговоров XVII века. 1. Систематизация данных. С. 38 № 6
- Калугин В.В.* Языковая редакция Толковых Пророчеств и «простота» книжного языка в русской литературе XVI века. С. 39 № 2
- Каштанова О.С.* Т. Костюшко как символ идеи независимости Польши и эволюция взглядов великого князя Константина Павловича на польский вопрос. С. 18 № 5
- Кирчанов М.В.* «Институты памяти» как форма исторической политики в Центральной и Юго-Восточной Европе. С. 51 № 5
- Ковтун Е.Н.* Город как модель пространства Мира Посмертия в российской, инославянской и западной фантастике. С. 121 № 3
- Кочегаров К.А.* Русское правительство, смоленский митрополит Симеон и посвящение в духовный сан кандидатов из Великого княжества Литовского в Смоленске в 1687–1690 годах. С. 14 № 2
- Коноплянко К.С.* Социально-этическая картина мира польско-литовского реформата Шимона Будного в исторической ретроспективе. С. 40 № 4
- Куркина Л.В.* Из истории научных связей Отдела этимологии и ономастики Института русского языка им. В.В. Виноградова и Института славяноведения. С. 118 № 5
- Лабаури Д.О., Градобоев И.А.* Болгаро-турецкие отношения в конце 1913 – первой половине 1914 года по донесениям русской военной разведки на Балканах. С. 21 № 1
- Мальцев Л.А.* Ежи Стемповский и экзистенциально-эсхатологическая интерпретация комедии А. Фредро «Пан Иовьяльский». С. 108 № 3
- Мошечков П.В.* Военная акция Чешско-Словацкого национального совета во Франции в годы Первой мировой войны. С. 103 № 5
- Наумов Н.Н.* Петиция чешских сословий Сигизмунду Люксембургскому 1919 года: анализ источников. С. 13 № 4
- Пак Н.В.* Похвальное слово Антонию Римляину: время создания редакций. С. 82 № 4
- Петрухин В.Я.* Классика филологии в свете историографии начальной Руси: В связи с выходом книги: А. Стендер-Петрсен «Варангика: историко-филологические изыскания. С. 27 № 2

<i>Пивоваренко А.А.</i> Политизация исторической памяти в Италии по вопросу Истрии (внешне-политический дискурс). С. 88.....	№ 5
<i>Пилько Н.С.</i> Культурная жизнь Любляны в начале итальянской оккупации по материалам словенской прессы (апрель–декабрь 1941 г.). С. 20.....	№ 3
<i>Плотникова А.А.</i> Наименования поминальных дней в традициях восточной Сербии: этнолингвистический аспект. С. 98.....	№ 6
<i>Саенко М.Н.</i> История семантики континуантов праслав. *рѣть. С. 132.....	№ 5
<i>Сазонова Л.И.</i> Трансформация агиографического жанра в русской придворной литературе раннего Нового времени. С. 5.....	№ 6
<i>Сень Д.В.</i> Научные реконструкции библиографии Степана Разина: достижения, проблемы, перспективы. С. 67.....	№ 4
<i>Серапионова Е.П.</i> Нападение фашистской Германии на СССР и реакция чехословацкого эмигрантского правительства. С. 53.....	№ 1
<i>Силкин А.А.</i> Никола Пашич и Степан Радич. «Реставрационные идеи» в современной сербской и хорватской историографии. С. 65.....	№ 5
<i>Станков Н.Н.</i> Первый советско-чехословацкий договор: от проекта до подписания (2 апреля 1921–5 июня 1922 года). С. 5.....	№ 3
<i>Стыкалин А.С.</i> Венгерский кризис осени 1956 г. и дискуссии в ООН. С. 32.....	№ 3
<i>Сурикова О.Д.</i> Мир невесты в «Причитаниях Северного края» Е.В. Барсова. С. 108.....	№ 6
<i>Терехова Н.Г.</i> Болгарский «тесняк» Христо Кабакчиев и образование ИКП (конец 1920 – начало 1921 года). С. 35.....	№ 1
<i>Турилов А.А.</i> Известия о Яне Гусе в сочинениях православных книжников XV–XVI веков. С. 27.....	№ 4
<i>Улуян Ар.А.</i> Болгария, Венгрия и Румыния в поисках внутрисистемной экономической альтернативы. Обще-особенные черты процесса (60-е годы XX века). С. 62.....	№ 1
<i>Улуян Ар.А.</i> «Албанский» 1968 год. Отчет И.Г. Сенкевич о научной командировке на фоне политического пейзажа. С. 52.....	№ 3
<i>Филатова Н.М.</i> Образ Тадеуша Костюшко в польской периодической печати 1815–1830 годов в контексте официальной культуры конституционного Царства Польского. С. 36.....	№ 5
<i>Флоря Б.Н.</i> К характеристике отношений между Москвой и Левобережным гетманством в начале 70-х годов XVII века («остерегательства» гетмана Ивана Самойловича). С. 5.....	№ 2
<i>Флоря Б.Н.</i> Третий Литовский статут о межконфессиональных отношениях в Великом княжестве Литовском. С. 5.....	№ 4
<i>Хаванова О.В.</i> Рождение эрцгерцога Иосифа и символическая дипломатия венского двора в 1741 г. С. 5.....	№ 5

СООБЩЕНИЯ

<i>Боровков Д.А.</i> Завещание Ярослава I в трудах русских историков XVIII –1-й трети XIX века. С. 67.....	№ 2
<i>Пахомова Л.Ю.</i> Изучение истории Венгрии вне рамок хунгарологии: к итогам одной конференции. С. 86.....	№ 2
<i>Ростовцева Ю.А.</i> Страннические мотивы в древнерусских памятниках о равноапостольной княгине Ольге и равноапостольном князе Владимире. С. 111.....	№ 4
<i>Таранец С.В.</i> Украинская советская историография и источники по этнографии, фольклору и диалектологии старообрядчества. С. 75.....	№ 2
<i>Широкова Л.Ф.</i> «На пульсе времени». К 90-летию со дня рождения Ю.В. Богданова. С. 122....	№ 6

ИЗ ИСТОРИИ СЛАВИСТИКИ

<i>Баринов И.И.</i> Библиотека Юлиана Яворского: книжное собрание и его владелец. С. 103.....	№ 1
<i>Баринов И.И.</i> Борис Унбегаун: штрихи к ранней биографии. С. 123.....	№ 4
<i>Соколова Л.В.</i> К истории издания книги В.Н. Перетца «Слово о полку Игоревім – пам’ятка феодальної України-Руси XII віку». С. 100.....	№ 2
<i>Толстой Н.И.</i> Влияние украинской словесной культуры на южнославянскую в XVII–XVIII веках (публикация С.М. Толстой). С. 137.....	№ 3

ПУБЛИКАЦИИ

<i>Иеромонах Далмат (Юдин).</i> Доклад академика М.Н. Сперанского «Ярославский сборник молитв XIII века». С. 115.....	№ 2
---	-----

IN MEMORIAM

- Боровков Д.А. К 100-летию Сигурда Оттовича Шмидта. С. 140 № 2
Тер-Аванесова А.В. Творческий путь Людмилы Эдуардовны Калнынь. С. 143 № 2

ОБЗОРЫ

- Ганин А.В. Новые публикации по истории Чехословацкого корпуса в России. С. 132 № 4
Канарская А.Н. «Герои» и «антигерои» в истории Центральной и Юго-Восточной Европы (вторая половина XX века). Обзор конференции в Институте славяноведения РАН. С. 113 № 1

РЕЦЕНЗИИ

- Байдалова Е.В. В.Ф. Солдатенко. Винниченко и Петлюра: соратники или соперники? С. 126 № 1
Баринов И.И. Trevor Erlacher, Ukrainian Nationalism in the Age of Extremes. An Intellectual Biography of Dmytro Dontsov. С. 140 № 4
Белова О.В. M. Łaszkiwicz. Stereotypy etniczne w polskiej kulturze ludowej. С. 151 № 2
Богомолов И.К. S. Foster. Yugoslavia in the British Imagination. Peace, War and Peasants before Tito. С. 145 № 4
Задорожнюк Э.Г. Раевский Н.А. Русский гарнизон в Болгарии. Орхание – София – Прага. С. 123 № 1
Изотов А.И. Lingvistika – korpus – empirie. С. 129 № 1
Каширин В.Б. Гусев Н.С. Болгария, Сербия и русское общество во время Балканских войн 1912–1913 гг. С. 145 № 5
Останчук О.А. Fellerer J. Urban Multilingualism in East-Central Europe: The Polish Dialect of Late-Habsburg Lviv. С. 134 № 6
Пилипенко Г.П. О.Г. Ровнова. Старообрядцы Южной Америки: очерки истории, культуры, языка. С. 129 № 6

НАУЧНАЯ ЖИЗНЬ

- Амосова С.Н. Четвертая международная конференция «Еврейское поле: опыт и концептуализация». С. 132 № 1
Копченкова И.В. Международная конференция «Маргиналы и профессионалы в славянской и еврейской культурной традиции». С. 157 № 2
Кикило Н.И. Международный круглый стол «Актуальные проблемы македонистики и словенистики». С. 150 № 5
Носов Б.В., Кочегаров К.А. Международная научная конференция «Комиссия историков России и Польши в начале XXI века: итоги, задачи и перспективы». С. 141 № 3
Попов К.А. Круглый стол «Дети разных народов» между множественными идентичностями и национальными пантеонами. С. 149 № 4

ЮБИЛЕЙ

- Боровков Д.А. К юбилею Сергея Михайловича Каштанова. С. 135 № 1
К юбилею Наталии Витальевны Злыдневой. С. 137 № 1
К юбилею Игоря Ивановича Калиганова. С. 161 № 2
К юбилею Георгия Павловича Мельникова. С. 164 № 2

НЕКРОЛОГИ

- Герщикова И.А. Памяти Людмилы Норайровны Будаговой (1932–2022). С. 151 № 3
Носов Б.В. Памяти Виктории Сливовской (1931–2021). С. 148 № 3
Толстая С.М. Памяти Ежи Барминьского (1939–2022). С. 153 № 3
Трефилова О.В. Памяти Григория Куприяновича Венедиктова (1929–2021). С. 139 № 1
Памяти Владислава Якимовича Гросула (1939–2022). С. 152 № 4

Примечание редакции журнала «Славяноведение»

В № 3, 2022 г. журнала «Славяноведение» в статье М.В. Белова есть опечатки: стр. 79 вместо «Бауриной» читай «Бадуринной», вместо «Яковина» читай «Янкович», вместо «Милорода Додика» читай «Милорада Додика», на той же странице, 10-я строка снизу вместо «Яковина» читай «Янкович».

В примечании 3 на стр. 73 вместо 2021 г. читай 2020 г.