

ХІ МЕЖДУНАРОДНЫЙ СЪЕЗД СЛАВИСТОВ

ИСТОРИЯ КУЛЬТУРА ЭТНОГРАФИЯ И ФОЛЬКЛОР СЛАВЯНСКИХ НАРОДОВ



«НАУКА»

РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК

ОТДЕЛЕНИЕ ИСТОРИИ

ОТДЕЛЕНИЕ ЛИТЕРАТУРЫ И ЯЗЫКА

РОССИЙСКИЙ КОМИТЕТ СЛАВИСТОВ

ИСТОРИЯ КУЛЬТУРА ЭТНОГРАФИЯ И ФОЛЬКЛОР СЛАВЯНСКИХ НАРОДОВ

XI Международный
съезд славистов

Братислава, сентябрь 1993 г.

ДОКЛАДЫ РОССИЙСКОЙ ДЕЛЕГАЦИИ

Ответственный редактор

Г.Г. ЛИТАВРИН



МОСКВА "НАУКА" 1993

ББК 63.3(4)

И90

Редакционная коллегия:
Г.Г.Литаврин (ответственный редактор),
А.И.Алиева, В.М.Гацак

Издание осуществлено
при финансовой поддержке
Российского фонда
фундаментальных исследований

И90 **История, культура, этнография и фольклор славянских народов. XI Международный съезд славистов. Доклады российской делегации.** – М.: Наука, 1993. – 311 с.

ISBN 5-02-008687-8

В сборнике представлены как традиционные (этногенез славян), так и новые темы исследований – Россия и балканские славяне, проблемы создания общеславянского языка, этническое сознание.

Для историков, славистов, филологов.

И 0505000000 – 219
042(02) – 93 112 – 93, II полугодие

ББК 63.3(4)

ISBN 5-02-008687-8

© Отделение литературы и языка РАН, 1993

© Отделение истории РАН, 1993

© Российское академическое издательство
"Наука", оформление, 1993

В.Н. Топоров

Праславянская культура в зеркале собственных имен (элемент **mir*—)

В нижеследующем тексте излагаются кратко и лишь частично результаты предыдущих исследований автора в двух областях, поначалу существовавших для него изолированно, порознь и лишь позже в ряде ключевых точек соединившихся и образовавших некую третью “подобласть”, которую можно представить себе как подобие своего рода “теоретико-множественного” произведения двух других. Одна из этих областей — митраизм во всем многообразии его пространственных, временных, культурно-исторических вариантов. Другая — праславянская духовная культура, прежде всего в религиозно-обрядовом и социальном отношениях, и особенно — “русская” (восточнославянская) версия праславянской культуры. В каждой из этих областей предпринималась попытка идти изнутри, от некоей совокупности проблем, органичнее всего соединяющих модель мира и психоментальные особенности тех, кто был одновременно создателем, хранителем и результатом (т.е. субъектом и объектом) этой модели, и определить границы, за пределами которых эти проблемы уже перестают быть актуальными.

Говоря в общем и поэтому, конечно, огрубленно, эти границы для каждой из областей в известном смысле совпали, т.е. оказались единой границей, которая не столько разъединяет эти две “изолированные” области, сколько соединяет их, обнаруживает общее в них. Это соединение, состоявшееся в совершенно конкретных исторических, “хронотопических” обстоятельствах не просто случайное, эмпирическое событие, в лучшем случае формально соединяющее две “предметные” области, но глубоко укорененное в движении навстречу друг другу двух больших этноязыковых и культурно-исторических областей, каждой со своей историей—прошлым и телеологией—будущим. Как и всегда бывает в ситуации такого сложного диалога встретившихся друг с другом культур, само подобное соединение—встреча сверх-эмпирично и вводит в сферу парадоксального, по крайней мере с точки зрения “здорового смысла”. Во всяком случае многое позволяет думать, что это соединение—встреча — одновременно и предпосылка, и результат некоего чрезвычайно важного и плодотворного обмена культурными ценностями, приведшего к синтезу, акт высокого творческого духа. Что при таком обмене приобретается, а что теряется, — особая и важная тема, которая здесь, однако, не может быть рассмотрена. Нет нужды говорить и о том, что здесь в центре

внимания не митраизм как таковой, но праславянская культура в том ее ракурсе, который отражает как общие “предрасположенности” ее и индо-иранского культурного мира, так и мощные влияния последнего в языковом, религиозном, социальном и иных отношениях (естественно, в “митраистической” перспективе праславянская культура могла бы быть увидена иначе — как *своя*, хотя и частичная, культурная провинция, которая, однако, в некоторых отношениях старается быть *plus roi que le roi même*). Также нет необходимости в напоминании, что ни данная “славянская” тема не исчерпывается теми или иными связями с митраическим культом и выросшей из него культурой, ни тем более митраизм не может быть сведен к тому его фрагменту, который попал в поле зрения славянства и был воспринят им, хотя все-таки следует подчеркнуть, что “славянский” синтез открывает новую страницу в типологии и истории рецепций *митраистических* идей. Содержание этой страницы в подлинно творческом соединении “своего” и “чужого”, благодаря чему славянская культура как бы продолжила историю митраизма в новом для него ареале, а определенная совокупность идей, представлений, ценностей митраизма привела в движение некоторые элементы праславянской культуры, вызвав кристаллизацию оригинальной конфигурации идей и образов (в частности, и языковых), с рядом специфических достижений, главным из которых, пожалуй, было создание некоей сферы жизнестроительства и соответствующих ему миропонимания и мирочувствия, которые предполагали органическое, интимное, “личное” переживание этих идей и образов.

Вся совокупность таких представлений определяется находящимся в ее фокусе элементом **mir*–, собственно — теми смыслами, которые с ним связывались. Все случаи явного выражения этих представлений, их языковой экспликация составляют своего рода “*mir*–текст”, “мировой” текст, или текст о “мире”. Сразу же нужно пояснить, что речь пойдет не вообще о мире–вселенной, мире–земле, мире–народе, мире как светской форме жизни, мире–общине или мире–покое, мире–согласии, но обо всем том, что кодируется элементом **mir*–, и лишь постольку и о перечисленных только что денотатах этого языкового элемента. Также необходимо подчеркнуть внутреннее единство всего того разнообразия, которое покрывается и скрепляется корнем **mir*–, и единство происхождения этого элемента во всех случаях его применения, объясняемое некоей общей исходной ситуацией.

Этот “*mir*–текст” представляет собой существенный фрагмент всего текста праславянской культуры и имеет универсальное значение. Он отражает некую имманентную систему, назначение которой в мотивации главного в наличном бытии и в ориентации на пути от наличного, уже существующего к некоему новому, пока еще только потенциальному состоянию, расцениваемому по шкале ценностей как более высокое, даже идеальное. Следовательно, эта система (“*mir*–система”) имеет парадигматически–описательное, “объясняющее” и целеполагающе–предписывающее, путеуказующее назначение как в мире материального, так и в мире духовного. Соответственно и “*mir*–текст”, реализующий эту “*mir*–систему”, содержит в себе два этих начала, но с большей подробностью и с

большей конкретностью. Он о том, что *есть*, и о том, что *должно быть*; о реально существующем и об идеальном, чаемом, лишь в редких случаях опознаваемом с достаточной полнотой; о двух порядках — сущего и имеющего быть; о едином общем порядке, лежащем в основе двух порядков, возникающих как иллюзия, которая коренится в нарушении более архаичной картины мира, основанной на единстве “космологического” и “бытийственного”, и в других явлениях, вытекающих из этого нарушения. Все более увеличивающаяся расколотость мира и воспринимающего его сознания, сильно усложняя и жизнь и само сознание, неизбежно выдвигала перед человеком проблему нарушения порядка, беспорядка не только как результата несовершенства передачи информации о порядке, но и как автоматизирующегося явления, превращающегося во “вторую” сущность, или, говоря словами современной науки, проблему энтропии и борьбы с нею. Все, что известно о мировоззрении древних славян, позволяет говорить о серьезной озабоченности их явлениями нарушения порядка, о страхе перед беспорядком, где бы он ни обнаруживал себя. В этом смысле создание “*mir*-текста” и лежащей в его основе системы — важнейшее конкретное достижение праславянской культуры в умозрительной, “теоретико-спекулятивной” сфере, имеющее “экстропическое” назначение, как и вообще само явление культуры. Формирование “*mir*-текста” и было праславянским вариантом “своего” сотериологического плана: в центре этого текста и этого плана — *спасенный мир*, мифопоэтический образ, предшествующий знакомству славян с той же идеей в канонических христианских текстах¹, т.е. мир вскармливаемый, призираемый, охраняемый, спасаемый (в реконструкции — **pasti*, **st*—*pasti* & **mir*ъ, причем **mir*ъ может выступать в объектной и субъектной функции: *мир спасают—пасут*, но и *мир спасает—пасет*)².

¹ Фрагменты этого рода из новозаветных текстов органически ложились в традиционные славянские языковые и культурные формы. Ср. ... ἄλλ' ἵνα σωθῇ ὁ κόσμος. Иоанн 3, 17 ‘но чтобы мир спасен был’ или οὐ γὰρ ἦλθον... ἵνα σώσω τὸν κόσμον. Иоанн 12, 47 ‘ибо Я пришел... чтобы спасти мир’. Та же ситуация и с глаголом ποῖμαινω ‘пасты’ в новозаветных текстах: пасутся Божие стадо (т.е. мир, ср. 1 Петр 5, 2: ποῖμάνατε τὸν ποίμνιον τοῦ Θεοῦ), народы (ср. Откр. 12, 5: ...ὃς μέλλει ποῖμαίνειν πάντα ἔθνη, т.е. *мир—народ*, как об этом говорится в фольклорных текстах), Церковь (ср. Деян. 20, 28: ποῖμαίνειν τὴν ἐκκλησίαν τοῦ Θεοῦ ...). Можно напомнить и о фрагменте из древнейшей чешской религиозной песни — *pomiluj ny, ty spaseš vseho mira, spasiš ny...* (запись в реконструкции), в соответствии с латинской литургической формулой *Salvator mundi salva nos* (из “*Adoramus te Christe*”) и с характерным сочетанием элементов *mir*- и *mil*- (ср. далее).

² Этим идеям вполне отвечают традиции русского крестьянского мира с особой ролью, которую играют в его жизни *мирское стадо*, *мирское пастбище*, *мирской пастух*; все эти обозначения терминологичны, и мотивировка их находится в сфере мифопоэтического (в двух случаях из трех они отсылают к сочетанию **mir*- & **pasti*, подтверждаемому и индо-иранскими данными; Митра, о чьей связи с **mir*- писалось ранее, и его соперник Варуна именуются пастухами мира, букв. — пастухами—хранителями скота, коров, и к ним обращаются с просьбой о защите — *bhuvanasya gopā ... no mitravarupān aviṣṭam*. RV V, 62, 9; они же пастухи закона, *ṛtasya gopān*. RV V, 63, 1; ср. о них же *viśvasya gopā*. VIII, 25, 1 ‘пастухи всего’ или VIII, 25, 7 : о Митре и Варуне, озирающих (творение), как стадо); ср. одно из значения польск. *mir*— ‘nowe pastwisko, na które przenosił się стадо po wyjeździe domowego pastwiska’ (Słown. jęz. polsk. II, 996). *Mir cnacem*, — говорил человек, чья связь с миром оказались нарушенными или под угрозой, надеясь все-таки на то, что мир его не

Здесь нет возможности говорить подробнее о значении этого “славянского” ответа на универсальный вызов человеку и человеческому “миру” перед лицом угрозы, смерти, гибели и об особенностях этого ответа. И все-таки одну из них, главную, нельзя не обозначить — “*mir*-текст” и как бы почти спонтанно и случайно выстраивающаяся из него “*mir*-теория” предельно антропоцентричны, ориентированы прежде всего на человека и пронизаны человеческим началом. “Космологическое”, несомненно присутствовавшее в раннеславянских представлениях о мире, заметно утрачивает свою рельефность, одомашивается, очеловечивается, снижается в масштабности и окрашивается в цвета интимности. Оно как бы растворяется в “человеческом”, сливается с ним — пусть в некоем предельном состоянии. Сближенность макро- и микроскопического в “*mir*-тексте” — характерная его черта. Идея “мира” начинает входить в образ человека, людей, человеческого коллектива (*мир-человек* и *мир-народ* — диагностически важные формулы этого сближения), и это вхождение усиливает человеческий элемент в составе “*mir* — идеи”. Вместе с тем мир-вселенная заметно теряет масштаб своей космологичности и также сближается уже со своей стороны с человеческим началом. Представителем этого “большого” мира чаще всего начинает выступать земля, точнее — Земля, обжитая человеком, находящаяся с ним в постоянных отношениях и осмысляемая как нечто если и не вполне человеческое, то во всяком случае человекообразное — Мать Земля, с которой человек ведет свой диалог. Но и в другом варианте развития “большого” мира он тоже приближается к человеку — мир принадлежит Богу (*Божий мир*), как и человек (*Божий человек*), и между ними также, по сути дела, происходит диалог³. Собственно говоря, диалог ведется между двумя мирами — “большим”, воплощенным в образе Земли, и “малым”, воплощенным в образе человека или — в ином ракурсе — между “большим” человеком и “малым”, *Землей-матушкой* и *Миром-батюшкой*⁴, т.е. в реконструк-

оставит в беде, и, действительно, *мир спасает* и *миром спасают(ся)*. Но когда мир уже погиб и помощь не пришла, поэт пьет за злую жизнь свою...! *За то, что мир жесток и груб, / За то, что Бог не спас.*

3 В данном случае нет оснований для упреков в известном анахронизме или попытках модернизации: речь идет лишь о складывании тенденции, обнаруживающей себя вполне уже позже и часто на языке иной культурной традиции.

4 Ср. известную формулу в составе “*mir*-текста” — как *мир-батюшка скажет*. В свою очередь *мир-батюшка* переключается с передним образом мира как совокупного, всеединого человека — *мирушко*. Ср.: *Подымайся, солнушко красное, / Сугревай мирушко-то* СРНГ 11, 1982, 174) или *Один из нас надумался идти по свету лгать, мирушко* [через *i* — В.Т.] *православное околпачивать* (см. Смирнов А.М. Сборник великорусских сказок Архива Русского Географического Общества. Т. 44. Вып. 2. СПб., 1917, 561: № 201. “Лгун и Полыгала”) с двойной инверсией: мир обращен к человеку как правда, как подлинное, человек же платит миру кривдой, обманом, ложью. Солнце как раз и контролирует соответствие мира и человека правде. В сравнительно-историческом плане именно *солнушко* из процитированного примера и могло быть *мирушко*. Ср. солнечную функцию Митры в ряде вариантов иранской мифологии, о чем см. *Gershevitch I. The Avestan Hymn to Mithra*. Cambridge, 1959; *Boyce M. On Mithra in the Manichaean Pantheon// A Locust's Leg. Studies in Honour of S.H. Taqizadeh*. London, 1964, 44–54 и др. В некоторых иранских языках обозначение солнца восходит к имени Митры. Ср. также непроверенное сообщение: “Ходаковский сказывал П.В. Киреевскому, что в Нижегородской губернии он слышал от крестьян слово *митра* в значении солнца. (От П.В. Киреевского). П.Б.”; См. Дневники Ивана Михайловича Снегирева. М., 1904, 10.

ции как бы между женой и мужем⁵.

Одним из основных свидетельств антропоцентричности понятия "мира" в представлении древних славян нужно считать проекцию темы

⁵ Нужно подчеркнуть, что эта реконструкция находит себе подтверждение не только во внешних данных. Как известно, в иранских свадебных ритуалах Митра с Бхагой а иногда и один выступает гарантом брачного договора. Последний случай представлен согдийским текстом брачного контракта (Nov. 4R 5–12): жених берет в жены невесту и в присутствии Митры (*mydr' nβ'ny*) обязуется, что не продаст ее и не отдаст под покровительство другого; см.: Юридические документы и письма. Чтение, перевод и комментарий В.А.Лившица. Л., 1962, 25, 42. Эта формула клятвы при брачномговоре, засвидетельствованная в этом тексте, обнаруживает явное сходство с фрагментом из "Вессантара-джатаки": "Брамин ... так сказал Судашану: «Я пойду в другую страну и оставлю женщину у тебя под опекой, в присутствии Митры... — на таком условии ты не должен отдавать ее в дар...»" (VJ 1204 сл.). Видимо, отражение этой функции можно найти и в ведийской традиции. В другом месте воплощается фрагмент RV V, 3, 2. Встречающаяся там последовательность *mitráṃ súdhitam ná* может быть понята как термин сравнения, относящийся одновременно к двум частям предложения, причем само это сочетание можно понимать как своего рода асс. absol., а не просто асс. В результате фрагмент толкуется приблизительно так: "Они помазуют (*añjanti*) тебя (т.е. Агни, жертвенный огонь) коровьим маслом, когда ты делаешь супругов (домохозяев, *dampati*) единым духом (мыслью, *samanasa*), подобно тому, как это делает Митра (или: как прилагивает их друг к другу, составляет и т.п.)". Судя по персонажной типологии брачного ритуала, жених в ходе обряда как бы воплощает собой образ божественного участника иерогамии, и в данном случае сам Митра потому и оказывается покровителем и гарантом свадебного договора и самого брака, что он некогда выступал как жених в иерогамии (не исключено, что и отсутствующий образ иерогамической невесты мог обозначаться тем же элементом: актуальность пары мужской и женской ипостасей Митры не раз "восстанавливалась" в поздних и далеких филиациях митраизма, ср.: Гумилев Л.Н. В поисках вымышленного царства. М., 1970, 292–295 и др.; ср. также и "логическую" необходимость женского соответствия Митре: поскольку у его "напарника" Варуны была жена *Varuṇāni*, несколько раз появляющаяся в "Ригведе", у Митры предполагалась бы "своя" супруга — *Mitrāni*). Но если на иранской почве такое предположение не более чем реконструкция, то в славянских языках известен реально случай, когда лексема *mirъ* и ее производные могут обозначать и самих вступающих в брак. Исключительный интерес в этом отношении имеет каш.-словинск. *mira* 'жених', 'новобрачный' (из **mir-ja*, от **miriti*, подобно *straža* / *storōža* из **storg-ja*, от **sterg-ti* : **storgiti* и т.п.), а также *miřota* 'невеста', 'новобрачная' (из **mir-jota*, ср. др.-инд. *mitrata*— 'дружба', 'союз', откуда 'друг', и даже *mitryata*— при *mitrya*—). См.: Варбот Ж.Ж. Лехитские этимологии // Общеславянский лингвистический атлас. Материалы и исследования 1979. М., 1981, 327–328. Однако эти удивительные факты, представляющие собой редчайший архаизм, уцелевший на крайней северо-западной периферии Славии, поддержаны и рядом других, может быть, не столь эффектных свидетельств, ср. русск. диал. *мирить* 'договариваться с попом о браке', 'договариваться о плате за венчание', *мириться*, то же (СРНГ 18, 1982, 171) и — более отдаленно и косвенно — такие употребления, как: *У меня сестра тоже убегом убежала; родители сердятся, а через недели две придут мирную делать, мириться* (18, 171), где *мирная*, *мириться* наряду с общей идеей примирения могут содержать и более специальное значение примирения через брак, одобренный и родителями (ср. также: *Таперь хорошо. Слюбятся — смиряются, пойдут распишутся, да и живут мирком — ладком* и т.п.). В русской номенклатуре свадебных чинов ср. обозначение дружки *мировой* или даже *мировой дружка* при др.-инд. *mitra*— 'друг' (*мировой дружка* в этом случае выглядит как перевод-тавтология). Но и сама свадьба по своей сути мировая: *мировая свадьба* в миру происходит и миром устраивается (напр., в случае сиротства или бедности вступающих в брак). В этих обстоятельствах *мир* — устроитель брака, его свидетель и гарант, подобно Митре. Но где мир, там и Бог, тоже свидетель и покровитель брака. В хорватском

мира на сферу личных собственных имен. Эти показания столь обильны и важны, что образуют особое, относительно самостоятельное проективное пространство идеи мира, заслуживающее отдельного исследования, но до сих пор именно в этой связи игнорируемое. Обращаясь к этой теме, уместно напомнить о тех чертах архаичного “номинализма”, которые были актуальными и для древних славян, о чем можно судить по ряду фактов, относящихся к праславянскому горизонту, и по реликтам этого “номинализма” в более поздней славянской мифопоэтической традиции (обращение к данным других индоевропейских традиций еще более расширило бы и углубило бы наши познания о том, чем было имя для человека мифопоэтического сознания, в частности, в бесписьменную эпоху). Суть архаического номинализма в первенстве имен над тем, что оно обозначает и к чему оно относится. Каждое слово первоначально должно было иметь статус имени. Подлинное и полное бытие в смысле обретало лишь то, что получало имя, именовалось. То, что поименовано, *есть*, и его бытие более реально и интенсивно, чем любое другое бытие. Имя вскрывает внутреннюю сущность вещи, более того, порождает ее, и все-таки эта сущность не может рассматриваться как нечто внеположенное имени: имя не инструмент обнаружения сущности (во всяком случае — не только инструмент), но оно само эта сущность. В этом случае, как и во многих других творческих актах, предполагается некое “авторerefлексивное” движение, обращение на само себя, познание, не отделимое от порождения, единый процесс познания–порождения (на индоевропейском уровне он кодируется элементом *g'en-). Сам акт имянаречения является не просто отмеченным, но образующим ритуал и имеющим сакральное значение. Он означает прорыв из состояния неявленности в явленность, из объективности, вещности, чистой материальности в субъективность и духовность, из аморфности и хаотичности “до-знакового” и “до-смыслового” существование в организованное, оформленное, упорядоченное пространство “знакового”, в бытие в “смысле”. Акт имянаречения — попытка решительного ограничения энтропических тенденций и формирования некоего эктропического космоса. Суть же этого акта — в

свадебном ритуале (“бабье венчание”), отмеченном в Крашиче, недалеко от Загреба, и сохраняющем языческую основу, старуха, венчающая молодых, спрашивает их: “*Kaj vi potrebuje?*” Они отвечают: “*Mir i Božji blagoslov*” (это повторяется трижды). После каждого ответа старуха приговаривает: “*Bog vam daj mir i blagoslov!*” (см. Толстой Н.И. Фрагмент славянского язычества: архаический ритуал–диалог // Славянский и балканский фольклор. М., 1984, 59). *Bog* и *mir* этой формулы отсылают к Бхге и Митре согдийского брачного ритуала и соответствующего контракта–договора (правдоподобно, что Бхага ведал имущественной стороной договора о брачном союзе, а Митра обеспечивал мир и душевное согласие) и, конечно, к известной индо–иранской формуле, ср. вед. *mitra–bhaga–*, авест. *midra^h baxa^h*, согд. *muзуу byуу* и т.п., но и с.–хорв. *mirobozje ‘pozdrav’* и русскую формулу *мир да Бог* (можно думать о расширении формулы: хорв. *Mir & Bog & (blago)slov* перекликается с последовательностью *Mitra & Bhaga & strava^h* (ср. *мирское слово, по мирскому приговору, мирская слава*, но и *Божье слово, Божья слава* и т.п.); ср., кстати, одно из значений польск. *mir* — ‘ślub, przysięga’ (Stown. jęz. polsk. II, 996). Эти и другие славянские факты показывают глубокое и интимное проникновение мира в сферу брачных отношений, органическую связь понятий этих сфер.

нахождении и выведении изнутри наружу, вовне сущности, которая в мире явленного обнаруживает себя как имя, хранящее в себе ее (ср. и.—евр. **n-ten* как “внутреннее”, ср. русск. диал. *воймя* ‘имя’). Само же имя — как цвет, плод, квинтэссенция сущности. Но когда речь идет о вещи, о типовом, объектном по преимуществу или исключительно, цвет имени увядает и плод исчезает: имя “овеществляется” и становится “нарицательным” словом, теряя свою сакральность, утрачивает связи со своими мифопоэтическими истоками. Иное дело — именование человека. Этот акт знаменует дальнейшие успехи на эктропическом пути, где только и ставится “преграда” экспансии второму началу термодинамики. Более верно было бы говорить не о преграде, не об обороне (тем более — о пассивном сдерживании), но о прорыве в новые пространства, где открываются еще более захватывающие глубины бытия в духе: из профаничности — в сакральность, не нарушаемую превращениями *мира сего*, из “апеллятивности” — в “собственность” (имя собственное), из “безличности” (сфера вещного, типового, отчасти коллективного) — в “личностное” пространство (имя личное). Только на этом пути и в результате этих прорывов человек становится подлинным субъектом, который в процессе имятворчества не только познает свою роль в нем и суть имени, но через имя и самого себя. Это самопознание, сформулированное как насущная задача в сократовском $\gamma\omega\upsilon\delta\iota\ \sigma\epsilon\alpha\chi\tau\acute{o}\nu$, в ходе дальнейшего развития приведет к отказу от универсального “номинализма” мифопоэтической традиции (при сохранении возможности актуализации этого параметра в необходимых случаях, чаще всего в “поэтической” сфере) и к ориентации на новую систему ценностей. Тем важнее помнить об ином, чем позже, статусе имени в архаичных культурных традициях и тем более необходимо уметь увидеть за фактами, которые могут быть проинтерпретированы и с помощью мерок современной культуры, нечто существенное иное — не “номиналистическое” безразличие, релятивизм и даже цинизм (*что в лоб, что по лбу: как ни назови, все одно и т.п.*), а непосредственную связь с бытийственным, с высшими началами жизни и новыми идеями бытия — “сверхэмпирического”, жизнестроительного, “программирующе-усиливающего” и способного возрастать и всегда быть впереди эмпирических данностей⁶.

⁶ Расширяя “духовный” контекст имени в мифопоэтическую эпоху, уместно еще раз подчеркнуть антропоцентричность всей этой проблемы и прежде всего особую вовлеченность человека в “номиналистическое” пространство. Само имя было некоей загадкой, призывавшей человека к ее решению, к обнаружению и уяснению того, что в него вложено, сути человека, познаваемой через его имя. В принципе каждый человек должен бы быть “эвристом”, умеющим ориентироваться среди окружающих его людей и определять свою собственную сущность на основании решения загадки имени. Но практически это требовало или особого редкого дара (впрочем, в соответствующих “номиналистических” традициях установка на “отгадывание” имен, на народно-этимологические интерпретации, на метафизические “именные” спекуляции и своего рода игры обнаруживает себя несравненно чаще, чем в “цивилизованном” обществе нашего времени), или определенных знаний, часто эзотерических (ср. роль имени в ритуалах и жрецов, контролирующих имянарекание, рефлексивных над проблемами смысловой тайны имени, хранящих секреты имяслова), или сочетания того и другого. Эта активная позиция человека в отношении имени предполагала по меньшей мере три важных для него особенности — смысловую значимость имени (идея произвольности имени и даже просто его “случайности”, минимальной или даже нулевой информативности — достижение уже совсем другой эпохи, впрочем, не получившее универсального значения), связь смысла имени с сутью именуемого и, наконец,

Перед тем как возвратиться к элементу **mir-* в собственных личных именах с культурно-языковой точки зрения, необходимо уяснить, какую информацию мы вправе ожидать от конкретного материала, являющегося основой этой работы, и какова ожидаемая структура этой информации в данном случае. В самом общем виде можно сказать, что ценна любая информация, помогающая обнаружить, наметить, установить, доказать связи элемента **mir-* с праславянской (или раннеславянской) культурой. Сами различия в уровне информативности предполагают и разницу в предпочтениях, но сейчас важнее не задание некоей иерархической шкалы, а выделение двух разноприродных классов информации — экстенсивного и интенсивного. Экстенсивная информация предполагает некую исследовательскую процедуру, позволяющую выявить, что следует из наличного материала и из более широких и разных контекстов, в которые он входит. Конкретно речь идет о самом составе материала, его объеме (количестве), структуре, частных особенностях; о месте этого материала в ареальной, хронологической, культурно-исторической перспективах и т.п., т.е. о всей совокупности возможных экспликаций и импликаций. Интенсивная информация, не исключая участия в ее обработке исследователя (но не предоставляя ему роль “родовспомогателя-майевта), предполагает перенесение акцента на сам материал, на то, что он сообщает о себе сам. Эта смена акцента тем важнее, что она, строго говоря, связана не только и не столько с самим материалом, сколько с тем, кто был его творцом, “пользователем” и истолкователем. Собственно, меняется сам статус материала: он становится как бы субъектом некоего прямого сообщения, голосом самого факта, более

практическую, жизненную заинтересованность человека знании этой сути, раскрываемой через смысл имени. Эта прагматическая установка подтверждается и многими другими фактами, из которых достаточно упоминания одного: именно в архаических “номиналистических” традициях особенно тесна (в некоторых ситуациях почти автоматически) связь между членами триады мысль — слово — дело (“прометеев” порядок) [или дело — слово — мысль (“эпиметеев” порядок)]. “Подумать — сказать — сделать” — почти тоже, что “подумать, значит, сказать, а сказать, значит, сделать”: единая суть естественно, почти автоматически, без потери информации “транслируется” по всей цепи от ее начала до конца, что и дает повод к отождествлению на должной глубине “содержания” членов триады. Отсюда — сказать, значит, сделать, подобно тому как для поэта слово — дело. Произнесение слова, особенно сакрального, и имени, в частности, уже и есть дело, творчество. В отношении имени этот акт особенно важен, потому что в нем впервые (при имянаречении) раскрывается тайна сути того, кто нарекается именем, и не просто познается эта тайна, но становится достоянием других: устное слово предполагает слушателя, слышащего это слово тайны (к одноприродности слова и слуха-слышания — **slovo* : **sluxъ* — **slyšati* — ср. и.-евр. **k'leu-* : **k'lu-*). Поэтому имятворчество, реализующее себя в имянаречении, не просто ономатетический акт, но последний, завершающий этап космогенеза и открытие этапа культуры и ее субъекта — человека, выход в знаковое пространство, первый образ будущей семисферы. И, что особенно существенно и обладает особой прогностической силой, острие стрелы “антропоцентрической” эволюции в известный период определяло именно имятворчество, открытие человека через его имя (причем не столько имя трактовалось как слепок с человека, сколько человек как слепок с его тайного, “внутреннего”, как бы от века сущего его имени). Впрочем, и позже, уже во “вторичные” имятворческие периоды, известны частичные воспроизведения такой ситуации, но уже при-менительно и к “падшему” миру, ср. устно произносимое имя как молитва, просьба, восхваление, увещание, заклинание, но и как хула, поношение, оскорбление, проклятие или — в более ослабленном виде — роль имени в составе текстов этих жанров.

нуждающимся в посредничестве кого-либо иного и утверждающим принцип — *как сказано, так и есть*. Но положение на самом деле еще сложнее — материал не последняя инстанция и, более того, не независимая инстанция: за ним стоит подлинный и, действительно, последний субъект сообщения (если не включать в эту цепь сам язык). Им является ономатет, имядатель, и через материал говорит (высказывает себя) его субъективность, просвечивает его взгляд, вырисовывается его позиция — то синтетическое целое, в котором слиты и его представление о мире, об объектах имяназвания, и его психоментальные особенности. Ценность этой “интенсивной” информации именно в ее субъективности и ее интенциональности. Благодаря им луч света, направленный вполне сознательно вперед, на то, что должно быть воспринято и из чего должны быть сделаны выводы, отраженно падает и на самого ономатета, выхватывая из кромешной тьмы отдельные черты характеризующие его психоментальную структуру (и это, если не единственный, то бесспорно самый надежный способ составить о ней какое-либо представление). В этих обстоятельствах сам материал, конкретно — собственные имена с элементом **mir*—, через его смыслы, их отбор и их сочетание описывает и объектное (имяносителей, взятых в некоем их идеальном пределе) и субъектное (целесолагающая ценностная парадигма ономатета) пространства. Только учет того и другого позволяет понять и творение (тварь) и творца; и, более того, то общее, что их объединяет, творчество, в которое они оба вовлечены. Любое корректное и достаточно полное “культурологическое” описание требует учета и творца, и творения, и творчества, и если что-либо из этой триады непосредственно не засвидетельствовано, задача исследователя — по засвидетельствованному восстановить остальное. В рассматриваемом случае (кстати, самом распространенном) перед нами практически только творение, но оно относится к той ключевой сфере, которая так или иначе объединяет и мир и человека, и поэтому дает дополнительные возможности для познания и автора творения, и процесса творения. Корректное привлечение данных, доставляемых “экстенсивной” информацией, расширяет возможности уяснения того, что реально не засвидетельствовано, но о чем можно догадываться.

Некоторые наиболее существенные из таких “экстенсивных” данных целесообразно указать сразу же. И сразу же бросается в глаза, что элемент **mir*— существенным образом раскалывает и древнюю общиндоевропейскую картину и более позднюю общеславянскую, серьезно усложняя задачу нахождения источника этого элемента и его места в кругу родственных ему фактов. Строго говоря, вполне достоверно и надежно элемент **mir*— присутствует лишь в славянских языках, причем во всех без исключения (закрытость известного полабского материала и его значительная ограниченность не дают возможности ответа о наличии отражений этого слова как апеллятива, хотя в именах личных элемент —*mĕr* присутствует). При менее строгом подходе, сильно снижающем достоверность заключений, в качестве родственных из ближайшего окружения приводят алб. *mirë* ‘хороший’, ‘благой’, ‘добрый’ и балтийские слова — лит *mieras*, лтш. *miērs* ‘мир’, ‘покой’, ‘тишина’. Албанское слово оказывается изолированным в категориальном отно-

нении и таит в себе некоторые другие неясности. Балтийские слова производят впечатление заимствований из славянского (к вокализму ср. ст.-польск. *mier*, каш.-словин. *měr*, но и *mir*, ст.-луж. *mijer*, в.-луж. и н.-луж. *měr*, ст.-чеш. *mier*, словц. *mier*, хорв. *mier*, *mijer*, а также многочисленные примеры слав. **měr*– в “ономастической” топонимике тех частей Германии, которые некогда были заселены славянами, если только это **měr*– не восходит к германскому источнику, ср. гот. *mērs* ‘большой’, др.-в.-нем. *māri* ‘известный’, ‘знаменитый’ и т.п.), хотя представлена и иная точка зрения — об исконности этих слов (ср. Френкеля и др.)⁷. Впрочем, независимо от того, идет ли в данном случае речь о заимствованиях из славянского или о сохранении в балтийском архаичных раритетов, приходится считаться с единым и замкнутым ареалом — славяно-балто-албанским, населявшимся уже издавна группой наиболее тесно между собою связанных индоевропейских диалектов. В этом ареале и соответствующем культурно-языковом круге, в центре которого находился элемент **mir*–, наиболее диагностически “сильным” элементом был славянский. В этом отношении он резко выделялся среди балтийских и албанских данных и определял тот контраст, который делал славянскую “*mir*–традицию” (или при расшири-

⁷ Здесь нет возможности углубляться в проблему происхождения этих балтийских слов, но все-таки обращает на себя внимание существенная “подавленность” их в этих языках, неразвитость словообразовательного поля балт. *mier*– (в литовском *mieras*, дважды отмеченное у Мажвидаса, практически не имеет своего словообразовательного гнезда и, следовательно, изолировано да и встречается в специфических контекстах, ср.: *Zemei miers gera valia*. МЗ. 204 при мир земле, народу воля как устойчивом фразеологизме с глубокими корнями, см. ниже; лтш. *miērs*, знает отыменную глагол *mieruoti*, ср. *mieru mest* ‘успокаивать’; к фразеологии *miērs* ср. также *li jau ir dievs un miers!* при русском фразеологическом восклицании — приветствии Бог да мир!, см. далее), известный параллелизм судьбы этого элемента с зап.-слав. *mēr*- и включенность его в единый замкнутый ареал, где ведущим оказывается северо-западнославянский локус (“лехитский”), а также некоторые другие особенности балт. *mier*–. Одна из наиболее выдающихся среди них — практическое отсутствие имен собственных с этим элементом, что резко отделяет балтийскую ониматическую традицию от славянской. Если в последней элементы *mir*– и *mil*– почти равноправны и равноупотребительны, причем нередко заменяют друг друга и иногда “синонимизируются”, то в балтийской ониматике отмечены имена только со вторым из этих элементов — *mil*– (*o*–*mer* в прусском см. особо), ср. лит. *Milbartas*, *Milbutas*, *Milgaudā*, –*as*, *Milgedas*, *Milgeidas*, *Milgydas*, *Milgintas*, *Milkantas*, *Milkintas*, *Milmantas*, *Milnoras*, *Miltaras*, *Miltautas*, *Milvainas*, *Milvardas*, *Milvydas*, *Milvinas*, прусск. *Milgaude*, *Milgede*, *Milgids*, *Mylli-geyde*, *Myle-munt*, *Mile-kante*; *Montemyle*, *Tautemille*, продолжающие общую балто-славянскую ониматическую традицию, представленную со славянской стороны и в смежном с балтийским ареале; ср. ст.-польск. и польск. *Bog(o)mił*, *Bogumił*, *Bratomił*, *Bratumił*, *Bretmił*, *Długomił*, *Drogomił*, *Gostmił*, *Kanmił*, *Przemil*, *Radomił*, *Siemił*, *Siem(i)mił*, *Siestrzemił*, *Smil*, *Wiecemił*, *Wojemił*, *Wszemił*, *Zdziemił*; *Bog(u)miła*, *Brat(o)miła*, *Bratumiła*, *Dobromiła*, *Dziadumiła*, *Ludomiła*, *Ludziła*, *Niemiła*, *Piotromiła*, *Smiła*, *Wszemiła*; — *Mił(o)gost*, *Mitobor*, *Mitobrat*, *Mikodziad*, *Mił(o)gost*, *Mikostaw*, –*a*, *Miłostryj*, *Mił(o)wit*, *Mito(w)uj*, ср. также *Bogomiel*, *Bogumiel*, **Niemiel* (: *Niemielowic*), *Przemiel*, *Rodomiel*; *Mietostawa*, см. *Słownik staropolskich nazw osobowych*, pod red. W. Taszyckiego Т. 111, з.3. Wrocław etc., 1973, 474, 510–517. — Разумеется, единство истоков этой ониматической *Mil*–традиции никак не исключает существенных различий в ее дальнейшем развитии, связанном, между прочим, с актуализацией несколько различных аспектов этого *mil*–элемента в расходящихся условиях социального бытия, вынуждающих делать акцент на разных частях общей системы ценностей.

тельным подходе — славяно-балто-албанскую) отмеченной среди всех других индоевропейских ономастических традиций.

Эта уникальность **mir*-элемента как в ономастическом, так и в апеллятивном планах в индоевропейском контексте, для своего уяснения требует обращения к внутренним славянским данным, и здесь оказывается, что они сами достаточно разнородны в одних случаях, а в других — не имеют вполне удовлетворительного объяснения: история развития **mir*-комплекса в славянских языках не только пестрит лакунами, но и не имеет пока некоего более или менее конкретного описания ее общего плана, а этимология слав. **mir* — практически ограничивается “корневым” уровнем, а это тем более усложняет проблему, что и для индоевропейского горизонта нет пока опыта объяснения элемента **mei-*, к которому возводят слав. **mir*— (ср. реконструкцию Покорным 1, 709–712 семи **mei-*, не сводимых им к некоему единству или хотя бы к отдельным группам, хотя некоторые объединяющие линии безусловно просматриваются). Что касается индоевропейского уровня, то самым большим подспорьем для понимания сути славянского **mir*-комплекса (и не только в языковом, но и в культурном плане) было бы обнаружение той ведущей идеи, которая лежала в основании этих, по необходимости пока разъединенных **mei*-реконструкций. Поскольку попытка формулирования этой идеи представлена в другом месте, здесь достаточно обозначить ее суть в самых общих чертах.

Существуют веские основания, подтверждаемые и внутренними данными индоевропейских языков и семантико-типологическими параллелями, полагать что значения, приписываемые Покорным таким разным **mei-*, как ‘укреплять-основывать’, ‘воздвигать’, ‘менять-обменивать’, ‘идти-путешествовать’⁸, ‘связывать-скреплять’, ‘мягкий-дружественный’, а может быть, и ‘уменьшать’⁹, могут быть сведены к единому источнику. Это и.-евр. “прото”-**mei-* имело в своей основе идею организации — основную тему космологических, антропологических, “социально-культурных” мифов. Эта организация предполагает выбор одной из двух стратегий — “унитарно-центрирующей”, более простой, наглядной и сразу приносящей свои плоды и более гибкой и относительной, ориентирующейся на многофакторность, изменчивость, неполноту знаний и поэтому в известной степени неопределенной, но содержащей в себе некоторый дополнительный ресурс возможностей и требующей более активного вовлечения человека в соответствующую

⁸ Ср. **mei-* 3 ‘wandern, gehen’ (Pokorny 1, 710): лат. *meo*, слав. **mi-no-vati*, **mimo*, названия ряда рек из круга “древнеевропейской” гидронимии (галльск. *Moenus*, ср.-ирл. *Moin*, исп. *Minio*, лит. *Minija*, польск. *Minia*, *Mień*, *Mianka* и т.п. Сам Покорный, ссылаясь на соотношение лат. *migrare*: др.-греч. *μμεῖβεῖν*, заключает, что это **mei-* 3 могло бы означать “*Ortsveränderung*” и, следовательно, быть связанным с **mei-*2 ‘wechseln’, иначе говоря, **mei-* 2 ‘итти’, ‘передвигаться’ может быть объяснено как последовательная смена мест в пространстве, образующая процесс иденции-передвижения.

⁹ Ср. **mei-* 5 ‘mindem’ (Pokorny 1, 711): др.-инд. *mināti*, *minōti*, *mīyate*, др.-греч. *μινύω*, лат. *minor*, *minus*, *miniō*, корн. *minow*, н.-нем. *minn(e)*, ст.-слав. *мын’и* и т.п. В основе **mei-* 5 могла лежать идея разделения, расчленения, размельчения (ср. лат. *minuo*), колторая в большинстве случаев могла трактоваться как “уменьшение-умаление”, но и как “смягчение-улаживание” (ср. *minuo* & *controversiam*), т.е. некоего согласия — по крайней

ситуацию. В основе первой, более консервативной стратегии — положенные основы, укрепление ее, воздвижение неких образов единства и устойчивости, соединение, скрепление, связывание. В основе второй стратегии — установка на изменяющееся, переменное ('менять', в том числе и свое место, 'уменьшать', 'увеличивать'), текучее и на гибкость поведения человека в подобной ситуации. Только на этом пути возникает идея "смягчения", сглаживания противоречий, а затем и со-гласия, лада, договора и далее — союза, сотрудничества, дружбы, любви. Обе стратегии ведут к **mir*-идее, но каждая по-разному, имея в виду разные нюансы в понимании мира. В одном случае имеется в виду материальный цельно-единый мир, в центре которого — символ этого "цельно-единства" (напр., основа, опора, древо типа мирового, столп¹⁰ и т.п., кодирующие иногда тем же элементом **mei*-); в другом — акцент ставится не на устойчивости и неизменности мира-монолита, но как раз на изменчивости, подвижности, гибкости, из которых возникает мир, но не столько как нечто цельно-единое, сколько как то состояние духа, которое благоприятствует созданию мира в направлении чаемого, идеального "цельно-единства", не столько κόσμος, сколько εἰρήνη, хотя преувеличивать это расхождение нецелесообразно: дух мира (мирный дух), согласия, спокойствия, тишина и сам мир и его дух (мировой дух) едины и по происхождению и общей их глубине, которая достигается *hic et nunc*¹¹.

Эта ситуация, восстанавливаемая на всей совокупности индоевропейских данных, в известной мере может быть представлена себе и на славянском языковом материале, более того, угадана и прочувствована на том духовном **mir*-комплексе, который составляет важную часть наследия праславянской культуры. Впрочем, как уже упоминалось, славянские языки не однородны в отношении элемента **mir*-. Лишь два проявления этой неоднородности заслуживают быть отмеченными здесь, хотя и в самом кратком виде.

мере как минимализация разногласия. Следовательно, в случае **mei*-5 избирался путь организации через расчленение целого, дифференцирование его, уменьшение энтропии и т.п., ср. идею делания, совершения, исполнения, управления-руководства в глаголе *ministro* (*ministro & navem velis*. Tacit.) или такие значения *minister* (: *minus*) как 'помогающий', 'содействующий', 'помощник', 'пособник', 'сотрудник' и т.п. Эта "расчленительно-уменьшительная", аналитическая организация реализует иной полюс "экстропизма", нежели "соединительно-увеличительная" синтетическая организация, что позволяет говорить о двучленной конструкции — *minus*-организация & *plus*-организация. Мифы творения как раз и реализуют или один из этих двух видов организации, или их сочетание в рамках единого процесса.

¹⁰ Ср., напр., др.-инд. *mit*- 'столп', 'колонна' (авест. *barazi-mita*- 'высокостолпный'), *methi*-, лат. *meta* 'начальный и конечный (призовой) столп'; 'конус', 'пирамида'; 'цель', 'предел', др.-исл. *meiðr* 'дерево', 'шест', 'опорная балка', лит. *miėtas*, лтш. *miets* и т.п. — все из **me(i)-t*-, ср. также **mei-d(h)-*, подтверждающее мысль о "тетичности" этого глагола, ср. др.-инд. *miyédha*- 'жертвенная пища' (**mi(i)es & dh(ē)-*), *medha*- 'жирная похлебка', *medhas*- 'жертвоприношение' (**mei-dho-*), авест. *myazda* (: др.-инд. *miyedha*-). Основа, опора, столп, мировое дерево и другие символы конституирующего центра, действительно, устанавливаются, полагаются (**dhē*-действие).

¹¹ Ср. др.-греч. κόσμος 'мир', 'свет', 'земля', но и 'мироздание', 'мировой порядок' и далее — 'упорядоченность', 'порядок'; 'строй', 'строение', 'устройство'; 'надлежащая мера', 'благоустройство'; 'украшение', 'наряд' и т.п.

Во-первых, речь идет о дублетности **mir* : **měř*-, связанной с разными апофоническими вариантами одного и того же корня и подкрепленной семантическим тождеством ('мир', 'покой' и т.п.) и — что касается личных имен — их использованием в одинаковых микроконтекстах, ср. **Kani-mirь* : **Kani-měрь*, **Ne-mirь* : **Ne-měрь*, **Těši-mirь* : **Těši-měрь*, **Gněvo-mirь* : **Gněvo-měрь*, **Spyti-mirь* : **Spyti-měрь*, **Tato-mirь* : **Tato-měрь*, **Kazi-mirь* : **Kazi-měрь*, **Rati-mirь* : **Rati-měрь* и т.п.¹² О соотношении **mir*- : **mer*- в личных именах существует значительное число мнений и высказываний, к которым можно было бы отослать читателя. В связи же с темой данной статьи важно отметить несколько положений. Совершенно очевидно, что не всякое **-měř*- в личных именах славян должно объясняться из герм. **mēr*-, хотя тенденция именно к такому объяснению чрезмерно гипертрофирована; несомненно, что во многих случаях это **-měř*- исконно славянское (**měрь* 'мир-покой', 'спокойствие', 'согласие')¹³. Также очевидно, что соотношение **mir*- : **měř*- в личных именах было подвижным: при том, что чаще всего — и это может быть надежно документировано — **měř*- в именах со временем вытеснялось элементом **mir*-¹⁴, есть немало примеров (тоже документированных) экспансии элемента **měř*- в область, где ранее уже присутствовал элемент **mir*-. Наконец, в пределах одной и той же языковой ономатетической традиции неоднократно сосуществуют обе модели (на **-mir*- и на **-měř*-), и это сосуществование обнаруживает себя не только "в общем и целом", но и в связи с одним и тем же первым членом двусловных личных собственных имен, о чем уже писалось. Более того, во многих случаях есть, кажется, основания говорить о высокой степени произвольности в выборе **mir*- или **měř*-, за которым иногда стоят не столько языковые данности, сколько языковая и культурная "мода". Тем не менее в историко-лингвистическом плане очень серьезно стоит задача выбора между **-mir*- и **-měř*- sub specie первичности ("в целом") и в отношении конкретных имен. Трудно предполагать такую "умышленность" языкового духа, в результате которой каждое конкретное имя требовало бы особого, "своего" объяснения. Но даже

¹² Ср. также пары *X-mir* : *X-miar* в локальных диалектных вариантах типа польск. *Cieszmiar* (: *Ciezymyr*), *Dobiemi*, *Gniewomi*, *Jaromi*, *Kazimi*, *Naczemi*, *Racimi*, *Radomi*, **Skarbimi* (*Skarbi*), *Sławomi* и др.

¹³ Конечно, речь не идет об именах германского происхождения на славянских территориях, ср. в родословной готских вождей у Иордана (Get. II, 80): *Vuandiliarius* [autem] genuit *Thiudimer* et *Vualamir* et *Vuidimir*.

¹⁴ Исследователь славянских элементов в венгерском отмечает "безраздельное господство" в венгерской антропонимии и топонимии, опирающейся на антропонимы, славянских имен на *-měř* (не *-mirь*!) — *Bagamér* (**Bogoměрь*), *Budmér*, *Bodmér* (**Budiměрь* и, возможно, **Bodiměрь*) *Ladomér* (**Ladiměрь*), *Mutmér* (**Motiměрь*, ср. Μουντιμῆρος. Const. Porph.), *Tihamér* (**Tixoměрь*), *Velemér* (**Veleměрь*), *Zelémér* (**Zyloměрь*). Здесь же указывается, что "на всех соседних славянских территориях более архаичные имена на *-měř* уже начиная с древнейших памятников сильно потеснены образованиями на *-mirь*". См.: Хелимский Е.А. Славянский интердиалект в Венгрии Арпадов // Славяне и их соседи. Место взаимных влияний в процессе общественного и культурного развития. Эпоха феодализма. М., 1988. С.65.

если бы это было так, задача “размежевания” этих элементов не могла бы быть решена в рамках этой статьи. Впрочем, этого и не требуется в данном случае. Важнее констатировать, что для языкового сознания создателей этого пласта двучленных имен и тем более для “пользователей” ими тождество (семантическое) этих элементов было бы вне всякого сомнения¹⁵. Поэтому было признано не только допустимым, но и целесообразным — как отвечающим норме языкового сознания “пользователей” этими именами — учитывать в этой работе и те имена на *-*mēr*-, которые хотя бы раз имеют и вариант с *-*mir*- (это требование представляется скорее завышенным, чем заниженным, и исследователь в принципе должен помнить как о резерве и об именах, в которых во втором члене фиксируется исключительно *-*měř*-). Разумеется, это не исключает необходимости фиксации всех случаев различия в условиях появления обеих форм этого второго члена¹⁶.

Во-вторых, неоднородность славянского материала проявляет себя в отношении семантики лексемы с элементом *-*mir*-/**měř*-. Несколько огрубляя реальную ситуацию¹⁷, можно говорить о трех группах случаев. Первая из них — семантически наиболее однородная и, значит, бедная. Она представлена языками, в которых лексема, восходящая к праслав. **mirь*/**měрь*, знает по сути дела, лишь одно значение — ‘мир’ (как покой), ‘спокойствие’ (как некая безопасность, гарантия, лад-согласие), ‘покой’. Дальнейшее углубление, которое потребовало бы выхода за пределы только славянских языков и за пределы только языка, привело бы к обнаружению того факта (об этом писалось раньше), что речь в данном случае идет не столько о некоем естественном, исходном, первоначальном состоянии, сколько об определенной благоприобретенной сущности, предполагающей более чем один субъект и такое предшествующее состояние, когда мира-покоя не было. Этот мир-покой — результат определенной гармонизации, упорядочивания, согласия. Если не придавать особого значения частностям, то к этой группе принадлежат некоторые периферийные языки Славии — кашубский, лужицкие; чешский (кроме клишированного *vesmír*), словацкий, словенский, сербско-хорватский (о “вторичности” *svěmir* см. Skok II, 427–428), македонский, (вероятно, и полабский), также белорусский. Есть основания подозревать, что такая же картина может характеризовать отдельные русские говоры, не знающие слова *мир* в значении Вселенной, *mundus*, а также польские говоры. Более того, многое говорит за то, что

¹⁵ Отчасти это тождество обнаруживается в опыте “языковых игр” с участием двучленных личных имен — как на относительно примитивном “народно-этимологическом” уровне, так и на высоком и весьма изощренном уровне барочных опытов истолкования “внутренней” формы слова, о чем см. в другом месте.

¹⁶ Несомненно, важным различием нужно признать, что “свобода” выбора между *-*mir*- и *-*mēr*- существует лишь тогда, когда они занимают вторую позицию в имени; в первой же всегда — **Mir*-.

¹⁷ Это “огрубление” вытекает не только из требований наглядности, но зависит также как от ряда ограничивающих условий, так и от неполноты доступной исследователю картины.

именно такое состояние характеризовало некогда и праславянский язык (что не означает отсутствия в нем **mirъ* как *mundus*, хотя на более глубоком уровне возникает вопрос о том, как представляли себе мир праславяне — как некую объектную физическую данность или как особое состояние, приложимое к этой данности, возможно, обозначавшейся только как *svěť*¹⁸; вместе с тем и сам свет — характеристика мира или лучшая часть его: *Еуоу еѣм то ѿс тоу ко́сцоу*, — говорит Христос. Иоанн 8, 12, ср. 9, 5). Другую группу образуют языки, которые наряду с *mir* 'покой', 'спокойствие' знают и *mir* 'Вселенная', 'mundus'. Сюда относятся старославянский¹⁹, болгарский, украинский, русский (во всяком случае и прежде всего в их литературных, письменных вариантах). Но русский язык в отношении элемента **mir*-, его семантики имеет два вхождения. Вместе с польским он образует третью группу славянских языков, в которой этот элемент выступает в социальных значениях. Далее всего зашел в этом направлении русский язык, в котором уже в ранних текстах слово *миръ* обозначает особую рано институализировавшуюся форму социальной жизни крестьянства — общину, крестьянский мир²⁰, о чем см. далее (здесь же нужно только подчеркнуть, что *мир* в свадьбе, *свадебный мир*, о котором см. выше, образует другой пример выхода

¹⁸ Лат. *mundus* как эквивалент слав. **mirъ* также отсылает скорее к состоянию, к свойству мира, чем к самому миру как таковому, конкретно к некоему "очищенному" (букв. — "умытому") статусу мира. В этом контексте и праслав. **mir*- 'mundus' мог означать нечто примиренное, успокоенное, приведенное к согласию, лишь позже из характеристики мира превратившееся в обозначение самого мира. Если это так, то славянское понимание мира в зеркале языка заслуживает особого внимания: как и др.-греч. *κόσμος*, оно свидетельствует о выборе в качестве смысловой доминанты-мотивировки интенсивного признака.

¹⁹ Сама идея передачи греч. *κόσμος* через ст.-слав. *миръ* весьма показательна и обнаруживает в себе творческое начало. Правда, возникает вопрос, каков был объем значений греч. *κόσμος* для первых переводчиков этого слова. Нужно помнить, что для древнегреческого сознания *κόσμος* прежде всего связывался с идеей порядка, упорядочивающей конструкции, и лишь постольку, поскольку порядок воплощался в чем-то ином, это иное обозначалось словом *κόσμος*; характерно, однако, что *κόσμος* как нечто безотносительное к *κόσμῳ* фиксируется в новозаветных текстах — 'мир', 'свет', 'земля' (ср. *γεννασθαι εἰς τὸν κόσμον* или *ὁ ἄρχων τοῦ κόσμου τούτου* = *ὁ διάβολος* и др.), переносно и — 'люди', 'народ' (*ἐμφανίσαι αὐτὸν τῷ κόσμῳ* и др.). "Философско-научная" трактовка, приближающаяся к понятию Вселенной, могла оставаться неизвестной переводчику — тем более, что даже в раннем ("первом") употреблении, приписываемом Пифагору, речь шла прежде всего о порядке, управляющем миром, о мировой структуре (в известной степени эта ситуация сохранялась еще и для Аристотеля). Главный вклад славянского переводчика — бесспорно сознательный и не от бедности языка и ограниченности языковой фантазии зависящий — состоял в кодировании одним (и именно одним) словом двух разных греческих слов — *κόσμος* и *εἰρήνη*: слав. *mir*- скрепило два понятия, разведенные греческим языком, как бы восстановив глубинную связь мира как порядка Вселенной и объекта, этот порядок воплощающий, с одной стороны, и мира как наиболее глубоко укорененного состояния мира-Вселенной. — В ином плане см. *Mastrelli C.A. A sl. mirъ il significato di 'mondo' // Studi slavistici in ricordo di Carlo Verdiani. Pisa 1979, 199–207* и др.

²⁰ Ср. в "Русской Правде" (краткая редакция 71): *Аще поиметь кто чюжь конь, либо оружие, либо портъ, а познать в своемъ миру, то взяти ему свое, а 3 гривнѣ за обиду*. См.: *Словарь русского языка XI–XVII вв. Вып. 9. М., 1982, 165–166; Словарь древнерус-*

этого русского слова и соответствующегося понятия в сфере социального). В польском языке такого институализированного понятия, обозначающего с помощью элемента *-mir-*, нет, если не считать некоторых периферийных случаев, обязанных своим происхождением, возможно, русскому влиянию²¹. Тем не менее уже в старопольском отчетливо присутствуют употребления слова *mir*, предполагающие “социальные” коннотации (*foedus, societas, amicitia* как переводы-эквиваленты *mir* в этом значении)²². Подобные значения и употребления более или менее непосредственно имплицитно идею договора и сопутствующей ему присяги (ср. польск. *mir* как ‘*ślub*’, ‘*przysięga*’), не говоря уже о более широком и менее специализированном круге значений — ‘общественный порядок’, ‘*ordo publicus*’ (уже в старопольских текстах) или — позже — ‘*prawo obywatelstwa, zamieszkania*’. Этот круг “социальных” значений в польском и особенно в русском образует важнейшее средостение между славянскими (в целом) данными о мире и индо-иранским митраическим социально-религиозным комплексом, позволяющим понять и осмыслить аспект “социального” в славянском **mir*-комплексе и в иной культурно-исторической, этноязыковой и хронотопической перспективе.

В этой перспективе весьма многое в *mir*-комплексе получает убедительное объяснение, и бесспорность культурно-исторических связей вызвала попытку и само слав. **mirъ* объяснить иранским влиянием, видя в нем заимствование слова, полученного “от скифских племен юга России”²³. Так, Хумбах объясняет слав. **mirъ* во всем разнообразии его значений из др.-иран. *miθra-*, исходя из того, что в иранской речи на юге России *θr* переходило в *hr*, которое в свою очередь давало *r*. Согласно Хумбаху, праслав. **miro-*, соотв. **meiro-*, предполагает иран. **mihro-*, соотв. **mehiro* < **mihiro*, т.е. формы, реально засвидетельствованные надписями на кушанских монетах — *miro* (*mihro*), *miro* (*mihro*), *miro* (*mihro*), *meiro* (*mehiro*, соотв. *miro*). Согласиться с этими объяснениями в полном объеме довольно трудно. Прежде всего это означало бы устранение из индоевропейского наследия в праславянском важнейшего продолжателя элемента **mei-* : **moi-* : **mi-*, существование которого подтверждается другими словами (и это в данном случае главное), семантически неотделимыми

ского языка (XI–XIV вв.). Т. IV. М., 1991, 541–542; ср. также: Срезневский, Т. II, с. в.; Даль, Т. II, с. в.; СРНГ 11, 1982, 170–174 и др. Терминология мира (общины) заслуживает особого внимания. О слове этого “мира” в фразеологии см. в другом месте, не говоря уж о многочисленных исследованиях, посвященных социальному устройству крестьянской жизни (ср. *миром* ‘вместе’, ‘сообща’ и т.п.). Ср. также: Gasparini E. L’orizzonte culturale del «mir» // Ricerche slavistiche. Т. X, 1962.

²¹ Речь идет о польск. *mir* в значении ‘*gmina*’, ‘*gromada*’, отмеченном в Варшавском словаре (II, 1996) и проиллюстрированном следующим примером: *Naokół w swoim mirze i opollach nie było grudki ziemi, któraby mu znana nie była*.

²² См.: Słownik Staropolski, Т. IV, з. 4 (23). Wrocław. etc., 1964, 282–284.

²³ См.: Humbach H. Skythische Sprachdenkmäler in Griechischer Schrift // II. Fachtagung für indogermanische und allgemeine Sprachwissenschaft. Innsbruck, 10–15. Oktober 1961. Innsbruck, 1962, 123–128.

от **mir*-комплекса²⁴, не говоря уж о ряде других сложностей. Но предположения Хумбаха отныне не могут не учитываться в связи хотя бы с частью **mir*-комплекса — как в том, что касается семантики (“социальные” значения), так и в том, что относится к ареальному аспекту проблемы²⁵. Определение конкретного вклада иранского слова, восходящего к **miθra-*, затруднительно, но едва ли можно игнорировать индуцирующую (по меньшей мере) роль иранского слова особенно в типично “митраических” славянских (прежде всего русских) контекстах, которые во многих случаях выглядят как славянская транспозиция—“транскрипция” соответствующих арийских фразеологизмов²⁶. Принятие же этой точки зрения еще раз заставляет подчеркнуть уже отмечавшееся “неблагополучие” этимологии слав. **mirъ* в индоевропейской перспективе и необходимость новых поисков²⁷.

* * *

Славянские личные собственные имена двучленной структуры в своей основе продолжают соответствующий индоевропейский тип, связанный с конкретной эпохой и определенным уровнем в развитии культуры и, можно добавить, с текстами соответствующего жанра и

²⁴ Ср., в частности, праслав. **mit-*: ст.-слав. митѣ, русск. *мите*, русск.-ц.-слав. *митусь*, *митусь* укр. *мітусь*, *митьма*; болг. *намито*, с.-хорв. *сумитице*, *усумит*; польск. диал. *mitus*, *mitus* с кругом значений — ‘попеременно’, ‘наискось’, ‘крест-накрест’ и т.п., отсылающим к идее взаимного обмена, соединения-переплетения, совместности (ср. польск. *mitować* ‘спутывать’ и др.), подтверждаемой и данными родственных языков, ср. лтш. *mits*, *mitus*, *mite* ‘мена’, *miēt*, *mituōt* ‘менять’, *mitežam* ‘сообща’, ‘совместно’; лат. *miūō* ‘изменять’, *mituus* ‘взаимный’, ‘обоюдный’, авест. *miθwa-* ‘спаренный’ и др.

²⁵ Следует напомнить, что эти “социальные” значения представлены почти исключительно в русском и польском; русский элемент был приемником иранства на юге России; польский вместе с некоторыми другими западнославянскими языками, как в свое время показал О.Н.Трубачев, обладает рядом эксклюзивных иранизмов. Во всяком случае следы конкретных исторических связей со скифами наглядней всего обнаруживаются на юге России (на Украине) и в Польше.

²⁶ Вместе с тем нужно подчеркнуть, что в ряде случаев славянский “митраический” текст превзошел свой иранский источник (или, осторожнее, иранскую версию этого текста). Достаточно напомнить о двух фактах — о появлении в слав. **mirъ* значения ‘Вселенная’ и о выработке специального “митраического” глагола, полностью отсутствующего в индо-иранском, — **miriti* (: **mirъ*).

²⁷ Один из вариантов таких поисков связан с возможностями реконструкции исходного глагола, по отношению к которому **mirъ* был бы отглагольным именем. Аналогия с **piti* : **pīrъ*, **žiti* : **žirъ* и под. делает соблазнительной реконструкцию пары **mili* : **mirъ*, в которой **mili* должен был бы пониматься как исходный глагол обмена, фиксирующий более простую форму, нежели лат. *miūō* или лтш. *miēt*. В этом контексте слав. **miē* могло трактоваться как наречие, возникшее на причастной основе **mi-t-* (: **mi-tъ*) от **mi-ti*, как **ži-t-* от **ži-ti* и под. Сходный путь развития можно предположить и для лтш. *miēt* (*mietuōt*) : **mi-t* (ср. и *mits*, *mite* др. ‘мена’) с последующим обобщением глагольной основы как *mit-* : *miēt* (б.-сл. **meil-*). Ср., кстати, латышский “тетический” глагол *miel* с идеей вбивания, скрепления.

стиля²⁸. Многие конкретные славянские имена этой структуры, действительно, имеют точные соответствия в других древних индоевропейских ономатетических традициях. что, впрочем, далеко не всегда может рассматриваться как надежное свидетельство принадлежности именно к тому индоевропейскому хронотопу, с которым связано возникновение и становление этого типа имен.

Дело в том, что при относительной ограниченности состава элементов и определенных предпочтений и правил их комбинаций (как семантических — сочетаемость данных смыслов, так и формальных — распределение элементов по позициям в слове, образующее весьма характерные асимметрические картины в высокочастотных случаях), сама тенденция типа (своего рода ономатетическая заданность) нередко оказывается настолько сильной, что вероятность “независимого” возникновения не только модели, но и ее конкретного воплощения весьма велика (впрочем, в этом контексте и сама “независимость” приобретает достаточно условный смысл). То же можно сказать и о подобных именах в других традициях, а эта ситуация позволяет, если не избежать ошибок в “индоевропейских” атрибуциях, то во всяком случае минимализировать диспропорции в отношении отдельных традиций. Подчеркивание этих мотивов “относительности” направлено в известной мере против распространенных попыток неопременного приурочивания таких имен (разумеется, отдельных и вполне конкретных) к некоему одному и единственному этапу в развитии индоевропейского языка и культуры. Тем самым некоторая “порча” ономатетической генеалогии, снижение ее возраста автоматически означает подчеркивание вклада именно данной конкретной культурно-языковой ономатетической традиции — как степени ее верности старому индоевропейскому наследию, так и степени ее творческой оригинальности.

Поэтому есть все основания говорить о высокой степени сохранности индоевропейского наследия в славянской традиции и одновременно о той творческой самостоятельности, которая привела к оригинальным результатам и к существенной дифференциации именных типов по разным славянским языкам. Жизнь “старого” индоевропейского наследия благодаря этому была продолжена в славянской традиции до вхсьма позднего времени — того рубежа, который отделяет доисторию от раннеславян-

²⁸ Для всех ономатетических традиций, развивших соответствующий тип двучленных личных имен, можно указать довольно многочисленные и серьезные исследования. Особенно это относится к индоиранской, древнегреческой, кельтской, германской, балто-славянской традициям, к “топонимастическим” языкам Древних Балкан и в меньшей мере к следам этого типа, сохранившимся в традициях, где в принципе этот пласт имен по разным причинам оказался не развитым или во всяком случае скуден примерами; особое место в этом отношении занимает хеттская (анатолийская) традиция, знающая этот тип, который, однако, существенно отличен от того, что известно по другим традициям, и отражает иные влияния и другие ономатетические предпочтения и “моды”. К проблеме двучленных личных имен в рамках индоевропейского целого ср. *Milewski T. Indoeuropejskie imiona osobowe. Wrocław, etc., 1969* (далее — ПО).

ской истории (VIII–XII вв.), а в ряде случаев и позже²⁹, и дописьменную эпоху от письменной, язычество от христианства. Богатство и разнообразие славянского именослова этого типа (двучленные личные имена) таково, что для определенной эпохи он оказывается основным источником как для восстановления парадигмы славянской культуры, ее структуры и системы соответствующих ценностей, так и для реконструкции праславянского и раннеславянского текста³⁰, письменные источники для которой появляются в лучшем случае через два века после появления материалов, позволяющих судить о славянских личных именах этого типа³¹, а в иных случаях — через три–пять и более веков³². В центре этой обширной совокупности, насчитывающей сотни имен и, как показывают данные отдельных славянских традиций, не являющейся закрытым множеством (ни в отношении предшествующей индоевропейской

²⁹ При этом существенным было бы установление границы между “творческим” периодом, когда создаются новые имена в живом процессе имятворчества как отклик на определенные вопросы и задачи, и тем периодом, в котором именное наследие сохраняется главным образом в силу институализации определенного круга имен: само имя оказывается не результатом творческого процесса, но просто способом поддержания на должной высоте некоей престижной ценности.

³⁰ Этот аспект был подчеркнут 30 лет назад в докладе на V Международном съезде славистов, см.: Славянское языкознание: ... Доклады советской делегации. М., 1963, 120–135.

³¹ Впрочем, эта временная граница должна быть отодвинута еще на два века вглубь. В записи, относящейся к 555 г., византийский историк Агафий приводит имена трех военных чинов, оказавшихся на границе с Персией, где они служили, и носивших бесспорно славянские имена — в реконструкции **Vъse-gordъ*, **Svarunъ*, **Dobro-jezdъ*, ср.: Ὀυσὶ ἄρ(ε)δός [καὶ] Σουαρούνας, σκλάβος ἄνθρωπος; Δαβραγέζας, Ἄντης ἄνθρωπος, ταξιάρχος (Agath. III, 21), ср. там же III, 6–7; IV, 2 (интересно, что сыном Добroeзда был Леонтий, очевидно, христианин, ср. Agath. IV, 18); показательно также, что два элемента из этих имен входят в сочетание с рассматриваемым здесь элементом *mir-*, ср. **Vъse-mirъ* (ср. помор. *Vsemir* : *Wsemir*, 1194 и др.). Следующие по времени имена славянского происхождения засвидетельствованы у Феофилакта Симокатты (VII в.) — Ἀρδάγαστος (**Rado-gostъ*). I, 7; VI, 7 и Πεῖράγαστος (**Piro-gostъ*). VII, 4–5. Ср. *Vlasto A.P. The Entry of the Slavs into Christendom. An Introduction to the Medieval History of the Slavs*. Cambridge, 1970, 4, 320 и др.

³² Данные славянского именослова, относящиеся к раннему периоду истории славян, тем ценнее, что со временем (и это начинается довольно рано) двучленные имена “индоевропейского” типа выходят из употребления или консервируются как дань культурной традиции. Обычно считают, что в русской ономастической традиции такие имена после XIII в. выходят из употребления. В западнославянской традиции подобные имена фиксируются прежде всего источниками также по XIII век (в основном), далее резко падают в своем употреблении и к XVI в. практически сохраняются лишь в “традиционном именослове. Такая ситуация характерна для польского, поморского, полабского, чешского. Более или менее похожая картина определяет статус двучленных имен и в других традициях. И лишь сербско-хорватская ономастическая традиция сохранила такие имена в живом употреблении до наших дней. Постоянно встречая и сейчас носителей подобных двучленных имен, легко поддаться иллюзии продолжения творческого процесса в этой области, но восприятие и сохранение еще не есть творчество. Поэтому в целом творческая эпоха, породившая обширный корпус двучленных личных имен, за редкими исключениями в прошлом. Но в этом прошлом было достигнуто весьма многое, и поэтому трудно согласиться с Т.Милевским, что “imiennictwo słowiańskie ... jednak stosunkowo ubogie, nie zawiera bowiem więcej niż 220 elementów leksykalnych” (Milewski T. Op. cit., 11). Многообразные комбинации каждого из этих 220 элементов (только в связи с **mir-* и **slav-* их по много десятков) образуют несколько сот двучленных имен,

картины, ни в отношении синхронного состояния отдельных славянских традиций)³³, стоят два ключевых элемента, обладающих практически равными по мощности и значимости пространствами “вхождений” (проективными пространствами), — **mir*- и **slav*-. Но если **Slav*- / **-slav*- уже давно попало в сферу внимания в связи с комплексом “чести и славы”, определявшим шкалу высших ценностей эпохи “военных демократий”, и наличием бесспорных индоевропейских параллелей — др.-греч. κλέφος, др.-инд. śravas-, авест. sravah-, др.-ирл. clú, тох. A klyw, B kálywe, иллир. (Ves-)cleves, ср. лат. cluor и т.п., то слав. **Mir*- / **-mir*-, не считая частных наблюдений, не стал до сих пор темой исследования вообще и тем более как источник реконструкции определенного круга идей, фиксируемых этим **mir*-комплексом.

Поскольку синтетический свод двучленных личных имен в славянском отсутствует и, более того, ономастический материал для некоторых традиций не собран или собран явно неполным, иногда и неудовлетворительным образом, необходимо обозначить основной корпус двучленных славянских *mir*-имен³⁴. Объем настоящей работы не позволяет, а цели ее и не требуют с непереносностью максимального варианта состава *mir*-имен и по

³³ См.: Milewski T. Polskie imiona złożone nie znane innym językom słowiańskim // *Slavia Occidentalis*, t. XX, z. 2, 1960, 101–107 (перепечатано — *II O*, 220–226).

³⁴ Среди источников и исследований, интерпретирующих эмпирические данные, представленные с достаточной полнотой, чаще других приходилось обращаться к таким работам, как-то: Maretić T. *O narodnim imenima i prezimenima u Hrvata i Srba* // *Rad JAZU LXXXI*. Zagreb, 1886, 81–137 (далее — Maretić); Илчев Ст. Речник на личните и фамилни имена у българите. София, 1969 (Илчев Речн.); Taszycki W. Najdawniejsze polskie imiona osobowe // *Taszycki W. Rozprawy i studia polonistyczne*. 1. Onomastyka. Wrocław; Kraków, 1958, 32–148 (Tasz. Najd.); Słownik staropolskich nazw osobowych. Pod red. W. Taszyckiego. T. I и сл. Wrocław etc., 1965 и сл. (особенно — Т. III, z. 3, 1973, 519 и сл.) (Słown. starop.); Kozierowski S. Badania nazw topograficznych dzisiejszej archidiecezji poznańskiej. Poznań, 1916 (Kozier. Pozn.); Rudnicki M. Imiona osobowe z Pomorza Zachodniego (Szczecińskiego) do r. 1230 // *Slavia Occidentalis* 16, 1937, 65–168 (Rudn. Pomor. Zach); Лоренц Ф. О померельском (древнекашубском) языке до половины XV столетия // ИОРЯС X, 3, 1905, 69–209; XI, 1, 1906, 53–117 (Лоренц); Trautmann R. Die Elb- und Ostseeslawischen Ortsnamen I–III. Berlin, 1948–1956 (EOSON); *Idem*. Die slavischen Ortsnamen Mecklenburgs und Holsteins. Berlin, 1950 (MH); Profous A. [Svoboda J.] Mistní jména v Čechách. Jejich vznik, původní význam a změny. Díl 1–5. Praha, 1947–1960 (Mist. jm. Čech.); Svoboda J. Staročeská osobní jména a naše příjmení. Praha, 1964 (Svoboda Staroč.); Хелимский Е. А. Славянский интердиалект в Венгрии Арпадов? // Славяне и их соседи. Место взаимных влияний в процессе общественного и культурного развития эпохи феодализма. М., 1988, 63–66; Морозкин М. Славянский именослов. СПб., 1867 (Слав. имен.); Тушков Н. М. Словарь древнерусских личных собственных имен. СПб., 1903 (Туп.); Гинкел Г. Г. Древнейшие русские двусложные личные имена и их уменьшительные // Живая Старина. Год третий. Вып. IV. СПб. 1893, 440–461 (Гинк.); Янин В. Л., Зализняк А. А. Новгородские грамоты на бересте. Из раскопок 1977–1983 годов. М., 1986 (Янин, Зализняк); Стаматоски Т. Македонска Ономастика. Скопје, 1990 (Стамат.); Schlimpert G. Slawische Personennamen im mittelalterlichen Quellen Deutschlands. Berlin, 1964 (Schlimp.); Eichler E. Studien zur Frühgeschichte slawischer Mundarten zwischen Saale und Neisse. Berlin, 1965 (Eichler) и др.; ср. также Milewski T. *II O*; Miklosich F. Die Bildung der slavischen Personen- und Ortsnamen. Heidelberg, 1927, 31–116 и т.п. Существенным подспорьем были индексы личных имен к раритетным текстам (особенно исторического характера) на славянских языках; источники на латинском, греческом, немецком, скандинавских и др. языках, так или иначе затрагивающие раннюю историю славян; данные о славянских личных именах, сохраненные в неславянских традициях — немецкой, венгерской, румынской, греческой, балтийской и т.п. Ср. особенно: Vasmer M. *Die Slaven in Griechenland*. Berlin, 1941 (Vasmer).

возможности полной документации, не говоря уж о том, что при современном состоянии разработки проблемы сделать это было бы весьма затруднительно. По необходимости приходится оставить в стороне одночленные славянские личные имена с корнем *mir-*, иногда сохраняющие или воспроизводящие архаичные и словообразовательные типы. Нет возможности привести весь материал уже сейчас возможных реконструкций двучленных имен, один из членов которых кодируется элементом *mir-*, на основании топонимических названий "владельческого" типа, а иногда (изредка) и апеллятивов, представляющих собой сложное слово, или, напротив, на основании "сокращенных" имен, построенных по старой индоевропейской модели подобных "Kurznamen", когда первый член представлен полностью, а второй — лишь начальным согласным (по образцу **Budi-mirъ > Budimъ* и под.); этот последний тип представлен в разных славянских традициях, причем кое-где достаточно обильно³⁵, и в подавляющем большинстве случаев "остаток" второго члена *-m-* в схеме *X- & -m-* предполагает именно элемент *mir-* (или *mer-*, дублирующий *mir-*), а не *-mysl-*, *-modl-*, *-mьst-*, *-mьt-*, *-mor-* и даже *-man-*, или вообще во второй позиции не появляющихся, или противоречащих неким формальным правилам или узусам, или нарушающих общую семантическую структуру имени. Лишь элемент *-mil-/Mil-*, тоже выступающий во многих случаях как некая параллель к *-mir-/Mir-*, мог бы соперничать в этой ситуации с последним элементом, но, во-первых, этот элемент менее распространен, чем *mir-* и, во-вторых, в ряде случаев существуют более тонкие критерии для "отфильтровывания" *mir-* от *mil-*.

Принимая во внимание все эти вольные и невольные ограничения и допуская возможность как "переборов", так и "недоборов", праславянский корпус³⁶ двучленных личных **mir-* имен может быть представлен в следующем виде:

³⁵ Ср., напр., *Budim, Čelim, Dalem, Dargom, Daržim, Godim, Chotim, Jarom, Radim, Ratim, Strachom(a), Strašim, Sulim, Svema, Tagom, Techom, Tuchom, Unem, Vadim, Velim, Žalim, Žichom, Žiroma* и т.д.

³⁶ Только в порядке исключения в словарь *mir-* имен было включено полтора-два десятка несомненных новообразований с единственной целью — указания того контраста, который отличает праславянское наследие от новых *mir-* имен, подражающих форме (и тоже не всегда удачно), но утративших живое ощущение самого духа этих имен (ср., напр., болг. *Огнемир, Новомир, Планимир, Звездомир, Правдомир, Стихомир, Хрисимир, Христимир, Ценимир, Венцемира* и др.; неслучайна и утрата ощущения границ "своего" в этой области, когда к *mir-* именам подверстываются и имена неславянского происхождения с фонетически сходным элементом, ср. *Алтимир, Кантимир, Демир, Елмир* и др.). Разумеется, в словарь включено определенное количество имен, в отношении которых нельзя настаивать на их праславянской древности, хотя они и более верно и плавно продолжают праславянские модели (как "более новые" имена этого круга указывают *Čudomir, Desimir, Jačimir, Krasimir, Cvjetimir, Lixomir, Lekomir, Našomir, Nosimir, Nudmir, Olomir, Prosimir, Prostimir, Puchomir, Pustimir, Se(d)limir, Šetimir, Skrbimir, Stradomir, Tatomir, Tixomir, Volimir, Znamir, Nieznamir, Zvanimir, Židimir* и др.).

**Bado-mir* (?) — предположительно восстанавливается на основании топонима *Bodemar/Bodemer*, к ю.-з. от Виттенберга (*Bodemer*, 1428, *Bodemar*, 1791); ср. также *Badegast* (*Bathegezte*, 1162, *Badegest*, 1237, 1351, *Badongast*, 1399), *Bademeusel* (*Bodomozil*, 1346/1495, *Bademeusel*, 1456, ср. н.-луж. **Budze-*, *Buzemyslje*, 1843(?)), соотв. — **Bado-gostъ*, **Bado-myslъ*, восстанавливаемые по “владельческим” местным названиям типа др.-луж. **Badogošć*, **Bado:nyšl*, см. Eichler 175, 177, 204, 205; EOSON I, 59; МН 23, 29, ср. также *Badow* (Кг. Schwerin), польск. *Badów*, слвц. *Badice*, *Badiň* и др.; *Badowe*, *Badegow*, *Badekow*, *Badewitz*. EOSON I, 59; МН 10, 23, 29; ср. болг. *Бадѝла*, *Бадѝлов* (Илчев Речн. 58) — к первому члену ср. праслав. **badaŭi(sę)* ‘колоть’, ‘бодать’, ‘жалить’; ‘толкать’, ‘ударять’; ‘замечать’, ‘наблюдать’ (ср. русск. диал. *бада́ться* ‘пачкать{ся}’, ‘мазать{ся}’).

**Balo-mirъ* — ср. болг. *Баломир* (Miklosich Bild. 23: *μαντικός*). — К и. -евр. **bal-*, **bhā-l-* (Pokorny 92, 106).

**Beri-mirъ* — ср. болг. *Беримир* (Илчев Речн. 72: ср. село *Беримирци*).

**Bez-mirъ* — ср. чеш. *Bezmir* (*Svoboda Staroč.* 81, 101), по образцу чеш. *Bezděd*, *Bezdruh*, *Bezdom*, *Bezprav*, *Bezstroj*, *Bezstruj*, *Bezuji* и др.; польск. *Biezdziad*, *Biezpraw*, *Biezstryj*, *Biezuji* и др.; помор. *Bezmir* (EOSON I, 42); ср. слвц. *Bezděd*; ср. русск. *Бездѣд*, местное название (от **Bezděd*. *Mélanges Mikkola* 1932, 338–342). — В ряду многочисленных *mir*-имен с префиксом (предлогом) в первом члене.

**Běli-mirъ* — с.-х. *Bjelimir* (Maretic 113), ср. **Bělo-mirъ*.

**Bělo-mirъ* — восстанавливается по топонимам типа макед. *Беломир* (Стамат. 60) с учетом личного имени с.-х. *Bjelimir*, см. **Běli-mirъ*.

**Bliz(e)-mirъ* — предположительно восстанавливается на основании польск. *Blizbor* (*Blizborius*, 1252, *Blisbor*, *Blisborii*, *Blisborio*, 1250 и др., ср. также *Bliz*, *Bliza*, *Blizina*, *Blizk*, *Blizoch*, *Blizona*, *Blizota*, *Blizuj*, *Blizuta*. *Tasz. Najd.* 92; *Stown. starop. s.v.*), чеш. *Blizhost* (*Svoboda Staroč.* 69), с одной стороны, и, с другой, на основании помор.-мекл. *Blizemer*, 1230, ср. также *Blisemerstorpe* (Лоренц XI, 75; EOSON I, 55, 167; МН 28) и почти регулярной мены **měr-* : **mir-*. Учитывая наличие имен с элементами **bol' e-*, **bolže-*, **pače-*, **jače-*, **dale-*, **dorže-*, **sule(i)*, **une-*, **vyše-*, **veŭje-*, нельзя исключать и реконструкцию **Blīže-mirъ*. В этом случае **Blīže-mirъ* и **Dale-mirъ* образуют антонимическую пару; в случае реконструкции **Bliz(e)-mirъ* антонимом выступает **Krajъ-mirъ* (см.) — но ср. и топоним полаб. *Blisignewitz*.

**Blīže-mirъ*, см. **Blize-mirъ*.

**Bogo-mirъ* — с.-х. *Bogomir* (Maretic 113), словен. *Bochmir*, болг. *Богомир*, *Богомиров* (Илчев Речн. 79), слвц. *Bogomir*, чеш. *Bohumír*, луж. *Bohuměr* = *Gotifried* (ср. *Svoboda Staroč.* 70), ср. также русск. *Богомиров*, венг. *Bagamér* (Хелимский Слав. интердиал. Венгр. 65 : из **Bogo-měrъ*), а также (из апеллятивов) инвертированное с.-х. *mirobozje*, о “поздравительной” формуле *mir Vozi!* Полезен учет имен типа болг. *Богомил* (ср. попа Богомила, Х в.), *Богомила*, с.-х. *Bogomil*, *Bogomila*, польск. *Bogmit*, *Bogmita*, *Bogomit*, *Bogumit*, *Bogumita*, *Bogomiet*, *Bogumiet*, в.-луж. *Bohumit*, чеш.

Bohomil, Bohumil, Bohumila, русск. *Богомил*, блр. *Багуміл* и т.п.; ср. *Bohomil* (*Jscob Bogemel*, 1391) (*Schlimp.* 9), *Bogemyl* (*EOSON* I, 34, 50). —; ср. ЭССЯ 2, 159 (словен. *bogomil*). См. **Bože-mirъ*.

**Bolgo-mira* — ср. болг. **Благомира* (: *Благомирка*). Илчев Речн. 77.

**Bolgo-mirъ* — с.-х. *Blagomir* (*Maretić* 113), болг. *Благомир*, *Благомирка* (Илчев. Речн. 77), ср. русск. *Благомиров*. — К фразеологии ср. *благый мир*, хорв. *Mir i Božji blagoslov!* и т.п.). — См. **Bolži-mirъ*. — Известны “дублетные” формы на *-mil*: чеш. *Blahomil* (*Svoboda Staroč.* 69).

**Bolži-mirъ* — с.-х. *Blažimir* (*Maretić* 113). — К первому члену ср. праслав. **bolъbъ*. — См. **Bolgo-mirъ*.

**Bol'e-mirъ* — с.-х. *Bolemir* (*Maretić* 114), польск. *Bolemir* (*Słown. starop. s.v.*; III, z. 3, 519), чеш. *Bólemir* (*Svoboda Staroč.* 70–71). Ср. употребление элемента *bol'e-* в двучленных именах при второй части *-slav*, *-čest*, *-bor*, *-gost*, *-mysl* и др. Ср. также ст.-чеш. *Bolemil*, *-a*. — К первому члену ср. праслав. **bol' e*(: **bolъbъ*).

**Bori-mirъ* — болг. *Боримир* (Илчев Речн. 84), польск. *Borzymir* (*Słown. starop. s.v.*, а также III, z. 3, 519) и, видимо, сокращенная форма этого имени *Borzum*, ср. *Borim*, ок. 1212, 1244 (*Słown. starop. s.v.*; *Tasz.Najd.* 94). — К первому члену ср. польск. *Borzysław*, *Borzywoj*, чеш. *Bořihněv*, *Bořivoj* и др. (к целому ср. ц.-сл., русск. *мироборець*, *побарати миръ* и т.п.), к праслав. **borti*. — Ср. ст.-польск. *Milobor*, *Miloborzys*, чеш. *Milobor* и др.

**Borni-mira* — ср. болг. *Бранимира*, *Бранимирка* (Илчев Речн. 87). — См. **Borni-mirъ*.

**Borni-mirъ* — с.-х. *Branimîr* (*Maretić* 114; уже в латиноязычных источниках IX в.; первый из известных носителей этого имени, сын или племянник Домагоя, упоминается в 879 г., его годы правления 879–892), болг. *Бранимир*, *Бранимира*, *Бранимирка* (Илчев Речн. 87, ср. стар. *Бранимер*), чеш. *Branimír* (ср. *Sbranimír. Svoboda Staroč.* 71), польск. *Branimir* (*Słown. starop. s.v.*; III, z. 3, 519; к вокализму ср. *Barnisław* : *Barnislaus*, 1185, *Barnislaw*, 1223, *Barnizlaus*, 1226 и др., *Barnisz* : *Barniz*, 1216 и др. — при *Bronisław*, *Bronisz* и др., *Rudn. Pomor. Zach.* 69–70). — Ср. со-кращенные формы *Barnim* : *Barnym*, 1205, 1220, 1223 и др., *Barnim*, 1224, 1225 и др., но и *Bronim* (*Rudn. Pomor. Zach.* 69, 75). См. ЭССЯ 2, 206. — К первому члену ср. праслав. **borniti* : ст.-слав. *бранити*, русск. *боронить*, польск. *bronić* и т.п. — Ср. *Кстати бранись, кстати мирись* (вар.:... а и не кстати да мирись!), *Временем бранись, а в пору мирись* и др. (Даль Послов.).

**Bože-mirъ*, **Boži-mirъ* — ср. болг. *Божимир*, *Божимилов* (Илчев Речн. 80), чеш. *Božetír* (*Svoboda Staroč.* 81). — Ср. чеш. *Bož(e)těch*, *Božepor* и др. — См. **Bogo-mirъ*.

**Bōdi-mirъ* — польск. *Będzimir* (*Słown. starop. s.v.*; III, z. 3, 519), помор. *Bansemir*, 1365 (название деревни, см. Лоренц X, 3, 87), ср. *Bandzemyr*, *Bandzemirus*, ср. *Bqdemir*, *Bqdemir* (*EOSON* I, 49, 174; МН 24, но и *Bqdimir. EOSON* I, 55); полаб. **Bandemer* (*Rost* 184), ср. *Bandegast*; ср. также **Bodo-mirъ*. — Теоретически форме **Bōdi-mirъ* могли бы отвечать засвидетельствованные в разных традициях примеры имени *Budi-mirъ* (в

тех языках, где праслав. *q давало *u), но практически это маловероятно (см. *Bu-di-mirь). — К первому члену ср. основу праслав. *bqđ- 'быть'. — Ср. также *Milo-bqđъ : помор. Mitobqdz, Mitobqđz (EOSON I, 45), Miloban(d)z (Лоренц XI, 1, 57).

*Bqdo-mirь — польск. Będomir (Słown. starop. s.v.; III, z. 3, 519), см. *Bqdi-mirь.

*Bra-mirь — эту форму иногда реконструируют, исходя из первого элемента *Brat- (см.) и с.-х. Brajmil (от brajo, гипокористическая форма от brat 'брат'). Но это же имя с большим вероятием может толковаться и иначе — как содержащее в первом члене чистую (инфинитивную) основу от глагола *bortl (*bor'q), и в таком случае это имя однотипно слав. *Zna-mirь, *Sъdъ-mirь и под. Как бы то ни было, кажется, единственная форма, точно соответствующая реконструированной, — ст.-польск. Bramir (Słown. starop. s.v.; III, z. 3, 519), ср. Zbramirus, 1210 (Tasz. Najd. 133), ср. Zbrastaw : Zbrostaw и др. — См. *Bro-mirь.

*Brati-mirь — с.-х. Bratimir (Maretić 114); болг. Братимир (Илчев Речн. 88, : XV–XVI вв.), макед. Браул, краткое имя, предполагает *Братимир (см. Стамат. 60). — См. *Brato-mirь.

*Brato-mirь — с.-х. Bratomir (Maretić 115; отмечено и с.-х. Bratmir), польск. Bratomir (Słown. starop. s.v.; III, z. 3, 519), ср. макед. Братомир, топоним (Стамат. 60). Непонятность для ранних исследователей семантики имени может сейчас считаться устраненной, см. ниже. — Ср. также "дублетные" с.-х. Bratomil, Bratomilic (Maretić 115), польск. Bratomil, Bratumil, Bratmila, Bratomila; Bratumila, Mitobrat (Milobrat, 1204) (Słown. starop. s.v.; III, z. 3, 519; Tasz. Najd. 109), помор. Mitobrat (Лоренц XI, 1, 64; Rudn. Pomor. Zach. 95–96; EOSON I, 55).

*Bro-mirь — предположительно восстанавливается по топонимам, восходящим к польск. *Bromir, *Bromierz : Bromirek, Bromirzyk (Słown. Geogr. I, 378), Bromierz Wielki (Bromierz Magna, 1578, Bromierz Maior, 1578), Bromierzzyk, Bromierz Parva, 1578 (Słown. Geogr. I, 378) (см. Karas Onomastica II, 2, 1956, 263; Milewski Slavia Occidentalis XX, z. 2, 1960 — ПО 222–223), ср. польск. Z-bro-sław (согласно Милевскому, к ст.-слав. боръ-ъ, брати). — См. *Bra-mirь.

*Budi-mirь — с.-х. Budimir, с XIV в. (Maretić 115); болг. Будимир, ср. Будим, Будимка (Илчев Речн. 91); макед. *Будимир (при топониме Будимир. Стамат. 60), ст.-чеш., XIV в., чеш. Budimir (Svoboda Staroč. 72), русск. Будимир, Будимер (былинн.; редкий, "осмысливающий" вариант — Гудимир), ср. Будимиров(ский), укр. Будимир (в загадке о петухе — 'будящий мир'. Гринченко I, 105). Помор. Budim также, видимо, отсылает к *Budi-mirь (EOSON I, 172), хотя, конечно, нельзя полностью исключать и *Bud(i)-milь, если только это не новообразование, ср. с.-х. Budimil, Budmil. Ср. венг. Budmér, Bodmér (Хелимский Слав. интердиал. Венгр. 65 : из *Budi-měрь и, может быть, *Bъdi-měрь).

*Budi-mira — с.-х. Budimira (Maretić 115). — См. *Budi-mirь.

*Buĵь-mirь — ср. с.-х. Buĵimir. — К праслав. *buĵь — Ср. к первому

члену с.-х. *Bujsil, Bujislav*, польск. *Bujisław* и "простые" имена типа русск. Буйко, ст.-чеш. *Bujan* (Svoboda Staroč. 72).

**But(o)-mirъ* (?) — восстанавливается по местному названию *Butmir* в Хорватии (один из центров неолитической цивилизации Балкан. — Первый член к праслав. **butati* 'толкать', 'бить' и т.п., **butiti(se)* : *buta*, с.-х. бута 'шишка', 'нарост', польск. *buta* 'надменность', 'гордость', 'высокомерие' и т.п. (ЭССЯ 3, 101–102). — Ср., однако, чеш. **But* — как сокращение от *Bohut* (Svoboda Staroč. 32).

**Byto-mirъ* — ср. название *Bytom* в Польше; чеш. *v myru byti*. Далим. (Gebauer II, 368). — К первому члену ср. чеш. *Radobyt*, местное название *Chotěbytyce* и под.

**Cěni-mirъ* — ср. болг. *Ценимир* (Илчев Речн. 528). — Новое образование.

**Cěto-mirъ* — условно восстанавливается на основании помор. *Cetomir* (МН 39), отчасти *Cetom, Cetem, Cetomin, Cetemin* (EOSON I, 175; МН 39), полабских местных названий *Cethemyn, Zettemin, Cetim, Cetigneue*, ср. также баварские топонимы, восходящие к личным именам **Cětomyśl*, **Cětogost* (см. *Wissenschaftliche Zeitschrift Lpz.* 11, 1962, 379, 383). — Ср. также чеш. *Cětohněv, Cětol'ub* (топоним *Cětoliby*), *Cětorađ* (Svoboda Staroč. 73). — К праслав. **cěta* 'деньга', 'монета': ст.-слав. *цѣта*, ст.-чеш. и *ceta* т.п. — Менее вероятно предположение о связи этих имен с **Cьsti-mirъ*. То же, видимо, можно сказать о попытках трактовки исходной формы как **Ceto-mirъ*: к праслав. **četъ* 'число', **četa* : *četati(se)* с идеей соединения-сочетания — или в мире вообще, или в брачном союзе (ср. брачная *četa*, супружеская *četa*, *сочетаться*), ср., однако, и польск. *ce-tac się* 'ссориться', 'спорить' (т.е. *считаться между собой, рассчитываться* [в отрицательном смысле] при *считаться с кем-либо*, принимать во внимание, относиться уважительно [в положительном смысле]).

**Cvěti-mirъ* — с.-х. *Cvjetimir* (Maretić 116), *Cvitimir* (Miklosich Bild.76), болг. *Цветимир, Цветил* (Илчев Речн. 572). — Довольно изолированный случай; следов сохранения праслав. **Květi-mirъ*, кажется, нет (иное дело — польск. *Kwiecisz*). — Возможно, более раннее **Cvyti-mirъ*, ср. ст.-слав. про-цвѣт, про-цвисти, др.-чеш. *kvi* (< **kvytq* : **kvisti*).

**Ča-mirъ* — реконструируется по местному названию чеш. *Číměř* (Svoboda Staroč.73). — К праслав. **čajati, *čakati*. — К первому члену ср. **Čabud, *Čahost, Časlav* и др.

**Čax(o)-mirъ* — ср. чеш. *Čach(o)mír* при *Čachbor* и под. (Svoboda Staroč. 73 : гипокористич.).

**Čeli-mirъ* (?) — условно восстанавливается по сокращенному имени помор. *Čelim* (EOSON I, 175, МН 40), ср. также *Čelimici, Čelimov, Čelimovici*. — Возможно, к праслав. **čeliti*, выступающему как в "технологических" (тесание, обрезание, разделка туши, полировка), так и в более общих значениях (ст.-чеш. *čeliti* 'бороться', 'лезть вперед', чеш. *čeliti* 'быть обращенным лицом вперед', 'противоборствовать'), см. ЭССЯ 4, 39 : к **čelo*.

**Ĉers(z)-mirъ* — довольно условная реконструкция (она имеет свою альтернативу, см. ниже) на основании помор. *Circimerus*, 1221. Однако это имя человека, определяемого как “Rug. Edler“, в “Pommersches Urkundenbuch (PU) I, 1868, 530 идентифицируется с *Citzzimar (filius domini Gustislai Tessimeri[tz]*, 1247, ср. также *Citzcimarus*), ср. Rudn. Pomor. Zach. 76; Лоренц XI, I, 75. Признавая, что идентификация этих имен “jest wątpliwa“, Рудницкий склонен восстанавливать исходную поморскую форму в виде **Czrzesmierz*, **Trzemiesz* и видеть в первом ее члене тот же префикс, что и в помор. *Cyrizebor*, 1224 (“Edler Rugianer.” PU I, 532), т.е. **Czrzechbor*, **Trzechbor*, ср., с одной стороны, поморское племенное название *Circipani*, *Zerezevani*, 965, *Zirzipani*, 973, *Zerezevan*, 975, т.е. черезпеняне, а с другой польск. *Trze-miał* (Kozier. Pozn. s.v.); сходного типа образования — в балтийском, ср. прусск. *Kirs-appen*, лтш. *Cers-upė*, *Cers-angurė* и др. — Ср. также **Per(z)-mirъ*. — См. ниже **Ĉysti-mirъ*.

**Ĉedo-mira* — ср. болг. Чедомира (Илчев Речн. 537). — См. **Ĉedo-mirъ*.

**Ĉedo-mirъ* — с.-х. *Ĉedomir* (Maretić 116); ср. болг. Чедомир, Чедомира (Илчев Речн. 537); здесь же предполагается (547), что в основе болг. Чудомир, Чудомира, Чудомиров лежало имя *Чедомир и под., позже переосмысленное в соответствии с чудо. — Изолированный пример (ср., однако, чеш. *Čada*, *Čadek* и т.п.). ср. с.-х. *Cedomil*. Первый член — к праслав. **ĉedo* ‘дитя’.

**Ĉe-mirъ* — восстанавливается по чешской реконструкции **Ĉemír* (Svoboda Staroč. 73), основанной на продолжении праслав. **Ng-ĉe-mirъ*, с одной стороны, и, с другой, на топонимах с элементом **Ĉe-* < **Ĉe-*, произведенных от личных имен, как, например, *Ceradice* при **Ĉerad* < *Ĉe-rad-*.

**Ĉesto-mirъ* — польск. *Częstomir* (Słown. starop. s.v.; III, z. 3, 519). Изолированный случай. — К первому члену ср. праслав. **ĉestъ* с общей идеей положительной полноты (ср. употребление **dobrъ*, **jarъ* и под. в сочетании с -*mirъ*); о связи с праслав. **ĉestъ* ‘часть’ ср. Miklosich Bild. s.v. — Ср. польск. *Często-bron*, *Często-woj*, *Często-bor*; чеш. *Často-voj*, *Často-lov*, а также помор. *Czestow*, *Cestov*, *Cest* (EOSON I, 60) и т.п.

**Ĉući-mirъ* — предположительная реконструкция имени князя Тервунии (территория вдоль Адриатического побережья от Котара до Дубровника с прилегающими к ней внутренними районами), сына Фалимера, упоминаемого в форме Τζουζήμερις Константином Багрянородным (De adm. imper., рубеж IX-X в.). Такая реконструкция представляется возможной наряду с **Ĉuzi-mir-/mēr-*; отчасти она подтверждается болг. Чучо (Илчев Речн. 547, однако, объясняет его из Стойчо, Стефан). — Источник первого члена не вполне ясен. Скорее всего, однако, к праслав. **ĉuĉati* и под., ср. болг. чуча, макед. чучи, с.-х. чучати, словен. *ĉuĉati* (но и *kūĉati* ‘сидеть на корточках’, ‘притаиться’ и др.), чеш. *čičeti* и др. (см. ЭССЯ 4, 126–127), вероятно, из и.-евр. **kei-k-* (: **kou-k-*) : русск. кука, куча, с.-х. кўка, болг. кўка; лит. *kaiķas*, прусск. *sawx*, др.-инд. *kūcāti* ‘искривляться’, ‘изгибаться’, ‘корчиться’,

др.-ирл. *sīar* 'искривленный' (**kukro-*), ср.-в.-нем. *hocker* и т.п. Похоже, что это **keu-k-* связано с **keu-* (: **kou-*) 'наблюдать', 'замечать', 'смотреть' (Рокоту J, 587-589); к семантике восприятия ср. **Vido-mirь* (: **vidēi*), отчасти **Čudo-mirь* (к и.-евр. **keu-d-*), **Desi-mir* (: **desiti*) и под. — При принятии в качестве исходной формы **Čuži-mirь* см. **Čuđi-mirь*.

Čuđi-mirь* (Tjuđi-*) — см. **Čući-mirь*. — К праслав. **čudъ(jь)*, **čuditi* независимо от разного происхождения этих слов. — Если это соотнесение верно, то налицо антонимическое имя к **Svojь-mirь*.

**Čudo-mirь* — реконструируется по с.-х. *Čudomerici*, в основе которого — **Čudo-mēr-/mir-* (Maretić 116: допускается исходная форма **Čudno-mirь*, что не представляется достаточно убедительным), ср. болг. Чудомир, Чудомира, Чудомиров (Илчев Речн. 547: из *Чедомир). Скорее стоит искать связи с фразеологическим сочетанием мирское чудо (о редком зрелище, совершающемся на глазах всего мира-общины), ср. чудится миру, чудити в миру (о юродивых), наконец, с фамилией Чудомиров и под. — К первому члену ср. праслав. **čudo*.

Čьrno-mirь* — реконструируется предположительно на основании с.-х. *Crnomir* (Maretić 115: 'черный' — 'несчастливый', имя с "профилактической" установкой). — Ср. с.-х. *Crnobrat*, *Crnogaj*, *Crnomiž* (Maretić 115-116), польск. *Czarnomysł*, *Czarnotył* (*Czarnotul*, ранее *Czarnotył*. Słown. Georg. I, 761 : *Czarnothil*, 1065 и др., см. Onomastica II, z. 2, 265-266, 275), чеш. **Črnhost* (Svoboda Staroč. 73, ср. *Črněk*, *Črněj* и др.). — образует антонимическую пару с **Bělo-* (Běli-*)*mirь*, см. выше, сопоставимую и с более широким кругом явлений, ср. Чернобог — Белобог и т.п.

**Čьrto-mirь* — условно реконструируется по словен. *Čertomir* (: *crt* 'раскорчеванное место', но и 'вражда', 'ненависть'). — К праслав. **cersti*, **čьrtiti* : *— *čьrtati*. (ЭССЯ 4, 164-166 и др.). — Ср. чеш. *Crt* как имя (Svoboda Staroč. 194).

Čьst(i)-mirь* — ср. словен. *Čestimir*, *Castemyr*, ст.-чеш. *Čestmír* (<Čьstь-mirь*, см. 110 53, 221), чеш. *Čstimír*, **Čstěmír*, *Čstomír* (Svoboda Staroč. 73), *Čtimír* (ср. чеш. *Čtiměrice*. Mist. jm. Cech. 1, 285-286), помор. *Cestomirus*, 1259 (Лоренц XI, 1, 76 : из **Čьstomirь*, ср. также *Czestomar*, 1407 : из **Čьstoměрь*); возможно, сюда же — при одной из интерпретаций — относится *Temritz* в Германии между Заале и Нейссе (*Tumericz*, 1222, *Temeritz*, 1262), ср. в.-луж. *Čemjericy* (Eichler 208). Наконец, еще ряд неясных форм из области полабских и балтийских славян теоретически могут оказаться продолжателями **Čьsti-mirь* с разного рода преобразованиями. Ср., напр., *Ciuzzimir*, *Circimerus*, 1221, *Cittzimar*, *Citzimar*, 1247, *Cicemar*, *Cicemer*, *Cicimer* (Лоренц XI, 1, 75; EOSON I, 49, 186; МН 40, 41) и даже *Cemir* (EOSON I, 55) и *Cetomir* (МН 39, ср. *Cetomin*, *Cetemin*, *Cetom*, *Cetem*), т.е. **Čьsti-* > **Čьtsi-* > **Čići-* или **Cici-* в одном варианте, **Čьsti-* > **Cti-* и **Cte-* > *Te-* (ср. выше — *Te-mir-(mēr-)* или **Čci-/Čce-* > *Ci-/Ce-* (ср. *Cemir*) в другом варианте, или **Čьsti-* > **Četi-* > *Ceti-/Ceto-* (ср. *Cetomir*) в третьем (ср., однако, **Ceto-* в помор. *Cetol'ub*, *Cetorad* МН 39). Разумеется, в этих

случаях важен сам тип перехода, а на конкретных деталях настаивать не приходится. Часть этих поморско-полабских имен может трактоваться и иначе, см. *Čerš(z)-mirъ. — К первому члену ср. чеш. Čstibor, Stibor; Česlav (?) < *Čьstьslavъ и др. — Два двучленных личных имени *Čьsti-mirъ и *Slavo-mirъ отсылают к основной идее всего корпуса славянских имен этого типа — *čьstь & *slava в проекции на *mirъ.

*Čьsto-mirъ — ср. чеш. Čstomír (Svoboda Staroč. 72). — См. *Čьsti-mirъ.

*Dal'e-mirъ — польск. Dalemir, Dalemirum, 1204 (Słown. starop. s.v.; III, z. 3, 519; Tazs. Najd. 98), помор. Dalemir (EOSON I, 68; MH 44), ср. Dalem (EOSON I, 173; MH 44), ср. Dalemarius, 1219 (Лоренц XI, 1, 76); полаб. Dalimer. — К первому члену ср. праслав. *dal' e, входящее в состав и других личных имен (ср. чеш. Dale-mil, польск. Dale-bor, Dale-gor, Dale-stryj). *Dale-mirъ образует антонимическую пару с *Blizě-mirъ (ср. также *Blize-mirъ). — См. также *Dali-mirъ.

*Dali-mirъ — помор. Dalimirus, 1229 (tribunus; по PU I, 532, "Edler Pommer") (Лоренц XI, 1, 76; Rudn. Pomor. Zach. 77; EOSON I, 49, 53, 68; MH 44; Schlimp. 17), ср. Dalemirum, 1204, но и Dalimarus, 1235 (Лоренц XI, 1, 76), Dalmar, ср. Dalmerstorp 1257 (позже — Dalmsdorf); Dalimer, Dalimerici, Dali-měř (EOSON I, 49, 53, 55, ср. Daliměř, 1, 49). — К первому члену ср. праслав. *dalybъ (ср. чеш. Dali-mil). — См. *Dal'e-mirъ.

*Da-mirъ — чеш. Damír (Svoboda Staroč. 81), ср. и "отрицательные" имена чеш. Nedamír, польск. Niedamir (Nedamir, 1275. Słown. starop. s.v.; III, z. 3, 519), помор. Nedamir (Рюген), 1241, 1180, Nedomir, ок. 1300 (Лоренц XI, 1, 82). — в первом члене — основа праслав. *dati.

*Desi-mira — ср. болг. Десимира (Илчев Речн. 161). — См. *Desi-mirъ.

*Desi-mirъ — с.-х. Desimir, ср. Desimirović (Maretić 116); болг. Десимир, Десимира, Десимиров (Илчев Ручн. 161), ср. макед. Десил (по Стамат. 36, сокращенное имя от *Десимир), но и *Desi-slavъ, ср. помор. Discizlaus (Capellanus), 1187, которое (в отличие от Лоренц XI, 1, 97) Рудницкий (Pomor. Zach. 83) готов реконструировать как *Dziesisław < *Desi-slavъ. — К первому члену с.-х. desiti, 'встретить', 'застать', ст. слав. десити; чеш. po-desiti, u-desiti и т.д.; иной вокализм в русск., ц.-сл. dositi или польской фамилии Dosiński.

*Dědo-mirъ — с.-х. Djedomir, ср. Djedomirić (Maretić 116). — Ср. дублетное польск. Dziadumić, а также с.-х. Djedoslav, словен. Dedovit, словц. Dēdoslav, русск. Дедославль. Ипат. летоп., 1147 г. (см. Svoboda Staroč. 74). — К праслав. *dědъ 'дед', в ряду других имен, в которых в первом члене выступают названия родства.

*Dě(jь)-mirъ — помор. Demere, 1230, Demeren 1255 (Лоренц XIII, 1, 76 : из *Dějb-měř, ср. также Demern. EOSON I, 49; MH 47). Однако более надежно исходить из элемента *Dě- в первом члене, могущим сочетаться и с -mirъ, как, напр., в с.-х. Z-de-mir (Sedemir. Monuments spectantia historiam Slavorum meridionalium. Vol. VII, 1877, s.v. (далее — Monum.), Maretić 134), ср. помор. Zdemeř, Zdeměř, Zdemery (EOSON I, 49; MH 47) при польск. Zdzimir. О ст.-чеш. именах на Sd(e)-/Sdē- см. Svoboda Onomastica IV, 1958, 365–388.

**Dobe-mirъ* — польск. *Dobiemir* (Słown. starop. s.v.; III, z. 3, 519), но и *Dobemiar*; ср. помор. **Dobimer*, ср. *Dobimerigorca*, 1177, *Dobiemiar* (Лоренц XI, 1, 76), *Dobeměr* : *Dubimerus*, 1215, 1224 (Schlimp. 18); *Dobimerus*, *Dobemarus* (EOSON I, 55; МН 49). — Имея в виду поморские примеры, Рудницкий (Помор. Zach. 78) подчеркивает, что вокализм второго члена в основном -а (8 примеров из 11), существенно реже -е (3 примера), но именно е выступает в ранних примерах (1215—1219 гг.), тогда как в 1220—1232 гг. постоянно (-marus). — К первому члену ср. польск. *Dobieg-niew*, *Dobiemiest*, *Dobieslaw*, чеш. *Dobeslav*, *Dobislav*, н.-луж. *Dobistaw*, с.-х. *Dobl'islav* (ср. также польск. *Brzezdob*), где первый элемент восходит к праслав. **dob-jъ* < **dob-jo-*. — См. **Dobro-mirъ*.

**Dobri-mirъ* — предположительно восстанавливается по сокращенному имени макед. *Добрил* — **Добримир* (Стамат. 60). — Дублетно к **Dobro-mirъ*, см.

**Dobro-mira* — ср. болг. *Добромира* (Илчев Речн. 175). — См. **Dobro-mirъ*.

**Dobro-mirъ* — с.-х. *Dobromir*, ср. *Dobromirić*, *Dobromirović* (Maretić 117), болг. *Добромир*, *Добромира*, *Добромиров* (Илчев Речн. 175), ср. имя предводителя восстания в XI в., также *Добромир Хриз*, XII в., и др.; макед. *Добромир*, восстанавливаемое по топонимическим данным (Стамат. 60); польск. *Dobromir* (Słown. starop. s.v.; III, 3, 519), чеш. *Dobromir*, *Dobromira* (Svoboda Staroč. 74), помор. **Dobromir*, 1407 (Лоренц XI, 1, 77), ср. *Dobirmeritz*, 1306, из **Dobromirici*, совр. *Dobernitz* (Eichler 208), но и *Dobromarus* (EOSON I, 75, 163), *Dobermarus*, 1227—1228, *Dobrimorus*, 1228 (Rudn. Помор. Zach. 80; **Dobromiar*, **Dobrymiar*), укр. *Добромир*, русск. *Добромиров*. — Ср. **Dobro-milъ* (чешский носитель этого имени фигурирует уже в "Хронике" Козьмы Пражского). — К первому элементу ср. праслав. **dobrъ(jъ)*.

**Doma-mirъ* — с.-х. *Domamir*, польск. *Domamir* (Słown. starop. s.v.; III, z. 3, 519), помор. *Dum(m)amir*, 1219 < **Doma-mirъ* (но и *Dummetarus*, 1218 < **Domatěrъ*. Лоренц XI, 1, 77), вероятно, сюда же *Donnamirъ*, ок 1400 < **Doma-mirъ* (?); к *Dumtamir* (мекленб.) см. EOSON I, 49; МН 53; чеш. *Domamir* (Svoboda Staroč. 74); русск. *Домамиръ*, *Домамиръ*, 1233 (Гинк. 456). — К первому элементу ср. праслав. **domъ-*, **doma-*^о, широко используемый в именослове, ср. польск. *Doma-mir*, *Doma-rad*, *Doma-sław*, *Doma-wuj*, *Doma-żyр*, чеш. *Doma-bor*, *Doma-host*, *Doma-slaw*, с.-х. *Doma-goj*, *Doma-slaw*, ст.-русс. *Дома-жиръ* и др. — См. **Domě-mirъ*.

**Domě-mirъ* — польск. *Domiemir* (Słown. starop. s.v.; III, z. 3, 519). — Изолированный в славянском именослове пример. Тем не менее его аутентичность подтверждается, с одной стороны, именем **Doma-mirъ* (см.), а с другой, целым рядом имен с элементом в форме локатива, особенно характерных для польской традиции, ср. *Domie-rad*, *Domie-sław* (ПЮ 88 и др.).

**Dorgo-mira* — с.-х. *Dragomira* (Maretić 118), болг. *Драгомира* (Илчев Речн. 182), чеш. *Drahomira*, мать Вацлава (кон. IX—X в.), упоминается у Козьмы Пражского (... post eius [Zpitigneui]... accepit uxorem nomine *Dragomir* de durissima gente Luticensi. 1, 15). Ср. **Dorgo-mirъ*.

**Dorgo-mirъ* — с.-х. *Dragomir*, ср. *Dragomirić* (Maretić 118); словен. *Dragomir*, болг. *Драгомир*, *Драгомира*, *Драгомирка* (Илчев Речн. 182); польск. *Drogomir* (Słown. starop. s.v.; III, z. 3, 519), помор. *Dargomir*, 1401, *Dargumir*, 1404, *Dargumer* (Лоренц XI, 1, 77; EOSON I, 176; МН 46, ср. сокращ. *Dargom*. EOSON 1, 176), чеш. **Drahomír* (*Drahomír*. Svoboda Staroč. 75); русск. *Драгомиръ*, *Драгомиров*; макед. **Драгомир*, восстанавливаемое по топонимическим данным. — Ср. дублетное **Dorgo-milъ*, польск. *Drogomił*, с.-х. *Drag(o)mił*, русск. **Дорогомилъ* (: *Дорогомиллово*) и т.п. — Элемент **dorg-* (ср. праслав. **dorgъ*) широко используется в славянских личных именах, ср.: **Dorgo-slavъ*, **Dorgo-myslъ*, **Dorgo-radъ*, **Dorgo-těxъ*, **Dorgo-budъ*, **Dorgo-bratъ*, **Dorgo-mqъ*, **Dorgo-něgъ*, **Dorgo-vitъ*. — См. “женский” вариант **Dorgo-mira*.

**Dorž-mirъ* — с.-х. *Dražmir* (Maretić 118). — К первому элементу ср. праслав. **doržь*(*jb*). — Ср. **Dorgo-mirъ*.

**Drugo-mirъ* — предположительно восстанавливается по македонскому топониму (Стамат. 60).

**Družī-mira* — болг. *Дружимира* (Илчев Речн. 185). — См. **Družī-mirъ*.

**Družī-mirъ* — ср. с.-х. *Družimir*, болг. *Дружимир* (Илчев Речн. 185). — Ср. словен. *Druž(i)ljub*.

**Dьlgo-mirъ* — чеш. *Dluhomír* (Svoboda Staroč. 74), ср. *Dluhomíl*, *Dluhomysl*, также *Dluh(o)voj*. — К первому члену ср. праслав. **dьlgъ* ‘долгий’, ‘длинный’. Имена с этой семантикой и того же корня широко известны в разных индоевропейских традициях.

**Dьrži-mirъ* — с.-х. *Držimir* (Maretić 119), словен. *Držimir*, чеш. *Držimír* (Svoboda Staroč. 75) (носитель этого имени, конец X в., упоминается Козьмой Пражским); возможно, помор. **Daržimir*, реконструируемое по сокращенному имени *Daržim* (EOSON I, 173), и макед. **Држимир* (по “сокращенному” имени *Држил*. Стамат. 60). — Ср. чеш. *Držislav*, *Držikraj*, польск. *Dziżystaw*, *Dziżykraj*, с.-х. *Držislav*, русск. *Держиславъ*. — К первому члену ср. праслав. **dьrziati*.

**Gali-mirъ* — ср. болг. *Галимир* (Илчев Речн. 124: от *гален*) Ср. **galiti*.

**Gněvi-mirъ* — ср. чеш. *Hnevimír* (Svoboda Staroč. 75). — См. **Gněvo-mirъ*.

**Gněvo-mirъ* — польск. *Gniewomir* : *Gneomiri*, 1198; *Gneomiri*, 1202–1203; *Gneomirus*, 1215; *Gnevomiro*, 1236 и т.п. (Tasz. Najd. 101, 109; Słown. starop. s.v.; III, z. 3, 519), ср. также *Gniewomierz* : *Gneomeri*, 1203; *Gnewumero* (!), 1243; *Gniewomiar*, помор. *Geneumer*, 1189, *Gneomerus*, 1221, *Gneomirus*, 1215 (см. выше), *Gnewomirus*, 1227, *Gniuomirus*, 1248, но и *Gneumerus*, 1285, *Gneumarus*, 1247 (Лоренц XI, 1, 77; Rudn. Pomor. Zach. 85; EOSON I, 49; МН 58); чеш. *Hněvomír*. Ранний носитель этого имени упоминается в “Хронике” Галла Анонима. — Элемент **gněv-* (: праслав. **gněvъ*) встречается в двучленных личных именах и во второй позиции; ср. “инвертированное” **Miro-gněvъ* : польск. *Mirogniew*, а также *Mścigniew*, *Ninogniew*.

**Godi-mirъ* — с.-х. *Godimir* (Maretić 119), польск. *Godzimir* (Słown. starop. s.v.; III, z. 3, 519). — Ср. также польск. *Godzistaw*, от праслав. **goditi* (к первому члену). — Это имя образует “антонимическую” пару вместе с **Gněvo-mirъ*. — см. **Godo-mirъ* — Ср. *На весь мир не угодишь* (вар. — *свет*), *На весь мир и сам Бог не угодит* и др.

**Godo-mirъ* — с.-х. *Godomir* (Maretić 119). — См. **Godi-mirъ*.

**Gojъ-mir* — с.-х. *Gojmir* (Maretić 119). К первому члену ср. праслав. **gojiti* (: *žiti*). — Ср. с.-х. *Cjeli-goj*.

**Goni-mira* — ср. болг. *Гонимира* (Илчев Речн. 137). — См. **Goni-mirъ*.

**Goni-mirъ* — с.-х. *Gonimir* (Maretić 119: ср. название монастыря *Gomirje* < **Gonimirje*), болг. *Гонимир* (Илчев Речн. 137). — Согласно ПО 112, одно из многочисленных сербско-хорватских новообразований с элементом *-mir* (*Bjelimir, Jezdimir, Krasimir, Hodimir* и др.). — См. **Goni-mira*.

**Gordi-mirъ* — ср. болг. *Градимир* (Илчев Речн. 140). — См. **Gordo-mirъ*.

**Gordo-mirъ* — предположительно восстанавливается по польск. *Gardomir* (Słown. starop. s.v.; III, z. 3, 519), макед. **Градимир*, реконструируемому по сокращенному имени *Градил* (Стамат. 60), и, может быть, по имени *Городил* в новгородской берестяной грамоте № 5 Ст. Р. (Янин, Зализняк 271), гипотетически из **Городимир* (дело в том, что подавляющее большинство имен на *-ил* в этих грамотах, если не все, имеют в славянских языках и “полные” варианты с вторым членом *-mir*: *Гостила, Готил, Путила, Радила, Селила, Дѣдила, Станила, Тѣшила*, ср. *Душила* и др. (Янин, Зализняк 150); в этом отношении *-ил*-имена в русском и болгарском могли бы, вероятно, быть сопоставлены с *-im, -om*, особенно у западных славян, где *-m-* отсылается к *-mir*; ср. и др.-руссск. *Вадимъ, Радимъ* с “западнославянскими” адресами). — Ср. *Миргород* как расширение до размера поселения образа местожительства “мира”, *мирской избы*, мыслимой и описываемой как некое подобие мира (ср. вост.-хант. *mir-kai*, о сельсовете, собств. как бы “изба *mira*”). Ср. блр. *Mirgарадаў* (*Бирьла М.В.* Беларуская антрапанімія 2. Мінск, 1969, s.v.) — К первому члену. ср. праслав. **gorditi* : **gordъ*. — См. **Gordi-mirъ*.

**Gor(e)-mirъ* — восстанавливается предположительно по топониму славянского происхождения между Заале и Нейссе совр. нем. *Gorma*, к сев. от Альтенбурга: *Gormir*, 1181/1214, 1336, *Gormar*, 1336, *Gormer*, 1350, 1378 и др. (Eichler 181: “Aus aso. **Gorēmīr* oder **Gormīr* ‘Ort des Gorēmīr oder Gormīr’”), а также по ст.-чеш. *Hořemīrice* (Mist. jm. Čech. 1, 706), совр. *Horoměřice*; **Hořemīr*, см. *Horomīr* (Svoboda Staroč. 76); ср. также формулу *горе мирское* (или *мирское горе*); *вор ворует, а мир горюет* и, может быть, местное название *Горемирово*, кажется, как некий стандарт наименования местожительства у погорельцев. — К первому члену ср. праслав. **gorēti* и **gorē* (из и.-евр. **guher-* : **guhor-*), сопоставимые с “огненными” **gněvъ*, см. **Gněvo-mirъ* и **Miro-gněvъ*.

**Goro-mirъ* — ср. чеш. *Horomīr* (Svoboda Staroč. 76). — См.

**Gor(e)-mirъ*.

**Gosti-mirъ* — с.-х. *Gostimir* (Maretić 119), польск. *Gościmir* (Słown. starop. s.v.; III, z. 3, 519); ср. также помор. *Goscimiar* : *Guztimarus* (*sacerdos de Wolgust*), 1229; *Gustimarus*, 1229 (ср. PU I, 541; “Priester zu Wolgust”), см. Лоренц XI, 1, 78; Rudn. Pomor. Zach. 87; EOSON I, 173; ср. в Германии *Gosmir* : *Heyne Gosmir*, 1381, *Niccil Gosemir* (Schlimp. 22–23: **Gost/ilmir*); возможно, русск. **Гостимиръ*, восстанавливаемое на основании имени *Гостила* и местного названия в *Гостьмеричах* (Янин, Зализняк 272, № 2, № 492), и макед. **Гостимир*, личное имя, реконструируемое по сокращенному имени *Гостил* (Стамат. 60). — Ср. использование элемента *-gost(i)-* в связи с *-slav-*, *-mysl-* и т.п. — К первому члену ср. праслав. **gostiti*, **gostъ*.

**Goti-mirъ* — Неясно. С некоторым вероятием, сугубо гипотетически может быть предложено для обсуждения на основании, главным образом, русск. имени *Готил* (Янин, Зализняк 272, № 550) и помор. *Gotemarus*, 1227, 1229, 1233 (правда, в PU I, 540 имя идентифицируется с *Kotimer*, 1220–1222). Rudn. Pomor. Zach. 85–86; согласно Schlimp. 24, из **Chotimēr*; ср. также *Gotzmer* (EOSON I, 42) ? — Тот же первый элемент в помор. *Gocistaw* : *Gozizslaus*, 1187; *Gotizlaus*, 1189. Рудницкий (Помор. Zach. 86) сомневается в том, что *G-* могло бы скрывать *Ch-* (к *choteli*), и склонен думать об элементе **got-* : **gotovъ*, **gotoviti*. — В целом неясно.

**Grěš-mirъ* — помор. *Grěšimir* (МН 65). — Изолированный случай. — К первому члену имени ср. праслав. **grěšiti* ‘грешить’ (ср. *грешный мир*, *мир во грехе*, *мирской грех* и под.).

**Gudi-mirъ* — вторичное переосмысление имени *Будимир*: русск. *Гудимир* (в былинe).

**Xodi-mirъ* — с.-х. **Hodimir*, ср. *Hodimirić* (Maretić 120). — Изолированное имя. — Ср. *ходить в мир*, *ходить по миру*, *мирские ходки* и т.п. формульные сочетания, а также личные имена типа с.-х. *Hodivoj*, *Hodislav*, ср. также *Jezdimir* : *Hodimir*. К первому члену ср. праслав. **xoditi*.

**Xorni-mira* — ср. болг. *Хранимира* (Илчев Речн. 521). — См. **Xorni-mirъ*.

Xorni-mirъ* — ср. с.-х. *Hranimir*, ср. *Hranimirić* (Maretić 120), болг. *Хранимир*, *Хранил* (Илчев Речн. 521). — Пример, семантически близкий к **Sterz-mirъ* (sterg-* : **storž-*), но предполагающий мотив охраны как вскармливания, поддержки питанием. — Ср. **xorniti* : **xorna* (авест. *xvarəna-*). См. **Xorni-mira*.

**Xotě-mirъ* — польск. *Chociemir* : *Chotemirus*; *Hocemiri*, 1204; *Chocemiri*, 1223; *Chocemiro...* *Chocemirus*, 1224; *Chothemirj*, 1228; *Hocemiro*, 1249 (Tasz. Najd. 96, 109; Słown. starop. s.v.; III, z. 3, 519), помор. *Chotemir*, 1285, но и *Chotemer*, *Chotemarus*; *Kozzemirus*, 1315 (Лоренц XI, 1, 78–79: соотв. из **Chotě-mirъ*, **Chotě-měръ*); *Chotemirus* (EOSON I, 42; 172; МН 43, 68); чеш. *Chotěmír* (Svoboda Staroč. 76), словен. *Chotemir* (но и лат. *Chetmarus*, др.-в.-нем. *Cheitmar*, о племяннике Боруты, VIII в.). В старых немецких

источниках отмечены как *Chotěmir* : *Chotemir Dargaz* (*dominus*), 1285, так и *Chotěmēr* : *Chotemar* (*dictus Dargaz*), 1285, *Chatemar de Dargatz*, 1288 и др. (Schlimp. 24), ср. **Chŭmīr*, **Temīr* (Eichler 208) < **Хъѣ-мірь*. Ср. польск. *Chociestaw*, чеш. *Chotěslav*, *Chotěbor*, *Chotěmysl*, *Chotěvoj*. — К первому члену праслав. **χοῦέτι*, **хъѣти*. — См. также **Goti-mīr*.

**Xoti-mīr* — “дублетная” форма к **Xote-mīr*, как предполагается, вторичная по сравнению с последней, обязанная своим происхождением аналогии с типом **Vorti-mīr* (ИО 205): представлена чеш. *Chotimir* (Svoboda Staroč. 76), укр., русск. *Хотимирский*, *Хоцимирский*, вероятно, помор. *Chotim*, *Chotima*, *Chotimici* и др. (EOSON 1, 172); сюда же относится и *Gotimerus* (Schlimp. 24), если верна трактовка *G-* в анлауте как *Ch-*. Форму-источник в виде **Xotimir* восстанавливают для имени известного “карантанийского” исторического деятеля VIII в. (ср. выше лат. *Chetmarus*, др.-в.-нем. *Cheitmar*, см. Birnbaum H. *Essays in Early Slavic Civilization*. Munich, 1981, 70). См. **Xotě-mīr*, **Xoto-mīr*.

**Xoto-mīr* — еще один вариант двучленного личного имени, первый член которого связан с **χοῦέτι*, а второй содержит элемент **mīr*. Эта, видимо, вторичная форма засвидетельствована именем мученика Хотомира (нач. IX в.), упоминаемого вместе с другим мучеником Любомиром в одной из служб IX в., посвященных гибели пленных византийцев в Болгарии, захваченных около Адрианополя во время преследования христиан ханом Крумом в 813 г. (см.: *Follieri E., Dujčev I.* Un' Acolutia inedita per i Martiri di Bulgaria // *Byzantion*, t. 33, 1963, 71–106), а также чеш. *Chotomír* (Svoboda Staroč. 76). — См. **Xotě-mīr*, **Xoti-mīr*.

**Xrisi-mīr*(ъ) — ср. болг. *Хрисимир* (Илчев Речн. 522 : от имени *Христо*; со смысловой ориентацией на *хрисим* и *мирен*). — Новообразование.

**Xriso-mīr*(ъ) — ср. болг. *Хрисомир* (Илчев Речн. 522). — Новообразование. — См. **Xrisi-mīr*.

**Xristi-mīr*(ъ) — ср. болг. *Христимир* (Илчев Речн. 522), видоизменение **Xriso-mīr*(ъ).

**Xristo-mīr*(ъ) — ср. болг. *Христомир* (Илчев Речн. 523), видоизменение **Xriso-mīr*(ъ).

**Xvali-mīr* — с.-х. *Hvalimir* (Φαλιμέρης, сын Краины, князь Тервунии) (Marešić 120), польск. *Chwalimir* : *Chfalimiri*, 1286; *Chwalimiro*, 1295 (Tasz. Najd. 96; Słown. starop. s.v.; III, z. 3, 519), помор. *Falimirus*, 1268, *Chalimirus*, 1298, *Gualemirus*, 1294 (Лоренц XI, 1, 79). — Ср. чеш. *Chvalibor*, польск. *Chwaliborzyce*, *Falborz* (Onomastica II, 2, 264), с.-х. *Hvalislav*, польск. *Chwalistaw*, *Chwalistawa*, *Falistaw*. — К первому члену ср. праслав. **xvaliti*.

**Хъѣ-мірь* — см. **Xotě-mīr*, к **хъѣти*.

**Jaci-mīr* — ср. *Яцимирский* и др. — эта реконструкция может отсылать к местоименному типу, хорошо представленному, в частности, в балтийских языках, ср. прусск. *Ja-gawde*, *Ja-gil*, *Ja-gundt*, *Jo-wart*, *Jo-wirde*, *Je-ttowte* и др. (Арг. ON, s.vv.), лит. *Jó-tautas*, *Jó-butas* и т.п., и,

следовательно, к праслав. *jakъ* и далее к его вторичным адъективным формам с новой семантикой (см. **Jače-mirъ*, ср., кстати, широко распространенную фонетическую дублетность в польских именах типа *Jacyn* : *Jaczyn*, *Jacyna* : *Jaczyna*, *Jacysz* : *Jaczysz* и др. (Słown. starop. II, z. 2, 373 и др.). — Но возможно и иное направление в объяснении этой реконструкции — к **Jati-mirъ* (ср. **jati* : **jatiti*), см. ниже. В этом случае ср. параллели типа **Jezdi-mirъ*, с одной стороны, и **Kupi-mirъ* (с идеей соединения-сплочения, совокупного существования), с другой.

**Jače-mirъ* — восстанавливается по чеш. *Jačemír*, *Jačémír*, ср. *Jačímír*, *Jěčímír* (Svoboda Staroč. 81, 95), польск. *Jaczemir*: *Test(is) ... Jachemirus*, 1240; *Jaczymirz* : *Nobilis Fredricus Iaczimirz*, 1424, *Yaczmirz ... ipsius Yaczimirski*, 1447; *Jaczimirski*, 1418, 1437, 1447, 1492, 1498, 1584 и др., *Jaczymierski*, *Jaczemirski*, *Jaczmyrski*; *Jaczymirska*: *Elizabeth Yaczymyrzka*, 1478, *Iaczimirska*, 1485 и др. (Słown. starop. II, z. 2, 371–373). — Ср. **Jaci-mirъ* и параллелизм форм имен *Jač-*: *Jac-*. — К первому члену ср. польск. *Jaczewoj*. — Объясняется из сравнения со ст.-слав. *начи* 'potior', с.-х. *јачати* 'крепнуть', 'усиливаться' и т.п. **jačъjъ*: **jače*, от **jakъ/jъ* /, но нельзя исключать и возможных влияний со стороны **jat-je-ti*: **jatiti*: **jati* — 'сплоченность' → 'крепость', 'сила'. — Ср. **Jači-mirъ*, **Jati-mirъ*.

**Jači-mirъ*, см. **Jače-mirъ*, **Jaci-mirъ*, **Jati-mirъ*.

**Jaro-mirъ* — с.-х. *Яромир* (PCA VIII, 587), ст.-болг. *Яромир* (Илчев Речн. 572); польск. *Jaromir* (Słown. starop. s.v.; III, z. 3, 519), ср. также *Jaromiar*, 1231, *Jeromier*, 1189 (II, 442–443; III, z. 3, 447), помор. *Jaromerus*, *Jaromerici*, *Jarmerus*, *Jarimerus*, *Jeromarus*, *Jaromiar* : *Jaromarus* (*laicus nobilis*), 1143; *Jaromarus* (*camerarius*), 1187; *Jarimarus*, 1189; *Germarus* (*princ. Ruyanorum*) 1187; *Jeromerus*, 1187; *Jeromarus* (*princ. Ruyan.*), 1193; *Jarmerus* (*Rojanorum pr.*), 1193–1198; *Jarimarus*, 1194; *Jaromerus*, 1209, 1216 и др. (Лоренц XI, 1, 80; Rudn. Pomor. Zach 91; EOSON'I, 53, 55, 56, 174; MH 56); ср. также сокращ. *Jarom*; чеш. *Jaromír* (ср. чешского князя, сына Болеслава II, кон. X — нач. XI в., пражского епископа Яромира-Геххарда, Яромира Моравского, Яромира, сына Болеслава III, XI в. и др.), *Jaromír*, *Jarmír* (Svoboda Staroč. 77); др.-луж. (?) *Jaromir*: *Jarmir* (*miles*), 1045 (Schlimp. 25), *Jaroměr*, ad a. 1168 *princeps Rugianorum vir nobilis Jaremarus* (у Гельмольда), *Jaromarus*, 1290, 1292 (Schlimp. 25), русск. *Яромиръ* (Янин, Зализняк 306: *Арамиръ*, № 548). — Элемент **jaro-* широко представлен и в других двучленных именах, ср. польск. *Jarogniew*, *Jarostaw*, чеш. *Jarohněv*, *Jarolub*, *Jaroslav*, с.-х. *Jaroslav*, русск. *Ярославъ*, *Ярополкъ*. — К первому члену ср. праслав. **jařъ(jъ)*, см. ЭССЯ 8, 176. Нельзя исключать связи имени *Ярила* именно с **Jaro-mirъ*.

**Jaso-mirъ* (?) — это имя привлекло к себе внимание в последнее время; его источник — название одной из улиц в Вене — *Jasomirstraße*. Таково же (*Jasomir*) было прозвище герцога Генриха II Бабенбергера (умер в 1177 г.), объясняемое скорее всего "народно-этимологическим" образом из нем. *Ja so mir Gott helfe* (см. Eheim F. Zur Geschichte der Beinamen der Babenberger // Unsere Heimat Jg. 26, 1955, № 10–12, 157; ср. также пример из "Fürstenbuch" Яна Эникеля, XI в.: *dô sprach der herzog*

Heinrich, / der vogt dâ ûz Ôsterreich: / "gerre, waer ez niht iuver spot, / ich tact ez joch sam mir got"). Бирнбаум, специально исследовавший это имя в контексте ранней альпийской миграции славян (ср. *Das österreichische Jasomirgott und das Problem der frühesten Ausbreitung der Alpenslaven (Urslaven) // Essays in Early Slavic Civilization.* Munich, 1981, 66–81), предлагает видеть в *Jasomir* известное имя *Jaromir*, давшее **Jazomir* (ср. словенский ротацизм $\dot{z} > r$, *tere = tēze* и т.п.), но, если все-таки речь идет о *Jaso-*, то его этимология остается исследователю неясной (о значении *Jasomirgott* ср. также *Lechner K. Die Babenberger. Markgrafen und Herzoge von Österreich*, 976–1246. Wien etc., 1976, особ. 170, 362). Попытку объяснения этого имени предпринял Б.Л.Огибенин (*Le dieu Jazomir // Wiener slavistischer Almanach* 4, 1979, 433–438), предполагающий в данном случае “инвертированный” иранизм — **miðrayaz-* > **yazomir-*. Если это так, то особенно важно участие в этом имени иранского Митры, связь его с сакральным термином жертвенного почитания (*yaz-*) и несомненная посредническая роль славянского элемента. В этом контексте восстанавливался бы и славянский иранизм **Jazo-mirъ*. — Еще один вариант объяснения — связь с праслав. **jasati*, ср. чеш. диал. *jasat* ‘драть, рвать одежду’, др.-русс. *ясало, поясъ* и т.п. (ЭССЯ 8, 181–182).

**Jati-mirъ* — см. **Jaci-mirъ*.

**Jezdi-mirъ* — с.-х. *Jezdimir*, ср. *Jezdimirović* (Maretić 120), словен. *Jazdimir*. — Ср. чеш. *Jězdoň* (Svoboda Staroč. 77). — К семантике ср. **Xodi-mirъ*. — В отношении первого элемента ср. праслав. **jezditi*: **jazditi*.

Јъz-bra-mirъ* — ср. чеш. *Izbramir* (Svoboda Staroč. 101). — Ср. *Izbraslav, Izbrahněv*. — К праслав. **jъz-* & **bra-* (bor-*).

**Kani-mirъ* — с.-х. *Kanimir*, польск. *Kanimir*: *Cagnimirus*, 1198, ср. *na dzedzine kanimirowskey*, 1408 (Tasz. Najd. 104; Słown. starop. s.v.; III, z. 3, 519); чеш. *Kanimir* (Svoboda Staroč. 77, 81). — Ср. польск. *Kanmit* (Słown. starop. s.v.; III, z. 3, 510). — К первому члену ср. праслав. **kaniti*: с.-х. *kániti(ce)* ‘намереваться’, ‘предлагать’, ‘приглашать’, ‘звать’, словен. *kániti*, болг. *каня*; ст.-чеш. *kaniti sě, kaněti sě*; русск. диал. *káнить* ‘пятнать’, *конить* ‘бросать палку дальше всех’ (в игре), см. ЭССЯ 9, 1983, 141–142.

**Kazi-mira* — с.-х. *Kazimira* (Maretić 120), польск. *Kazimira*. — См. **Kazi-mirъ*.

**Kazi-mirъ* — с.-х. *Kazimir* (Maretić 120), польск. *Kazimir, Kazimierz*: *Kazimirus, Kazimyr*, 1058; *Kazimiri, Kazimirus*, 1145; *Casimirus*, 1146; *Casimiro*, 1167; *Kazimirvs*, 1189; *Kazimiro*, 1198 и др.; *Kazemirus*, 1177; *Kazimir*, 1215; *Kazemiro*, 1292, но и *Kazmerus*, 1233; *Kazmirus*, 1280, но и *Kazimirz*, 1449 (Tasz. Najd. 104–105; Słown. starop. s.v.; III, z. 3, 519); помор. *Kazimirus*, 1194 (Юренц XI, 1, 80); *Kazimir (Kazymir XII), Kazemirus*, 1177, но и *Kazimierz: Kazimero*, 1171, *Kazemarus*, 1171, *Casemaro*, 1170, *Cazimirus*, 1170, *Kazimaro*, 1173 и т.д. (Rudn. Pomor. Zach. 91–93: наиболее редкая поморская форма этого имени — *Kazimir*, самая частая — *Kazimar(us)*), ср. *Kazimirus* (EOSON I, 49); *Kazimir: Kazimirus*, 1229, но и

Kaziměr: Kazemarus (dux Pomeranorum) ad a. 1164 (Гельмольд), *Casimerus*, 1168, *Cazimarus de Dimin*, 1171; *Kazemar (dux)*, 1184, *Kazimar (dux Pomeraniac)*, 1217, *Cazimar (dux Pomeraniae)*, 1280 (Schlimp. 27); словинск. *Kazěmeř* (Syhta II, 151); чеш. *Kazimír* (уже с конца X в.), см. Svoboda Staroč. 77 (ср. словц. *kazimír* 'шалун', 'непоседа'); русск. *Казимиръ*, 1471, новгор. (Туп. 171; Гинк. 456) и *Казимѣр/ъ* (в частности, оба варианта в былинах), ст.-укр. *Казимир(ъ)*, *Казимер*. — Соответствующие имена отмечены у Козьмы Пражского, Галла Анонима, в "Великопольской Хронике" и в других ранних текстах. — К первому члену ср. праслав. **kaziti* 'портить', 'искажать', 'уничтожать' (к семантике ср. **Mqti-mirь*). См. ЭССЯ 9, 170. — См. также *Kazi-mira*.

**Kloni-mirь* — с.-х. *Klonimir* (Кловѣмѣрос, сербский князь, сын Строимира, упоминаемый у Константина Багрянородного, ср. также Мош. VII, 376. Maretić 120). — Среди сербских князей раннего Средневековья ср. Часлава Клонимировича (927 — ок. 950). — Ср. *приклонити* (к) *миру* (фразеологизм). — К первому члену ср. праслав. **kloniti*, см. ЭССЯ 10, 66.

**Koli-mirь* — реконструируется под знаком вопроса по чеш. *Kolimír* (Svoboda Staroč. 81). — Ср. **koliti* (ЭССЯ 10, 136–137/: **kolěti*: **kolti*. Не исключена связь со "строительными" значениями (макед. *колити* 'забивать колья', др.-русс. *колити* *коль* 'ставить закол' и др., **kolьna хуѣ* (ЭССЯ 10, 168–169 и др.), подобно **Gordo-mirь*.

Ko-mirь (?) — источником этой реконструкции служит славянское имя, засвидетельствованное в раннесредневековом баварском источнике (см. Birnbaum H. *Slavisches Namengut aus dem frühmittelalterlichen Bayern: Das Salzburger Verbrüderungsbuch und das Placitum von Puchenau* // Essays..., 1981, 82–90, перепечатка). — Два альтернативных объяснения могли бы быть предложены в этом случае. При первом из них в начальном *Ко-* можно было бы видеть местоименный элемент, восходящий к и.-евр. **kuo-* (он может выступать в разных формах) и широко представленный в балтийском именослове (ср. прусск. *Ko-buse*, *Co-druno*, *Ko-gathe*, *Ko-lange* и др.; *Kay-buthe*, *Quey-dange*, *Quey-musle* и др.; лит. *Kai-gėla*, *Kei-būtas*, прусск. *Ki-bar*, *Ky-bū*, *Ky-munt*, лит. *Ky-bartas*, *Ky-tautas* и др.), а также в древнеиндийском (тип *Ku-netraka-* и под.). При принятии этого объяснения семантически наиболее близким к **Ko-mirь* оказалось бы прусское имя *Quey-gams* (приблизительно — 'что за спокойный!' или 'где же покой!'), однако в славянском именослове этот тип не получил сколько-нибудь явного развития. При втором объяснении в **Ko-* можно видеть отражение того же элемента, что и в праслав. **kajiti*: с.-х. *kajiti* 'выкармливать', 'выращивать', 'воспитывать', словен. *kajiti*; чеш. *kajiti*, в.-луж. *kajić* 'успокаивать', 'утихомиривать', ст.-польск. *koic* 'утихомиривать', 'смягчать', словц. *kajiti* 'успокаивать' и др. (см. ЭССЯ 10, 113), т.е. **ko(ji)*: **čī-*; в этом случае **Ko(ji)-mirь* — семантическая тавтология: в обоих членах — идея мира-покоя, успокоения, утихомирения (ср. чеш. *aby myer a pokoј učinil*. Gebauer II, 368), ср. *Ticho-mirь*. К **Ko-* вместо **Koji-* ср. с.-х. *Momir* при праслав. **Moj(b)-mirь*.

**Koti-mirь* (?) — гипотетически и весьма условно восстанавливается

на основании помор. *Kocimierz, Kocimiar: Kotimarus*, 1173 (возможно, брат Мироврава), *Kotimerus*, 1220–1227 (в PU 1, 540 *Kotimarus / Kotimerus* идентифицируется с *Gotemar*, без приведения каких-либо оснований). Рудницкий (Помор. Zach. 93–94) полагает, что лучше имена на *Kot-* и на *Got-* разделять и рассматривать порознь, и сомневается, что за примерами с *K-*, *C-*, *G-*, *Ch-* в анлауте этих имен может крыться *Ch-*, отсылающее к трактовке *Kotimarus* и под. как **Xoti-měрь* (иное мнение — *Karás Onomastica II*, z. 2, 264, 278). — Первый член остается, следовательно, неясным. Возникает вопрос о возможности связи с праслав. **kotiti* ‘катить’, ‘перекачивать’; ‘опрокидывать’, ‘валять’, см. ЭССЯ 11, 205–206. — См. **Koto-mirь*.

**Koto-mirь* (?) — условно восстанавливается на основании топонима польск. *Kotomierz* (быдгощск. повет., см. Słown. Geogr. IV, 496): *de Cothomirze*, 1315 (Cod. dipl. Polon. 11, 205), *Conrado de Cotemirze*, 1345; *Kotemierza*, 1583; ср. также **Koti-mirь*. Однако существует мнение, что в данном случае речь идет о **Xoto-mirь* (: **xotěti*), см. *Karás Onomastica II*, z. 2, 264, 278; ср. мену *ch : k* — польск. *Charcice* при *Karczyce*, *Charwatynia* при *Karwatyno*, *Chorab* при *Korab*, *chętznac* при *kietznac* и др. (впрочем, не исключается и связь с польск. *kot*, ср. пом. propr. *Kotek*. Taz. 105, хотя она не признается достаточно убедительной). — См. **Koti-mirь*.

**Kraj(ь)-mirь* — с.-х. *Krajimir*. ср. *Krajimirić* (Maretic 120), чеш. *Krajmír*, макед. **Крајмир*, **Краймер*, восстанавливаемые по топонимам (Стамат. 60). — К первому члену ср. праслав. **krajь*.

Krasi-mira — ср. болг. *Красимѣра*, *Красима*, ср. *Красимѣла* (Илчев Речн. 276). — См. **Krasi-mirь*.

**Krasi-mirь* — с.-х. *Krasimir*, ср. *Krasimirić* (Maretic 121), это имя; в частности, носил хорватский князь, упоминаемый Константином Багрянородным, — *Крастѣмѣрос*, X в.; *Красимѣр*, ср. *Крѣсим* (Илчев Речн. 276); макед. **Красимер* восстанавливается по соответствующему топониму (Стамат. 60). — Ср. польск. *Krasa*, *Krasek*, *Krasika*, *Kraska* (Słown. starop. s.v.; Taz. Najd. 105) и т.п. — К первому члену ср. праслав. **krasiti*.

Krasno-mirь — ср. болг. *Красномѣр* (Илчев Речн. 276). — К праслав. **krasnъ(jь)*.

Krěsi-mirь* (Kresi-mirь*) — с.-х. *Kresimir* (Maretic 121), ср. *Kresimír* (RJA V, 524–525; упоминается в греко- и латиноязычных источниках, начиная с X в.; ср. *Krešimír*, с XVII в.). Одним из носителей этого имени был хорватский правитель Петр-Крешимир (*Krěšimír*), 1058–1074. — Ср. польск. *Krzysztaf: Crezislaus*, возможно, *Krzestaw: Crezlaus*, 1222 и др. (Taz. Najd. 106; Słown. starop. s.v.), из **Kre(si)-slavъ*. — К первому члену ср. праслав. **krěsiti/*kresiti* ‘вспыхивать’, ‘сиять’; ‘распускать огонь’, ‘испускать искры’ (ср. русск. диал. *красѣть* ‘высекать огонь’); ‘воскрешать’, ‘оживлять’ (ср. ст.-слав. *крѣсь* ‘солнцеворот’, с.-х. *krějes* ‘огонь накануне Ивана Купалы’, словен. *krēs* ‘праздник Ивана Купалы’, см. ЭССЯ 12, 139).

**Kromě-mirь* (?) — условно восстанавливается на основании помор.

Crumemir (EOSON I, 50, 92); ср. полаб. *Kromemir*, топоним. — К первому члену ср. праслав. **kromě*. — Ср. имена типа **Krajъ-mirъ*, **Blize-mirъ* и т.п. — К фразеологии ср. *крошный мир* (об опричнине).

Kruše-mirъ* (Kruši-mirъ*) — гипотетическая, потенциальная реконструкция, основанная на совокупности косвенных данных. Местное название *Крушмирово* на одном конце цепи связано с греч. *κοσμοφύρος*, калькой которого он выглядит, а на другом — с “мирской” фразеологией эпохи “крушения мира” (крестьянской общины), ср. нередкие обвинения “мира” в адрес тех, кто *крушит мир*, *дробит мир* и его достояние на части (ср. *мирские крохи*, **krъxa*: **krъsiti*: **krušiti*). т.е. делает то, что вызывает огорчение, растрavu, *мирское сокрушение*. — К глаголу **krušiti* с семантикой, близкой к **lomiti* (: **Lomi-mirъ*), **rъvati* (: **Rъvi-mirъ*) и т.п. Известны имена этого корня, ср. польск. *Krusz*, 1374, 1408, 1456 и др., *Krusza*, 1432 и др., *Kruszak*, *Kruszek*, *Kruszk*, *Kruszko*; *Kruszowski*, *Kruszewski* и др. (Słown. starop. III, z. 1, 154–156), но двучленные конструкции образуют исключения, ср. *Kruszborski* и под.

**Kupi-mirъ* — реконструируется по названию деревни в опочинском повете (Słown. Geogr. IV, 886) польск. *Kupimerz*: *Kupumyrz*, XV в., *Супумырз*, *Купумьерз*, XVI в., *Купумырз*, 1508; *Kupimierz*, 1577 (Karas Onomastica II, z. 2, 266). — Напрашивается предположение о связи с фразеологизмами типа *купить мир*, *мирской выкуп*, но, возможно, что эта связь принадлежит “поверхностному” уровню. Скорее это имя отсылает к **kupiti* ‘собирать воедино’, ‘соединять’, ‘совокуплять в целое’, ср. также ст.-слав. *коупъ* ‘куча’, ‘соединение’, с.-х. *кѹпа* ‘куча’, *кѹп* ‘съезд’, ‘собрание’, польск. *kupa* ‘куча’, ‘толпа’, русск. *купа* и т.д., ст.-русс. *купъ*, *купьно* ‘вместе’, ‘сообща’, ‘всем миром’ (ср. *купно /со всем миром...*). — К семантике ср. **Jati-mirъ* (: **Jaci-mirъ*).

Ladi-mirъ* — реконструируется прежде всего по славизмам в венгерской антропонимии и “владельческим” топонимам, ср. *Ladomér* (Хелимский Слав. интердиалект Венгр. 65 : **Ladiměръ*), польск. **Ladomir*, реконструируемому по *Ładomirowicz* (Słown. starop. s.v.; III, z. 3, 519), и фамилиям русск. *Ладимирский*, польск. *Ładimirowski*. — Не исключено и **Lado-mirъ*. — Ср. *ладить мир*, *ладить лады*; идея лада, слаживания и сама по себе отсылает к внутреннему основанию мира (*миром ладить*; *мир и лад!* вар. *мирком-ладком*), ср. альтернативу в новгородской берестяной грамоте № 549; *А б(ог)ъ за мѣздою, или ладивьсѧ <-вѣсѧ>*, т.е. Бог (не постоит) за наградой, или поладим (уговоримся) между собой (Янин, Зализняк 20–22, 282). — К праслав. **laditi* : **ladъ* : **lada* с идеей договора–согласия (ср. СРНГ 16, 226 сл.). — Иногда, видимо, формы типа *Ладимир* объясняются из *Владимир* (Voldi-mirъ*).

**Lado-mirъ* — с.-х. *Ладомир*, ср. *Ладомер* (РСА XI, 166), русск. *Ладомир*, озеро в Псковск. губ., укр. *Ладомі́р*, гидроним в басс. Тисы. См. ЭССЯ 14, 10. Заслуживает, может быть, внимания старое имя болг. *Алдомир*, ныне исчезнувшее, ср. село *Алдомировци* (Илчев Речн. 46); имя *Алдмир*, кажется, вариант *Алтимир* (из тюркск.). — Ср. “вторичное” *Ладомир* в одноименной поэме Хлебникова. — См. также **Ladi-mirъ*.

**Lixo-mirъ* — ср. с.-х. *Lihomir* при *Lihomil*, чеш. *Lichol'ut* (Svoboda Staroč. 95).

**Lomi-mirъ* — с вероятием восстанавливается на основании русск. *Ломир* (Матвей *Ломир*, остерский мещанин, 1552. Архив Юго-зап. России VII, 597. Туп. 231) как результат гаплоглозии, ср. *ломать мир*, **ломимир*, по аналогии с *ломиголова*, польск. *mirołotca*, ср. русск. *ломать руку* 'отказаться от согласия на брак дочери', *грех ломать* и т.п. СРНГ 17, 118–119. — В том же "отрицательном" семантическом поле; что и *Kazi-mirъ*, **Moti-mirъ* и т.п. — К первому члену ср. праслав. **lomiti*.

**Lqko-mirъ* — польск. *Łekomir* : *Lancomirus*, 1241, *Lanchomirus*, 1271, *Petro Lancomir*, 1275 (Tasz. Najd. 109; Słown. starop. s.v.; III, z. 3, 519); *Pasco Lankomyri filius*, 1396; ср. также *Łek*: *Lancus*; *Łeka*: *Lancha*, *Lanca*; сюда нужно отнести и польские топонимы "владельческого" типа — *Łukomiers*, деревня в велунском повете (Słown. Geogr. V, 819); *Lukomerz*, 1559; ср. *Łąkomirze*, ныне — *Lachmierowice*, деревня в иновроцлавском повете (V, 53) (Karaś Onomastica I, z. 2, 267: от имени *Łękomir*). По топониму *Lukomir* (RJA VI, 213) восстанавливается личное имя с.-х. *Лукомиръ*, ср. др.-русс. *Лукомль*, 1179 (городище в Переяславской земле), укр. *Лукімля* (название реки и села), фамилия *Лукомский* и др., см. ЭССЯ 16, 145. — Ср. к первому члену праслав. **łzka* с идеей искривления, отклонения, хитрости-коварства.

**L'ubi-mirъ* — с.-х. *Ljubimir*, ср. *Ljubimirić* (Maretić 121); ср. также болг. *Любомир* (уже в IX в.); чеш. *Lubomír*, *Libomír* (ср. имя Любомира, кон. XI в., у Козьмы Пражского); польск. *Lubomir* (Słown. starop. s.v.; III, z. 3, 519); помор. *Lubemarus* (*frater Nicloti*), 1163, в "Хронике" Гельмольда; *Lubemarus* (EOSON I, 55, 80, 101, 174; МН 97; Schlimp. 29); ср. русск. *Любим* (: **Любимир*), помор. *Luboma* (*Lubomici*. EOSON I, 174); к **L'ubo-mirъ*. См. ЭССЯ 15, 172, 177–178. — К первому члену ср. праслав. **l'ubiti*.

**L'ubo-mira* — ср. болг. *Любомѣри*, *Любомѣрка*, *Любѣма*, *Любѣмка* (Илчев Речн. 310). — См. **L'ubo-mirъ*.

**L'ubo-mirъ* — с.-х. *Ljubomir* (Maretić 121), болг. *Любомир*, *Любомиров*, *Любомѣрски* (Илчев Речн. 310), имя *Любомир* отмечено уже в IX в. (мученик, захваченный в 813 г. ханом Крумом и пострадавший за веру); чеш. *Lubomír*, *Libomír* (ср. носителя этого имени у Козьмы Пражского, кон. XI в.), польск. *Lubomir* (Słown. starop. s.v.; III, z. 3, 519), русск. *Любомирский* (Гинк. 446); см. ЭССЯ 15, 177–178. — Ср. праслав. **l'ubomirъnъ*(jъ); польск. *lubomirny*, чеш. *libomírny*, русск. *любомирно* (ЭССЯ 15, 178), см. Сл. р. яз. XI–XVII вв., 8, 334. См. **L'ubo-mira*, **L'ubi-mirъ*. К праслав. **l'ubiti* и др. — Ср. др.-в.-нем. *Leobmar*.

**L'udi-mirъ* — ср. чеш. *L'udimír* (Svoboda Staroč. 78), польск. *Ludzimir*. — См. **L'udo-mirъ*.

**L'ud-mirъ* — ср. чеш. *L'udmír* (Svoboda Staroč. 80). — См. **L'udi-mirъ*, **L'udo-mirъ*.

**L'udo-mirъ* — польск. *Ludomir*, *Ludzimir* : *Lodimirus*, 1177 (в этом примере допустимо думать и об имени *Włodzimir*) (Słown. starop. s.v.; III,

z. 3, 519); чеш. *L'udmír*, **L'udomír* (Svoboda Staroč. 78); ср. русск. *Людимльскъ* (Гинк. 446), откуда — **Людимир*. — Этот же первый элемент встречается в “дублетных” женских именах — польск. *Ludomiła*, *Ludźmiła*, известных и в других слав. традициях. — К праслав. **l'udъ*.

**L'uto-mirъ* — польск. *Lutomir*, *Luthomironis*, 1292 (Tasz. Najd. 107; Słown. starop. s.v.; III, z. 3, 519), помор. *Luttemarus* (EOSON I, 176), ср. *L'utomici* (EOSON I, 176), чеш. *L'utomír* (Svoboda Staroč. 78); ср. словен. *Ljutemir* (Miklosich Bild. 76). — Ср. к первому члену чеш. *L'ut(o)bor*, *L'utohněv*, *L'utohost*, *L'utomil* и т.п. — К праслав. **l'utъ(jь)*. — Заслуживает внимания прусское личное имя *Luthumer*, 1274 (Trautmann Altpr. PN 53, 145), среди целого ряда других заимствованных или калькированных имен с элементом — *-mir/-mer*.

**Lьsti-mir* (?) — ср. Svoboda Staroč. 78 (*Lstimír*) — по не вполне ясным мотивам. — Ср. **Lьsti-bor* : польск. *Lestek*, *Lestko*.

**Mal(o)-mirъ* — восстанавливается на основании польск. *Matomir* : *Malomiri*, 1297 (Tasz. Najd. 108; Słown. starop. s.v.; III, z. 3, 519; ср. Onomastica II, z. 2, 176), ср. помор. *Malomerici* (EOSON I, 53), чеш. *Malomířici* (ср. Svoboda Staroč. 78: **Malomír*, **Malmír*), а также имени сына Омуртага (814–831) Маламира, принявшего вместе с одним из своих братьев христианство (831–836 ?); считается, что царь Борис был племянником Маламира или сыном Пресьяна (хотя высказывается мнение, что Маламир и Пресьян одно и то же лицо), ср. *Маломир* (Илчев Речн. 317), — Ср. также польск. *Matobąd*, *Matogost*, *Matowid*, *Matostryj*, *Matostryk*. — Очевидно, образует антонимическую пару с **Boľ'e-mirъ*, **Vęļje-mirъ*. — К первому члену ср. праслав. **malъ(jь)* : **malo*.

**Mano-mirъ* — польск. *Manomir* (Słown. starop. s.v.; III, z. 3, 519), — Изолированный пример. — К праслав. **maniti*? — Существен учет прусского ономастического славизма *Mane-mir*, *Mane-mer* (Altpr. PN 54, 145).

**Mesi-mirъ* (?) — условная реконструкция, исходящая из макед. **Месимер*, восстанавливаемого по соответствующему топониму (Стамат. 61). — Первый член к праслав. **mesiti* ‘месить’, ‘смешивать’, ‘мешать’.

**Meti-mirъ* — восстанавливается на основании макед. *Метимир*, *Метимер* (Стамат. 61), местных названий, предполагающих соответствующие личные имена. — Возможно, от праслав. **mesti* : **metati* : **mětati* (ср. *отмѣтатисѧ мира*, об отвержении мира и от мира), но нельзя исключать и связь с праслав. **měiti* ‘заметить’ и т.п. (и в этом случае известны семантические параллели среди других *mir*-имен).

**Miri-slava* — с.-х. *Mirisava* (Maretić 123–124). — Ср. **Miro-slava*.

**Miri-slavъ* — с.-х. *Mirisav*, ср. *Mirislavljević* (Maretić 123–124), помор. *Merislawus*, 1218, *Merezlaf*, 1219 (Юрениц XI, 1, 100 : из **Meri-slavъ*; Schlimp. 31). — Ср. прусский ономастический славизм *Miri-slav*, 1392, *Mer-slav* (Altpr. PN 60, 145). — Несравненно обширнее представлены продолжения **Miro-slavъ* (см.). — К праслав. **miriti*.

**Miro-darъ* — с.-х. *Mirodar* (Maretić 124). — Изолированный пример,

ср., однако, **Da-mirъ*. — Ср. праслав. **darъ* (к первому члену).

**Miro-gněvъ* — польск. *Mirogniew*: *Mirogneu ... fili(us) Jarogneus* (!), 1218; *Mirognew*, 1386, 1388; *Mirogneu*, 1183; *Myrgnev*, 1175; *Mirogneus*, 1399 и др. (*Słown. starop.* III, z. 3, 521–522; *Tasz. Najd.* 169); помор. *Mirogneu*, *Mirogněv*, *Mirogněv* (EON I, 48; MH 104); *Myrgnev*, 1174–1181, *Mirogneu* (*frater eius Monic*), 1181 и др. (*Rudn. Pomor. Zach.* 97). — Ср. “инвертированное” **Gněvo-mirъ*.

**Miro-godъ* — польск. *Mirogod*: *Frater olim Mirogodonis*, 1427 (*Słown. starop.* III, z. 3, 522). — Изолированный пример; ср., однако, “инвертированное” **Godo-mirъ*, **Godi-mirъ*.

**Miro-gojъ* — с.-х. *Mirogoj* (Maretic 124), отмечено уже в латиноязычном тексте IX в., ср. также *Mirogoj*, 1513 как название холма над одним из загребских предместий. — Ср. “инвертированное” **Goj(ъ)-mirъ*. — См. ЭССЯ 19 s.v.

**Miro-gostъ* (*-gostъ*) — условно восстанавливается по ст.-укр. *Мирогощъ* (2-я пол. XV в.), название села в Волынской земле (см. *Словник старо-укр. мови XIV–XV ст.* 1, 595), см. ЭССЯ 19, s.v. — Отсюда — возможное **Miro-gostъ*, ср. фамилию *Гостомиров*.

**Miro-graudъ* — условно восстанавливается на основании помор. *Mirograw*: *Miregrau*, 1173; *Miregrauus*, 1173; *Mirograu*, 1219 (*Rudn. Pomor. Zach.* 97). Поскольку реестр PU I, 556 идентифицирует Мирогнева с Мирогравом, возникают дополнительные поводы к рефлексии. Лоренц XI, 1, 68, 72 допускает наличие имени *Mirograuъ*, но загадку второй части этого имени пытается решить с помощью таких примеров, как *Jerograff*, 1440 или женское имя *Stograva*, 1310 (Вост. Поморье). Рудницкий высказал предположение о семантической идентичности *-grau-* = *-gněv-* и допустил здесь следы прусского, ср. прусск. имена с элементом **graud-* (> помор. **grau-ьda* > *grawda*).

**Miro-l'uba* — ср. болг. *Миролюба*, *Миролюбка*, *Миролюбова* (Илчев Речн. 337). — См. **Miro-l'ubъ*.

**Miro-l'ubъ* — ср. болг. *Миролюб*, *Миролюбова* (Илчев Речн. 337), чеш. *Mirolub* (так?! — ПО 71), русск. *Миролюбов*, *Миролюбский* и т.д., ср. *миролюбие*, *миролюбный*, *миролюбъць*, *миролюбовный*, *миролюбительный*, *миролюбитель* (*Слов. др.-р. яз. XI–XIV вв.* IV, 540; *Сл. р. яз. XI–XVII вв.* 9, 173), и фразеологизмы типа *Мир да любовь!*; *Мир да любовь всему голова* (*Собр. Красноженовой, Красноярск. край*) и т.п.; ср. *Мир все любят, а один другого губят* (*Послов. и погов. Галицк. и Угорск. Руси* 1868, 69) и др. — Ср. “инвертированный вариант” **L'ubo-mirъ*.

**Miro-myslъ* — с.-х. *Miromisal* (Maretic 124; *Miramuscle. Acta croat.* 383). — Ср. “инвертированные” формы помор. *Missilmir* 1390 (Лоренц XI, 1, 81), *Mizlimir*, *Moyselmer*, *Moyzelmer*, *Moyzlemer*, *Myslimir* (EON I, 35, 55, 132, 148; MH 11, 50, 107, 108), ср. также *Myslimow* (EON I, 176; MH 108) → **Mysli-mirъ*; польск. *Myślimir*: *Mislimirus* (*Tasz. Najd.* 111), *Mislimir*, 1442, *Mislimirus*, ок. 1265, *Myslimiri*, ок. 1439 (*Słown. starop.* III, z. 3, 592) и др.; ср. прусск. *Myssilmir*, 1399 (*Altpr. PN* 62), из слав. — Ср. также польск.

*Myśl*ibor и под., *Smystaw*, —а и очень значительное число личных имен с вторым членом —*myśl* (см. 111, з. 3, 589); ср. “простое” имя *Mysł/Mysł* (III, з. 3, 589). — К праслав. **myslъ* : **myslъ*.

**Miro-něgъ* — с.-х. *Mironjeg* (RJA VI, 748), *Mironig*, 1411 (Mažuranić I, 661); польск. *Mironieg* : *Mironeg*, 1395, *Mirogneum*, 1399, *Mironek*, 1396, 1408, *Mirogon*, 1424 (вм. *Mironeg*); *Mironegus*, 1233, *Myronegum*, 1288; *Mironiegow*, 1426 и др. (Słown. starop. 111, з. 3, 522), ст.-чеш. *Mironěha* (Gebauer II, 369), русск. *Миронѣгъ*, новгор. посадник на рубеже XI–XII вв. (1-я Новгор. летоп. 70; Туп. 251; Гинк. 447) при *Милонѣгъ*. — Ср. “инвертированное” с.-х. *Njegomir*, ср. *Njegomirić* (Maretić 125), макед. **Негомир* (Стамат. 61); допускается реконструкция имени **Něgomir* и для старолужицкого ареала (Schlimp. 34), ср. *Нѣжил* (Янин, Зализняк 287, № 231), макед. *Нежил*. — Ср. польск. *Niegostaw* и др. — К праслав. **něga* : **něžiti*.

**Miro-slava* — с.-х. *Mirosava* (Maretić 124), ст.-чеш. *Mirolava*, польск. *Mirostawa*: *Myrozlaua*, 1222, *Meroslaua*, 1223; помор. *Mirolawa*: *Myrozlaua* (*domina terre Slavie post mortem domini mei Boguslai*), 1222; *Meroslaua* (*mater Barnymi*), 1223; *Mirozlaua*, 1224 (дочь Мествина I), *Mirolafa*, 1226 и т.д. (Лоренц XI, 1, 100; Rudn. Pomor. Zach. 97–98). — См. **Miro-slavъ*.

**Miro-slavъ* — с.-х. *Mirolav*, *Mirosav*, ср. *Mirolavljević*, *Mirolaljić* (Maretić 124), ср. *Μιρόσθλαβος*, имя хорватского князя у Константина Багрянородного; ср. это же имя у младшего брата Стефана Немани и др.; болг. *Мирослав*; польск. *Mirostaw*: *Mirolaw*, 1385, 1388, 1391 и др.; *Mirolaus*, 1411, *Mirozlaus*, 1202, *Mirolaus*, 1224; *Meroslaus*, XIII в., *Mireslaus*, 1425 (1322), *Mirislav*, 1287 и др. (Tasz. Najd. 109–110; Słown. starop. III, з. 3, 523–524); помор. *Mirozlaus*, *Mirolavici*, *Meroslav* (EÖSON 1, 47, 53), *Merislavus*, 1218, *Merezlaf*, 1219 и др. (Лоренц XI, 1, 100); ср. *Mirzlaus*, (castellanus), 1161, *Mirosclaus*, 1234; *Meroslav*: *Merozlaus*, 1261; *Mirezlaus* 1127–1128, *Mirozlaus*, 1228 (Rudn. Pomor. Zach. 97; Schlimp. 31, 32); ст.-чеш. *Mirolav*; русск. *Мирославъ*, 1126; 1135, новгор. посадник (1-я Новгор. летоп. 123, 127), посадник в Пскове, 1132 (1-я Новгор. летоп. 126), киевск. воевода, 1146 (Ипат. летоп. 231), посол из Киева, 1146 (Ипат. летоп. 229), галицк. боярин, 1202 (Ипат. летоп. 481), участник заключения договора Смоленска с Ригею, 1284 и т.п. (Туп. 251; Гинк. 447); имя повторяется во многих официальных документах, но и в новгородских берестяных грамотах (см. Янин, Зализняк 284, №№ 334, 502, 603); ст.-укр. *Мирослав*, 1413 (Галич). — Нередки местные названия, восходящие к **Miro-slavъ* (Польша, Россия, Греция и др.). Ср. прусские славизмы *Mirolav*, 1323, *Mirislav*, 1392, *Mirslow*, *Myrsslav*, 1396, *Meraslav* (Altpr. PN 60, 145). — См. ЭССЯ 19, s.v. Ср. **Slavo-mirъ*. — См. также **Miro-slava*.

**Мой(ъ)-mirъ* — с.-х. *Momir*, ср. *Momirović* (Maretić 124: вместо *Mojmir*); польск. *Mojmir*: *Моумир*, ок. 1265 (Tasz. Najd. 110; Słown. starop. III, з. 3, 545); чеш. *Moje-mír* (ср. ранние княжеские имена — *Моймир* I, 818–846 гг., *Моймир* II, кон. IX – нач. X в. и др. Элемент *Мой-* достаточно част и в других именах, ср. с.-х. *Mojslav*, чеш. *Mojslav*, ст.-руссск. *Моиславъ*, но он выступает и как второй член при отрицании – польск.

Niemoj, чеш. *Nemoj* (ср. чеш. *Svojmír* и под.). — К первому члену ср. праслав. **mojь* 'мой' (1. Sg. Pron. poss.).

**Mqdro-mirь* — восстанавливается предположительно по топониму помор. *Mandromicze*, 1313 (в Тухольск. повете, Зап. Пруссия, см. Лоренц XI, 1, 81; EOSON I, 18 : вместо **Mandromirze* < **Mqdomirьjь*). — К употреблению элемента *Mqdr-* в поморской топонимике ср. EOSON I, 82, 102; МН 102). — К фразеологии ср. *мудрость мира сего, мира сего ... прелестное мудрование* (Жит. Ант.); в связи с мудростью как средством умирения или преодоления всего, что миру-покою препятствует ср.: *Тихостию, и кротостию, и увѣщательными и сладкими словесы, и всяческимъ мудрованиемъ утоляти гнѣвъ и ярость, аще удобно есть* (Никон. лет. IX, 214, 1159 г.), см. Слов. р.яз. XI–XVII вв. 9, 295. — Ср. "инвертированное" *миромоудрьныйи* (космóфрwн). Ср. др.-р. яз. XI–XIV вв. 4, 540; Слов. р. яз. XI–XVII вв. 9, 173. — К праслав. **mqdrьjь*).

**Mqti-mirь* — восстанавливается по с.-х. *Mutimir* (Maretic 124), ср. таких ранних носителей этого имени, как *Mutimir*, Μουντιμιρος (у Константина Багрянородного), князь Сербии, сын Властимира (ок. 860–891) или *Muncimir*, правитель Хорватии, сын Трипира (ок. 892–910); польск. *Męcimir*: *Mucimjr*, 1237; *Manczimira*, 1423; *Manczimir*, 1425; *Maczemir*, 1433; *Mancimir*, 1440; *Mutimirus*, ок. 1265; *Mancimirum*, 1407; *Męcimirow*: *Manczymirowo*, *Manczymira*, 1442; *Mancymyrovego*, 1456 и др. (Tasz. Najd. 108; Słown. starop. III, z. 3, 441–442, 519); чеш. *Mutimír* (Svoboda Staroč. 81); ср. славизм венг. *Mutmér* (Хеличский 65). — Ср. *мутить*, *возмущать мир, покой, спокойствие, тишину, сердце, ум* и под.; с.-х. *мутимир* 'возмутитель спокойствия'; ср. также к нарушению мира-спокойствия: *И мятахуться аky в мутви, города воставахуть, и не мило бяшеть тогда комуждо свое ближнее* (Ипат. летоп., 645–646) и др.; ср. *миромятежникъ* (Слов. р. яз. XI–XVII вв. 9, 173). — К праслав. **mqtiiti*.

**Mysli-mirь* — восстанавливается по польск. *Myślimir*: *Mistimirus*, ок. 1265, 1278; *Myślimiri*, ок. 1439; *Myślimir*, 1442; ср. *Myślim* (Tasz. Najd. 109; Słown. starop. III, z. 3, 519, 592); помор. *Myślimir*: *Missilmir*, 1390 (Лоренц XI, 1, 81), ср. *Mizlimir* (EOSON I, 35); *Mizlimer*, *Moyzelmer*, *Moyzlemer*, *Moyselmer* (EOSON I, 35, 55, 132, 148; МН 11, 50, 107). — Ср. *миромысленный* (Сл. р. яз. XI–XVII вв. 9, 173; космофрwн), *мирские мысли (помыслы)*. — Элемент **mysl-* встречается как в первом члене (редко, ср. польск. *Myślibor*, а также *Miziebor*, 1269. Schlimp. 34), так и во втором (часто, ср. польск. *Bole-*, *Cieszy-*, *Dobro-*, *Drogo-*, *Niedo-*, *Nieza-*, *Nino-*, *Prze-*, *Siemie* (i-, o-), *Trzebie-* (o-), *Unie-*, *Zły-* в сочетании с *-mysl*). К первому члену ср. праслав. **myslь* : **mysliiti*.

**Načę-mirь* — восстанавливается по польск. *Naczęmir*: *Nacemir* (Tasz. Najd. 111; Słown. starop. s.v.; III, z. 3, 519), ср. *Naczęsz*: *Naces*; помор. *Naczęmir*, *Naczęmierz*, *Nacz(ę)miar*: *Nachimarus*, 1228, *Nacimer*, 1228, *Natzimer*, 1229, *Nachemirus*, 1228; *Nacimär*, *Nacimir*; *Nacimer*, *Nacemarus* (Лоренц XI, 1, 82; Rudn. Pomor. Zach. 99; EOSON I, 55, 184; МН 108). — Ср. польск. *Naczęstaw*. — Фразеологизм **na-čęti* & **mirь*

реконструируется не только по имени **Načę-mirъ*, но и по антонимическим речениям типа *докончати мир* (ср. *ходити мира дѣля, просити миру* — действия, предшествующие началу мирных переговоров), *в мирѣ (/съ/ миромъ) скончатися* и др. — К праслав. **na-čęti*.

**Nad-mirъ* — восстанавливается по польск. *Nadmir* (Słown. starop. s.v.; III, z. 3, 519; Kozier. 112), ср. реконструкцию чеш. **Nadmir* (Svoboda Staroč. 81, 102). — К семантике ср. **Vyšę-mirъ*, *надмирный*. — К праслав. **nad(ъ)*.

**Na-mirъ* — восстанавливается по польск. *Namir* (Słown. starop. s.v.; III, z. 3, 519), чеш. *Namír* (Svoboda Staroč. 81, 102), по аналогии чеш. *Nadhradka*, польск. *Nactaw* (Slavia Occidentalis VIII, 293). — Первый элемент (ср. праслав. **na/-/*) широко употребителен в славянских двучленных именах, ср. польск. *Načęstaw, Nagod, Nasit, Nawoj*, чеш. **Načehost, Načępluk, Načęrad*; этот же тип представлен и в прусск. *Nadabl/Nodabl/Nodobe, Nodare, Napragauda, Napirgaw* и т.п. (Altpr. PN, s.vv.). — Ср. прусск. славизмы — *Nameris, Nameirs, 1319, Nammir, Nammur* и др. (Altpr. PN 65–66).

**Naši-mirъ* — ср. чеш. *Našimír* (Svoboda Staroč. 95). — См. **Našo-mirъ*.

**Našo-mirъ* — ср. чеш. *Našomír* (Svoboda Staroč. 95). — См. **Naši-mirъ*.

**Neda-mirъ* — восстанавливается по польск. *Nedamir*: *Nedamir, 1275 (1105)* (Tasz. Najd. 112; Słown. starop. s.v.; III, z. 3, 519), помор. *Nedamir, 1180, Nedamir, 1241* (рюгенск.), *Nedomir* ок. 1400 (?); *Nidemar* (Лоренц XI, 1, 82; Rudn. Pomor. Zach. 100; EOSON I, 112), чеш. *Nedamír* (Svoboda Staroč. 73, 81). — Ср., с одной стороны, чеш. *Da-mir*, а с другой, польск. *Nie-mir, Nie-znamir, Nie-zda, Nie-dabyt, Nie-znawuj* и др. — К праслав. **ne-* и **da-*: **dati*.

**Nedo-mira* — восстанавливается условно по польск. *Nedomira* (Słown. starop. s.v.; III, z. 3, 520). — Ср. **Nedo-mirъ*. — Но возможно и искажение первоначального **Neda-mira*, см. **Neda-mirъ*.

Nedo-mirъ* — гипотетическая и сугубо условная реконструкция по польск. *Nedomira*, а также, может быть, *Niedoma: Nedoma* (<Nedo-mirъ*), ср. Tasz. Najd. 112; Słown. starop. s.v.; ср. также помор. *Nedomir* (?). — См. **Nedo-mira*. — Если предположение верно, то реконструируемое имя образовано по модели польск. *Niedo-myst* (двучленные имена с *Do-/Da-* хорошо известны в балтийском именослове, ср. прусск. *Da-wille, Da-gil / Do-gel*, лит. *Da-kantas, Da-mantas, Da-/Dō-vainis, Do-gėla* и т.п., причем *da-/dō-* чаще всего объясняют из слав.). — К праслав. **ne-* и **do-*, но нельзя полностью исключать и связи с **dati*, ср. **Da-mirъ* и, значит, реконструкции **Ne-da-mirъ*.

**Ne-mira* — ср. др.-русс. *Немира, Немѣра* (Туп. 273). См. **Ne-mirъ*.

**Ne-mirъ* — восстанавливается по польск. *Niemir: Nemir, 1136, Nemirus, 1145, Nemironis, Nemiro, 1238, Nimiri, 1253*, ср. *Nemirzysz: Nemiris, 1136* (Tasz. Najd. 112; Słown. Starop. s.v.; III, z. 3, 519), *Niemier*, чеш. *Nemír* (Svoboda Staroč. 81), болг. *Немиров* (Илчев Речн. 357), русск. *Немиръ* (много примеров с 1412 по 1598 г.), *Немира, Немѣра* (Туп. 273); *Немировский*. — См. **Ne-mira*. — К праслав. **ne-*.

**Nepo-mirъ* — ср. чеш. *Nepomír* (Svoboda Staroč. 81, 102). — К праслав. **ne-*, **po-*.

**Nez-mirъ* — восстанавливается по польск. *Niezmir* (Słown. starop. s.v.; III, z. 3, 519). — Определенные сложности связаны с трактовкой элемента *z*: при естественном предположении о праслав. префиксе **zъ-* или **jъz-* обращает на себя внимание отсутствие следующей за префиксом глагольной основы, как это принято; ср. соотв. польск. *Z-dzie-sław* и *Z-ję-sław*, русск. *Из-я-славъ*. Можно допустить, что в данном случае или глагольная основа опущена ("сокращенная" форма имени), или та же модель, в которой элементу *-mir* предшествует отрицание и предлог-префикс, что и в **Ne-do-mirъ*, **Ne-do-myslъ*. В последнем случае **Ne-z-mirъ* могло бы, например, трактоваться как тот, кто не извергнут из мира, не изгой (ср. *извергать из мира* — то же, что *отщепить от мира* и т.п., ср. также др.-русс. *изити изъ (отъ) мира сего*. Слов. др.-р. яз. XI–XIV вв. 4, 541; русск. диал. *измириться*. СРНГ 12, 1977, 146; Даль s.v.).

**Nezna-mirъ* — реконструируется по польск. *Nieznamir* (Słown. starop. s.v.; III, z. 3, 519). — Ср. **Zna-mirъ* (Onomastica II, 2, 272; ИО 223). — К праслав. **ne-* и **znati*.

**Nego-mirъ* — восстанавливается по с.-х. *Njgomir*, ср. *Njgomiric* (Maretic 125); макед. **Негомир*, восстанавливаемое по соответствующему "сокращенному" имени *Нежил* (Стамат. 61), ср. русск. *Нѣжилъ* в берестяных грамотах при *Рознѣгъ*, *Стоюнѣгъ*, там же (Янин, Зализняк 287, № 231; 295, № 119; 299, № 384), *Миронѣгъ* (Туп. 251, см. *Милонѣгъ*); с.-х. *Prvonjeg*; форма **Nĕgomirъ* предполагается в "сокращенном" имени *Nĕgan*: *Nechan*, 1381 (Schlimp. 34) как один из вариантов объяснения. Чешский топоним *Nekmírъ* объясняют из имени **Nekmyr* < **Nĕg-mir* (Profous III, 196; Svoboda Staroč. 82). — Ср. "инвертированное" **Miro-nĕgъ*. — К первому члену ср. праслав. **nĕgъ*, **nĕga* (: **nĕžiti*).

**Něl(ъ)-mirъ* — условно восстанавливаются по чеш. *Nĕt-mír*, к чеш. *nĕtiti* 'разжигать', 'возбуждать'. — Ср. чеш. *Roz-nĕt*, польск. *Po-niat* (ИО 73 и др.). — К праслав. **nĕtiti*.

Ni-mirъ — ср. чеш. *Nimír* (Svoboda Staroč. 81).

**Nosi-mirъ* — восстанавливается по с.-х. *Nošimir* (Maretic 125). — Ср. чеш. *Nosislav*. — Ср. "инвертированное" *мироносный* 'приносящий мир, спокойствие' и 'несущий в себе мир' (ср. *мироносный ковчег* Ноя), см. Слов. р. яз. XI–XVII вв. 9, 174 (не смешивать со сходным словом, в первом члене которого название благовонного масла, используемого в церковных обрядах). Мотив ношения-держания мира имеет и более далекие и глубокие параллели. — К первому члену ср. праслав. **nositi*.

**Novo-mirъ* — ср. болг. *Новомир* (Илчев Речн. 362, со ссылкой на русск. *Новомир*). — Новообразование.

Nud-mirъ — с.-х. *Nudmir* при чеш. **Nud(i)voj* (Svoboda Staroč. 96). — К праслав. **nŕditi*.

**Nut-mirъ* — условная реконструкция, исходящая из чеш. *Nut(i)bor* и под. и прусск. *Nawtemer*.

**Ob-lomi-mirъ* (?) — условная реконструкция на основании с.-х. *Olomer* (Maretic 125), словен. *Olomer*: к *oldmiti* 'обломать', с предполагаемой гаплоглогией, как и в ст.-русс. *Ломиръ*, см. **Lomi-mirъ*. — Ср. *мироломецъ* 'нарушитель мирного договора' (*Przymierza gwałciiciel*. *Примиреполомитель*. *Мироломецъ* Лекс. полно-словен., 251 об., 1670). Слов. р. яз. XI–XVII вв. 9, 173; польск. *mirotomca*, *mirutomca*. — К праслав. **ob-lomiti* — Ср., однако *Svoboda Staroč.* 96: с.-х. *Olodrag*, чеш. **Olgost* (топоним *Vlhostice*, см. *Mist. jm. Cech. s.v. 2. Holětice*).

**Ogne-mirъ* — Ср. болг. *Огнемир* (Илчев Речн. 366). — Новообразование.

**Orsti-mirъ* — восстанавливается на основании с.-х. *Rastimir*, ср. *Rastimirić*. — Ср. русск. *Ростиславъ*, польск. *Rościszlaw*, *Rościgniew*, чеш. *Rostislav* и др. — С идеей возрастания мира(покоя). — К праслав. **orsti* : **orstiti*.

**Orz-mirъ* — восстанавливается по с.-х. *Rozmir*, ср. *Rozmirović* (Maretic 127), чеш. *Rozmír* (*Svoboda Staroč.* 102; ср. ст.-русс. *розмиръе*, *миропоразоритель* (Слов. р. яз. XI–XVII вв. 9, 175) и др. — С идеей разстройства — нарушения мира(покоя). — К праслав. **orz-*.

**Ostro-mirъ* — восстанавливается по ст.-русс. *Остромиръ*, 1064, новгород. посадник. — Изолированное имя (ср., впрочем, поморск. *Ostrobod*: *Ostrobodo*, 1159, *Ostrobodus*. Лоренц XI, 1, 58; Rudn. Pomor. Zach. 102; EOSON I, 59, 185), польск. *Ostrzesz* : *Osiressonis*, 1292. *Tasz. Najd.* 113 и др.), хотя продолжения и.-евр. **ak'rol/ok'ro-* : праслав. **ostrъ* используются в двучленных личных именах и других традициях (ср. Ἀκρο-δημος, Φάλλ-ακρος и др.).

**Pače-mira* — реконструируется по с.-х. *Pačemira* (Maretic 125; *Pacemira*. МОН. VII), словен. *Pačemira*, ср., впрочем, с.-х. *Pačemil*. — К первому члену ср. праслав. **pače*, сопраз.

**Pako-mirъ* — условно восстанавливается по чеш. *Pakoměřice* (*Svoboda Staroč.* 82).

**Perd(i)-mirъ* — восстанавливается на основании с.-х. *Predimir* (Maretic 125), польск. *Przedmir* (Słown. starop. s.v.; III, z. 3, 519), ср. помор. *Przedma* ?/ (EOSON I, 175); помор. *Przedmir* : *Pritmir*, 1221 (PU I, 562: "Edler Rügier? oder Meklenb."). Лоренц XI, 1, 82; Rudn. Pomor. Zach. 105; чеш. *Předmír* (*Svoboda Staroč.* 81, 102). — Ср. польск. *Przed(o)slaw*, *Przedbor*, *Przedpetk(-potk)*, *Przedwoj* и др. — К праслав. **perd(ъ)*.

**Per-mirъ* — восстанавливается на основании польск. *Przemir* (Słown. starop. s.v.; III, z. 3, 519). — Ср. польск. *Pzremil*: *Premil* (*Tasz. Najd.* 116; Słown. starop. s.v.; III, z. 3, 510), а также *Premil*, 1495: *Prempelowicz*, *Primmelwicz* (Eichler 208); ср. лит. *per-mylėti* (LKZ VIII, 1970, 189).

**Perz(ъ)-mirъ* — ср. польск. *Przezmir* (Słown. starop. s.v.; III, z. 3, 519). — Ср. *Przedziad*. — К **per-z(ъ)*.

**Petro-mirъ* — ср. болг. *Петромір* (Илчев Речн. 392), но и *Петромѣл*, *Петромѣла*. — Позднее образование.

**Pleni-mirъ* — ср. болг. *Пленимир* (Илчев Речн. 399), вар. *Планимир*.

**Płoxi-mirъ* (?) — ср. помор. *Plochimer(ic)*, *Plochimeris*, *Plochymierzic* (Rudn. Pomor. Zach. 103; Лоренц XI, 1, 82). — Ср.: *Мируся, сам не плошися* (Сборн. послов. А.И.Богданова, 1741). — Ненадежно, в частности, из-за двусмысленности в трактовке *ch*.

**Po-mirъ* — ср. польск. *Pomir* (Słown. starop. s.v.; III, z. 3, 519), чеш. *Pomír* (Svoboda Staroč. 102). — Изолировано; ср., однако, прусский славизм *Po-myre*, *Po-mere* (Altpr. PN 78, 145). — Ср. польск. *Po-stęp*, *Po-morek* и т.д. — К праслав. **po-*.

**Pozdъno-mirъ* — восстанавливается условно на основании польск. *Poznomir* (Tasz. Najd. 115; Słown. starop. s.v.; III, z. 3, 519), ср. польск. *pozno*, у- (праслав. **pozdъ*, -ьлѣ); в этом случае антонимично к **Perd(i)-mirъ* и под. Такие имена, как польск. *Znamir*, *Nieznamir*, могли бы дать повод к реконструкции **Po-zna-mirъ*, однако надежных доказательств нет.

**Potl-mirъ* — предположительно реконструируется на основании русск., укр. *Путимль* (более известен вариант *Путивль*), откуда — **Путимир* (Гинк. 449). — Ср. чеш. *Putim* и др. (Svoboda Staroč. 83). — Ср. *мирской путь* (дорога). — К праслав. **rotъ*.

**Pravdo-mirъ* — ср. болг. *Правдомир* (Илчев Речн. 405). — Новообразование.

**Priby-mirъ* — восстанавливается на основании с.-х. *Pribimir* (Maretić 126), польск. *Przybimir* : *Pribimir* (Tasz. Najd. 117; Słown. starop. s.v.; III, z. 3, 519), макед. **Прибимир*, восстанавливаемое по “сокращенному” имени *Прибиѡ* (Стамат. 61), чеш. *Přibymír* (Svoboda Staroč. 102). — Ср. польск. *Przybyczest*, *Przybygniew*, *Przybyrad*, *Przybystaw*, *Przybywoj*, чеш. *Přibičest*, *Přibislav*, с.-х. *Pribislav*, *Pribihval* (ср. прусск. *Prey-buth* и др.). — К первому члену ср. праслав. **pri-byti*.

**Prosi-mirъ* — восстанавливается по польск. *Prosimir*: *Prosimirus*, *Prozimiri*, 1208, *Prozimirovich* (Tasz. Najd. 115; Słown. starop. s.v.; III, z. 3, 519), помор. *Prozmer* (EOSON 1, 117), чеш. *Prosimír* (Svoboda Staroč. 81). — Ср. *просить мира*. — К первому члену ср. праслав. **prositi*.

**Prosti-mirъ* — ср. чеш. *Prostimír* (Svoboda Staroč. 81, 96). — Ср. *просить прощения у мира*, *мирское прощение*.

**Pucho-mirъ* — ср. чеш. *Puchomeř* (Svoboda Staroč. 96, с знаком вопроса). — К праслав. **puхъ*.

**Pusti-mirъ* — ср. чеш. *Pustimír*, морав. топоним *Pustiměř* (Svoboda Staroč. 81, 96). — К праслав. **pustiti* ‘отпускать’, ‘освобождать’. — Ср. *мир не (от-)пускает*.

**Radi-mirъ* — восстанавливается на основании с.-х. **Radimir* (Maretić 126), ср. *Radimirović*; чеш. *Radimír* (Svoboda Staroč. 81, 83), русск. *Радим*, *Радимов*, *радимичи* отсылают, возможно, к **Radi-mirъ* (или **Radi-milъ* и под.: с.-х. *Radmil*, *Radomił* и т.п., но и польск. *Ciecierad*, *Dargorad*, *Domarad*, *Gościrad*, *Nierad*, *Sulirad*, *Więcerad*, *Wszerad* и др.). — К первому члену ср. праслав. **raditi*, **radъ*.

**Rado-mira* — ср. болг. *Радомира* (Илчев Речн. 417 : из **Радомер*).

**Rad(o)-mirъ* — ср. с.-х. *Radimir* (наряду с *Radimir*), болг. *Радомѣр*, *Радомѣрски* (Илчев Речн. 417), макед. **Радомир*, **Радомер* по соответствующему местному названию (Стамат. 60), польск. *Radomir* (Słown. starop. s.v.; III, z. 3, 519), поморск. *Rademir*, 1189; *Redomyr*, 1409, *Rademarus*, *Radomarus*, *Redomer*, *Rodemer*, *Radomir*, *Radomeř*, ср. *Radom*, *Radoř*, *Rädom* (Лоренц XI, 1, 82; EOSON I, 35, 50, 55, 83, 173; МН 24, 125); чеш. *Radomír*, *Radmír* (Svoboda Staroč. 81, 83); ср. ст.-луж. **Radom*: *Radmeritz*, в.-луж. *Radmeřcy* < **Radimirici* (*Radmericz*, 1345). Eichler 208, а также греч. Ἀρδομερί, местное название в округе Лангада, Македония (Vasmer M. Slaven in Griechenland, 202, ср. ср.-греч. Ἀρδομεστός, имя славянского вождя, упоминаемого в "Хронике" Феофана. Фасмер III, 429). — См. **Radi-mirъ*, с одной стороны, и **Rado-milъ*, **Rad-milъ*, с другой стороны. — К праслав. **raditi*, **radъ* (: **ord*-!/?).

**Rani-mirъ* — ср. польск. *Ranimir* (Słown. starop. s.v.; III, z. 3, 519). — Изолированный пример. — Видимо, к праслав. **raniti*. — Праслав. имя **Pozdъno-mirъ* (если эта реконструкция верна) провоцирует, однако, и к предположению о возможности варианта, исходящего из праслав. **rapo* (тем более, что известны индоевропейские имена и подобной семантикой).

**Rati-mirъ* — восстанавливается на основании с.-х. *Ratimir*, словен. *Ratimar*; польск. *Racimir*, *Racimierz*, *Racimiar* (Słown. starop. s.v.; III, z. 519), помор. *Racimir* : *Ratmirus*, 1229, *Ratimarus*, *Ratimirus* (PU 1, 564); *Rätimär*, *Ratmir*, может быть *Ratim*, *Retim* (Лоренц XI, 1, 83; Rudn. Pomor. Zach. 113; EOSON I, 55, 69, 176; МН 126, 128), чеш. *Rat(i)mír* (Svoboda Staroc. 81, 83), ст.-луж. *Rätiměř*; *Retimarus*, 1236 (Schlimp. 41); русск. *Ратьмиръ*, *Ратимиръ*, 1128, 1200 (*Ратьмиръ Нѣжатиновичъ*, 1-я Новгород. летоп., 178, ср. *Ратимиръ*, слуга Александра Невского), ср. также *Ратьмира дуброва*, 1127, *Ратмиров* и др. (Морошкин 166; Туп. 335; Гинк. 458), ср. *Ратьмир* в берестяных грамотах (Янин, Зализняк №№ 334, 346). — Ср., с одной стороны, с.-х. *Ratimil*, а с другой, чеш. *Ratibor*, польск. *Racibor*, помор. *Racibor*, *Racisław*, русск. *Ратиборъ*, *Ратиславъ*. — К первому члену ср. праслав. **ratiti se* 'сражаться', 'бороться', 'биться'.

**Rato-mirъ* — ср., может быть, *Ратомский* и под. при **Rati-mirъ* (Miklosich Bild, 161-162).

**Rędi-mirъ* — восстанавливается по польск. *Rzędzimir* (Słown. starop. s.v.; III, z. 3, 520). — Ср. идею мира как порядка (*рядити мир*). — К первому члену ср. праслав. **ręditi*.

?-mirъ* — ср. не вполне ясное чеш. *Rosmír* (Svoboda Staroč. 81, 96), — *Rozmir?*

**Rusъ-mirъ* — ср. с.-х. *Rusmir* как соответствие греч. Ῥανθικλης (Miklosich Bild. 25). — К **rusъ(jъ)*.

Rъvi-mirъ* — восстанавливается по польск. *Rwemir (Słown. starop. s.v.; III, z. 3, 520). — Ср. *рвать мир*, т.е. нарушить договор о мире, как вариант к *развергнути миръ* (Слов. р.яз. XI-XVII вв. 9, 166).

**Sebe-mirъ* — ср. словен. *Sebemir*, ст.-луж. *Seběmir* : *Zebemir*, 864

(*servus*). Schlimp. 42; помор. *Sobiemir*: *Subemir*, 1180 (Лоренц XI, 1, 84; Rudn. Pomor. Zach. 122; EOSON I, 64). — К праслав. **sebě*, отраженному (как и **sobě*) и в других двучленных именах, ср. с.-х. *Sebedrag*, *Sebetjeh*, чеш. *Soběhrd*, *Soběslav*, *Soběstoj*, *Sobitěch*, польск. *Sobiesqd*, *Sobiestaw*, *Sobiezyr*, помор. *Sobiebor*, *Sobiemyst* и др. — Ср. **Sobě-mirь*.

**Seli-mira* — ср. болг. *Селимира*, *Селима*, *Селимка* (Илчев Речн. 446). — См. **Seli-mirь*.

Seli-mirь* — ср. с.-х. *Selimir* (Maretić 127: 'in agro рах habens'), болг. *Селимир* (Илчев Речн. 446). — К праслав. **selo* (sedlo*): **seliti*.

**Seze-mirь* (?) — условно реконструируется (при наличии неясных деталей) по чеш. *Sezimír* (Svoboda Staroč. 81, 85), *Sezema*, помор., полаб. *Sezema*, *Sezemov* (EOSON I, 176; MH 39), польск. *Zesema* (AfsIPh. X, 373), *Sezema* (Slavia Occidentalis VIII, 358; Taz. Najd. 138), чеш. *Sezama*, *Sezima*, *Sazema*, *Sazima*, русск. *Сеземов*, *Сиземов*, фамилия. — Ср. чеш. *Sezamil* (Svoboda Staroč. 79). — Согласно Шмиллауэру (Osídlení Čech, 37–38), эти имена из апеллятива типа *sezemici* 'живущие в этой земле', но русск. *Сеземиров*, как и чеш. *Sezimir*, не позволяют полностью исключать синтагму типа **сь(ь)* & **zem'a* & **mirь*, о мире-спокойствии этой земли, подвергнушуюся гаплогонии. — Болг. *Семир* из **Всемир* (Илчев Речн. 446).

**Semi-mirь* — условная реконструкция по русской фамилии *Семимиров*, первый член которой отсылает не к семи (мирам), а скорее к семье, к жене, к домашним и т.п. (праслав. **сѣть*, **сѣтьja*) — тем более, что этот элемент хорошо известен в славянской ономатетической традиции, ср. Svoboda Staroč. 85: **Sēmibor*, **Sēmīdrah*, **Sēmīrad*, **Sēmīslav*, **Sēmītych*, **Sēmīžizn* и др., а также польск. *Siemowit* (или *Ziemowit* ?), с.-х. *Semivit*, словен. *Semigneu* (и *Zemigneu*, *Semimysl*, польск. *Siemimysl*, словен. *Semigoj* и др.).

**Sěto-mirь* — условно реконструируется по русск. *Сѣтомль* (Гинк. 446), ср. польск. *Sieciech*: *Seczech*, 1212, *Secch*, 1224, *Ceteus*, 1228, *Seteo*, 1260, ср. *Siecestaw* и др. (Taz. Najd. 120; Słown. starop. s.v.); ср. прусск. *Boy-sithe*, *Poy-site* (Altpr. PN, s.v.). — К праслав. **sěiti*: **sěia* 'скорбь', 'печаль' (ср. лит. *saitas*, от *saiti* и под.). Фасмер III, 614 и др.

**Si-mirь* (?) — условно восстанавливается по неясному чеш. *Simír* (Svoboda Staroč. 81). — Ср. чеш. *Semil* (Svoboda Staroč. 79). — Возможно, в первом члене — местоименный элемент, ср. **Seze-mirь*.

**Skoro-mirь* — восстанавливается по с.-х. *Skoromir* (Maretić 127), ср. чеш. *Skor(o)mír* (Svoboda Staroč. 81, 85), болг. *Скоромир* (Илчев Речн. 453). — Ср. чеш. *Skorovoj*, с.-х. *Skorovoj*, *Skorosav*. — К праслав. **skorь(ь)*: **skoro*.

**Skərbi-mirь* — восстанавливается по польск. *Skarbimir*: *Scarbimirus*, *Scarbimir*, *Skarbimir*, *Scarbimiro*, *Scarbirus* (!) *filius Scarbimiri*, 1224; *Scarbimirum*, 1262, *Scarbimirio*, 1273, *Skarbimiro*, 1292; *Scarbimiric*, 1224 (Taz. Najd. 122; Słown. starop. s.v.; III, z. 3, 520); помор. *Skarbimiar*: *Skarbimar*, *Scarbimariz*, 1215; *Scarbimeriz*; *Scarbimirus*, *Scarbimiri*, 1224; *Skarbimierz* (Лоренц XI, 1, 83; Rudn. Pomor. Zach. 120; EOSON I, 70, 131; MH 139), ср. ст.-луж. *Skarbiměric*: *Scarbimeriz*, 1215 (Schlomp. 43); чеш.

Skrbimír (Svoboda Staroč. 81), это имя носил известный исторический деятель XII в. Скрбимир, упоминаемый Козьмой Пражским; оно не раз встречается и в "Хронике" Галла Анонима. — К праслав. **skъrběti* : **skъrbь*.

**Sla-mirъ* (?) — ср. не вполне ясно чеш. *Slamír* (Svoboda Staroč. 81) : скорее всего из **Sla(v)-mirъ* — См. **Slavi-mirъ*, **Slavo-mirъ*.

**Slavi-mirъ* — восстанавливается по чеш. *Slavimír* (Svoboda Staroč. 81, 86). — См. **Slavo-mirъ*. — К праслав. **slaviti* (: **slava*).

**Slavo-mira* — ср. польск. *Sławomira* (Słown. starop. s.v.; III, z. 3, 520). — См. **Slavo-mirъ*.

**Slavo-mirъ* — восстанавливается на основании с.-х. *Slavomir* (Maretić 128), болг. *Славомѣр*, *Славомѣров* (Илчев Речн. 454); польск. *Sławomir*: *Zławomir*, 1155, *Slauomir*, 1224, *Slauomiri*(!), 1248, *Slauomirus* ... *Slaumir*(!), 1266 (Tasz, Najd. 122; Słown. Starop. s.v.; III, z. 3, 520); ср. *Slabomierz* или *Slawomierz*, деревня в вонгровецком повете (Słown. Geogr. X, 770): *Slavomirze*, 1339; *Szlabomierz*, 1577 (Karaš Onomastica II, 2, 269); помор. **Sławomir* : *Slaumer*, 1194; *Slaomirus*, 1194, *Zlaumarus*, 1214; *Slaumer*, *Slavomer* (Лоренц XI, 1, 84; Rudn. Pomor. Zach. 121–122; EOSON I, 55; MH 140; обращает на себя внимание высокий статус носителя этого имени — "rex", "ducissa", "Edler Pommer" и под.), ст.-луж. *Slavomir* : *Scalaomir*, 819 (*Abodritorum rex*), в "Анналах" Эйххарда; *Zlaumer* [*laicus*] *de Moglin*, ок. 1250; ср. также *Slavomir* : *Zlamerize*, 1159/1170, позже — *Schlammeritz* < **Slavomirici* (Schlimp. 44; Eichler 208); чеш. *Slavomír* (ср. носителей этого имени уже в IX в. — священник Славомир, известный деятель раннечешской истории). — Ср. "инвертированное" **Miro-slavъ*. — К праслав. **slava* : **sluti* : **slyti*.

**Smъ-mirъ* (?) — ср. чеш. *Smír* (Svoboda Staroč. 81, 103). — Ср. чеш. *Smil*; болг. *Смил* (Илчев Речн. 456: здесь это имя объясняется из названия цветка). — Не вполне ясно. — К праслав. **smъ-miriti* (sg) : **smъ-mirьnъ* (из **smъ-merьnъ*).

**Sobě-mirъ* — восстанавливается по польск. *Sobiemir* (Słown. starop. s.v.; III, z. 3, 520); помор. *Sobiemir* : *Subemir*, 1180 (Лоренц XI, 1, 84; Rudn. Pomor. Zach. 122; EOSON I 64). Ср. польск. *Sobiesqd*, *Sobiestaw*, чеш. *Soběslav*, *Soběhrd* и др. — См. **Sebě-mirъ*. — К праслав. **sobě*.

**Solъ-mirъ* (?) — сугубо гипотетически восстанавливается по род. п. ед. ч. ѿ *Солмира* (личн. имя) в берестяной грамоте Ст. Р.7 (Янин, Зализняк 298: *Сольмиръ* с не вполне ясным фонемным составом имени). — Может быть, к **Suli-mir* ? — "Естественное" (ближайшее) объяснение ("соль мира", ср. τὸ ἅλας τῆς γῆς. Матеф. 5, 13) из-за уникальности примера не может быть подтверждено, как, впрочем, кажется, и опровергнуто. — Нясно. — Не может ли путь к объяснению лежать в той роли, которую играет соль в ссоре, в розмирье (ср.: *просыпать соль* — к *ссоре*; *подавая соль* — не смейся, не то поссоришься и др. Даль. Послов.), с одной стороны, и, с другой, в "космологическом" значении соли (ср.: *В земле родился, в огне крестился, на воду пал — весь пропал*. Даль. Послов.) и ее функции в некоторых земледельческих обрядах,

связанных с идеей возрастающего плодородия (та “мирская” соль, о которой, собственно, и говорится метафорически в приведенной выше евангельской цитате)?

**Sqdi-mira* — ср. с.-х. *Sudimira*, топоним. — Ср. **Sqdi-mirъ*.

**Sqdi-mirъ* — восстанавливается на основании польск. *Sedzimir: Sandzemiri*, 1295 (*Tasz. Najd.* 120; *Słown. starop. s.v.* III, z. 3, 520); помор. *Sandzemirus, Santzemer, Sadzemer* (*EOSON* I, 48; MH 135); чеш. *Sudimír*; русск. *Судимиръ*, 1147 (1-я Новгород. летоп. 65, 67, 74, 270, 273, 285, ср. Гинк. 458), *Судимирский*, см. *Судомиръ*. — Ср. польск. *Sędzistaw, Sędziwoj*, чеш. *Sudislav, Sudivoj*, русск. *Судиславъ*. — См. **Sqdo-stavъ*. — К первому члену ср. **sqditi: *sqdъ*.

**Sqdo-mirъ* — ср. др.-русс. *Судомиръ*, 1021 (ср. *Судомиръ*, река), польск. *Sędomir* (*Słown. starop. s.v.*; III, z. 3, 520), *Sądomierz: Leczeko Sandomirian ... cum suis pertinentiis accepit* (“*Annales siles.*” 1194); название города *Sandimierz* — образованное на *ъ* (“владельческое”) от *Sędomir* (написание с *an* отражает традицию средневековых документов); чеш. *Sudomír* (*Svoboda Staroč.* 81, 87). — Ср. мирской суд, судить миром и под. См. **Sqdi-mirъ* — К праслав. **sqditi: *sqdъ*.

**Sq-mirъ* — ср. чеш. **Súmír* (*Svoboda Staroč.* 103; из **sq-*), см. **S(ъ)-mirъ*.

**Spasi-mirъ* — ср. болг. *Спасимир* (Илчев Речн. 460), ср. выше о **съpasti* & **mirъ*.

**Spyti-mirъ* — восстанавливается на основании польск. *Spysimir: Spitimiri*, 1278, *Spicimiri*, 1291 (*Tasz. Najd.* 123; *Słown. starop. s.v.*; III, z. 3, 520), *Spýcimier*, чеш. *Spytimír* (*Svoboda Staroč.* 81, 86), носитель этого имени (X в.) отмечен уже в “Хронике” Козьмы Пражского; ср. форму *Spoitimar*, отмеченную уже в IX в.: *Qui Dei adiutorio freti duces quinque quorum ista sunt nomina: Zuentislan, ... Spoitimar ...* (*Annales Fuldenses*, 76); к элементу *Spyti-* в личных именах ср. *Miklosich Slav. O.-PN* 99. — Ср. чеш. *Spitibor*, польск. *Spycigniew* а также “простые” имена типа польск. *Spycisz*, чеш. *Spita, Spitata*, ср.-луж. *Spytiš: Sputisus (miles)*, 1071. — К первому члену ср. праслав. **spyti* ‘напрасно’.

**Sta-mirъ* — ср. чеш. *Stamír* (*Svoboda Staroč.* 81, 86; *Staměřice*), польск. *Stamirowice*; словен. *Stamir*, макед. **Стамир*, восстанавливаемое по местному названию *Стамир, Стамер* (Стамат. 61). — Ср. **Stani-mirъ*, **Stoъ-mirъ*. — К праслав. **stati*.

**Stani-mirъ* — восстанавливается на основании с.-х. *Stanimir*, ср. *Stanimirić, Stanimirović* (Maretić 128), болг. *Станимир, Станимиров* (Илчев Речн. 463), ср. *Станимер, Станил*, макед. **Станимир*, **Станимер*, реконструируемые по данным топонимии (Стамат. 61), польск. *Stanimir: Stanimirus*, 1224, 1244 (*Tasz. Najd.* 123; *Słown. starop. s.v.*; III, z. 3, 520); чеш. *Stanimír* (*Svoboda Staroč.* 81, 86); русск. *Станимиръ*, 1217, *Станимирович Костянтин Ильин*, 1311 (1-я Новгород. летоп., 312), *Станимир Дернович*, новгор. (Там же 57, 258), *Станимир Иванович*, псковит. (Там же, 35, 224) (Туп. 760; Гинк. 458), *Станимиръ Твер.* (Янин, Зализняк 299); сокращенное имя *Станила* (берестяная грамота № 237),

как и макед. *Станил* (Стамат. 62), также, видимо, отсылает к полной форме *Станимир*; ср. также с.-х. *Stan, Stanj*, болг. *Стан, Стана*, чеш. *Stan, Staněk*, н.-луж. *Stan, Stanik, Stańk(o)*, русск. *Станко* и др. (ср. Schlimp. 45: *Stanke*, 1381, *Stane*, 1381 и др.), и двучленные имена типа с.-х. *Stanivuk, Stanislav*, чеш. *Stanislav*, польск. *Stanisław*, русск. *Станислав* и др. — Ср. **Stia-mirъ*, **Stojъ-mirъ*. — К фразеологии ср. *стать всем миром*, *мир столбом стоит* и др. — К праслав. **stati*.

**Steno-mirъ* — ср. болг. *Стеномир* (Илчев Речн. 465: связь с именем Стоян, “вымышленное”).

Sterži-mirъ* (Sterg'i-*) — восстанавливается на основании с.-х. *Strežimir* (Maretić 128), болг. *Стрежимѣра* (Илчев Речн. 468); макед. **Стрежимир* (Стамат. 61: по топониму), польск. *Strzeżymir : Sthrezemirus*, 1295 (Tasz. Najd. 124; Słown. starop. s.v.; III, z. 3, 520), помор. *Sthrezemirus*, 1295 (Лоренц X1, 1, 84), чеш. *Strěžimír* (Svoboda Staroč. 81, 87). — Тот же первый элемент представлен в чеш. *Strěživoj, Strěžislav*, польск. *Strzeżysław*, ср. польск. *Sirzesz(ek)*, чеш. *Strěžena*, ср. *Strež : Streso*, 1229 (Schlimp. 46), с.-х. *Strezo*. — Ср. **Storži-mirъ*. — К праслав. **stergiti : *steržiti (: *storgiti)*.

**Stixo-mirъ* — ср. болг. *Стихомир* (Илчев Речн. 466: из *Тихомир*).

**Stoji-mirъ* — восстанавливается на основании с.-х. *Stojimir*, ср. *Stojimirović* (Maretić 128), болг. *Стоймир* (Илчев Речн. 466: из *Стоимер*, ср. *Стоимир*); польск. *Sto(j)mir, Stomir*, 1177 (Tasz. Najd. 124; Słown. starop. s.v.; III, z. 3, 520), чеш. *Stojmír, Stomír* (Svoboda Staroč. 81, 86), макед. **Стоймир*, ср. топо- и гидронимические *Стоймир, Стоймирска Вода, Стоймирница* (Стамат. 61). — Ср. с.-х. *Stojislava*, чеш. *Stojslav, Stojhněv*, польск. *Stoigniew, Stoistaw*, ст.-луж. *Stojnėv : Stoineff*, 945, *Stoingneus*, 955, *Zstoigneus*, 1244 (Schlimp. 46). — Ср. **Sta-mirъ*, **Stani-mirъ*. — К первому члену ср. праслав. **stojati*.

**Storni-mirъ* — ср. словен. *Stranimir, Stranamer* — при польск. *Stranistawa*. — К праслав. **storniti*.

Storži-mirъ* (Storg'i-*) — условная реконструкция по с.-х. *Stražimir* (Maretić 128) и др. — чеш. *Strazemír* (это имя, в частности, носил один из руководителей заговора против Собеслава I, 1-я полов. XII в.). — Ср. **Sterži-mirъ*. — К праслав. **storgiti : *storžiti*.

**Strado-mirъ* — возможная реконструкция по местным названиям типа польск. *Stradomka*, река неподалеку от Ченстохова, *Stradom* и др. (ср. Rudnicki Slavia Occidentalis 15, 1936, 59). — Видимо, к праслав. **stradati* (иначе Рудницкий — Ibid. 5, 1926, 470; 15, 1936, 59 : к **sred(h)-*, из **ser-* “течь”).

**Straxo-mirъ* — восстанавливается на основании польск. *Strachomir* (Słown. starop. s.v.; III, z. 3, 520, ср. также *Strach, Strachota, Strasz, Straszecz*), русск. *Страхомиров*. — См. **Straši-mirъ*. — К первому члену ср. праслав. **straxъ*.

**Straše-mirъ* — ср. болг. *Страшемѣр* (Илчев Речн. 468). — См. **Straši-mirъ*.

**Straši-mira* — ср. болг. *Страшимѣра* (Илчев Речн. 468), *Страшил*. — См. **Straši-mirъ*.

**Straši-mirь* — восстанавливается по болг. *Страшимир*, *Страшимиров*. — Ср. **Straxo-mirь*. — К праслав. **strašiti*.

**Strogo-mirь* — реконструируется условно по изолированному польск. *Strogomir* (Słown. starop. s.v.; III, z. 3, 520). — К праслав. **strogb(jь)*.

**Stroji-mirь* — восстанавливается на основании с.-х. *Strojimir* (ср. *Строїмѣро*, сербский князь, сын Властимира, кон. IX–X вв., упоминаемый Константином Багрянородным; ср. также Monum, VII), болг. *Строймир* (Илчев Речн. 469). — Ср. идею мироздания, мирозидительности, "миростроительства". Ср. с.-х. *Strojislav*, *Strojiman*, польск. *Stroślaw* (< **Stroislaw*), *Stroj* : *Ztroy*, 1275 (Tasz. Najd. 124). — К первому члену ср. праслав. **strojiti*.

**Suli-mirь* — восстанавливается по польск. *Sulimir* : *Sulimir*, *Sylimiro*, 1209 (Tasz. Najd. 125; Słown. starop. s.v.; III, z. 3, 520), помор. *Sulimír*, *Sulimer*, *Sulimar*, *Sulimiar* : *Zullemari*, 1173, *Suillimari*, 1173 (Лоренц XI, 1, 84; Rudn. Pomor. Zach. 124; EOSON I, 55; MH 147), ср. *Sulim* (EOSON I, 147), ср. также *Suleš* : *Zoles marscalcus*, 1282; *Suliš* : *Zuliso*, 1031 и др. (Schlimp. 46–47); польск. *Sulimirski* (> русск. *Сулимирский*); ср. лужицкое местное название *Sulimirojce* (Muka Słown. III, 176). — Тот же первый элемент в чеш. *Sulivoj*, *Sulislav*, польск. *Sulistaw*, *Sulirad*, *Sulibrat*, *Sulidziad*, *Sulistryj*, ст.-луж. *Sulislav* (*Zulislaus*, 1071 и др. — К праслав. **sulьbь* : **sulěbь* (: **suliti*, **sulěti*).

**Světlo-mira* — ср. болг. *Светломира*. — См. **Světlo-mirь*.

**Světlo-mirь* — ср. болг. *Светломир*, *Светломиров* (Илчев Речн. 442). — Позднее образование. — К **světlъ(jь)*.

**Svēti-mirь* — ср. польск. *Święcimir* (Słown. starop. s.v.; III, z. 3, 520); чеш. *Svatimír* (Svoboda Staroč. 81, 86). — Ср. чеш. *Svatislava* (Monum. Germ. XI, 80). — См. **Svēto-mirь*. — К праслав. **svętiiti*.

**Svēto-mirь* — восстанавливается по с.-х. *Svetomir* болг. *Светомир* (Илчев Речн. 442: "сравнительно недавнее"), польск. *Świętomir* : *Svantomyr*, 1294, *Suentomiro*, 1294, *Swanthomiro*, 1298, *Suantemir*, 1260 (Tasz. Najd. 126; Słown. starop. s.v.; III, z. 3, 520), словен. *Svetomir*; чеш. *Svatomir* (Svoboda Staroč. 81, 88), ср. *Světomir* : *Zuetmariz*, 1251 (Eichler 208: к **Svētomir*); русск. *Святомиров*, *Святомирский*. Ср. *святой мир*. — К первому элементу ср. русск. *Святослав*, *Святополк*, *Святогор*, польск. *Świątopetk*, *-połk*, *Świętoślaw*, помор. *Świętobor*, *Świątopotk*, *Świątowit*, чеш. *Svatobor*, *Svatopluk*, *Svatoslav*, *Svatovít*, с.-х. *Svetoslav*. — См. также **Svēti-mirь*. — К первому члену ср. праслав. **svętlъ(jь)*.

**Svoj(b)-mirь* — условно восстанавливается по чеш. *Svojmír*; ср. также полаб. *Svemirov*, помор. *Svemirove*, 1209, *Svemirovo*, 1224 и др. (Лоренц XI, 1, 84); см. Svoboda Staroč. 81, 88 (к **svoj-/sve-*). — По той же модели — чеш. *Svojboh*, *Svojslav* (этот же тип двучленных личных имен представлен в прусск. *Swaydarx*, *Swaygaude*, *Swaygede*, *Swayman*, *Swaymuzil*, *Swayprot*; *Be-swaye*, *Per-sways*, *Tule-sway*. Altpr. PN, s.v.), ср. ИО 103. — Ср. также **Moj(b)-mirь*. — К праслав. **svojь*.

**Sъborni-mirь* — ср. чеш. *Zbranimír* (Svoboda Staroč. 81). — К праслав. **съ-borniti* (не исключен и вариант с префиксом **jbъ-*).

**Sъbra-mirъ* — восстанавливается по польск. *Zbramir* — *Zbramirus*, 1210 (Tasz. Najd. 133; Słown. starop. s.v.; III, z. 3, 520), чеш. *Zbramír* (Svoboda Staroč. 81). — По модели польск. *Zdamir*, *Zdzi(e)mir* и под. — Ср. *Zbranimir*. — К праслав. **borti* : **brati*; префикс в принципе объясним как из **съ*-, так и из **ъз*-.

**Sъde-mirъ* — ср. с.-х. *Zdemir* (Maretić 134 : *Sedemir*. Monum. VII), польск. *Zdzimir* : *Sgimir*, 1178, *Zdimir*, *Sdimir*, 1204 (Tasz. 134; Słown. Starop. s.v.; III, z. 3, 520), чеш. *Sděmír* (Svoboda Staroč. 81, 84), ср. *Sděmil*. — Ср. *Zděslav*, *Sděslav* : *Stezlaus*, 1329 (Schlimp. 54), польск. *Zdziestaw*, *Zdziestawa*, чеш. *Zděrad* (ср. топоним *Zděmyšl* : *Stemmeißl*). — Ср. ст.-русс. ц.-сл. *мироудѣй*, *мироудѣивый* (Слов. р. яз. XI–XVII вв. 9, 172), *(*съ*)-*děti* & **mirъ*, восходящее к сочетанию с “тетическим” глаголом и.-евр. **som-dhē*-. — К праслав. **съ-děti*.

**Sъdo-mirъ* — ср. польск. *Zdomir* : *Sdomir*, 1136 (Tasz. Najd. 134; Słown. starop. s.v.; III, z. 3, 520). — Не вполне ясно. Речь могла бы идти о разных объяснениях — о некоем варианте к **Da-mirъ* или о гаплогогическом упрощении **Doma-mirъ*, или о префиксальном сочетании (**съ-do-* или **ъз-do-*, ср. активное использование *do-da-* в двучленных балтийских именах). Наконец, нельзя исключить словообразовательного “опрощения”: **съ-dě-mirъ* > **съ-do-mirъ*, где *-o-* вводится в качестве соединительной гласной.

**съ-rati-mirъ* — см. **съrati-mirъ*.

**съrati-mirъ* — ср. с.-х. *Sraćimir* (в частности, имя одного из братьев Стефана Немани, XII в.), болг. *Страцимир*, *Стратимир* (Илчев Речн. 467–468; предполагается видеть в этом имени измененное *Стрезимир*; сомнительно — В.Т.). Иное объяснение — Miklosich Bild., s.v., отсылающее к **съ-rěiti*, *срѣтити*, *встретити* (ср. лит. *su-rėsti* ‘поймать’, ‘обрести’: *su-rėti*-, сюда же ст.-слав. об-рѣсти, об-рѣтати), ср. *обрести мир*, *мирская встреча* и т.п. (ср. имя *Brěti-slav*: польск. *Brzeźisław*, с тем же корнем). В таком случае предполагается апофонический вариант с корневым продленным *ō(>a)*, и источник реконструируемой формы выглядел бы как **съ-rati-mirъ*. Но нельзя исключать и других возможностей объяснения. Две из них заслуживают внимания. — **съ-rati-mirъ*, предполагаемое здесь (к мотиву утраты мира-покоя, имеющему свои языковые клише, ср. *мирские траты*, *расходы*) или **съ-rati-mirъ* (к мотиву борьбы за мир — **Rati-mirъ*, *съ-ratiti* (*se*), ср. *со-ратник*; -*т*- в болг. *Стратимир* в этом случае вставное, как и в русск. *встреча* и др.)

**Tato-mirъ* — восстанавливается на основании с.-х. *Tatomir*, ср. *Tatomirović* (Maretić 129), болг. *Татомѣр*, *Татомѣрче*, *Татомѣч* (Илчев Речн. 478); польск. *Tatomir*, *Tatumir*, *Tatomier* (Słown. starop. s.v., III, z. 3, 520), ст.-русс. *Татомиръ*, русск. *Татомир* (ср.: *Ревнитель Пресвятой Троицы и затворник Блаженный Матвей Татомир* (1848–1904), из эпитафии на могиле Никольского кладбища Александро-Невской лавры в Петербурге), ср. макед. **Татомир* (Стамат. 61: на основании топонимов *Та.помир*, село, *Татомирски Гуреш*, пастбище); ср. помор.

Tatek, Tatkow (EOSON I, 166; МН 151) и др. — К праслав. **tata* 'отец' (детск.).

**Terbē-mirь* — восстанавливается на основании польск. *Trzebiemir* : *Trebenir* (!) (Tasz. Najd. 127; Słown. starop. s.v.; III, z. 3, 520), помор. *Tribemer, Tribimer, Trzebiemiar*: *Trebemarus*, 1228 (Лоренц XI, 1, 86; Rudn. Pomor. Zach. 128; EOSON I, 50, 65; МН 20, 155); ср. *Treboŋer*: *Tribbemar*, 1272 (Schlimp. 50); словен *Trebemer*, макед. **Требомир*, на основании топонима *Требомир* (Стамат. 61). — К первому члену ср. польск. *Trzebostaw, Trzebówi, Trzebiemyst, Trzebotyst*, чеш. *Trěbotysl* и др. — К фразеологии ср. мирская *треба*. — К праслав. **terba* 'жертва', 'ритуал', 'треба' (ср. ст.-слав. трѣба ѿвѣда, трѣбище ѿвѣдастѣиов) : **terbiti* (ср. русск. диал. *тереб*, о расширенном под пашню участке земли).

**Terbo-mirь* — допускается условная реконструкция на основании макед. *Требомир*, помор. *Treboŋer* (?) и таких вариантных образований, как польск. *Trzebiemyst* : *Trzebotyst*, чеш. *Trěbotysl*. — См. **Terbi-mirь*.

Těxo-mirь* — условно восстанавливается по топониму ст.-русс. *Тѣхомль* (Гинк. 446). — Ср. **Těši-mirь*. — К праслав. *(*po-*, *u-*)ičexa* : **iěšiti*, ср. **ičь(jь)*.

**Těši-mirь* — восстанавливается на основании с.-х. *Tješimīr, Tješemir* (ср. *Thessimīr*. Monum. VIII), ср. *Tjesemer* (Maretic 129), польск. *Cieszymir*, возможно, сюда же *Cieszyn*: *Cesim*, 1228, *Thesim*, 1246, *Cessim*, 1259 (Tasz. Najd. 97; Słown. starop. s.v., III, z. 3, 519), *Ciesmier*, помор. *Cieszymierz*: *Thessimero*, 1212, *Cieszymierzyc*: *Tessimerus*, 1173; *Cieszymiar* : *Thessimaro*, 1228, *Tessemarus*, 1228, *Tesemar* (Лоренц XI, 1, 85; Rudn. Pomor. Zach. 76–77; EOSON I, 49, 55, 65, 186; МН 15, 152), ср. *Těšimēr* : *Thessemar*, 1156 (Helmold), *Tesmarus*, 1314, ср. *Taessemersthorp* (МН 152; Schlimp. 50), *Teschmar* : *Tesme*, 1348, *Tesemer*, 1421, *Theschmar*, 1496, *Dißmar*, 1500, *Desemar*, 1503 (Eichler 195); ср. русск. *Тѣшила* в берестяных грамотах, *Тѣшилов*, притяж. (Янин, Зализняк 300, № 348). — К первому элементу ср. чеш. *Těšivoj*; польск. *Cieszumyst, Cieszystaw, Cieszogor*, помор. *Cieszystaw*. — К праслав. **iěšiti*.

**Tixo-mira* — ср. болг. *Тихомѣра, Тихомѣрка* (Илчев Речн. 485). — См. **Tixo-mirь*.

**Tixo-mirь* — восстанавливается по с.-х. *Tihomir*, ср. *Tihomirić, Tichomirović* (Maretic 129), болг. *Тихомѣр, Тихомѣров* (Илчев Речн. 485), а также реконструируемое по данным топонимии русск. *Тихомиръ, Тихомиров* (ср. также *Тихомль* → **Тихомир*. Гинк. 446). В раннесредневековом источнике из Баварии среди других славянских имен отмечено имя *Tichomir* (Birnbau H. Essays..., 82–90 : "Das Salzburger Verbrüderungsbuch und das Placitum von Pilchenu"); ср. также венг. *Tihamér* (Хелимский 65). — К первому члену ср. с.-х. *Tihobrat, Tihorad, Tihoran, Tihoslav, Tihomil'*. — К праслав. **ičь(jь)*.

**Toli-mirь* — ср. с.-х. *Tolimir* (Maretic 129, 130). — К первому члену ср. с.-х. *Tolislav*, польск. *Tolistaw*, русск. *Толигнѣвъ*. — Ср. праслав. **toliti*: ст.-слав. толити, ср. польск. *tolić* 'нежно прижиматься', 'приникать'; 'приголубивать' и др.

Tomí-mira — условная реконструкция по с.-х. *Tomira*, похоже с гаплоглией (Maretić 130) и *Tomimir*. — См. **Tomí-mirъ*.

**Tomí-mirъ* — восстанавливается по с.-х. *Tomimir* (Maretić 130), см. *Tomí-mira*. — К первому члену ср. с.-х. *Tomidrag*, *Tomidrug*, *Tomislav*, польск. *Tomistaw*, помор. *Tomistaw*. — К праслав. **tomiti*.

**Togo-mirъ* — восстанавливается на основании с.-х. *Tugomer*, ср. *Tugomeri* (Maretić 130), польск. *Tęgomir* : *Tangomir*, 1136 (Tasz. Najd. 126; Słown. starop. s.v.; III, z. 3, 520), помор. *Tęgomir* : *Tangomir*, 1224, *Tangmer*, *Tągomieř*, ср. также *Tągom*, *Tągomici* (Лоренц XI, 1, 84; Rudn. Pomor. Zach. 127; EOSON I, 26, 42, 50, 58, 176; МН 150), ср. *Tugomir* : *quidam Slavus, dictus Tugumir (dominus Heveldorum)*, 939. Helmold, 21; ср. местное название *Dahmker* : *Tangmer*, 1317 (Schlimp. 50, 51), сюда же, может быть, и *Tęgel* : *Tunglo*, 826 (*unus de Soraborum primoribus*). Einh. Annal. 215–216 (Schlimp. 50; **Tęgъль*, ср. помор. *Tęgliń*. МН 150, ср. там же *Tagrim*: соотв. **toгъль* и **toгъль(?)*). Имя князя гаволян Тугумира (X в.) не раз упоминается у Видукинда ("Regum gestarum Saxonie.", особенно II, 21: *Fuit autem quidam Sclavus a rege Heinrico relictus, qui iure gentis paterna successionem dominus esset eorum qui dicuntur Heveldi, dictus Tugumir*, см. о нем: Brüske W. Untersuchungen zur Geschichte des Lutzenbundes. Deutsch-wendische Beziehungen des 10.–12. Jahrhunderts. Münster-Köln, 1955). — К праслав. **toгъ(ь)*, ср. авест. *danjayeiti* 'тянуть' и др.).

**Tuxo-mirъ* — ср. реконструкцию чеш. **Tuxomír* (Svoboda Staroč. 81, 89: *tucha*, ст.-чеш. *odtucha*).

**Tuši-mirъ* — условная реконструкция по болг. *Тушимче* (Илчев Речн. 499) и **Tušimēr* : *Henricus Tusmer (dominus)*, 1346, ср. Schlimp. 51. — В антонимических отношениях с **Mqti-mirъ*. — К праслав. **tušiti* 'успокаивать'.

**Tvori-mirъ* — восстанавливается по польск. *Tworzymir* : *Tvorimir*, *Tvorimirus*, 1202–1203 (Tasz. Najd. 127; Słown. starop. s.v.; III, z. 3, 520), помор. *Tworzymir* : *Thwozimir*, 1198 (Лоренц XI, 1, 86; Rudn. Pomor. Zach. 128 : ср. *Tworzysz* : *Thworis*, 1174–1181; едва ли оправдана реконструкция Рудницкого на основе *Twozimir* исходной формы **Trvoži-mir* : **trvoga*), чеш. *Tvořimír* (Svoboda Staroč. 81, 90), русск. *Творимиръ*, ср. *Творимичъ* — *Творимиричъ* (Лавр. летоп. 1043, ср. 1-я Новгород. летоп. 70, 89, 277, 320), — К первому элементу ср. польск. *Tworzy-sław*. — К праслав. **tvoriti*.

**Tvrdo-mirъ* — реконструкция по польск. *Twardomir* (Słown. starop. s.v.; III, z. 3, 521), чеш. *Tvrđmír* (Svoboda Staroč. 81, 90), ст. словен. *Turduťere* (Kos. Let.). Ср. *твердый мир*, *утвердить мир*. — К первому члену ср. польск. *Twardostaw*, *Twardistaw*, словен. *Trdostav*. — К праслав. **tvъrdъ(ь)*.

**Tьrpi-mirъ* — восстанавливается по с.-х. *Trpimir* (Maretić 130); ранний носитель этого имени хорватский правитель Нина (резиденция в Клисе) правил с 845 по 864 гг., ср. *Τερπιμέρως* (?) (De adm. imper.), *Tirpimir* (XI в.). — К первому члену ср. праслав. **тьrpěti*.

**Une-mirъ* — восстанавливается на основании с.-х. *Unjemir*, польск.

Uniemir : *Venemir*(!), 1203, *Vnemir*, после 1242, *Hunemirus*, 1242, *Vnemirou*<ic>, 1203 (Tasz. Najd. 128; Słown. starop. s.v.; III, z. 3, 520). — Ср. чеш. *Uněslav*, польск. *Uniedrog*, *Uniegost*, *Uniestaw*. — См. **Uni-mirъ*. — К праслав. **unъ*(jъ) : **un' e*.

Uni-mirъ — восстанавливается по польск. *Unimir* : *Vnimyr*, *Vnimiro*, 1237; вероятно, сюда же помор. *Unima*: *Hunime*, 1176, *Unima*, 1176, *Vnima*, 1176, *Unima*, 1181, *Unim*, 1187, *Unima*, 1208, *Ounimen*, 1212, *Vnima*, 1214, *Vnimka*, 1219 и др. (Rudn. Pomor. Zach. 129–130). — Ср. польск. *Unistaw*, чеш. *Unislav* и др. — К праслав. *unъ*(jъ).

**Vadi-mirъ* — реконструируется с известной осторожностью на основании имени русск. *Вадимъ*, 864 (ср. Гинк. 445), ср. болг. *Вадим* (Илчев Речн. 99: редко), и при поддержке имен типа чеш. *Vadislav*, др.-польск. *Wad*, *Wadoch*, *Rozwad* (: *Rozwadowski*). — К праслав. **vaditi*.

**Veľe-mirъ* — см. **Veli-mirъ*.

**Veli-mirъ* — восстанавливается по болг. *Велимир*, *Велемир*, ср. *Велемира* (Илчев Речн. 105), словен. *Velimir*, с.-х. *Velimir*, ср. *Velimirović*, также и *Velmir*, *Velmirović* (Maretić 130); польск. **Wielimir* : *Wielmierzowice*, деревня на Одре, в козельск. повете (Słown. Geogr. XIII, 357; *Wielmierzowitz*, 1688; *Wielmierszowitz*, 1406, см. *Onomastica* II, 2, 271); венг. *Velemér* (Хелимский 65); русск. *Велимир* вторично. — Другой вид корневого вокализма см. в **Voli-mirъ*. — К праслав. **velēti*.

**Vęŕŕe-mirъ* — восстанавливается по с.-х. *Većemir* (Maretić 130, ср. *Monum.* VII), польск. *Wiecemir* : *Vencemir*, после 1242 (Tasz. Najd. 129; Słown. starop. s.v.; III, z. 3, 520), помор. *Więcemiesz* : *Venzmer*, 1229, *Vencemarus*, *Uincemir*, 1241 (Лоренц XI, 1, 86; Rudn. Pomor. Zach. 133; EOSON I, 52, 71, 175; МН 162, 166); болг. *Венцемира* — недавнее образование (Илчев Речн. 106: “венец мира”) и сюда не относится. — Ср., с одной стороны, польск. *Więcemiŕ*, чеш. *Vácemil*, а с другой, польск. *Więceraď*, *Więcestaď*, чеш. *Váceslav*, русск. *Вячеслав*, с.-х. *Većedrag*, *Većenjeg*. — К праслав. **vęŕŕe*(jъ) : **vęŕŕe*.

**Vido-mirъ* — ср. местные названия типа русск. *Видомиръ* (или *Видомирe*) — до *ВидомирѦ* (Янин, Зализняк 43, 269, № 579 : указывается также *Видимирский погост* на *Видимирском озере* в Бежецкой пятине), болг. *Видол* (Илчев Речн. 109) или макед. *Видомир* (Стамат. 60). — Возможна и реконструкция в виде **Vidi-mirъ*. Ср. в качестве второго члена — польск. *Snowid*, *Zawid* и др. — К праслав. **vidъ* : **vidēti*.

**?-mirъ* — ср. польск. *Wislimirus* (Słown. starop. s.v.; III, z. 3, 520). — Неясно.

**Vito-mirъ* — восстанавливается на основании с.-х. *Vitimir*, ср. *Vitmirović* (Maretić 132), словен. *Vitemir*, *Vitimar*, болг. *Витомир*, *Витомир* (Илчев Речн. 112), макед. **Витомир*, реконструируемое по одноименному топониму (Стамат. 60), польск. *Witmierz* (Słown. starop. s.v.), ср. *Vitoma* : *Vithoma*, 1295 (Tasz. Najd. 130), помор. *Witmierz* : *Witomer*, 1221 (Лоренц XI, 1, 87; Rudn. Pomor. Zach. 135); EOSON I, 175; МН 167), чеш. *Vitmír* (Svoboda Staroč. 81, 91). — Ср. польск. *Witośław*,

чеш. *Vitoslav*, с.-х. *Vitodrag*, *Vitomisal*, *Vitoslava*, но и полабск. *Dragawitus*, *Świętowit*, чеш. *Dobrovit*, польск. *Miłowit*, *Radowit*, *Siemowit*, *Trzebowit*, *Uniewit*, *Zdziewit* и др.; ср. польск. *Wit*, *Witek*, чеш. *Vít*, *Víta*, *Vitoň*; *Vitan* (Schlimp. 52–53), с.-х. *Vitan*. К праслав. **vitъ*.

Voj(i)-mirъ — восстанавливается по с.-х. *Vojmir* (Maretić 132), польск. *Wojmir* : *Vogmir* (Tasz. Najd. 132; Słown. Starop. s.v.; III, z. 3, 520), болг. *Воемир*, *Воймир* (Илчев Речн. 114–115); чеш. *Vojmír* (Svoboda Staroč. 81, 92). — Ср., с одной стороны, “дублетное” с.-х. *Vojmil*, *Vojmil*, польск. *Wojemił*, а с другой — ст.-русск. *Войборъ*, *Войданъ*, *Войгостъ*, польск. *Wojbor*, *Wojciech*, *Wojstaw*, но и *Borzywoj*, *Budziwoj*, *Częstowoj*, *Jaczewoj*, *Mściwoj* и др. — Ср. **Vojno-mirъ*. — К праслав. **vojъ*.

**Vojno-mirъ* — на основании имени легендарного правителя Хорватии, VIII–IX вв. (ср. *Birnbaum H. Essays...*, 70); ср. болг. *Войномир* (Илчев Речн. 115). — Ср. **Vojъ-mirъ*. — К праслав. **vojna*.

**Voldi-mira* — ср. болг. *Владимѣра* (Илчев Речн. 113). — См. **Voldi-mirъ*.

**Voldi-mirъ* — ср. с.-х. *Vladimir*, но и *Vladmir*, *Vladmirović* (Maretić 132), болг. *Владимир* (Βλαδίμηρος, болгарский князь, сын Бориса, см. Константина Багрянородного — *De adm. imper.*), *Владимѣр*, *Владѣмир* (Илчев Речн. 113), словен. *Vladimir*; польск. *Włodzimierz* : *VloDimili* ! (см. *Vlodimiri*), 1193, *Wlodimirus*, 1198; *Wlodimirii*, *Wladimir*, 1015, *Wlodimiro*, 1204, *Wlodimirio*, 1224, *Wlodimirus*, 1230 и др. (Tasz. Najd. 130; Słown. starop. s.v.; III, z. 3, 520), чеш. *Vladimír*, ст.-русск. *Владимиръ*, *Владимѣръ* (большое количество примеров, см. Туп. 87), макед. **Владимир* (Стамат. 60 : по топонимическим данным); ср. прусск. *Wolde-myr* (Altpr. PN 121, 145), лтш. *Valmiera*, город (из **Vald-mir-*). — Ср. **Voldi-mērъ*. — Вся история этого имени отражает переплетение сходных по форме “своих” и “чужих” (ср. *Waldemar* и под.) элементов, причем чужое очень рано начало толковаться как свое, привязываясь к продолжениям праслав. **volděti* (: **voldyka*, **volstъ*, см. **Volsti-mirъ*).

**Voli-mirъ* — восстанавливается на основании польск. *Wolimir* : *Wolimiro*, 1235, *Volimiro*, 1238, *Volimirus*, 1239, *Wolimirus*, 1243, *Wolimiri*, 1253, *Volemiri*, 1261 и др. (Tasz. Najd. 132; Słown. starop. s.v.; III, z. 3, 520), чеш. *Volimír*; ср. *Vol(i)mir* : *Wolmeriz*, 1239, около Фрауенприсница (Kreis Jena). Eichler 209. — К фразеологии ср. *мир и воля* (: *мирволить*) и др., о чем см. Слав. и балк. фолькл. 1989, 43–60. — К праслав. **voliti* (: **vol'a*).

**Volsti-mirъ* — реконструируется на основании имени *Vlastimir*, впервые отмеченного в источниках в связи с хорватским вождем, видимо, язычником, правившим в конце IX в. в земле, лежавшей к северу от Сплита. Ср. с.-х. *Vlastimir* (Maretić 132 : Βλαστѣμѣρος. Monum. VII), ср. Βλαστѣμѣρος, имя сербского князя, упоминаемого у Константина Багрянородного; ср. также болг. *Властимир* (Илчев Речн. 116). — К праслав. **volsti* : **volstъ*.

**Vorti-mirъ* — восстанавливается по с.-х. *Vratimir*, польск. *Wracimir* (Słown. Starop. s.v.; III, z. 3, 520), помор.-полаб. *Wartzimir*, 1282, *Warcimirz*, 1305 (Лоренц XI, 1, 86). — Ср. польск. *Wrocistaw*, помор. *Warcistaw*, чеш.

Vratislav, Vrativoj, Vratizir. — К фразеологии *ворочать (вертеть) миром* и др. — К первому члену ср. праслав. **vortiti* (: **vertěti*).

**Vьlk(o)-mira* — ср. с.-х. *Vukmira* (Maretić 133), см. также **Vьlk(o)-mirъ*. — К праслав. **ьlкъ*.

**Vьlk(o)-mirъ* — восстанавливается на основании с.-х. *Vukomir, Vukomirić, Vukomirović*, ср. *Vukmiriћ, Vukmirović*, а также *Vukmar* (Maretić 133), болг. *Вутомир*, где *Вуто-* из *Вуко-*: **Вуко-мир* (Илчев Речн. 118); польск. *Wilkomir* (Słown. starop. s.v.; III, z. 3, 520), ср. *Вилкомир* (Укмерге) в Литве. — К праслав. **ьlкъ*.

**Vy-mirъ* — условная реконструкция по польск. *Wymir* (Słown. starop. s.v.; III, z. 3, 520). — Неясно; или к праслав. **vyti* по модели **Da-mirъ, *Zna-mirъ* и под. (пожалуй, с меньшей вероятностью), или к праслав. **vy-*, префикс, ср. при элементе *-mirъ* личные двучленные имена с префиксом **ьъ-* типа **ьъ-je-slavъ* (но обычно при наличии глагольного корня).

**Vyše-mirъ* — восстанавливается по польск. *Wyszemir : Wisimiri*, 1223, *Visemiro*, 1237, *Wissemirus*, 1241 (Tasz. Najd. 133; Słown. starop. s.v.; III, z. 3, 520); помор. *Vyšemer* (EOSON I, 50; МН 166); чеш. *Vyšemir*; ср. *Vvizzemir* в списке славянских предводителей раннего Средневековья в баварском источнике (см. *Birnbaut H. Essays...*, 82–90). — Ср. чеш. *Vyšemila*, польск. *Wyszestaw*, ст.-русс. *Вышеславъ*, с.-х. *Višeslav*. — К фразеологии: *Что выше мира?* — спрашивается в загадке. — К праслав. **vyšьjъ : *vyše*.

Vьse-mirъ* — восстанавливается на основании польск. *Wszemir : Vsemir*, 1136, *Zemir, Semirus* (Tasz. Najd. 132; Słown. starop. s.v.; III, z. 3, 520), помор. *Wszemir : Wsemir*, 1194, *Wsemarus*, 1219–1220, *Wsemir*, 1223, *Wsemarus*, 1227 (Лоренц XI, 1, 87; Rudn. Pomor. Zach. 136; EOSON I, 55, 164); ср. чеш. *Všemir* (Svoboda Staroč. 81, 92); едва ли сюда же относится и помор. *Svemirove*, 1209, *Svemirovo*, 1224 и др. (Лоренц XI, 1, 84); ср. мену *Wsz- : Św- / S(w)-* в именах этого состава. — К первому члену ср. польск. *Wszebqđ, Wszebor/Świebor, Świeciech/Sieciech, Wszesiodł, Wszesut, Wszerad / Sierad*, чеш. *Všebor, Všebud, Všeřad, Všerad, Všemila, Všeslav*, с.-х. *Svemil, Sverad*, русск. *Всеволодъ, Всеславъ, Всеслава* (этот тип двучленных личных имен весьма распространен и в балтийской традиции, ср. прусск. *Wisse-bel, Wissa-geide, Wisse-bute* и др., лит. *Vis-algas, Vis-baras, Vis-bartas, Vis-butas* и др.). — К праслав. **вьse* (ьse*).

**Za-mirъ* — ср. польск. *Zamir* (Słown. starop. s.v.; III, z. 3, 520). — Ср. *замириться*. — К праслав. **za-*, **mirъ*.

**Zlati-mirъ* — ср. болг. *Златомир* (Илчев Речн. 214: “новое измененное имя”).

**Zna-mirъ* — ср. польск. **Znamir*, восстанавливаемое по названию деревни *Znamierowice* (Znamierowice, 1581. Słown. Geogr. XIV, 653) в сондецком повете (Karaś Onomastica II, 2, 272; ПО 223). — К праслав. **znati*.

**Zvězdo-mirъ* — ср. болг. *Звездомир* (Илчев Речн. 211). — Новое образование.

**Zvoni-mirъ* — ср. с.-х. *Zvonimir* (Maretić 134: подтверждается, что это имя произносится теперь (XIX в.) именно с корневым *o*), болг. *Звонимир* (Илчев Речн. 211: единичный случай, хорватск.). — Ср. **Zvъni-mirъ*.

Zvъni-mirъ* — ср. с.-х. *Zvanimir*, самая ранняя форма — *Suinimir*. Monum. VII (Maretić 134); известный носитель этого имени во 2-ой полов. XI в. стал королем Хорватии и Далмации. Из первой по времени записи имени *Suinimir* следует, что в первом члене тот же элемент, что и в польск. *Zwni-sław*, ст.-русс. *Звени-слава*, т.е. **zvъni* (zvъněiti*); вариант *Zvonimir* (**zvoniti*) возник вторично.

**Zъlo-mirъ* — условная реконструкция по венг. *Zelemér* (Хелимский 65). — Ср. **Luto-mirъ*. — праслав. **zъlъ(jъ)*.

**Žali-mirъ* — предположительно восстанавливается по *Žaliměr*: *Salimarus*, 1235 (Schlimp. 55), *Salem* : *Salim*, 1230, ср. помор. *Žalimir*, *Žalim*, *Žalim* (МН 134). — К праслав. **žaliti*, **žalěti* 'оплакивать', 'жалеть'.

**Želi-mirъ* — ср. с.-х. *Želimir* (Maretić 136: *Zelimirow*, Monum. VII), болг. *Желимир*, ср. *Желимка* (Илчев Речн. 203), — Ср. *Zelibor* : *Selibur*, 963 (Thietm. II, 14), *Zilbur*, 1321 (Schlimp. 56), польск. *Żelistaw*, *Żelistryj*, с.-х. *Zelibor* (ср. топоним помор. *Zelibore*, 1298. Лоренц XI, 1, 63). — К праслав. **zělěti* 'желать' и т.п. (объяснение Миклошича Bild. 96 [к **selo*] ошибочно).

**Žiro-mirъ* — условная реконструкция по помор. *Žiroma*, *Žiromino* (EÖSON 1, 175). — Ср. новгор. *Жировит* (Янин, Зализняк 276, № 246), *Жирославъ* (там же, 276, №№ 67, 573), *ЖирѦта* (276, № 434 ?/), *Жир(о)ша* (276, № 237) и др. — К праслав. **žirъ*.

**Žiti-mirъ* — ср. с.-х. *Žitimir* (Maretić 136), ср. **Žito-mirъ*. — Ср. к первому члену словен. *Žitigoj*, *Žitiljub*, *Žitislav* и др. К праслав. **žitъ* 'жизнь'.

**Žito-mirъ* — ср. с.-х. *Žitomir* (Maretić 136: *Zitemer*. Monum. VII, 383), русск. *Житомиръ* (Гинк. 456), ср. название города на Украине, польск. *Żytomierz*. — К праслав. **žitъ* 'жизнь' с той же заменой *i* на *o*, как в ст.-русс. *Гостомыслъ*, ободр. *Gostomyśl* (*Gozto-muizli*, 844). — Ср. *В мире жить — с миром жить* и др.

**Žizno-mirъ* — ср. новгор. *Жизномиръ* (Янин, Зализняк 276, № 109). — Ср. там же *Жизнобудъ* (№ 607). — К семантике ср. **Žito-mirъ*. — Из **Žizni-mirъ* (?). — К праслав. **žizнь*.

Žydi-mirъ* — ср. чеш. *Židimír*, макед. **Жидимир*, реконструируемое по топониму, русск. *Жидимир*, 1314 (Гинк. 456). — Ср. польск. *Zdzisław*, чеш. *Zdzislav*, помор. *Zdistav* : *Sdzislaus*, 1219 (Лоренц XI, 1, 113), а также *Zdistav* : *Zidezlaus*, 1071, *Sdyslaus*, 1321, *Stizlav*, 1324 (Schlimp. 55). — К праслав. **žьdati*, -židati*.

* * *

Приведенные выше данные *mir*-словаря двучленных личных имен в славянской ономастической традиции нужно признать достаточно

внушительными и в количественном отношении и в информационно-содержательном плане. Элемент *mir* — насчитывает более полутора вхождений³⁷ и, следовательно, столько же элементарных “микротекстов” и существенно большее количество “простых” синтагм, которые могут быть с той или иной степенью вероятия эксплицированы из этих “микротекстов” (см. об этом далее, в связи с значениями подобных “микротекстов”, совпадающих с двучленными личными именами).

Для того чтобы прояснился контекст восприятия этих имен их создателями и носителями, нужно напомнить, что статус подобных имен вдвойне особый. Они — ценнейшая и наиболее престижная и содержательно богатая часть славянского именослова, они — имена *по преимуществу*, имена, которые как бы предназначены для торжественного рецитирования, имена-характеристики, имена-идеи, имена-цели. На них лежит печать смысловой полноты, знаковой отмеченности, отсвет сакральности: в принципе им чужда профаническая сфера с ее неофициальностью, запанибратством, скороговоркой, интимностью. Но эти имена и ценнейшая часть языкового наследия вообще, имеющая преимущественное культурное значение. Как и весь язык, они — зеркало культуры, но это зеркало — особое, поскольку в нем можно увидеть то, что сознательно и умышленно вкладывалось в эти имена, исходно ориентированные на отражение идеальных ценностей соответствующей модели мира. “Пользователи” имен, независимо от того, получили они их по наследству, по традиции или создали их сами, живо ощущали значения этих имен, как бы справлялись с ними, контролируя смыслом имен свое поведение (по крайней мере в отмеченных, “сильных” ситуациях), и, похоже, имена эти им *нравились* (эстетический план) и воспринимались как душеполезные и нравоучительные (нравственно-дидактический план). И в этом отношении сами эти имена выполняли миро- и жизнестроительную функцию: они тоже полагали (**dhē*-) некую необходимую основу — и мира, в человеке и через человека отражаемого, и жизни, какой она мыслилась на ее идеальном пределе.

Единство и сила этой “именной” основы крылись не в ее монолитной

³⁷ На самом деле число вхождений значительно больше. Источники их реконструкций уже были указаны — топонимические данные; “сокращенные” имена прежде всего на *-im(a)*, *-om(a)* и другие типы (напр., на *-il(a)*), к сожалению, обладающие меньшей доказательностью в том, что касается производимых на их основе реконструкций; данные апеллятивной лексики и т.п. К тому же следует считаться еще с двумя (по меньшей мере) обстоятельствами — крайней неравномерностью собранных и обработанных данных, относящихся к частным славянским традициям, и естественными (впрочем, как и “неестественными”) потерями информации в потоке времени. Следует помнить, что большая часть “творческого” периода в развитии этого типа имен пришлось на то время, когда славяне не имели письменности, а сам этот период почти во всех славянских традициях кончился достаточно рано, и сохранность и употребительность этих имен зависела прежде всего от прихотливости моды, которая, однако, неизменно ориентировалась на критерий культурно-социальной престижности имен. Культурное “опускание”, связанное, в частности, с ломкой старой системы власти и культурных ценностей, приводило неизменно к “опусканию” и ценностного ранга этих имен, к преобладанию (нередко абсолютному) “опрошенных” форм некогда “знаменитых” имен.

нерасколости, а, наоборот, в быстро и легко постигаемом переплетении ее составных частей, постоянно полностью или частично воспроизводимых и тем самым как бы восстанавливающих эту основу и отсылающих к ней как к источнику и как к “объяснительному” полю. Эти свойства такой именной “основы” — непосредственное следствие самой ее структуры. Сама эта “основа” — некая “сумма” и квинтэссенция одновременно культурного достояния славян, отмеченных ценностей в его составе, она — целое и экстракт наиболее значительного в этом целом, она — результат характерной компрессии, суммирующей и перерабатывающей всю совокупность эмпирических данных в сфере имени и, следовательно, всего того, что стоит за этой сферой.

Два полюса выделяются в этой именной основе: на одном из них — частное, конкретное, эмпирическое *это*, на другом — общее, целое, знаково осмысленное эмпирическое, за которым стоит сверхэмпирическое *то*. Эта двойственная организация “основы” проступает прежде всего в тех двух параметрах, в соответствии с которыми организуются эмпирические данные: 1) парадигматическом (состав элементов, которые входят в поле элемента *mir*–) и 2) синтагматическом (типы сочетаний *mir*– с другими элементами), иначе говоря, параметр отбора (выбора) и параметр проекции “отобранного” в “микротекст”. Первый параметр имеет непосредственное отношение к валентности элемента *mir*–, а второй актуализирует — в известных пределах — идею соотносительности элемента *mir*– с другими элементами в данной позиции, а также вводит указание позиции самого *mir*– в двучленных сочетаниях³⁸.

Эти параметры и операции, с помощью которых они конкретно реализуются в пределах имени, имеют самое непосредственное отношение к формальной структуре *mir*–имен и, что особенно важно, к значению этих имен. Нужно заметить, что, если формальная структура такого рода славянских двучленных личных имен изучена в общем удовлетворительно (ср. ПО; неудовлетворение вызывают скорее частности, обычно связываемые с недостаточно опознающимися процессами “опрощения”, перераспределения, ложного обобщения и т.п. явлениями, в результате чего возникают слишком приблизительные или даже излишне субъективные толкования “соединительных” элементов –*o*–, –*e*–, –*i*– и под.), то этого никак нельзя сказать о проблеме значений этих имен. Как раз в этой области приблизительность, “примитивизм” и субъективизм являются не исключением, а правилом. И дело здесь не в частностях (частность может быть угадана и нередко довольно легко: выбор обычно не слишком велик или, вернее, слишком невелик, — но объяснить эту “угадку” и тем более доказать правильность ее весьма трудно), а в принципе. Здесь нет возможности заниматься восстановлением значения каждого двучленного *mir*–имени, и автор этого текста не готов вполне доказательно объяснить сам принцип выявления значения таких имен в

³⁸ Иначе говоря, определяется “поле” элемента *mir*–, т.е. общая валентность этого элемента (*mir* – & {*x* & *y* & *z* ...}) и выбор “соседнего” элемента, т.е. “конкретная” валентность (*mir*– & {*xVyVz* & ...}) и выбор позиции ((*mir*– & *x*) ∨ {*x*– & *mir*–}).

целом. Самое большое и одновременно наиболее целесообразное, что может быть здесь обозначено в предельно общем виде, состоит в следующем. Некогда поэт сказал, что поэзия — это покрывало, натянутое на несколько колышков — слов, образов и под. С соответствующими изменениями это же можно сказать о значении двучленных личных имен. В разбираемом случае — два “колышка”: *mir-* и сочетающийся с ним второй элемент, обычно восходящий к полнозначному слову или иногда к служебному. Собственно, эти два элемента и есть та основа, на которую “натягивается” семантическая структура всего имени, его значение. Правда, конкретный характер этого “натягивания” облегчается отчасти тем, что в ряде случаев в игру вступают некоторые формально-структурные ограничения, исключающие другие (иногда и все) варианты, кроме одного или нескольких. Так, в частности, “сильноограничивающей” является конструкция, представленная в таких примерах, как **Bqdi-mirь*, **Bori-mirь*, **Borni-mirь*, **Desi-mirь*, **Kani-mirь*, **Kazi-mirь* и под. Однако и в этих случаях было бы большим и опасным соблазном трактовать значение имени *sensu stricto*. “Пользователь” имени скорее всего (даже если он в достаточной степени осознавал роль грамматических и словообразовательных элементов как факторов, контролирующих, хотя бы отчасти, общий смысл) не связывал себя именно этим “строгим смыслом”, буквальностью, но позволял себе искать опоры в более широкой ассоциативной сфере. Тем более это верно в тех случаях, когда не было никаких существенных подсказок в отношении значения со стороны словообразования и грамматики³⁹. А так как именно такова была ситуация в подавляющем большинстве случаев, то сохранение неопределенности смысла имени, выявление лишь общего смыслового контура без попыток слишком “связывающих” и рискованных толкований “до последнего” было единственно возможным и оправданным и, более того, спасительным: значение, как оно восстанавливалось в виде довольно аморфной туманности или облака с размытыми краями и слабо структурированным центром, отсылало не столько к конкретным реалиям и реальностям и не столько к “возможному” и “чаемому”, сколько к самому духу идеи, которая могла в зависимости от внутренних и внешних обстоятельств разворачиваться как некий семантический веер, причем сфера изменчивого, гибкого, неопределенного жила в этом случае свой жизнью, но в пространстве, зажатом двумя “постоянными” — значением *mir-* и значением элемента, с этим *mir-* сочетающимся.

Разумеется, “буквалист” мог понимать и “понимал” (если ему приходилось рефлектировать над значением имени) смысл имени “однозначно”, и привычка, мода и иные “социальные” и “культурные” факторы закрепляли выделенное не без насилия из семантического континуума некое одно значение. Но поскольку помимо “буквалистов” всегда существовали и “поэты” (даже если они сами не подозревали этого в отношении се-

³⁹ Существенно отметить, что славянские двучленные имена фиксируют большую смазанность интерпретации, чем, например, древняя индо-иранская или греческая традиции, с одной стороны, более унифицированные, а с другой, более тонко различающие сам тип словосложения с помощью формальных критериев.

бя), всегда в этих случаях сохранялась и та семантическая "непрерывность", с которой связана смысловая неопределенность, дающая простор "смысловым" играм, потенциальная многоракурсность взгляда и разнообразие смысловых актуализаций. В этом отношении нужно помнить о "предельных" ситуациях. Если семантическую "непрерывность" для наглядности (пусть грубо) выразить дискретно и с учетом логико-языковых критериев, то теоретически славянское двучленное имя (пусть это будет **Stroji-mirъ*) могло выражать ("значить") субъект действия (тот, кто строит мир, миростроитель), объект действия (мир, строимый кем-то), предикат-действие (строить мир, миростроительство), свойство-атрибут (миростроительный, обладающий построенным миром, миростроительность) и т.п. Существенно подчеркнуть, что речь в данном случае идет не о выборе одного из таких "категориальных" значений и тем более не об их равновероятности, но о потенциальном интерпретационном пространстве, вырастающем из семантической неопределенности и непрерывности⁴⁰.

При принятии излагаемой здесь точки зрения естественно увидеть в славянских *mir*-именах и тем более, конечно, во всем корпусе двучленных личных имен результат "компрессивно-суммирующего" кодирования мифопоэтической, условно говоря, "эпической" модели мира, "эпического" человека, его "эпического" сознания и мирочувствия. Только по личным двучленным именам эти "эпические" реалии могут быть реконструированы с достаточной полнотой и во всяком случае "независимее" и "объективнее", нежели по данным раннеславянских текстов, относящихся к этой эпохе (нет нужды говорить о большой глубине

⁴⁰ Естественным, хотя и не всегда очевидным, следствием этой ситуации нужно считать признаки относительности и условности, обнаруживающие себя при трактовке таких двучленных имен или предположительно реконструируемые. Лишь две особенности заслуживают здесь внимания (речь идет скорее о тенденциях интерпретации). Первая и вторая позиция в имени оказываются неодинаковыми в отношении смысловой наполненности. Член, выступающий на первом месте, обладает большей семантической суверенностью и большей практической актуальностью; член, занимающий второе место, часто тяготеет к своего рода "суффиксизации". В имени **Miro-slavъ* акцент лежит на элементе *mir-*, на мире-спокойствии, с которым соотносится как дополнительный признак еще и слава. В ряду **Miro-slavъ*, **Sveto-slavъ*, **Jaro-slavъ*, **Veŕŕe-slavъ*, **Mesti-slavъ*, **Sobŕ-slavъ* и т.д. "сильная" смысловоразличительная и смыслоформирующая позиция — первая, **-slavъ* же выступает и как полуслужебный, к суффиксу приближающийся элемент. В имени **Slavo-mirъ*, напротив, акцент приходится на элемент **Slav-*, на славу, уточняемую как слава мира, мирная или мирская слава. В ряду **Borni-mirъ*, **Budi-mirъ*, **Dŕdo-mirъ*, **Dorgo-mirъ*, **Kraj(b)-mirъ* и т.д. смысл, связываемый с элементом *-mir-*, как бы отступает в тень, затухает, смазывается, хотя, конечно, в определенных конкретных ситуациях может приобретать свою изначальную силу. В этом контексте заслуживают внимания два факта — решительное преобладание имен с элементом *-mir-* во второй позиции (в первой позиции появляется в 5-7 и во всяком случае не более чем в десятке примеров) и наличие "минимальных" инвертированных пар: **Miro-slavъ* — **Slavo-mirъ*, **Miro-goŕŕi* — **Goŕŕi-mirъ*, **Miro-gostъ* — **Gosti-mirъ*, **Miro-gnŕvъ* — **Gnŕvo-mirъ*, **Miro-nŕgъ* — **Nŕgo-mirъ*, **Miro-myslъ* — **Mysl-mirъ*, **Miro-darъ* — *Da-mirъ*, ср. **Mir-gordъ* — **Gordo-mirъ*. Эти пары создают преимущественные условия для решения проблем, связанных с "тонкой" семантической структурой. То же, да не то же — можно сказать по пословице о членах каждой из этих перечисленных пар.

этой “именной” реконструкции). Эта реконструкция включала бы в себя словарь в несколько сот лексем, сотни фразеологизмов, многочисленные ситуационные блоки, мотивы, даже сюжеты в “суммирующем” их варианте (разумеется, ключевые узлы сюжета восстанавливаются и по совокупности мотивов одного и того же сюжета), позиции сакрального и профанического, положительного и отрицательного, сущего и чаемого, “объективно-эпического” и “субъективно-заклинательного”, апотропеического, “открытого” и табуированного. Более того, можно высказать предположение (более развернутое изложение его предполагается сделать в другом месте) о более конкретной связи корпуса *mir*-имен в его “ядерной” части и самого *mir*-текста с определенным жанрово-тематическим и текстовым кругом.

Судя и по общему смыслу, раскрываемому *mir*-именами и по многочисленным частностям, *mir*-текст исходно представлял собой одну из проекций так называемого “основного” мифа, существенной и определяющей чертой которой нужно считать конечный результат событий, развертывающихся в этом мифе, — мир как итог победы Громовержца, выступающего в образе вождя-воина, над своим противником. Главное в этом не создание-сотворение мира (хотя, конечно, “основной” миф с очевидностью связан в своих истоках с космологическими мифами как их вторичный и отчасти “спекулятивно-метафизический” вариант, возникший, когда акцент ставился не на уже созданном мире, а на угрозах ему и выработке способов защиты от них), а преодоление того, что мешает миру, состоянию мира, “мирности” и исходит из самого мира, нахождение такого выхода из “мирового” кризиса, который восстановил бы находящуюся под угрозой утраты или даже уже в значительной степени утраченную “космологичность” мира, мир-покой, мир-примирение, мир-согласие, обеспечивающие функционирование мира как динамически-положительной эктропической по своему назначению конструкции. Противник главного персонажа “основного” мифа, являющийся представителем сил хаоса, распада или в лучшем случае экстенсивных форм жизни в закрытом, ограниченном и темном мире⁴¹, не устранился Громовержцем полностью (и эта деталь представляется принципиально важной). В любых вариантах “основного” мира противник Громовержца, дитя хаоса и зла, для чего-то нужен. В одном варианте он расчленяется, разбрасывается повсюду и тем самым обеспечивает усиленное плодородие, прирост мира (ср. **Pri-by-mirь*), каждый сезонный цикл возрождаясь в образах растительного, животного плодородия и в обильном человеческом потомстве. В другом варианте противник оттесняется Громовержцем из этого “космологического” мира в хаотический остаток, существующий где-то “ниже” этого мира. В этом уголке он

⁴¹ Любопытно, что ряд признаков, выступающих в *mir*-именах, — отрицательных или преимущественно отрицательных — характеризует противника Громовержца в “основном” мифе (ср. **сьнъ*, **l'utъ*, **jarъ*, **lôkьl-a*, **gněvъ*, **straxъ*, **iqgъ*, **mъiti*, **goniti*/*gъnati*, **kaziti*, **lomiti*, **rъvati*, **skъrbiti*, **žaliti*/*žalěti*, **gorěti* и т.п.). Разумеется, необходимо принимать во внимание ранее отмечавшуюся “амбивалентность” этих признаков: закрепленные за противником героя “основного” мифа, они оказываются отрицательными, связанные же с самим героем этого мифа, — положительными.

повелитель. Компромисс состоит в том, что за это он как бы обещает не вмешиваться в дела *сего* мира. Следовательно, по сути дела речь идет о распределении двух форм существования и о своего рода согласии, договоре между двумя сторонами. Благодаря этому возможно существование организованного, упорядоченного, гармонизированного и положительно ориентированного мира — сначала как особого благодатного, из размирия, ссоры, вражды возникшего состояния, а потом и как "физического" плода этого состояния — от Вселенной до "малой" социальной единицы — общины, причем и то и другое изначально, но обязано своим возникновением новым формам "тетической" деятельности — согласно, договору, организации, объединению, которые выступают как продолжения космологического "тетизма". Субъектом "говой" тетической "деятельности, осуществляемой уже в наличном, но "поврежденном", дефектном, ущербном и/или угрожаемом мире выступает главный персонаж "основного" мифа. Он "ладит-слаживает" мир (ср. выше о *мирком-ладком*) и потому заслуживает быть названным *Ладомиром*, как и те его чаемые продолжатели, которых в ранней славянской ономотетической традиции именовали **Lado-mirь*.

Обращение к лексическим элементам, содержащимся в *mir*-именах (*mir*-текст, не исчерпывающий, конечно, только *mir*-именами, существенно подтверждает важность именно этих элементов и в свою очередь вносит целый ряд новых, подтверждающих, продолжающих, развивающих и специализирующих картину, восстанавливаемую по данным корпуса *mir*-имен), позволяет представить себе не только словарь этих элементов, но и соответствующие семантические круги и стоящие за ними вневязыковые реалии, с весьма высокой степенью конгруэнтности воспроизводящие то, что известно и из реконструкции космологических мифов ("материальный" состав мира, духовные ценности, предикаты и атрибуты и т.п.). То же, что отличает словарь (и соответствующий круг представлений, идей и образов) *mir*-имен от словаря космологических мифов, отчетливо тяготеет к тексту "основного" мифа, отражая видоизменения, которые претерпела ситуация, изображаемая в "основном" мифе по сравнению с "классической" ситуацией космологических мифов (и в этом можно видеть еще одно подтверждение намечаемым здесь связям *mir*-имен с кругом вариантов "основного" мифа).

Синтетическое обозрение словаря *mir*-имен и стоящих за ним денотатов дает возможность представить как языковые особенности *mir*-текста, так и структуру мира, в этом *mir*-тексте изображаемого и понимаемого как нечто усвоенное и потому уже свое и, следовательно, положительное в силу укорененности в пространственно-временном бытии своей родовой общности⁴². Отсюда — акцент на своем, моем, нашем мире (**Svojь-mirь*, **Moжь-mirь*, **Naшь-mirь*) и внимание к его границам-пределам и направлениям, в нем открываемым (**krajь*, **krome*,

⁴² О ключевом значении праслав. **svojь* см.: Трубачев О.Н. Славянская этимология и праславянская культура // Славянское языкознание. X. Международный съезд славистов. М., 1988, 299–302.

*po, *za, *na, *nadъl, *pri, *perdъl per, *perzъl, *čerz/sъl, *jъz, *съ), которые должны быть взяты под контроль и охрану (*xorniti, *stergiti, *storžiti, *съ-pasti, *volděti, *buditi/*bъděti и т.п. Под этим углом зрения как раз и целесообразно рассматривать словарь, восстанавливаемый по *mir*-именам, особенно если при этом учитывать, что идеальный мир, возникший в космогенезе, был по условию своим и положительным, что в условиях размирня эти свойства мира были поставлены под угрозу и могли нарушиться, хотя и не переставали осознаваться как нечто идеальное, что вошедшая в мир порча, став эмпирической характеристикой его, не была принята за суть мира, и потому все низкое и отрицательное мира было передано "неподлинному" представителю мира — противнику творца-мироздателя и/или было переформулировано как профилактическая часть стратегии мира, как указание опасностей и запрет на все, что к этим опасностям ведет.

Объектный состав *mir*-словаря, как он выстраивается по данным двучленных личных имен, определяется прежде всего такими элементами, как *bolgo, *bogъ, *dobro, *doba, *gojъ, *žiti/*žit-, *žiznъ, *žirъ, *godъ, *mirъ, *něga, *ladъ, *čudo, *cęta; *terba (может быть, и *jaz-, если оно из иранского, см. выше); *čъstъ, *slava, *sqdъ, *vol'a, *volstъ; *sēmъ, *tata, *dēdъ, *bratъ, *čędo, *drugъ, *l'udъ, *gostъ, *vitъ, *vojъ; *myslъ, *vidъ; *byt-, *domъ, *gordъ, *selo (*sedlo), *pqtъ, *krajъ; *gněvъ; *lqk(a), *straxъ, *tqga, *vълkъ, *solъ (?) и т.п.

Атрибуты этого *mir*-пространства — *bolgъ(jъ), *dobrъ(jъ), *dobъ(jъ), *dorgъ(jъ), *velъ(jъ), *svętъ(jъ), *svętlъ(jъ), *tixъ(jъ), *mqdrъ(jъ), *radъ, *čęstъ(jъ), *bělъ(jъ), *krasnъ(jъ), *zoltъ(jъ), *novъ(jъ); *tvъrdъ(jъ), *strogъ(jъ), *ostrъ(jъ), *skorъ(jъ), *dълgъ(jъ), *malъ(jъ), *pozdynъ(jъ), *drugъ(jъ), *bujъ; *lutъ(jъ), *lixъ(jъ), *jarъ(jъ), *čъrnъ(jъ), *lqkъ!/? (*lqkavъ/jъ); *bolžъ(jъ), *doržъ(jъ), *bol'ъ(jъ), *dalъ(jъ), *jačъ(jъ), *unъ(jъ), *pačъ(jъ), *sulъ(jъ), *vęljъ(jъ) и др. (как правило в форме наречия из прилагательного в среднем роде).

Богат и набор **предикатов**: *beri, *bornil/*съ-borni, *bqdi *budi, *cěni, *čъrti, *čuci, *desi, *druži, *gali, *gordi, *xodi, *xorni, *jezdi, *koji (?), *koti, *kani, *mysli, *lъsti, *orsti, *ostri, *prosi, *prosti, *pusti, *radi, *seli, *tъrpi, *zvъni, *žali, *židi, *cъviti /*cveti, *godi, *gosti, *xorni, *xoti, *xvali, *krasi, *kresil/*krěsi, *l'ubi, *rędi, *съpasi, *suli, *terbi, *tęši, *toli, *tuši, *vadi, *veli, *voli, *voldi, *volsti; *dъrzi, *kupi, *ladi, *něti, *nosi, *orsti, *stani, *stoji, *sterži, *strorži, *stroni, *sqdi, *tvori; *goni, *gręši, *kazi, *kloni, *lomi /*oblomil, *mqti, *rъvi, *sęti, *skъrbi, *straši, *съ-trati, *tomi, *vorti, *želi; *bra-lbro-, *čā-, *čę-/na-čę-, *da/*съ-da-/ *съ-do-, *dę-/съ-dę, *pri-by-, *vy-, *zna-, *bado-, *but(o)-, *gorę-, *jaso-(?), *mano-, *strado-, *vido- и др.

Местоименные элементы представлены ограниченным, но весьма показательным кругом: *mojъ, *svojъ, *sve-, *našъ, *sebě / *sobě, *sy/*se, *jak-/jас-, *ko-(?), *vъsel / vъše; **адвербиальные** — *rano(?), *spyti и, возможно, целым рядом отадъективных элементов: *bolgo, *dobro, *dorgo и т.п. (см. выше); **предложно-префиксальные** — *bez-, *čerz(s)-, *jъz-, *krajъ-, *kromě-, *na-, *nad-, *orz-, *per-, *perd-, *perz-, *po-, *pri-, *sq-съ-, *vy-(?), *za-; сюда же следует отнести и **отрицание** *ne- (ср. *ni- ?),

выступающее в ряде имен (**Ne-mirъ*, **Ne-da-mirъ*, **Ne-z-mirъ*, **Ne-zna-mirъ*).

При интерпретации всех этих элементов, помимо их собственного ("независимого") значения, следует учитывать и тот общий смысловой ореол, который так или иначе исходит от центрального элемента имен этой группы — **mirъ*. Это *mir-* образует как бы некую рамку, охватывающую пространство с особой *mir*-геометрией. Все языковые элементы, попавшие в это пространство, так или иначе, оказываются определенным образом ориентированы на соответствующие представления, и поскольку элемент *mir-* знаково отмечен, а стоящая за ним реалья сакрализована, все, что соединяется с этим элементом, окрашивается в соответствующие цвета. Более того, многое, что теперешнему языковому сознанию представляется нейтральным, в *mir*-поле приобретает "космологическую" маркированность и часто входит в сферу "тетического". Особенно наглядно это проявляется в круге глаголов, сочетающихся с элементом *mir-*: нести или держать мир, творить, созидать, хранить, стеречь, судить ("со-полагать") его, устанавливать, ладить, рядить, строить, как и бытие-пребывание и становление-стояние мира (знак его нормального функционирования), отсылают к актам, которые не только отличаются особой энергетичностью и интенсивностью, но и обладают иным, более высоким рангом, нежели эти же самые действия, когда они совершаются в сфере профанического: как причастные к "космологическому" и способствующие его возникновению, созиданию, функционированию и сохранению, они не могут не быть сакрализованными действиями, актами в терминологическом смысле, воспроизводящими то, что делалось "в начале", в "первый раз" творцом-демиургом, и рассчитанными на неоднократное воспроизведение в настоящем и будущем. В этом смысле двучленные личные *mir*-имена кодируют ту парадигму высших ценностей, которая имеет непреходящее значение, используется как руководство и сама является сакрализованной ценностью, полученной по наследию и проверенной в личном и коллективном опыте мудростью — и мира, и человека мира (**Mqdro-mirъ*).

Двучленные личные имена в архаичной славянской традиции как раз и содержат эту мудрость, записанную лаконично, нередко с пробелами, искажениями и все-таки в целом сохраненную и, более того, позволяющую сделать дальнейшие экспликации и основывающиеся на ней реконструкции. Поэтому особое значение приобретает извлекаемая из этих имен фразеология, которую, конечно, можно понять и в свете злобы *сего дня*, хотя это понимание и будет анахронизмом, неадекватным духовной ситуации праславянской эпохи. Эта неадекватность, этот сдвиг по смыслу и не столько по смыслу, сколько по рангу, определяемому в зависимости от положения на шкале "сакральное — профаническое", могут быть осознаны при указании на то, что образующее фокус каждого фразеологизма слово не просто слово, но своего рода *terminus technicus*, который и самому фразеологизму придает иной ранг — специализированной мифопоэтической формулы о сакральном событии, с помощью которой освещается, опознается и

осознается во всей его глубине фрагмент общей картины, еще хранящей в себе признаки связи с текстами творения, с соответствующей эпохой и с человеком этой эпохи.

Разумеется, сама эта общая картина в течение долгого времени не оставалась без изменений, и уже в силу этого она дает основания для целого ряда более или менее различных интерпретаций, объясняемых уже только особенностями одного “временного” дрейфа этой культурно-языковой конструкции. Проблема корректного выделения срезов и их дифференциации применительно к славянскому материалу исключительно трудна, и попытка практического решения ее была бы не более чем “донкихотством”. Осторожнее и надежнее говорить о двух крайних этапах существования этой конструкции в доистории — индо-европейском, фиксируемом в архаичных мифах творения в ведийской традиции, у Гесиода, в “Старшей Эдде” и других древних источниках, в раннеславянском (VI–X вв., может быть, захватывая еще два-три века), о котором можно судить по определенному кругу текстов, созданных в пределах других традиций, но относящихся к славянским реалиям, по археологическому материалу, по трансформированным данным старой традиции, сохранившейся и зафиксированной позже, уже в историческую эпоху. Говоря в общем, разница между этими “срезами” — первым и последним — это разница между “космологической” эпохой и “космологическим” сознанием, с одной стороны, и той формой “раннеисторического”, которая характеризуется (по сути дела, весьма примитивно, но вполне удовлетворительно как некая условная спецификация) образом “военной демократии”, с другой стороны. Эта “раннеисторическая” форма связана с переносом акцента с “космологического” (и не только самого по себе, но и как основной причины всего происходящего *hic et nunc*) на “социальное”, с теми новыми идеями власти, организации, порядка в разных сферах общества — военно-политической, жреческо-юридической, “производственно”-экономической, о которых можно судить по их отражению в исторической действительности и которые были столь характерны для периода предгосударственных объединений у славян на разных уровнях жизни — от дома-семьи, поселения-рода-общины (“мира”) до племени и племенной территории, союза племен и “федеративной” территории и даже до первых опытов государственности, неизбежно вводящих в игру понятие народа, чаще всего уже предполагающего и инородные вкрапления.

Нужно сказать, что этот раннеисторический период в жизни славянства, только что кратко охарактеризованный, хронологически довольно точно совпадает с значительной частью материала, относящегося к *mir*-именам, которые могут быть более или менее надежно локализованы во времени. В самом деле, от периода с VIII века⁴³ по X век включительно (три века) известно более сорока примеров упоминания

⁴³ Самые ранние славянские *mir*-имена известны из источников, описывающих события VIII–IX вв. Эти источники относятся к числу “внешних” свидетельств, исходящих от “сторонних” наблюдателей, чаще всего “соседей”, но и в тех более редких случаях, когда *mir*-имена фиксируются “изнутри”, они присутствуют в иноязычных

имен с элементом *mir-*. В дальнейшем их число увеличивается, и в следующие три-четыре века (XI–XIV век) подобные примеры насчитываются сотнями, и они представлены в разных частях Славии (впрочем, и до X в. они фиксируются как для южных, так и для западных славян; они предполагаются, конечно, и для восточного славянства, но некоторые особенности исторической ситуации в восточной Славии и специфика источников объясняют отсутствие надежных примеров⁴⁴).

(неславянских) источниках. Хронологическое первенство принадлежит именам Хотимира и Войномира. Носитель первого имени около 743 г. был послан своим дядей, "карантийским" правителем Борутой в недавно основанный монастырь (*in insulam chemingi lacus. Conversio 4*) для получения христианского образования и позже стал правителем (ок. 750–770 гг.), однако его имя, известное из более поздних источников как Хотимир (словен. *Hotimír*), в ранних источниках передается с элементом *-mar* во втором члене — лат. *Chetmarus*, др.-в.-нем. *Cheitmar*. Носитель второго имени, Войномир около 795 г. признал франкский суверенитет (его имя упоминается в списке хорватских правителей раннего Средневековья). От IX в. или в связи с событиями этого времени известны имена Моймира (чешский князь Моймир I, 818–846 и Моймир II, кон. IX — нач. X в.), Славомира (*Scalaomir, Abodritorum rex*, 819, в "Анналах" Эйнхарда, ср. носившего то же имя известного из истории Чехии IX в. священника), Маломира (сына Омуртага, правил в 831–836 гг.?), Терпимира (правителя Нина, 845–864 — Тертицёрус), Властимира (сербского князя-язычника, правившего приблизительно между 850 и 860 гг. — Властѣмѣрѣс), Строимира (Строѣмѣрѣс) и Мутимира (сыновей Властимира, Мутимир /Мовѣмѣрѣс/ правил ок. 860–891; известен и хорватский правитель *Muncimir*, ок. 892–910), Себемира (*Zebemir Iservusl*, 864 — "Monumenta Germaniae historica. Urkunden Ludwigs des Deutschen" 112), Бранимира (сына или племянника Домагоя, хорватского правителя, 879–892), Владимира (старшего сына болгарского царя Бориса, правил в 889–893 гг. — Влаѣмѣрѣс), Спытимира (*Spoitimír*), Драгомиры (матери Св. Вячеслава-Вацлава, кон. IX — нач. X вв); некоторые *mir-*имена восстанавливаются по данным, относящимся к источникам X века или описывающим события этого века (ср. имя *Tunglo*, 862 г.: *Tunglo, unus de Soraborum primoribus*. Einh. Annal, 215, на основании чего восстанавливается др.-луж. **Togętz* < **Togętzь*, в котором видят сокращение полного имени **Togomirь*, несколько позже зафиксированного у Гельмольда: *quidam Slavus, dictus Tugumir Idominus Heveldorum*, 21, под 939 г.; ср. также имя Вадима, появляющееся в "Повести временных лет" под 864 г. и, вероятно, предполагающее **Вадѣ-мирь*). В X в. или в связи с событиями этого века число *mir-*имен (и особенно персонажей, носящих это имя) значительно возрастает, причем наряду с уже ранее отмеченными именами (Драгомир/a/, Тугомир, Владимир, Властимир, Мутимир, Терпимир, Спитимир) появляются впервые и "новые" имена — Мирослав, Красимир (-мер), Крашимир, Крешимир, Клонимир, Чузимир (Чучимир), Хвалимир, Яромир, Казимир, Мудромир и др. Этот процесс продолжается в XI в. и несколько позже, но скорее всего речь идет не о процессе образования подобных имен или даже вхождения их в моду, сколько о появлении новых источников, содержащих более полную ономастическую картину. В это время становятся известны носители таких имен, как Гневомир, Скорбимир, Добромир, Любомир, Звонимир, Творимир, Судомир, Держимир, Остромир, Миронег и др.

44 Русская имясловная традиция *mir-*имен заявляет о себе, строго говоря, лишь на рубеже двух тысячелетий (имена *Радим* и *Вадим* начальной летописи лишь потенциально отсылают к **Радѣмѣрѣ* и **Вадѣмѣрѣ*; кроме того, не исключено, что в восточной Славии они были первоначально "гостями" с запада, когда фиксируется впервые имя *Владимир* в правящей княжеской династии, только в предыдущем поколении усвоившей себе славянские двучленные имена. Ср. в XI в. *Судимирь*, 1021, *Творимирь*, 1043, *Остромирь*, 1064, *Миронѣгъ*, с конца XI в. и позже; несколько позже ср. *Мирославъ*, *Ратьмиръ* /*Ратимирь*. Кое-что (но очень мало) прибавляется в XII–XV вв., несмотря на существенное возрастание источников, причем и таких, которые очень сильно расширяют наши представления о русском ономастиконе. Единственное объяснение этому —

Несомненный интерес представляют и данные о том, кого называли *mir*-именами, особенно если учесть, что в раннеславянский период мотивированность имени была глубже укоренена в реальностях социальных и религиозных отношений, чем, например, в современном ономатетическом узусе, в котором такую роль играет мода и сознание “свободы” в выборе имени. Но главное в том, что сама мотивированность имени в раннеславянском периоде была иной. Прежде всего она была теснее и жестче связана с прагматическими задачами и целями. Сам выбор мотивации был более жестким, поскольку он в большей степени должен был отражать классификационное назначение имени, отсылающее к месту, которое носитель данного имени занимал в социальной структуре общества. Говоря более рельефно и, следовательно, более условно, новорожденного (или иницируемого) могли нарекать отнюдь не всяким именем, но только тем, которое отвечает его месту в социальной структуре общества, точнее, месту, занимаемому его семьей, родней, предками в роде или даже племени как в их настоящем, так и в их прошлом. В этих условиях скорее человек должен был отвечать—соответствовать имени (первенство имени над носителем имени), нежели имя — человеку. Однако, если у славян существовал обычай вторичного имянаречения (при выявлении ребенком некоторых характерологических особенностей или при инициации, после которой юноша становился полноправным членом коллектива) и соответствующей “корректировки” исходного имени (а некоторые внутриславянские данные, как и многочисленные факты из типологически близких культур и присущих им ономатетических обычаев и навыков, позволяют допустить это предположение и, более того, считать его довольно правдоподобным), то следующая стадия имянаречения делала акцент на потенциальном, желаемом, чаемом, и в этом случае уже можно, видимо, говорить о первенстве человека, как бы увиденного через его характерные физические и психо-ментальные особенности, над именем. Теперь ведущим принципом становилось не “человек по имени”, но “имя по человеку”, а главной задачей имени — не столько классификация положения в социуме, сколько установка на программирование, имеющая осуществиться в будущем. Эта последняя установка вовсе не должна была с непеременимостью отменять исходную, но она специализировала ее, делая из нее некий вывод предписывающего характера в отношении носителя имени. Имена типа **Bqdi-mirъ*, **Bori-mirъ*, **Borni-mirъ*, **Xorni-mirъ*, **Xvali-mirъ*, **Godi-mirъ*, **Ladi-mirъ*, **Prosi-mirъ*, **Sъ-dě-mirъ*, **Storži-mirъ*, **Tvori-mirъ*, **Voldi-mirъ*, **Želi-mirъ* и т.п., сохраняя ориентированность на *-mirъ* и, следовательно, на те социальные функции, которые так или иначе с “миром” связаны и из него вытекают, делают новый акцент на том, что носитель данного имени может и должен сделать в отношении “мира”, причем и возможность и должностное существование этого “делания” предполагаются не столько абстрактны-

выход из моды старой славянской традиции двучленных личных имен (к *mir*-именам это относится слабо, поскольку имена с элементом *-слав-* и некоторые другие конкретные модели имен сохранились лучше).

ми потребностями “мира”, сколько наличием необходимых для этого характерных особенностей имманентных носителю имени и имеющих быть развернутыми и актуализированными в “поведенческом” тексте носителя имени, ориентированном в отношении “мира”. Понятно, что сам характер выбора имени в предписывающе-программирующей его функции существенно меняется по сравнению с выбором имени в его классифицирующе-идентифицирующей функции, и именно в этом случае само имя обнаруживает ту “энергетичность”, которая отступает на задний план или вовсе исчезает в профаническом имясловии (ср. паламитское учение об “энергиях” Божественного Имени и его позднейшие продолжения, в частности, в религиозной практике “имясловцев”: богopodobие человека требует признания наличия и в его имени некоего аналога энергии имени Бога).

Из сказанного выше следует, что имя не только “свидетельствующее” отражение некоей вне языка лежащей реальности, но и фактор, который существенным образом формирует эту реальность *сего дня* и — более того — преформирует реальности *дней будущих*. *Mir*-имена в этом плане особенно показательны и информативны. Они позволяют увидеть за собой некое триединство — хранят память о прошлом, развертывают перед нашими глазами актуальное настоящее и как лучом света выхватывают из будущего то, что оно таит в себе. Эти имена — об уже “ставшем” сущем, о становящемся и об имеющем стать, и все они отсылают к одной теме — к единству “мира”.

В этом отношении данные *mir*-имен об их носителях и соответствующих социальных позициях-стратах и культурных ценностях весьма важны. Их показания в тех случаях, когда нам известно, кто был носителем *mir*-имени, столь убедительны, что представляется, как правило, вполне оправданной для определенного периода славянского раннего Средневековья экспликация этих свидетельств и на ту часть *mir*-именослова, в отношении которой нам ничего неизвестно о носителях имени кроме самого этого имени. Правда, при этом следует учитывать, что сам характер источников, в которых засвидетельствованы эти *mir*-имена (как и побочные им), предполагает существенные ограничения. В их поле зрения входят, как правило, лишь верхние слои социальной структуры: земледельцы, скотоводы, ремесленники, торговцы, тем более люди зависимого положения (слуга, наемник, раб, пленный и т.п.) не привлекают внимания составителей этих документов, если не считать редких исключений. И тем не менее даже в этих условиях сугубого ограничения общая тенденция очевидна. Наконец, она становится еще более рельефной при обращении к сравнению *mir*-имен с другими двучленными именами у славян, прежде всего с теми, в которых элементы, соотносимые с *-mir-*, занимают вторую позицию (*X-*mirъ* : *X-*slavъ*, *X-*voldъ*, *X-*pylkъ*, *X-*milъ* и т.п.).

Если обратиться к ранним свидетельствам о *mir*-именах (VIII-X вв.), то оказывается, что практически почти все они относятся к людям “княжеского” ранга (не ниже правителя племени и соответствующей племенной территории, но нередко их носителями оказываются люди,

стоящие во главе пред- и раннегосударственных образований — “королевский” ранг); исключения иногда мнимы (ср. Драгомиру, мать Вацлава), иногда действительны, хотя для раннего периода известен, кажется, лишь “гапакс” **Sebemirь* (*Zebemir*), 864, классифицируемый в источнике (“внешнем”) как “*servus*” (ср., впрочем, чешского священника Славомира, IX в.). Примеры, относящиеся к этому периоду, приведены в настоящей работе (сноска 43), но и позже эта тенденция в отнесении *mir*-имен отчетливо сохраняется. Во всяком случае эта ранняя картина *mir*-имен представляется более монолитной, чем в случае *slav*-имен, не менее употребительных, чем *mir*-имена, но более пестрых в отношении “ранга” их носителей и, кажется, количественно уступающих им в тех же хронологических рамках.

Но и картина распределения *mir*-имен в более позднее время очень показательна по своим тенденциям. Особенно характерны данные западнославянской традиции — и не только в силу их многочисленности и разнообразия, но и благодаря четкой терминологичности латинской (в основном) номенклатуры, определяющей социальный статус носителей *mir*-имен. Если исключить тех носителей *mir*-имен, которые в источниках определены по родственному признаку, как *pater*, *mater* (ср. также *femina vidua*), *frater*, *soror*, *consors*, *filius*, *filia*, то остальные представляют широкий спектр “статусов”. Высший уровень представлен теми носителями *mir*-имен, которые определяются как *rex* (ср. *Scalaomirь*, *Abodritorum rex*), *dux*, *princeps* (*dux Sclauorum*, *dux Polonorum*, *dux Pomeranorum*, *dux Pomeraniae*, *princeps et dux Slauiorum*, *princeps Ruyanorum*, *Rugia princeps*, *princeps terre*, *Slauiorum princeps*), *dominus* (*dominus Heveldorum*), *domina* (*domina terre Slauiie*), *ducissa* (*Pomeraniae ducissa*, *Pomeranorum ducissa*, *ducissa Slanie*), ср. *hertug of Pomern* и др. Следующий уровень имеет в виду тех, кто обозначается как *dominus* (в значении ‘господин’, ‘хозяин’, ‘владелец’, ср. *honorabilis dominus*) и *domina* (в том же значении), *heres* и *heredissa*, *successor*, *nobilis* (нем. *Edler*, ср. *Rug. Edler*, *Pommerell. Edler*), *comes*. Очевидно, что в ранний период представители высшего уровня (*rex*, *princeps*) могли быть носителями как религиозно-юридической, так и военной функции, предполагаемых в свете данных по типологии верховной власти. Позже носителями *mir*-имен оказываются в источниках и лица, связанные с обеими этими функциями. Ср. также определения носителей этих имен как, с одной стороны, *Priester*, *episcopus*, *archidiaconus*, *canonicus*, *capellanus*, *altaristus*, *iudex* и др., так и, с другой, *tribunus* (*hertug*), *miles*, *decanus*, *capellanus*, иногда *magister* и под. Вместе с тем изредка отмечаются такие носители *mir*-имен, которые определяются как миряне — *laicus*, *laicus nobilis*, но таких имен мало и они появляются довольно поздно. Совсем единичны примеры носителей *mir*-имен, имеющих отношение к хозяйственной функции, к сфере услуг — ср. *scarbenic*, *castellanus*, *camerarius*, *subcamerarius* (ср. выше о *servus*, 864 г.).

Разительны отличия древнерусской традиции от западно- и южнославянской, и они не сводимы только к тем различиям, которые определяются характером источников. Три таких отличия бросаются в глаза: 1) несравненно меньшее количество *mir*-имен (не более трех десятков

при том, что часть их не вполне достоверна и/или является результатом реконструкции), чем в западно- и южнославянской ономастической традиции; 2) разнообразие социальных статусов (посадники, бояре, послы, дружинники, мещане, слуги и др.), хотя, учитывая и весьма ограниченный круг имен и малую в целом употребительность каждого из этих имен (включая и наиболее употребительное *Мирослав*, см. Туп. 251), каждый статус представлен практически одним-двумя примерами, не считая редчайших исключений; 3) резкое снижение социального статуса *mir*-имен (в отличие от остальных славянских традиций они не только не являются “княжескими” по преимуществу, но вообще лишь в одном, по сути дела, случае, да и то не вполне безупречном — *Владимирь/Владимѣръ* — относятся к князю, правителю Киевской Руси и наследующим ему позже князьям-носителям этого имени; точно так же остается неизвестным, были ли среди жреческого сословия носители *mir*-имен)⁴⁵. Как бы то ни было, известная оттесненность, “подавленность” *mir*-имен в русской традиции, отсутствие моды на них даже в наиболее “романтические”, антикизирующие, “славянофильские” периоды (единственное исключение — имя *Владимир* как имя основателя-инициатора некоей новой традиции, имеющей не только государственное, относящееся к сфере власти, но и сверх-государственное, религиозно-идеологическое значение, дважды возникшее в русской истории, чтобы отметить славное начало и бесславный конец “Святой Руси”) не может быть отнесена за счет случайностей и требует поиска новых объяснений — тем более, что, как бы компенсируя недостатки в *mir*-именах, именно русская традиция, по сути дела, единственная среди всех других славянских, создала то, что можно назвать “русским” текстом о “мире”, в котором общеславянское *mir*-наследие получило дальнейшее и весьма специфическое развитие, обогащаясь наследием арийского (индо-иранского) митраизма. Особое положение русской культурной традиции следует во всяком случае хотя бы из того, что только она полноценно входила в обе общности — славянскую ономастическую *mir*-традицию и (индо-)иранскую митраическую традицию. Уступая южно- и западнославянской традиции в отношении развития *mir*-имен и иранской в отношении митраизма как религиозной и космологической концепции, русская традиция выигрывала в том, в чем всегда выигрывает посредник — в наличном сосуществовании двух возможных источников, из которых может сформироваться нечто новое — третье (стоит напомнить, что посредничество было основной функцией Митры, и в определенные периоды актуализировался его образ как того “синтетического” третьего, который совместно “держит” первого и второго и возвращает из них себя, третьего; ср. манихейское отождествление Митры с *Tertius Legatus*, о чем

⁴⁵ Нужно также помнить, что русские *mir*-имена, если судить о них по известным данным, образуют особый идиолект, в котором отмечены “гапаксы” (*Остромиръ*) и раритеты (*Миронѣвъ*, **Сѣтомиръ*, **Житомиръ*, **Путимиръ*), но отсутствует целый ряд важнейших *mir*-имен, широко известных в других славянских ономастических традициях.

писалось ранее)⁴⁶; кстати, этот *Tertius Legatus* был посредником и в другом смысле — между мужским и женским началами⁴⁷.

Посредствующий материал между славянским *mir*-именным наследием и митраическими текстами следует искать прежде всего в той обширной фразеологии, которая легко (как правило) может быть эксплицирована из *mir*-имен и из еще более широкого круга представлений о “мире”, особенно в том новом его понимании, которое было выработано в старой русской крестьянской традиции и о котором можно судить по целому ряду независимых текстов — как “фольклорного” характера (пословицы, поговорки, присказки, речения типа “прописных истин” или максимы из сферы “обычного права”, формулы, клишированные варианты “ходячей” морали и т.п.), так и “литературного” характера (“внешние” описания “мира” — от художественно-литературных опытов, начиная с Толстого и Глеба Успенского и вплоть до так называемых “крестьянских” писателей, до “земских” отчетов, статистической, экономической, юридической и т.п. литературы, так или иначе связанной с “миром”). Так как русский материал в этом отношении оказывается безусловно наиболее обширным, богатым и представительным, а во многих случаях и единственным в своем роде, так как речь дальше пойдет о специфически русском феномене и, наконец, из соображений экономии, предпочтение, естественно, отдается русским фактам независимо от того, принадлежат ли они народной (“естественной”) традиции или же, напротив, литературной (“искусственной”, вторичной), в частности, и вдвойне вторичной переводческой (опыт передачи посредством ц.-слав., русск. *миръ* соответствующих греческих двучленных слов, особенно когда в них отсутствуют элементы κομμο- и εἶρηνο-, сам по себе не только очень показателен, диагностичен, но и в высокой степени способствует “косвенному” раскрытию смысла, некогда вкладывавшегося в понятие мира).

Далее выборочно и в кратком варианте обозначаются основные ком-

⁴⁶ Здесь нет возможности конкретно рассматривать те исторические обстоятельства, в которых будущая “русская” часть славянства могла встретиться с митраизмом, но достаточно назвать как весьма вероятные два периода — I в. до н.э. — II в. н.э., когда культ Митры-Мифры получил распространение на северном побережье Черного моря и оставил по себе совершенно достоверные следы (помимо старых работ ср.: *Blawatsky W.D., Koschelenko G.A. Les cultes de Mithra au bord de la mer Noir. Leiden, 1966; Кобылина М.М. Изображения восточных божеств в Северном Причерноморье в первые века нашей эры. М., 1978, 46–47, 88–90 и др.*), и начиная с IV–V вв. н.э. и, возможно, вплоть до начала Киевской Руси, когда манихейские влияния проникали на Русь, оказывая в ряде важных отношений существенное воздействие на раннеславянскую культуру этих территорий (ср. работы Г.В. Вернадского; подробнее о “манихейском” наследии русской культуры см. в другом месте). По предположению автора этих строк, только введение христианства на Русь прекратило процесс этого воздействия, если не считать более ограниченные по своему значению “манихейские” рецидивы в составе некоторых “еретических” учений, получивших распространение на Руси.

⁴⁷ См.: *Jackson A.V.W. Researches in Manichaeism with Special Reference to the Turfan Fragments. New York, 1932, 11.* Подобное же раздвоение (или совместное держание двух противоположностей) реконструируется и для непосредственного источника Митры, отразившегося в армянском эпосе в двух ипостасях — Мхера Старшего (деда) и Мхера Младшего (внука); Мхер из *Михры < *Mithra*—.

плексы, связанные с темой и с идеей “мира” и представленные, с одной стороны, фразеологизмами и “терминологией”, извлекаемой из двучленных личных славянских имен, а также русскими материалами, и, с другой, индо-иранскими данными митраической традиции (из соображений наглядности и хронологического приоритета предпочтение отдается ведийским данным).

Первый комплекс составляет круг идей и их формулировок, связанных с основной характеристикой мира, имеющей наиболее общий характер, — единством-единением — и с основой, целью и результатом (т.е. с началом и концом) этого единства-единения — любовью, дружбой, милостью. Идея единства-единения в той или иной степени пронизывает большую часть всего корпуса речений о мире — созывание-приглашение, собрание-схождение-съезд, славивание-умирение-примирение и т.п. с разных сторон подчеркивают эту общую идею. В этом широком контексте как “именные” образы этой идеи могли бы быть поняты такие из ранее приведенных примеров, как **Hodi-mirъ* и **Jezdi-mirъ* (конечно, их ближайший смысл — ‘ходить, ездить по миру’ [ср. *ходить в мире, по миру, мирские ходоки, мирской ход*, и т.п.], но само хождение-езда не более чем фиксация предварительной стадии некоего более общего и целенаправленного процесса — съезда, схода, ср. *мирской съезд, сход, мирская сходка* как реальное воплощение единения-единства всего мира⁴⁸), **Kani-mirъ* (если это имя может быть развернуто в нечто вроде “созывание-приглашение мира, к миру”), **Ladi-(*Lado-)mirъ* (с идеей достижения единства мира через его с-лавивание, у-лавивание), **Toli-mirъ* (с идеей удержания единства мира от розни [ср. имя **Orz-mirъ*], примирения всего “немирного”), **Vъse-(*Vъše)mirъ* (как высший образ единства, не оставляющего вне себя никого и соединяющего всех в мире, как человеческое воплощение всего мира, ср. ст.-слав. *всь миръ* κόσμος, чеш. *vesmír* ‘вселенная’, с.-х. *svemír* !?/ и под.) и др.

Этот образ единения-собрания имеет в славянской номенклатуре мира особый термин — глагол единства по преимуществу **jatiti* (sej)⁴⁹. Он

48 Типологически хождение-езда по миру, по “своей” территории, по ее границам в мифологическом и религиозно-ритуальном плане трактуется именно как проверка-контроль “своего” мира, его собирание-соединение и охрана-обережение его (ср. ежегодные передвижения членов рода или племени по своим “кормовым” территориям в архаичных культурах, периодические царские объезды всех своих земель, часто по их границам, ритуалы проведения границ, как в случае *Roma quadrata*, и многое другое из этой же области).

49 Возможная связь **jatiti* с **jati* ст.-польск. *jać* ‘ежать’, чеш. *jetí*, в.-луж. *jěć*, н.-луж. *jěś* (см. ЭССЯ 8, 1981, 182–183; ср. также: *Трубачев О.Н.* Славянская этимология и праславянская культура..., 329) не только не опровергает родство слав. **jatiti* с индо-иран. *yāṭayati* ‘объединять’, ‘собирать воедино’ (ср. др.-инд. *yāṭayati* : *yāti* ‘идти’, ‘ежать’, авест. *yāṭayeiti* : *yāiti*, ср. др.-инд. *yāta-* и особенно *yāna-* ‘путь’, ‘хождение’; ‘средство передвижения’, ‘повозка’), но скорее подтверждает предлагавшееся ранее соотнесение **jatiti* с *yāṭayati*; ср., с одной стороны, указанную выше связь хождения-езды со сходом-съездом как образом единства-единения, а с другой, реалии жизни ведийских ариев, проводивших большую часть времени в передвижении на повозках и обретавших сознание единства, собранности-соброрности именно благодаря этим восстанавливающим единство племенной территории и самого племени передвиже-

представлен с.-х. *jātiti se* 'сходиться', 'собираются' (в частности, в *jato* — 'коллектив', 'группа', 'община', 'отряд', 'стадо', 'стая', 'куча' и т.п.)⁵⁰. Эти формы объединения (если брать во внимание примеры социального плана) разнообразны, что следует уже из примеров, приводящихся обычно в словарях; ср. *jat*, *jāto* в таких значениях, как 'caterva', 'cohors', 'quantita d'uomini', 'eine Menge Leute' и т.п., и в таких употреблениях, как: *jato* — *bratstvo* и *kome ima više od pedesat pušaka* (в словаре Вука); и *našoj je općini običaj, da se svak ženi u svomu jatu* (S. Lubiša, prip. 23); и *s nime je otpravio vrlo jato dobrih Turak* (Nar. pjes. Bog. 98); *da muževa jato broje* (Ibid., 96b); *danas ima jato sluga* (Ibid., 152a); *povelike jato žive zdrave i vesele dece* (Miličević, Zim. već. 32) и др.⁵¹, С.-х. *jātiti* и *svoju općinu*, и *svoje jato*

ениям (более того, иранские факты подтверждают органическую связь идеи движения как перемены мест и остановки-стояния как неподвижности, связанной с нахождением в одном неизменном месте, ср. согд. *yt-* 'идти', христ.-согд. *uty* 'happening, taking place, event' *ptyt-* 'to happen, take place' см. Benveniste E. // *Journal Asiatique* 1955, 307, при ягноб. *yat-* 'иметь, находить место', см.: Ягнобские тексты. JL, 1957, 365, а также *Gershevitch I. The Avestan Hymn to Mithra. With an Introduction and Commentary. Cambridge, 1959, 327-328*, ср. 110-111). Эта ситуация могла быть актуальна и для раннеславянских передвижений, особенно после их исхода из прародины и в период "Landnahme" — обширных территорий на Балканах, к северо-западу (современная Германия), на востоке. Наконец, сам О.Н. Трубачев указывает в качестве курьеза на то, что "русск. *стадо*, *стая* — достаточно древние названия подвижной по преимуществу группы животных и птиц — образованы от и.-е. **stā-* 'стоять', как и слав. **stati*, русск. *сиан*, одной из древнейших названий стоянки, жилища человека (и.-е. **stāno-*"), см.: Трубачев О.Н. Указ. соч., 329. Точно такая же ситуация и случае слав. **jata*/**jato*/**jatъ* : **jātiti* — как стояче-неподвижное кодирует движущееся, так и последнее может кодировать первое, сохраняя, между прочим, отчасти и следы своего отнесения к подвижному, передвигающемуся (ср. отражения праслав. **jat-* в отдельных славянских языках в значениях стада, стаи). Но живая связь продолжений праслав. **jata*/**jato*/**jatъ* с **jātiti*, разумеется, делает актуальной (по меньшей мере с определенного и достаточно раннего времени) в языковом плане идею собирания, а не передвижения.

⁵⁰ Ср. с.-х. *jātiti (se)* 'sakupjati (se) (kao u jato), 'congregate' (по переводу старого словаря Ступича), *jātovali (se)*, *jātiniti (se)* и др., см.: Rječnik hrvatskoga ili srpskoga jezika JAZU, dio IV. Zagreb, 1892-1897, 488 сл., ср. также dio X, 1931, 475 сл.; ср. еще статью автора — Из наблюдений над этимологией слов мифологического характера // Этимология 1967. М., 1969, 19-20. — Ср. характерный специализированный пример, подчеркивающий идею собирания и пространственное ее воплощение: "Войдя в Урал на зиму, рыба группируется целыми обществами или «табунами», по выражению казаков, и приходит в какое-то опеченение — полусонное состояние. Избранные рыбью места, называемые ятовью, и замечаются казаками для зимнего лова — «багренья». Казаки уже с начала заморозков следят за рыбой: какая именно рыба и где выберет себе ятовь [...] Очевидно, что этот способ лова возможен единственно потому, что рыба лежит на ятови, скопившись в кучу..." См. Бахтияров А. Брюхо Петербурга. Общественно-физиологические очерки. СПб., 1888, 144-146.

⁵¹ Ср. также *jātnik*, *jatnica*, *jatoša*, *jātomice*, *jātiničē*, *jātmice* и др. приставочные образования типа *pojatar*, *pojatarica* и, наконец, ряд названий "неподвижных" населенных пунктов или их частей (ср. *Pojata*, *Pojate*, *Pojatna*, *Pojatno*, см. Rječn. JAZU, X, 476). Уже подчеркивалось ранее характерное противопоставление внутри одного и того же поселения двух частей — *selo* (где находится административный центр): *pojate* (периферия с летними постройками), см.: Miličević M.D. Zim. već. 81-82. — Из других славянских языков наиболее ценные примеры обнаруживаются в старочешских текстах, где *jatka* может, между прочим, обозначать языческое капище, кумирню, храм для молитв, т.е. ритуальное место, предназначенное для собрания (ср. *jiné pohanských modl jatki*. Olom. Bibl. 2. Mach. 11, 3 [1147 г.], ср. Mammotrekt C, 132a [ср. XV в.]; *stanek*

применительно к люду (ср. **L'udo-mirь*), народу (**Rodo-l'Ordo-l-mirь*? — ср. греч. Ἀρδομέρι, топонимический славизм, при **Orsti* / < **Ord-lmir* : с.-х. *Rastimirić* и др., а также ст.-русс. *мироуородьный* 'умиротворяющий', см. Сл. др.-р. яз. XI-XIV вв., в. IV, 541) делает достаточно правдоподобным предположение, согласно которому можно реконструировать сочетание **mirь* & **jaliti* (или **miro/ьтъ* & **jaliti se*), о чем подробнее писалось ранее. Многочисленные русские "технические" по своему характеру выражения, связанные с миром, — *идти миром* (и *идти по миру*, *уйти в мир* и *уйти из мира*), *сходиться миром* (*мирская сходка*, *мирской съезд*), *собирать мир* и *собираться миром*, с одной стороны, и сочетания *мир-народ*, *собирать мир-народ*, *сходиться мир(у)-народу* и т.п., с другой, — дают дополнительные основания для предположения о наличии некогда сочетания типа *mirь* & **jaliti*.

"Внешним" подтверждением такой возможности являются точные индо-иранские параллели, ядро которых образует сочетание типа вед. *mitró jánān yātayati*, ср. о Митре *yātayájano*. R III, 59, 5; *mitró jánān yātayati bruvāṇō*. RV III, 59, 1; *jānaṃ ca mitró yatati bruvāṇāḥ*. RV VII, 36, 2; *mitrām ná yātayájjanam*. RV VIII, 102, 12. Характерно, что это действие (*yātayati*) в Ригведе приписывается Митре по преимуществу (не случайно, Бенвенист назвал *yat-* "un verbe mitraïque"⁵²), и это выделяет Митру среди других богов. Когда же это действие, выражаемое корнем *yat-*, все-таки отнесено к другим богам, к группе их, то среди них обычно оказывается и Митра — главный субъект этого *yat-*действия (ср. *yātayájjanā*. RV V, 72, 2, в отнесении к Митре и Варуне, или *mitrás táyor várūṇo yātayájano* *ryamā yātayájjanāḥ*. RV I, 136, 3, о Митре, Варуне и Арьямане⁵³).

boží skryl v yaticie hory Sinai. Litomeř. Bibl. 2. Mach. 2. obs и др. (см. Gebauer J. Slovník staročeský. I. Praha, 1903, 604-605); чеш. в слов. *jala* в значении 'бойня' (и 'мясная лавка'), ср. н.-луж. *jetka*, *jatka*, отдаленно напоминают о возможном использовании некогда этого слова как обозначения требища (ср. выше о **Terbo-mirь*), места совершения жертвоприношений. — Не следует также забывать, что само **jala* как языческое святилище, собственно, и было местом сколки, собрания для совершения мо-литв и треб. В этом контексте, кстати, открывается, видимо, возможность видеть в по-добных "атках" некое соответствие святилищам типа "митреумов" ("митрайонов"), широко распространенных на всем огромном, три материка охватывающем пространстве, где знали и чтити Митру. См. теперь: ЭССЯ 8, 182-183 и др., а также исследование Г.П.Клепиковой о *jala*, *po-jala* в карпатском контексте.

52 См.: Benveniste E. La racine yat- en indo-iranien // Indo-Iranica. Mélanges présenté a Georg Morgenstierne. Wiesbaden, 1964, 26.

53 И Митра, и Варуна, и Арьяман (как и Бхага, Дакша, Анша) образуют особую и достаточно единую группу небесных богов Адितьев, сыновей Адити (обычно их семь, хотя известен и шестичленный состав /RV IX 114, 3/, не говоря уж о более поздних расширенных вариантах). Все эти божества в рамках группы Адитьев "миростроительны", и все основные миростроительные функции распределены между ними (по меньшей мере три параллельных сочетания имеют свои соответствия и/или отражения в славянском *mir*-тексте, ср. Митра и Бхага — *мир да Бог!*; Митра и Варуна — *мир и воля*; Митра и Дхатар — ст.-русс. *миродѣи*, *миродѣивый* . εἰρηκοτάτος, слав. **Sъ-dě-mirь*, **Dě(jb)-mirь* и под.). В центре же этой "миростроительной" группы стоит Митра: если все остальные Адитьи ведают некими конкретными функциями, имеющими отношение к материальному благополучию, то Митра определяет сам дух этого класса божеств — их согласие и взаимосвязь и поэтому по праву должен считаться личным воплощением всех Адитьев, во-первых, и тем, кто от имени Адитьев, вступает в связь с людьми с тем, чтобы и среди них установились мир и

Сочетание глагола *yat-* с *Miθra* известно и в Авесте⁵⁴, прежде всего из ключевого места в "Михир-Яште" X, 78: *tūm tū daiñhāvo nīpāhi yā hubərəitīm yātayeiti / miθrahe vouru. gaoyaoitōiš; / tūm tā fraščindayehi yā raxšeyēitīš daiñhāvō* (X, 78). В настоящее время первая половина этого фрагмента должна переводиться как "Tu protèges ces pays, pour autant qu'il mettent en place (rituelle) le bon traitement de Miθra"⁵⁵, и эта трактовка бросает еще один луч света на ситуацию русского "мира", о которой некоторые догадки были высказаны в более ранних работах, но понимание этого фрагмента в "Михир-Яште" заостряет эти мысли и увеличивает степень их достоверности.

согласие, во-вторых. — К функции связи, свойственной Митре, ср. имя его матери *A-diti*, т.е. несвязанности, безграничности. Эти характеристики, присущие хаотическому состоянию и царству природы, как раз и преодолеваются "миростроительным" Митрой: в том социальном мире, с которым он заключает договор, все основано на связи, и благодаря ей люди отныне не стадо или стая, но организованный, упорядоченный, обладающий гарантиями от размирия, духа ненависти, разъединения, розни социум. — Об Адитях см.: *Thieme P. Mitra and Aryaman. New Haven, 1957; Idem. Die vedischen Adityas und die zarathustrischen Amaša Spēntas // Zarathustra, hrsg von B.Schlerath. Darmstadt, 1970, 397–412; Pandit M.P. Aditi and other deities in the Veda. Madras, 1958 и др.*

- ⁵⁴ Однако между ведийским и авестийским употреблением есть существенная разница: в ведийском субъектом *yat-* глагола является Митра, а объектом народ, в авестийском же наоборот: субъект — народ, объект — благая забота (*hubərəitīm*) или ветви "барсмана" (см. *Gershevitch I. Op. cit. 327–328*). Но "благая забота Митры (о Митре)" (*hubərəitīm ... miθrahe*) может рассматриваться как некая параллель (или даже косвенный источник) таких славянских имен, как **Beri-mirь* или **Stь-bra-mirь* (если за **bra-* скрывается корень от глагола **bьrati*). Сомнения Гершевича отчасти упраздняются после появления указанной выше статьи Бенвениста. Но и в более широком плане они несущественны, поскольку не опровергают ни генетическую связь этого глагола в ведийском и авестийском, ни единство его семантики и принадлежность его к одному и тому же *terminus, technicus*. Если же говорить о более глубоко идущей возможности трактовки, то авест. *yat-* дополнительно обогащает наши представления о Митре и мире и их связи и обнаруживает еще одну параллель со славянской *mir-* фразеологией. При учете *Yāš X, 78* оказывается, что не только Митра собирает людей, т.е. помещает их на соответствующее им место, но и люди, народ, страны (*daiñhāvō* в авестийском коде) помещают на соответствующее место Митру или благую заботу о нем, что, собственно, и составляет параллель к сосуществованию двух позиций слова *mir-* при **jatiīš* — субъектной (*mirь /Subj./ & *jatiīš*) и объектной (**jatiīš & mirь /Obj./*), т.е. мир объединяет-собирает и мир объединяют-собирают.

- ⁵⁵ См.: *Benveniste E. Op. cit., 23*. Вторую часть фрагмента нужно толковать как "ты разрушаешь страны в той же степени, в какой они непокорны (непослушны)": собственно, *raxšeyēitīš* отсылает к обозначению зла, греха против мира — "искривляюще-лукавого", неискреннего, враждебного истине-правде отношения к нему. В основе авест. *raxšyānt-* лежит **raxšya-*, отыменное образование от **raxša-*, производного на *-s-* от **raq-* или **rak-* (тот же корень в согд. *rxh* 'to dare', ягноб. *raxh-*), см.: *Gershevitch I. Op. cit., 181–182, 324*). Перевод *raxšyānt-* как 'about to act crookedly(?)' см. *Thieme P. Mitra and Aryaman ..., 33*, к и.-евр. **lenk(h)-/*renk(h)-*: **lnk**, **rñk** или даже **lnkth-*: **rñkth-*, откуда и слав. **lqk-*, ср. **Lqk-mirь* при авестийском контексте, в котором *Miθra-* и *raxšyānt-* сходятся, хотя и как противоположности. — К теме помещения на правильное место (*yātayeiti*) как основы для собирания-объединения ср. продолжения гимна к Митре X, 78 (вторая половина): *āca. dñwā zbayāi avaiñhe, / āca, nō jamyaat avahyāi / uñō aiwiθurō yaesnō vahmō / miθrō raēvā daiñhupaitīš. / ahe raya ... tāšā yazaṃaide* 'I invoke you for assistance; «May he join us for assistance, Miθra the strong, victorious, splendid master of countries, worthy to be worshipped, worthy to be prayed to!» (*Gershevitch I. Op. cit. 111*). Впрочем, Митра и разъединяет (ср. *viðaryēiti. X, 28* при вед. *vi-dhar-*), держит по отдельности, но исключительно в смысле организации, упорядочения.

Суть подобных соображений состояла в выдвигании двух положений. Первое подчеркивало изоморфизм большого мира (космоса, земли) и малого мира (социума, общины, осознающих нередко себя как образ, отражение, фрагмент большого мира). Второе положение заключалось в наличии в обоих сопоставимых мирах некоего отмеченного сакрально-ритуального центра, "сильного" или "правильного" места, в котором как раз и происходит и сам ритуальный акт и обнаружение его результата. Таким центром в практике русского крестьянского "мира" было место перед храмом, или, если его не было в деревне, мирской избой, или у отмеченного большого дерева, стоящего отдельно, у специально воздвигнутого столба или шеста, около которого предусматривалось и место для возжигания огня, также имевшего не узко практическое назначение, но ритуальное и знаково подчеркнутое, у колодца, вырытого посредине поселения. Именно в этом месте происходила мирская сходка, которая и в известных по литературе отдельных описаниях и тем более в реконструкциях, подтверждаемых типологическими параллелями, носила ритуализованный характер. Непосредственное соседство ритуального места с высшей сакральной ценностью и его символами, с огнем и водой, в присутствии которых только и заключался договор (мирской договор)⁵⁶, как и давалась клятва и принималась присяга, не только отсылает к космологическому уровню и архетипу мира с подобной же структурой, засвидетельствованной текстами и произведениями изобразительного искусства, но и ставит вопрос о возможности обозначения самого этого сакрального ритуального центра термином *мир*, который и мог выступать как исходная конкретная данность, кодируемая этим словом (мир как община в этом случае является результатом расширения более узкого и специального первоначального значения, т.е. целое называется по главной части, по сердцевине его). В этом контексте сходка могла называться мирской не только потому, что на нее сходился *мир-народ*, но и потому, что она происходила в ритуальном центре, который мог носить название *мир*. В более раннее время этим же словом могло изображаться ритуальное место в более узком смысле — жертвенник, алтарь, огонь⁵⁷ (ср. болг. *Огнемир*, новообразованное имя, как бы восстанавливающее связь мира с огнем, ср. *мирской огонь*, *мирская свеча*). Еще более далекая реконструкция могла бы, видимо, привести к постановке вопроса о самой возможности видеть в элементе *mir* образ воплощенного в огне божества по аналогии с ведийским Митрой из фрагмента III, 4⁵⁸. Подобное двоение слова, обозначающего и

⁵⁶ См.: Luders H. Varuṇa. I: Varuṇa und die Wasser. Göttingen, 1951; II. Varuṇa und Rta. Göttingen, 1959; ср.: Бойс М. Зороастрийцы. Верования и обычаи. М., 1987, 16–17 и др.

⁵⁷ Связь ведийского Митры с огнем была окончательно доказана Людерсом в указанной книге. Следующий шаг был сделан Тиме, который высказал остроумное предположение, что в RV III, 59, 4 сам бог Митра отождествляется с огнем (Thieme P. Op. cit., 49ff., 84)7 ch7 nfr; Gershevitch I. Op. cit., 319.

⁵⁸ Ср.: "Этот Митра, достойный поклонения (*ayāt mitró namasyāh*), очень благосклонный / Родился царем с доброй властью, устройтелем (обряда) (*vedhāh*). / Да будем мы в милости у него, достойного жертв (*yajñiyasya*), / И в добром его расположении!", см.: Ригведа. Мандалы I–IV. Издание подготовила Т.Я. Елизаренкова. М., 1989, 352.

имя божества и его ритуальное воплощение (в данном случае в огне), т.е. субъект действия (жертвоприношения) и инструмент этого действия, не может быть признано исключительным, как не является редкостью и кодирование одним и тем же языковым элементом имени бога и жреца, приносящего ему жертву: в этом случае, собственно, не двойственность в отношении названия, а более фундаментальное явление — наличие того глубинного слоя в жертвоприношении, в котором тот, кто совершает жертву, и тот, кому она приносится, сливаются друг с другом, точнее, постоянно меняются в ритуале местами, потому что на *такой* глубине всякая жертва — добровольное самопожертвование, принесение в жертву себя, и если жертва — другой, то на этой глубине она должна приниматься как убийство. Во всяком случае антропоморфичность русского “мира” в текстах, более того, его личность и одушевленность (ср. далее речения типа *Мир — велик человек* и под., и мир в речениях о нем, подобно человеку, имеет голову, глаза, шею, руки, “животы” и т.п.) не исключают полностью возможности понимания этого элемента не только как обозначения инструмента жертвоприношения, но и как жреца, совершающего жертвоприношение. Во всяком случае индо-иранские факты не противоречат (ср. такие имена как вед. *Viśvā-mitra*, певец, которому приписывается авторство большей части гимнов III мандалы Ригведы, где как раз и находится единственный гимн, обращенный к Митре исключительно [следовательно, в реконструкции Вишвамитра выступает как жрец, совершающий ритуал Митре, богу, которому он наполовину тезка]⁵⁹, или иранские имена, в основе которых сочетание *Miθra & yaz-*) возможности такой реконструкции (другое дело, что сами по себе эти индо-иранские данные не могут считаться доказательством в отношении славянской ситуации).

Возвращаясь к сопоставлению слав. **jatiti* и индо-иран. *yātayati* и напоминая о значении последнего, установленном Бенвенистом (помещение [людей] на [их] собственное, соответствующее, естественное, правильное место), необходимо еще раз подчеркнуть, что приведенной ведийской формуле *Mitró jánān yātayati* (т.е. Митра — народ — помещать на собственное место и, следовательно, собирать, сводить воедино, так сказать, делать так, чтобы сходились) с исключительно высокой степенью конгруэнтности, исключающей случайность, отвечают славянские формулы с той же семантикой каждого из трех слов и с этимологически общими элементами. Ср. формулу из русского плача ... *как весь мир-народ да соидется* (т.е. мир — народ — сходиться) или с.-хорв. *narod se jate u svoje jato (svoju općinu)*. Иначе говоря, эксплицируется *Mitró yātayati* & НАРОД при **mirь-НАРОД & jatiti*. Это

⁵⁹ В этом смысле *Viśvāmitra* — *Miθrayaδṛṣ*, личное имя, букв. — тот, кто воспевае́т Митру, поет ему гимны (кстати, имя Вишвамитры по своему составу совпадает с праслав. (*Vъsь-mirь*). См.: *Justi F. Iranisches Namenbuch*. Marburg, 1895, s.v.; ср. также 209–214. — Характерно, что в ряде текстов сам Митра выступает как жрец, ср.: *mitró agnir bhavati yat sámiddho mitró hótā varuṇo jātavedāḥ mitró adhvaryur iṣiró dāmūnā mitráḥ sindhūnām utā pṛvatānām* (RV III 5, 4) ‘Митрой становится Агни, когда зажжен, Митрой — (когда, хотар, Варуной — (когда) Джатаведас, Митрой — (когда) бодрый адхварью, домашний (бог), Митрой — в связи с реками и горами’.

сопоставление тем более показательно, что оно связывает воедино формулы, которые представляют собой основу всей митраической мифологии (и более того — соответствующей идеологии) и всей социальной структуры русского крестьянского мира. Дальнейшие примеры подтверждают эту объединительную функцию Митры и мира и тем самым достоверность сопоставления указанных индо-иранских и славянских формул и их ядра — глаголов *yālayati/yālayeiti* и *jatiti*⁶⁰.

Все, что попадало в это отмеченное *jat*-место начинало как бы тянуться друг к другу, искать союза, соединения, согласия, лада, но это тяготение осуществлялось не только и не столько в силу некоего внутреннего сродства, предрасположенности друг к другу, сколько в силу особой “нравственной” геометрии этого места, определявшей дух взаимного тяготения и согласия. “Мир” имел дело и с *этим* и с *тем*, с добром и со злом, с дружбой и враждой, с созиданием и с разрушением, и ставил себе целью сделать их *своими*, усвоить их себе, т.е. примирить. Личные имена в достаточной мере отражают эти противопоставления, ср. **Dobro-mir* : **Zlo-mir*; **Sъ-dě-mirъ*, **Tvori-mirъ* : **Lomi-mirъ*, **Mqti-mirъ* и т.п. Значит ли это, что “мир” был амбивалентен и индифферентен в отношении положительного и отрицательного? Подобный вопрос возникал не раз в связи с Митрой, причем в двух плоскостях. Во-первых, по мнению ряда крупнейших индологов, показания текстов относительно *principia divisionis*, позволяющих говорить о противопоставлении Митры и Варуны, часто образующих пару и выступающих как таковая, ставятся под сомнение и рассматриваются как результат неких безбрежных и довольно произвольных метафизических спекуляций, при которых все может оказаться всем, чем угодно. Действительно, в определенном круге текстов (напр., в Брахманах) появляются такие характеристики Митры, которые совпадают с характеристиками Варуны (и наоборот) и как бы компрометируют ведийскую идею их противопоставленности. Но обычно в таких случаях специалисты, пытающиеся опровергнуть контрастную схему, объединяющую Митру и Варуну, которая была выдвинута Дюмезилем, пренебрегают учетом “сильной” позиции и “сильного” члена противопоставления. В самом деле, Варуна, постоянно связываемый с ночью⁶¹, иногда соотносится и с днем⁶², хотя эта связь обычно косвенная. Но в этом слу-

⁶⁰ В сугубо гипотетическом порядке можно выдвинуть предположение о возможности реконструкции на основании фамилии Яцимирский исходного имени **Jati-(*Jatji)-mirъ*, представляющего в таком случае компрессию сочетания **Jatiti* & **mirъ* (: *yālayati mitrō*). — К соотношению **Jati-mirъ* : **Jaci-mirъ* ср. русск. *Ратьмиръ*, чеш. *Ratimír*, но польск. *Racimir*.

⁶¹ Ср.: *sá kṣapaḥ pári śasvaje* (RV VIII, 41, 43) ‘он (Варуна) держит ночи в объятиях’. Этот и некоторые другие примеры, действительно, характеризуют Варуну как ночного, что подтверждается всей совокупностью фактов.

⁶² К связи Варуны с днем ср.: *rādat paithō váruṇaḥ sūryāya ... cakāra mahīr avānūr āhabhyah* (RV VII, 87, 1) ‘Варуна проложил пути для солнца ... он сделал великие русла для дней’, ср. также VIII, 41, 10. Но характерными и диагностически существенными следует признать не эти примеры, а такие, как *mitrō bhar ājanayad váruṇo rātrim* (TS VI, 4, 8, 3) ‘Митра день породил, Варуна — ночь’ или *maitraṃ vā ahar várūnī rātriḥ* (TB I, 7, 10, 1) ‘день — Митры, ночь — Варуны’, или, наконец, *ahar vai mitro rātrir varuṇaḥ* (Aṭṭ-Br. IV, 10, 9) ‘день — это Митра, ночь — Варуна’ и др. Примеров типа “Митра — ночь, Варуна — день” или даже просто “Митра — ночь” нет, и уже поэтому приведенные только

чае важнее другое — то, что Митра никогда не связан с ночью, с одной стороны, и, с другой, подчеркнуто связан с днем в диагностически важных контекстах. Примеры такого рода не единичны. Их общий принцип состоит в том, что при наличии в противопоставлении маркированного члена он обычно относится к характеристике Митры, поскольку его функции, по крайней мере для известного периода, уже, чем функции Варуны. Отсюда — нередкие примеры (во всяком случае гораздо более частые, чем у Митры) наличия казалось бы противоречивых характеристик в ведийских текстах, посвященных Варуне. Вместе с тем количество подобных противоречий существенно сократилось бы, а общий набор противопоставлений, определяющих отношения между Митрой и Варуной, оказался бы более эффективным, если бы критики Дюмезиля при оценке тех или иных фактов придавали бы большее значение и данным статистического характера. Тогда бы, например, выяснилось с определенностью, что, хотя для некоторых случаев восстанавливается мотив недружелюбности или гнева Митры (ср. в славянской проекции — **Gněvo-mirь*, и под.), основная конструктивная характеристика его — дружелюбие, благость, любовь (ср. в той же славянской проекции — **Družī-mirь*, **Bolgo-mirь*, **Dobro-mirь*, **L'ubo-mirь*), поскольку она подтверждается прозрачной для адептов этимологией слова (*mitra*— ‘друг’) и многочисленными примерами⁶³, тогда как противоположная характеристика реконструируется, собственно говоря, только из авестийского фрагмента. Во-вторых, именно этот фрагмент, может быть, лучше всего вводит в ситуацию, реконструируемую на материале славянских *mir*-имен. Этот отрывок — *tūm akō vahištāsčā / miθra ahi daiṇhubyō / tūm akō vahištāsčā / miθra ahi mašyākaēibyō; / tūm āxstoīš anāxstōiščā / miθra xšayehe dahuunqm* (Yašt X,29). ‘Ты, Митра’ и враждебен (неблаг) и очень благ к странам; ты, Митра, и враждебен (неблаг), и очень благ к людям: ты, Митра, повелеваешь миром и не-миром (войной) стран’ — дает основания понять, что Митра целен и монолитен в отношении своей главной черты: он благ и к странам и к людям, и он повелевает миром-спокойствием. Его основная цель — именно мир и согласие, и в этом отношении Митра всегда положителен. Но дело ему приходится иметь как с благими людьми и странами, так и с неблагими, враждебными, и с благими он благ и это естественно для него по его собственной природе, а с неблагими — неблаг, но эта неблагость носит чисто “служебный” характер, применяется только при особых случаях и не отражает подлинной природы Митры. Следовательно, “отрицательные” качества Митры обусловлены ситуацией, а “положительные” безусловны, и первые обнаруживают себя лишь тогда, когда надо, устранив зло, добиться “положительного”, т.е.

трудно рассматривать исключительно как “теологические спекуляции о великих сущностях макрокосма” и их соответствия в ритуальной практике. Точно так же едва ли можно согласиться с тем, что Митра и Варуна стали просто названиями, “that [...] can be identified with any pair of opposites of the universe according to the requirements of any particular context”, см. *Thieme P. Op. cit.*, 70.

⁶³ Ср. RV I, 156, 1; I, 21, 3; III 59, 5; V, 40, 7; VII, 82, 56 и др.

мира. Иначе говоря, Митра — не непротивленец злу, но цели его всегда благие и положительные. Очевидно, что подобная или очень близкая ситуация характеризует и особенности русского крестьянского мира — во всяком случае в его идеальной форме.

Поэтому не приходится удивляться тому, что не только в личных именах, уже упоминавшихся в этой связи (**L'ubo-mirъ*, **Družī-mirъ*, может быть, **Brato-mirъ* и т.п.), но и в других фрагментах *mir*-текста тема любви, дружбы, братства, лада, милости разворачивается с достаточной убедительностью. Лишь несколько примеров — *Мир да любовь!* (благопожелание), *миролюбие*, *миролюбец*, *миролюбивый*, и т.п., а также *любовь имѣти и миръ*, 1265, и *бѣ миръ межю ими и любви*, 1377, *мир и любовь межю сѣбе имуще*, 1383, *имѣте со всѣми миръ и любовь, иде же радость и миръ. любви ...* и др. (Сл. др.-р. яз. XI-XIV вв. IV, 540, 542-543; Сл. р. яз. XI-XVII вв. 9, 173), **L'ubo-mirъ* (**любомирие*); ср. *Люби ссору, любви и мир; Всякая ссора красна мировою* (Даль. Послов.), *где любовь, там и мир* (чаще — *там и Бог*)⁶⁴; — *благый мир* (ср. *Mir i Božji blagoslov!*), **Bolgo-mirъ*, **Bolži-mirъ* (: **благомирие*); — *мир дружен!*, *мировой дружка*, то же, что *дружка* (из номенклатуры свадебного чина); — *брататься всем миром* (: **Brato-mirъ*); — *мирком-ладком* (см. выше), *поладить всем миром*, *Мир да лад — божья благодать* (Даль. Послов.): **Lado-mirъ*; — *мирская милостыня*, *мирская милость*, *жить по милости мира*, *мир милостив*⁶⁵ и др.; а также не раз уже подчеркивавшийся факт такого распределения элементов *-mir-* и *-mil-* в двучленных личных именах (практически одинаковый круг "конкретных" реализаций общих валентностей), которое позволяет считать эти элементы своего рода вариантами единого источника (это подтверждается и их этимологическим родством), что, вероятно, объясняет запрет на сочетание этих элементов

⁶⁴ Но и народ любит мир-общину как нечто основоположное, от века идущее, закономерно-естественное и положительное. "Если *артель* есть случайное добровольное объединение людей в одно общество, то *сельский мир*, основанный на поземельной зависимости лица от общины, составляет норму, без которой немыслима жизнь в Великороссии. Мировые учреждения до XVII в. были более или менее органами государственной жизни; но с тех пор до нашего времени они живут только по милости крепкой привязанности к ним народа. Мир, по понятию народа, есть учреждение, основанное на братской любви и круговой поруке друг за друга. Мир — это, как будто, одна семья, поставившая себе законом: «деритесь, да не расходитесь», «все за одного и один за всех», «вперед не забегай, от своих не отставай», «отстал — сиротой стал», «хоть назади, да в том же стаде». Но полного равенства нет нигде [...] «Середка сыта, да концы бунтуют» [...] Отдельные личности, вступая в мир, отдают его всецело его интересам, его судьбе [...] В преданности миру лежит залог народного счастья, народной безопасности, и тем более, если в мире установилось полное согласие: «где мир да люди, там божья благодать». Решение мира нерушимо, как божье слово". См.: *Прыжов И.Г.* Очерки, статьи, письма/Ред., вводные ст. и коммент. М.С.Альтмана. Л., 1934, 176; ср. там же: "Руководимый высоким чувством братской любви, мир часто прилагает особые старания помочь бедняку" (там же, 181), о мире как особой форме общественной благотворительности.

⁶⁵ «Мир велик — подкормит». Кормят хлебом, пирогом, дают обувь, одежду. Ни одно мирское дело не обходится без подачи милостыни нищим, бедным на похоронах, на поминках, в остроге, см.: *Прыжов И.Г.* Указ. соч., 179.

в составе одного имени (ср. отсутствие имен типа **Milo-mirъ* или **Miro-miltъ*, которое не может быть случайностью при столь высокой частотности обоих элементов) при очень высокой степени семантической конгруэнтности этих элементов, постоянно выступающих совместно в одних и тех же контекстах, в частности, во "вторичной" литературе о крестьянском мире⁶⁶.

Единство и целокупность мира, обнаруживающие себя в семье, роде, племени, в любом коллективе, связанном совместным "держанием" некоей общей территории, в целом всего мир, достигается неким основоположным актом собрания данной совокупности людей в данном месте. Это собрание осуществляется через схождение-съезд (о чем см. выше) и имеет своей целью и своим результатом упорядочивание, организацию. Собственно, само собрание в определенном месте и определенным ("мирным") способом, и есть упорядочение, которое в дальнейшем нужно поддерживать, прежде всего периодическим воспроизведением "первоначального" тетиического акта, прецедента, имевшего место "в первые времена". Мирская сходка, служа своим конкретным целям, тем не менее как бы несет на себе и далекий отблеск первоначального *jat*-действия⁶⁷. Это становится особенно заметным,

⁶⁶ Примеры такого рода весьма многочисленны и обильно фиксируются теми произведениями русской литературы (особенно начиная с 50 — 60-х годов прошлого века), которые посвящены деревне, крестьянскому миру. Ср. несколько примеров из С.Т. Славутинского, писателя круга "Современника": "А вот, батюшка, ... насчет это Трифона мир к вашей милости прислал [...] Уж вы, Иван Данилыч, батюшка, явите божескую милость, ослобоните меня из старост! [...] А я перед вашей милостью и перед миром ничем как есть не причинен [...] Знамо, все из-за Трифона мир, теперича мене послал. Вот я по зиме три раза вашей милости отписывал" ("Жизнь и похождения Трифона Афанасьева"); — "По его совету мир байдаровский отправил к помещику «ходовков» просить милости [...]"; "Ведь такое лицо всегда может поддерживать [мир. — В.Т.], оказать милость [...] у нас таких людей нет в обществе [в мире. — В.Т.], благодаря Бога [...] Что Бога гневить — живем спокойно по милости начальства!"; "Буди же милость Господня над тобою! ... За меня не вступайся, Иван, а за мир вступиться — труд это великий" ("Мирская беда") и др. — Мир — и это, действительно, его внутреннее, органическое свойство — держится милостью: последняя, будучи укорененной в самой сердцевине мира, вместе с тем обнаруживает себя и как бы впешний, вне мира находящийся и обретший самостоятельность образ мира, по идее его опекун, покровитель, разделяющий с миром его "мирность-милость". Сходным образом Митра эмануирует из себя понятие друга, дружбы, дружества, дружественности (*mitra-*), т.е. того, кто и что несет в себе свойства своего прототипа и источника. — Обращает на себя внимание использование слов с корнями *мир-* и *мил-* в русских приветствиях и благопожеланиях. Наряду с *Мир да Бог!*, *Мир дому сему!*, *пар-мир кому* (при выходе из бани, ср. в "Разговорнике" Т.Фенне, 1607 г. *Пар-мир, оспе, бояром*, 196) и т.п., ср. *Челом (из бяю челом), как тебе Бог милует? Живешь издорово?* Фенне 189, ср. 274); *Здравстауй — Какъ тебя Богъ милует?* (Лудольф 74); *Kalk! те бох милует?* (Парижский словарь московитов II) и др. Ср.: *Костючок Л.Я.* Фразеология псковского диалекта начала XVII века по Разговорнику Т.Фенне 1607 года // Псковские говоры в их прошлом и настоящем. Л., 1988, 111–113.

⁶⁷ Разумеется, мирская сходка откликается своему первоисточнику лишь тогда, когда она помнит, что ее сила — в согласии. Но бывает, что дух согласия покидает мир, собравшийся на сходку, и тогда она бессмысленна — *Мир сутки стоял, небо покотил да и разошелся*, или еще хуже: о таких сходках люди самого этого мира, способные к

когда мир, отбросив разногласия, преодолев розмирье, ищет согласия, примирения: на мирской сходке в конце концов не бранятся, а мирятся, т.е. полюбовно решают разногласия, споры и ссоры, о чем поразительно настойчиво и упорно твердят прописи “мирской”, “мировой” мудрости, которая умеет и ссору оправдать неизбежным снятием ее в примирении: *Люби ссору, люби и мир; Всякая ссора красна мировою* (Даль. Послов.)⁶⁸.

Действительно, основная функция мира — упорядочивать: *мир судит и рядит*, — говорят по этому поводу люди мира, и это “ряжение” — упорядочивание мира (ср. личное имя **Rędi-mirъ*) достигается разными действиями, имеющими, однако, одну цель и в ее свете — один смысл: *Как мир захочет, рассудит, порядит, поставит, поволит, приговорит, положит* (к поволению мира, ср. *мирская воля*) или *Что мир порядил, то Бог рассудил*, или же *Мир всех старше, а и миру (и в миру) урядчик есть* (Даль. Послов.)⁶⁹. Сужение и ряжение, суд и ряд — два основоположных и теснейшим образом связанных друг с другом действия: первое — со-положение (и.-евр. **som-dhlēl*→ праслав. **sgdъ*)⁷⁰, по-

рефлексии, трезво судят — *сходка-голдовня: дым коромыслом, пар столбом, а ни тепла, ни сугреву* или даже — *сошелся мир — сейчас воевать, разошелся мир — на полях лежать* или *Мир на дело сошелся: виноватого опить* (гибельный обычай, когда вместо правосудия, напр. за потраву, приговаривают: поставить миру ведро вина, правда, для “легкого” примирения, ср. также *Крестьянская сходка — земским водка*). Потому и говорят (правда, слишком далеко зайдя по пути обобщений): *Быть на сходке* [мирской сходке. — В.Т.] — *согрешить* (т.е. рассудить неправо, или смолчать, или побраниться), см. Даль. Послов.

⁶⁸ Сочетания мотивов брани и мира в одном предложении (ср. **Borni-mirъ*) поразительно многочисленны, ср.: *Хорошо браниться, когда мир готов; С людьми мирись, а с грехами бранись!*; *С кем побранюся, с тем и помирюся; С пьяным побранюся, а с трезвым помирюся; При счастье браняться, при беде мирятся. Где хотите, там и бранитесь, а на кабаке помириться!*; *Добрые люди на мир бранятся: Кстати бранись, кстати мирись!*; *Кстати бранись, а и не кстати, да мирись!*; *Временем бранись, а в пору мирись!*; *Сколько ни браниться, а быть помириться; Худой мир лучше доброй брани; Свой со своим бранится, сам помирится, а чужой пристанет — век постылым станет; Полно браниться, не пора ль помириться* (Даль. Послов.) и др.

⁶⁹ Благодаря единению и согласию мир приводит к такому решению, тут же им осуществляемому, которое соответствует Божьему суду-рассуждению, иначе говоря, Божий замысел как бы открывается соборному сознанию мира, и Божья воля открывается через мироупорядочивающее деяние крестьянского мира.

⁷⁰ Славянские данные вполне соответствуют индо-иранским представлениям о юридических функциях Митры, вытекающих из его связи с договором [ср. также Митру как Судью творения: вместе с Варуной он как бы отделил должное и “законное” от недолжного и “беззаконного” и вывел последнее из мира, управляемого первым, ср. *yād dha tyān mītrāvayāṇān rīdā ādhy ādad āthe ānītaṁ ... RV I, 139, 2* “с тех самых пор, о Митра-Варуна, когда за пределы Закона вы поместили Беззаконие...”; “moralische Richter” называет в этой связи Митру Гельднер IV, 105; ср. выше о *mītrā- & su-dhītā-*. RV V, 3, 2, а также *mītrā- & dhā-*, о дружбе, дружестве, установлении дружеского союза-связи, заключении соответствующего договора, ср.: *ā ca gāchān mītrān enā dadhamā* (RV X, 108, 3) “придет он (сам) — дружбу заключит с ним”, ср. X, 100, 4: *yatha-yatha mītrādhitāni samdadhūr...* или I, 120, 9: *duhīyān mītrādhitaye yuvāku ...* “пусть дойдут они ради установления дружбы”], и представлены тремя категориями фактов — личными именами, акцентирующими или мотив деяния-основоположения (**Sē-dē-mirъ*, **Dēl̥jyl-*

ложение вместе, по-мещение (ср. выше об отмеченном месте) совместно того, что уже собрано, определение состава и соединение его с этим местом, и второе — рядю-положение, выстраивание ряда, развертывание состава, или парадигмы, в ряд, или синтагму⁷¹. Эти два действия определяют структуру места, в которое встроен данный социум или в котором помещается все, что есть в мире-космосе, и, следовательно, определяют и структуры малого и большого космоса, социума и Вселенной. Но эти же действия и результаты этих действий предопределяют и отношения между *mir*-субъектом и *mir*-объектом, *mir*-божеством, творцом, основоположником, учредителем и *mir*-коллективом, который, когда он, подражая *mir*-божеству, сам становится субъектом действия, поступает так же, как его творец и покровитель, между, так сказать Митрой и миром, которые заключают между собой договор.

Сужение и ряжение, доведенные до конца, собственно, и образуют этот договор — и его полный состав, со-положение всего в одном месте, в одной емкости и развертывание этого состава в упорядоченный текст “примирения”. В связи с индо-иранским Митрой тема договора впервые была поднята еще Мейе⁷², а в последние десятилетия стала предметом весьма оживленной и содержательной дискуссии, в которой приняли участие виднейшие специалисты — Дюмезиль, Бенвенист, Тиме, Гонда, Кейпер, Гершевич, Шмидт, Туркан и др. Идея договора глубоко укор-

mir»), или мотив суда (**Sodī-mir*»), речениями типа *мирское деяние* (дело), *мир на дело сошелся*, *мир — велико дело* (ср. *миродѣвѣшъ, миродѣй, миродѣлатель* и др., см.: Сл. др.-р. яз. XI–XIV вв. IV, 540; Сл. р.яз. XI–XVII вв. 9, 172); семантически дублируемыми такими формулами, как *мир полагает* (*Что миром положено, тому быть так*) или *класть на мир*, т.е. делать приговор на ссодке, и, наконец, фразеологизмами, включающими в себя элемент суд (ср.: *На мир и суда нет; Мир один Бог судит; Мир несудим, а мирян быют; Мир никем не судится, одним Богом; Мирские судибози* (т.е. жалобы) *далече слышатъ /слышно/* и др.); в этом слове суд важен и его диахронический источник — **sod* < **som-dh(e)*-, отсылающий к тетическому глаголу **dēti* < **dhē-* ‘класть’, ‘полагать’. Конечно, нельзя забывать и о таком юридическом институте русской крестьянской общины, как *мирской суд* (ср. *От мирского суда не уйти* в соответствии с *От Божьего суда не уйти*). Это речение отчасти бросает свет и на выражения типа *Мир несудим, На мир и суда нет* и т.п.: мир, действительно, не судим, поскольку он сам и есть себе суд (*Ты сам свой высший суд*), и другого суда не требуется. Русскому крестьянскому хозяйству было свойственно сознание, что мир и есть высший и единственный суд, и в этом убеждении их поддерживала часть демократически-“народнической” общности. “Миру нужны права и льготы. Народу нужно возвращение права *самосула*, чтобы народ не говорил: *мир не судим, а народ быют*”, — писал Прыжов (Указ. соч., 181). Уточнение — *один Бог судит (одним Богом)* наряду с очевидным прямым смыслом может отсылать и к другой трактовке, особенно в рамках арийской митраической системы, где Митра одновременно и Бог и Судья, который судит людей, собранных в отмеченное место, т.е. в *мир*, если пользоваться русской терминологией. “Митраическая” транскрипция русского *Бог судит мир*, взятого в историческом плане, означала бы приблизительно следующее: Митра (бог) судит мир (людей), — с тонкой игрой на грани между авторефлексией (“мир судит мир”) и ее отсутствием (“Митра судит мир”).

⁷¹ В этой связи должны привлечь внимание как случаи, когда слова корня **ja-* обозначают нечто вытянутое в *ряд* в процессе движения (ср. с.-х. *јато* как обозначение стаи-роя птиц, стада скота и т.п.), так и нередкие эксплицированные примеры при описании украинских ярмарок или базаров — *ряды, яток*.

⁷² Meillet A. Le dieu indo-iranien Mitra // Journal Asiatique 1907, 143–159.

нена в мифологическом образе Митры, а само слово *mitra* — в апеллятивном употреблении в среднем роде обозначает договор (как и дружбу), а *Mitra* — как личное имя относится к божественному участнику договора с людьми (в этом контексте естественным было бы предложение трактовать главную “митраическую” формулу *Mitró jánān yātayati* как “Договор людей объединяет, т.е. ставит их на определенное место”, а не Митра, что в проекции на славянский материал потенциально позволяло бы реконструировать некий предельный, о котором уже писалось (см. сноску 70), тип **Mirъ* & **jaiti* & **mirъ*, т.е. Subj. & Praedic. & Obj.). При заметных различиях между славянской и иранской картинами общее, безусловно, преобладает и позволяет говорить об общем источнике. Индо-иран. *mit(h)ra* — как договор и дружба-примирение, достигаемая благодаря договору и им поддерживаемая, конечно, заставляет вспомнить русск. *мир*, *мировая* и т.п. в значении ‘договор’, ‘согласие’, ‘установление о согласии’, *мирная*, ‘согласие после ссоры’, ‘примирение’, *мириться* ‘заключать договор’ и др. (см. СРНГ 11, 1982, 170 сл.), как и соответствующую фразеологию — *мирный договор*, *по мирскому договору* (или *приговору*), ср. *по мирскому совету* и т.д.; вед. *mitrásya dhātabhīḥ* (RV I, 14, 10, к *dhāman-* : *dhā-*) ‘по установлениям Митры’ имеет свои соответствия в русск. *по мирскому установлению* (*постановлению*), ср. как *мир постановит* (*поставит*) и т.п. Но договор на известной глубине обретает и свой концептуально-идеологический статус. В этой связи нельзя не вспомнить тайного нерва всей конструкции русского крестьянского мира — *примирения* как средства разрешения конфликтов и нестроений, согласия враждующих сторон по *мирному договору* (ср. понимание и истолкование этой “русской идеи” Достоевским). Славянская и прежде всего русская терминология и фразеология брака, свадьбы весьма рельефно подчеркивают двуединую идею договора-примирения, о чем см. выше.

Перечисленные сходства между характеристиками Митры в индо-иранском “митраическом” тексте и славянским, в особенности же русским *mir*-текстом столь обильны и фундаментальны, что исключают всякое предположение о случайности, об игре случая, более того, о необъяснимости и загадочности всего этого феномена удивительного подобия двух сопоставляемых явлений в целом (необъясненное и загадочное локализуется в деталях, но целое должно быть признано достаточно прозрачным и вполне объяснимым).

Поэтому для наглядности целесообразно проиллюстрировать знаменитый и единственный в Ригведе гимн к одному Митре (III, 59) в свете славянских, прежде всего русских параллелей и соответствий — и “материально-формальных” и “содержательно-семантических”. Конгруэнтность сопоставляемых текстов двух традиций становится в этом случае особенно наглядной. Чтобы была ясна безысключительность этих соответствий и полный охват всего объема гимна III, 59 соответствующим русским материалом, параллели приводятся в порядке следования стихов этого гимна (1–9).

1. Митра объединяет-упорядочивает людей (*Mitró jánān yātayati* ‘Митра /другом/ называемый, приводит в порядок людей’, по последнему

переводу стиха 59, 1, ср. также 59, 5; VII, 36, 2 и др.⁷³, авест. *yātaeyiti mīdgrahe...* Yast X, 78 и др.) — ср., с одной стороны, Мир един, Мир — един человек, Мир всегда заодно, Никто (вар. — Никакой мирянин) от миру не прочь и т.д. вплоть до Народ глух: все в кучу лезет или То не страх, что вместях, а сунься-ка один; Одному страшно, а всем (миру) не страшно, Вместе не страшно (ср. **Straši-mirъ*, **Straxo-mirъ*), Пропадать, так все вместе пропадать и др., а с другой, Как мир порядит, Что мир порядил, то Бог рассудил (ср. **Ređi-mirъ*, **Ja'i-mirъ* ?/!). — Митра удерживает землю и небо (*mitrō dādāhā prthivīm ša dyāt*, 59, 1) ср. Мир землю держит, до неба достает (ср. в ироническом смысле, снижающем космологичность мира, еще не полностью, видимо, забытую: Мир сутки простоял, землю потоптал, небо покоптил, да разошелся), а также почти “технические” выражения типа мир держит, т.е. не позволяет уйти из него, порвать с ним связи, держаться мира, мир все выдержит и, наконец, личное имя **Dērži-mirъ*⁷⁴. — Митра, не смыкая очей, озирает народы (*mitrāh kṛṣṭīr ānīmīśābhī caṣṭe*, 59, 1)⁷⁵ — ср. Мир (никогда) не спит, все видит [ср. о тысячеглазости Митры Yast X, 7, более того, даже о десяти тысячеглазости, ср. X, 7, 91, 141; X, 24, 60], ср. **Vido-mirъ* (возможно, и **Vidi-mirъ*)⁷⁶. — Митре возлейте жертву, богатую жиром (*mitrāya havuāt ghrīdāvaj juḥota*, 59, 1, ср. 59, 2) — ср. мирская жертва, **Terbo-mirъ*, **Žilo-mirъ*, **Žiti-mirъ*, а также речения о мире, жирующем и пирующем (мир — жир — пир).

2. Кто почитает Митру, того не настигает беда (*yās ta āditya śīksati vratēna ... naīnam āhno aśnoty...* 59, 2 ‘кто старается для тебя, о Адитья, в соответствии с обетом, ... не настигает того беда’) — ср. С миром и беда не убыток, Мир не знает беды, но и мирская беда и т.п.⁷⁷

3. Быть в милости у Митры (*vayāt mitrāsya sumatai syāta*, 59, 3, ср. 4 ‘Да будем мы в милости у Митры!’), в добром расположении (*bhadre sautanase syāta*, 59, 4, ср. III, 1, 21) — ср. Мир милостив, мирская милость, мирская милостыня, см. выше, к мотивам благосклонности — доброго расположения ср. **Bolgo-mirъ*, **Bolži-mirъ*, **Dobro-mirъ* и т.п.

⁷³ Ср. RV V, 3, 2: мотив — “Митра соединяет брачующихся, делает их едиными”. — Нужно напомнить, что имя Митры (вместе с Варуной, в частности) выступает в брачном договоре XIV в. из Передней Азии: *ilāni Mi-it-ra-āš-ši-il ilāni U-ru-wa-na-āš-ši-el* (A-ru-na-āš-ši-il)...

⁷⁴ Ср. миродержец, миродержец, миродержитель и др., в частности, в соответствии с греч. κομμοκράτωρ, а также миръ же держите не токмо с любовники, но и со врагы своими, дажди миру держати, и с полочаны миру не держати, 1386, тотъ миръ держати вѣлми твердо, 1350 и др. (Слов. д.-р. яз. XI-XIV. IV, 539-540; Сл. р. яз. XI-XVII вв. 9, 172).

⁷⁵ О мотиве глаза Митры, смотрения-озирания см.: Gonda J. The Vedic Mitra. Leiden, 1972, 59-61; о мотиве Митры и Солнца см. 54-61. — В другом месте был проанализирован образ угорского мифологического персонажа *Mir-susne-xut* ‘Мир озирающий человек’, отражающий иранское влияние.

⁷⁶ Ср. мирозрительный: зерцало мирозрительное (Сл. р. яз. XI-XVII вв. 9, 173), видимый миръ (Слов др.-р. яз. XI-XVII вв., IV, 541).

⁷⁷ Ср.: “Сила, связующая мир, — общая выгода, общая беда: Люди — Иван, и я — Иван; люди в воду, и я в воду. А потому: на людях и смерть красна”. См.: Прыжов И.Г. Указ. соч., 176, а также другие контексты о “круговой поруке” беды.

4. Митра рожден как царь с высшей властью (*mitró ... rájā sukṣātró ajanīṣṭa vedhāḥ*. 59, 4) — ср. мирская власть, мирская волость, мир-царь, мир царит, а также известные из литературы образы царя мира и зла, царящего в мире; ср. выше о мирской воле (: *Voli-mirъ, и.-евр. *vel- : *vol-, как известно, обозначает и власть и царя); ср. также Коли все миром вздохнут, и до царя слухи дойдут (мир : царь) и др.

5. Приближение к Митре с поклонением (*mahān ādityó nāmasopasadyo*. 59, 5 'К великому Адитье [т.е. Митре] надо приближаться с поклоном') — ср., с одной стороны, *Blize-mirъ, *Blize-mirъ, с другой, *Kloni-mirъ, а также кланяться миру, мирской поклон, уклоняться (приклоняться) миру и т.п.⁷⁸

6. Помощь Митры, поддержание им людей, принесение добычи (*mitrásya carṣanīdhṛto 'vo devásya sānasí*. 59, 6)⁷⁹ — ср. мирская помощь, мирские помощи, помогать всем миром, мир всем поможет и др.⁸⁰, к мотиву держания-поддержания ср. выше; к мотиву добычи ср. мирское богат-ство, благо, добро, прибыток, а также общий взгляд, по которому мир и есть источник богатства, поддержания жизни, и уж во всяком случае С миром и беда не убыток, ведь Мир — золотая гора (Даль. Послов). — Блеск Митры и его слава (*dyumnam citrasravastamam*. 59, 6) — ср. *Sla-vo-mirъ, *Miro-slavъ, *Sveto-mirъ, *Krasí-mirъ и т.п., а также речения ти-па Мирская слава сильна (звонка), славить мир (миром) и под.⁸¹; ср. мирское слово. Существенно, что каждый из членов сравнения восходит соответственно к общему источнику.

7. Величием Митра превосходит небо, он далеко простирается, слава его превосходит землю (*abhi yó mahinā dívam mitró babhúva sapráthāḥ / abhi śrávobhiḥ prthivīm* 59, 7, т.е. *mitrásya śrávas*, ср. *mitrásya práśastaya*. I, 21, 3, о славе Митры; к величию Митры ср. еще 59, 5: *mahān*) — ср. совокупность мотивов, реализуемую такими фактами, как речения Мир — велик человек, Мир — велико дело, Кто больше мира? Мир всех старше..., подчеркивающие некое первенство мира, его "физическую" величину и нравственное величие (особо следует напомнить, что мир в русской и ряде иных славянских традиций обозначает и Вселенную, и поэтому не приходится удивляться наличию прямых или косвенных, трансформированных "космологических" следов даже в образе крестьянского мира, ср. выше Мир землю держит, до неба достает (ср. Мир ... землю потоптал, небо покоптил...), а также ниже, к III, 59, 8; мир включает в себя всё, и, следовательно, претендует на универсальность, ср. чеш. *vesmír*, с.-х. *svemir*?! и т.п.), мотивы неба и земли в связи с

⁷⁸ Ср. Мир заревет, так лес клонится. — В этом же стихе III, 59, 5 — мотивы приведения людей в порядок, благосклонности, огненной "желанной жертвы" (*Ogne-mirъ, *Terbo-mirъ, *Jazo-mirъ !?, *Xoli-mirъ, *Xyč-mirъ), отмеченные и в связи с русским "миром" (мирской огонь, мирская жертва и т.п.). — К великому (*mahān*) Митре ср. велик мир и под., см. ниже.

⁷⁹ К *Mitrá-* & *dhṛ-* ср.: мир держит, держать мир и под.

⁸⁰ ... и весь мир призывает т.д. на помощь. и ты спасателю весь мир (Слов. др.-р. яз. XI-XIV вв. IV, 541).

⁸¹ К мотиву "пестрой" славы (*citrásravastamam*) ср. мир пестр, т.е. всякий, разнообразный, в частности, и сомнительный.

миром, только что упомянутые, далекого простираения (ср. **Dali-mirъ*, **Dale-mirъ*, **Storni-mirъ* и др.), и мотив славы мира, о котором см. выше.

8. Сила и помощь Митры, несение им всех богов (*mitrāya ... abhiṣṭiṣavase / sā devān viśvān bibharti*. 59, 8) — ср. мирская силушка, мир силен, мирская слава сильна и другие образы силы мкра, беспспорные, хотя и не выражающие этой идеи с помощью слова сила; о мотиве помощи см. выше (мирские помощи и др.); к “несению” ср. мирская ноша, Мир всех несет (вар. — Вали на мир: мир всё несет), личное имя **Nosi-mirъ* (ср. **Beri-mirъ*/?/ и при одной из интерпретаций **Bra-mirъ* : **b̥rati*, ср. выше *bibharti*. 59, 8, т.е. в максимуме для славянского допустима реконструкция типа **mirъ* & **nesti* / **b̥rati* & **v̥sь*, полностью отвечающая “материально” вед. *mītrá* & *bibharti* & *viśva*).

9. Связь Митры с богами и людьми, подкрепление-утеха для них согласно желанным обетам (*mitrō devēṣv āyuṣi jānāya vṛtābarhiṣe / iṣa iṣtāvratā akah*. 59, 9 ‘Митра среди богов, среди людей для человека, разложившего жертвенную солому, создал подкрепления, соответствующие обетам, которых пожелали’) — ср. Мир да Бог!, Божий мир, мирское богатство и др., речения о мире, в которых упоминается Бог (типа Мир судит один Боги т.п.), **Bogo-mirъ* и др.; к сочетанию мир и народ ср. прежде всего мир в значении народа, людей, мир составляющих (ср. Мир несудим, а мирян бьют, Никакой мирянин от мира не прочь, От миру прочь — не мирянин), вариативные речения — Где народ [мир] увидит, там и Бог услышит, Народ [мир] глуп: всё в кучу лезет, Сошелся мир [народ]..., разошелся мир [народ] ... и т.п.; к мотивам подкрепления, утехи ср. крепкий мир, крепить мир, крепостной мир, мирские утехи, **Těše-mirъ* и т.п.

Но информация относительно мира, извлекаемая из *mir*-имен и в значительной степени подтверждаемая другими частями *mir*-текста, а нередко и фактами индо-иранского “митраического” текста, конечно, и шире и многообразнее, чем то, что укладывается в мотивные рамки ведийского гимна к Митре III, 59 или Mihir Yašt X. Кое-что уже было отмечено (*Mitra & Bhaga*—: мир & бог; *Mitrāh pāi* ‘Митра пасет [охраняет, стережет]’ при пасти, спасти мир, пасённый мир⁸²; *Mitra*— & *yajña*— [*yasna*— : *yaz*—]: мир & жертва, мир & обряд, треба; *Mitra & Agni* / *agni*—/: мир & огонь; *Mitra*— как носитель идеи дружбы и основоположник социальных объединений, основанных на дружественности [ср. индийское понятие *maitreya saṅgha*, букв. ‘дружественная община, союз, объединение’]⁸³, при связи мира с идеей дружбы, которая, помимо уже указанных примеров, отражена в синонимических названиях крестьян-

⁸² С иранской стороны сюда можно добавить авест. *azēt vīspanqēt dānanqēt nīrāta* ‘я всех стран защитник’ (говорит о себе Митра в Yašt X, 54, ср. X, 28) — при мир всех защищает.

⁸³ Особо следует подчеркнуть еще одну параллель между Митрой и миром, имеющую общий и принципиальный характер, но в личных именах с элементом *mir*—, кажется, не отраженную, хотя само *mir*— как раз предполагает посредничество между двумя ранее “немирными” сторонами. Речь как раз и идет о посреднической функции как Митры, так и мира. Посредничество Митры между людьми и богами, людьми и законом, управляющим миром, хорошо известно из индо-иранских свидетельств, но нередко именно

ской общины — *мир, задруга, друштво* и т.п.).

Здесь нет возможности рассматривать степень “формально-генетической” и семантической конгруэнтности славянских *mir*-имен и индоиранских *mitra*-(*miθra*)-имен или двучленных слов, приближающихся по своему статусу к именам собственным. Достаточно сказать, что в обеих ситуациях эта конгруэнтность весьма велика, и это обстоятельство должно учитываться как примечательная черта рассматриваемого здесь ареала и славянской ономастической традиции. Лишь вкратце можно обозначить основные узлы, в которых славянские и индоиранские факты сходятся таким образом, что позволяют говорить или о культурно-языковых влияниях вплоть до заимствований, или о генетической связи. Ср. *gaoya-dā* & *Miθra*, т.е. ‘жизнедавецкий Митра’ (ср. другой его эпитет — *puθrō.dā* — ‘дающий сыновей’, ср. Yašt X, 65) — **Gajimirь*, **Da-mirь*, **Съ-da-mirь* (ср. также *Žiti-mirь* и под); *θwōrəštar* & *Miθra*-, т.е. творец Митра (“fashioner”, “creator”, ср., в частности, анализ *pāyā* и *θwōrəštarā*. Y 42, 2 — *Gershevitch*. I. Op. cit. 54–56), вед. *Tvaṣtar* — **Tvori-mirь* (миротворение, миротворец, мирское творить, у-миротворение и др.); *spənta* & *Miθra*-, т.е. святой Митра (условная реконструкция для того периода в развитии образа Митры, когда он вошел в коалицию с *Aməša Spənta* (**amr̥tā^h spantā^h*, бессмертные святые, ср. ср.перс. [']*mhr ʔpnd*, согд. *mrd ʔpnd*, согд.-христ. *mrd ʔpny* = τὰ στοιχεῖα. Галат. IV, 3), ср. Yašt X, 92 — **Sveto-mirь*; *karšō.rāzah* & *Miθra*-, т.е. ‘director of [boundary] lines’, согласно Гершевичу 27, 102–103 [в связи с Яшт X, 61], 210) — ср. функцию нарезания земли, закреп-

вторичные и/или периферийные источники заостряют характер этой черты. Так в сочинении Плутарха “De Iside et Osiride” сообщает, что Митра находится между (μεσος) Ахура Мазрой и Ангро Манью (46), что, кстати, соответствует промежуточному положению (*miyāncikīh*) Митры, о котором говорится в среднеиранском трактате “Menok i Khrat” (118), см. *Humbach H. Der iranische Mithra als Daiva // Festgabe für Herman Lommel. Wiesbaden, 1960, 77*. Посланичество Митры (ср. манихейского *Tertius Legatus* как трансформацию Митры) образует один из вариантов “динамического” посредничества (ср. русск. *мирской посредник*, с одной стороны, и, с другой-, посредническую функцию мира между его членами и всем тем, что вне его, — от землевладельца-помещика до “большого” мира. Не случайно, что посредничество Митры составляет одну из основных тем иранского искусства в определенные периоды его развития, см. *Ghirshman R. Persia from the Origins to Alexander the Great // The Arts of Mankind. London, 1964, 21, 44–46, 51, 70, 88, 121, 229, 234* и др. — Предпосылки сложения этой функции объясняются в значительной степени тем, что Митра первоначально, вероятно, был связан с мерой и обменом, на что намекает возможная этимология его имени (ср. и.-евр. **mē*- ‘мерить’, **mei*- ‘менять’) или правдоподобное “народное” осмысление этого имени. Такая ассоциация тем более естественна при учете связи Митры с солнцем, небесным огнем, которое в этом отношении напоминает гераклитовский огонь как меру обмена между тем, что появляется (рождается), и тем, что исчезает (умирает). И мир-община и Митра-божество в этом смысле инструменты “меры обмена” между центром (нутром) и периферией (тем, что снаружи или что граничит с “внешним” пространством). Характерно, что русский крестьянский мир, строго говоря, не был внутренне и органически связан ни с помещиком, ни с государством, ни с более крупными социальными структурами, но соотносил себя с Богом (*Мир да Бог!*) и с правдой (*Мир да правда*) и только с ними. Все другие исторически известные соотношения непервичны и суть знаки “порчи” мира.

ленную за миром (**mirь* & **rězati*, ср. роль этого предиката в космологических и “тетических” актах, обыгрываемую в соответствующих ритуалах, о чем см. в другом месте — лат. *rex* : *regiones* и т.п. в контексте *Roma quadrata*); персеп. *Miθrapāta-* (*Miθrabada* < **Miθra-pāta*, араб. *Mitrpt*; примеры, помеченные “персеп.”, взяты из: *Mayrhofer M. Onomastica Persepolitana. Das altiranische Namengut der Persepolis-Täfelchen*. Wien, 1973), др.-перс. *Miça-pāta-*, др.-инд. *mitra-pati-* — **Sъ-pasi-mirь*; др.-инд. *mitra-dhā-*, *mitra-dhita-*, *mitra-dhiti*, *mitra-dheya* (персеп. **Miθradāia-*, как и *Miθridā́tiς*, и другие иранские примеры менее надежны из-за совпадения продолжений индо-иран. **dhā-* и **dā-*) = *Dě(jь)-mirь*, “*Sъ-dě-mirь* (но и **Da-mirь*, **Ne-da-mirь*, **Miro-darь*, когда в иранских примерах *-dāta-* отражает *dā-* ‘давать’); персеп. **Miθra-farnah* (*Mitr-pirna*, ср. парф. *Mitrprn*, араб. *’Mitrprn*, греч. *Μιτραφέρνης*) — **Xorni-mirь*; др.-инд. *mitra-han-*, *mitra-hatya-*, *mitra-ghna-* = **Goni-mirь*; др.-инд. *mitra-vid-* = **Vido-mirь*; др.-инд. *mitra-bhāva-* : **Byto-mirь*; др.-инд. *Mitra-dharman-* — **Dьrži-mirь* и др.; возможно, сюда же следует отнести хорезм. *mitrwt=Mitr-wart* (ср. Топпрак-кала. 1984, 273, Докум. VI, 285–286, ср. 282) — **Vorti-mirь* (правда, В.А. Лившиц трактует *-wart* как причастие от *var-* ‘желанный’, ‘избранный’ или ‘защищенный’, что, впрочем, не полностью исключает хотя бы частичный параллелизм сопоставляемых имен).

Еще на одном случае соответствия с использованием генетически общих элементов стоит остановиться особо. Речь идет о сопоставлении предложенной выше реконструкции слав. **Kruše-mirь* (**kruš-* из и.-евр. **kreu-s* : **krou-s* ‘толкать’, ‘разбивать’, ‘разламывать’, ср. др.-греч. *κρούω* < **κρούσω*, ср. *κρούστικός* и др.; др.-исл. *hrosti*, лит. *krūšiti*, лтш. *krāusēt*, слав. **krušiti*. Pokorny I, 622, которое едва ли отделимо по своему происхождению от и.-евр. **kreu-* 2 ‘рушиться’, ‘разваливаться’, ‘падать’ и **kreu-* 1 ‘кровавое, сырое мясо’, ‘свернувшаяся кровь’. Pokorny I, 621–622; *Mayrhofer I, Lief. 6, 1989, 414–415*) с вед. *mitra-krū-*, выступающим и как апеллятив, и, возможно, как личное имя демона. Во всяком случае последнее не раз предлагалось в связи с RV X, 89, 14. Это предположение не кажется обязательным, но сам фрагмент представляется весьма показательным: *kārhi svit śā ta indra cetyāśad aghāsya yād bhinādo rākṣa ēśat mitrakrūvo yac chāsane nā gāvaḥ prthivya āprg amuṣā śayante* ‘Когда же, о Индра, будет то твое возмездие злодею, что ты разрубишь ползающего ракшаса (демона). Так что рушители (крушители) дружеского (“мирного”) договора, как коровы на бойне [плахе], будут лежать вповалку постыдно (безжизненно) на земле?’ Сочетание мотивов Митры (имплицитно), нарушителей договора, который был по условию заключен Митрой, земли и ползающего (*ēśat*) по ней демона-ракшаса, который как раз и является нарушителем этого договора, очень характерно, ибо отсылает к некоей мифологеме о со-крушении того противника договора (и, следовательно, Митры), который пытается нарушить сам этот договор (и, значит, нанести ущерб Митре). В этом контексте слав. **Kruše-mirь* могло бы пониматься как ономатетическое обозначение такого нарушителя мира — как космологического целого, как некоего сплоченного коллектива, как состояния мира-покоя, нако-

нец, как “мирного” дружеского договора. Понятно, что само это имя кодирует и всю мифологию, главный герой которой именно **Kruše-mirь* (в славянской версии) или *mitra-krū-* (в ведийской версии), выступающий как особая разновидность противника Митры-договора (самой идеи правды), как носитель лжи, нарушитель дружбы, предатель — вед. *mitra-druh-* (: *mitra-droha-*), авест. *miθra-druj-*. Особенно интересно, что мотив, скрытый в славянском имени **Kruše-mirь*, и схема, реконструируемая по фрагменту RV X, 89, 14, обнаруживает себя не раз и в Авесте, в частности в гимне к Митре (Яшт X, 38) *xrūmā šaitayo frazinte anašitā maēdānuā yāhva miθrō drujo syete haiθīm. ašava. janasča drvantō ...* ‘Он (Митра) сметаёт (опустошает) рушащиеся поселения, более не обитаемые жилища, в которых (привыкли) жить хозяева лжи, которые лживы в отношении договора, и ударяет по тем, кому, в действительности, принадлежит Правда’ (см. перевод Гершевича, 91, 93). Этот фрагмент, главная идея которого варьируется и в конце Yašt XIII, 38 (ср.: *xrūmā asēbiš frazinta dānunqm baēvarə. paitinqm*) приобретает особое значение в связи с тем, что *xrūmā* — восходит к уже упоминавшемуся и.-евр. **kreu-* ‘крошиться’, ‘рассыпаться’ и связано с обозначением земли (ср. *xrūmya-* ‘земляной’ при согд. *xwrm, xrwrm* ‘земля’, ‘почва’, см. *Gershevitch I. Op. cit.*, 188–189), представляемой как “крошащаяся” (ср. “клятвенную” формулу: *Пусть земля рассыплется в прах, если я ...* при формуле последнего благопожелания — *Пусть земля будет тебе пухом...*, ср. **Puxo-mirь*). В этом контексте реконструируемый **Kruše-mirь* нарушает—крушит мир—Землю, мир—поселение, мир—общину, мир—состояние покоя (пролитая *мирская кровь*, возможно, отсылает к той же идее, которая представлена в др.-инд. *mitrāḥ sán krūrām akar. Taitt.-Samh.* и в авест. *miθrōibiō ... xrūniāi. Y. 46, 5* или в *xrū-nar-* ‘вредоносный для мужей’, т.е. людей мужского пола, так сказать, “раз—рушающий” их, см. Humbach H. IF 63, 1958, 210; Gathas I, 129; II, 69; Mayrhofer I, Lief. 6, 414–415). В связи с мотивом пролития *мирской крови* снова возникает перекличка с *mitra-krū-* : *kraviš*, с темой крови.

Еще бóльшим количеством примеров могут быть представлены индо-иранско-славянские “семантические” схождения в сфере собственных имен с элементами и *mitra/ miθra-* и *mir-* (или собственных имен и соответствующих апеллятивов). Ср.: **Bol'e-mirь* : *mitrā-mahas*; **Gosti-mirь* : *mitrāiti-*; **Bogo-mirь*, **Bože-mirь*, **Boži-mir* : *Mitra-deva, mitra-deva-*; **Kazi-mirь* : *mitra-druh, miθra-druj-*; **Sveto-mirь* ; *Mitra-bhānu-*, *mitra-bhā*, *mitra-varcas*; **Vožь-mirь* : *mitra-yuddha-* (ср. *Mitra-sena-*) ; **Miro-l'ubь*, **L'ubo-mirь* : *mitra-kāma-*; **Rado-mirь* : *mitra-nandana-*; **Terbo-mirь* : *mitra-yajña-*; **Beri-mirь* : *mitra-labha-*; **Dě(jь)-mirь*, **Sъ-dě-mirь* : *mitra-karman, mitra-karaṇa-*, *mitra-krti-*; **Orsti-mirь* : *Mitra-vardhana-* [в контексте митраических связей мотив роста может пониматься и в специфически солярном плане; как известно, мистерии Митры (*Miθrakana*) имели место в декабре (а посвящение в таинства — весной, когда и христиане во время Пасхи крестили своих оглашенных); в 273 г. н.э. император Аврелиан установил в день зимнего солнцестояния, 25 декабря, чествование Митры, отождествляемого с солнцем, — *Dies natalis Solis invicti* (несколько позже

в IV в. христиане в этот день стали отмечать Рождество); в день летнего солнцестояния, 24 июня, к которому приурочено празднование Ивана Купалы, до того возраставшее солнце, начинает умаляться: “Ему должно расти, а мне умаляться”, — говорит об этой ситуации Иоанн Креститель /Ио. III, 30/; имена **Orsti-mirъ* и **Malo-mirъ* как бы отмечают начало и конец этого цикла жизни человека или солнца, и, следовательно, сам их путь, ср. **Pqti-mirъ*; ср. *хождение посолонъ*; **Voldi-mirъ* : *mitra-pati-*, **Miðra-pātc-*; **Sēmi-mirъ* : **Miðra-tauxma-*, *Μιθρατάυμη*; **Xodi-mirъ*: *Μιθρα-βάτης*; **Xotē-mirъ*; **Miðra-čanah-*; **Bolgo-mirъ* : *Vasu-mitra- Va^humisa*; **Sъ-mirъ* : *ha-miçiya-*; **Pusti-mirъ* ; **Miðr-bōxt*, **Miðro-bōcēt* (—*bōzet*) и т.п. Ср. также мотив “прославления” Митры, т.е. регулярное произнесение его имени в молитве, реконструируемый по *miðrahe vaxs* (ср. *miðrahe vača yazaitē*. Yašt X, 137, которое Гершевич. Указ. соч. 17, 142–143, особенно 283 рассматривает как сокращенный вариант от **raðwya vača miðrahe aoxtō. nāma yasno*, отраженном в Yašt X, 30) и перекликающийся с **Miro-slavъ*, **Slavo-mirъ*.

Но и помимо тех славянско-арийских сходжений, которые обнаруживаются при сопоставительном анализе соответствующих двучленных личных имен, кое-что должно быть указано особо — просто перечислено или в сопровождении минимального количества примеров и/или краткого комментария. При этом в центре внимания оказываются те данные, которые имеют преимущественное значение как для реконструкции ранних славянских представлений о мире, так и для характеристики мира-общины и соответствующего ему состояния.

Атрибуты мира, извлекаемые из личных имен, некоторые преимущественные его характеристики, подчеркивающие его сакральную выделенность, ценностные критерии, высокую степень неких положительных качеств, эго-центрическую “владельческую” ориентацию, нередко имеющую определенную интимную окраску, колористическо-оценочные признаки, ср.: **Svęto-mirъ*; **Bolgo-mirъ*, **Bolži-mirъ*, **Dobro-mirъ*, **Dorgo-mirъ*, **Bol’e-mirъ*, **Dълgo-mirъ*⁸⁴, **Skoro-mirъ*, **Veļje-mirъ*; **Vъse-mirъ*; **Moјъ-mirъ*, **Svoјъ-mirъ*, **Tixo-mirъ*; **Bѣlo-mirъ*, **Сърно-mirъ* и др. Учитывая показания *mir*-текста за пределами личных имен (или в пределах имен, квалифицируемых как вторичные и поздние), можно было бы думать о некотором правдоподобном расширении круга имен за счет реконструкции. Акцент на том, что мир велик в речениях о мире и наличие темы величины-величия мира в “митраических” индо-иранских текстах (см. выше), делают возможным предположение о наличии некогда таких имен, как **Vel’ь(jъ)-mirъ* (форма **Veli-mirъ*, имеющая свои реальные отражения в отдельных традициях, может иметь косвенное отношение к реконструируемой форме), **Staro-mirъ*, **Staršъ-mirъ* (ср., с одной стороны, *Мир всех старше*, а с другой, отождествления в ряде надписей Митры со “старейшим из богов”, “первороденным (протогон) из яйца божеством

⁸⁴ Ср.: *Мир тонок, да долоз; У мира животы и тонки, да долзи* (Даль. Послов.).

орфической традиции Фанесом)⁸⁵, **Krasno-mirь*, (ср. **Krasi-mirь* и т.п. — при *На миру и смерть красна*, ибо и сам мир *красен*), **Strase-mirь* (наряду с **Strasi-mirь*, **Siraxo-mirь* ср. речения о мире типа *Одному страшно, а миру (всем) не страшно, То не страх, что вместях, а сунься-ка один*) и др.⁸⁶ (Митра в Авесте освобождает от *azah*— 'узости' [— ужаса], ср. вед. *amhas* : слав. **qzqstb*).

Примерно такая же ситуация и с предикатами, с которыми соединяется элемент *mir*— то как субъект, то как объект. Помимо того, что мир полагает—кладет (или его полагают), делает, творит, созидает, строит, собирает—соединяет, помещает, держит—поддерживает, несет, озирает, пасет—спасает, хранит, рядит—судит, начинает, сулит, желает, просит, утешает, знает, ожидает, воюет, рвет⁸⁷, становится, стоит, строит, владеет (см. ниже), вертит—вращает—ворочает⁸⁸, угождает⁸⁹, угощает⁹⁰, живет⁹¹ и других подобных действий, закодированных в двучленных личных именах с очевидностью или предположительно и в большинстве своем совпадающих с изосемантическими предикатами "митраического" текста, заслуживает внимания указание еще нескольких предикатов, которые были существенны для славянского (надежнее говорить именно о русской традиции) *mir*—текста.

С *мирской трапезой*, *мирским пиром* связаны два глагола — *есть* и *пить*, поскольку, как *Артель расходчика кормит*, так и *Мир кормит*

⁸⁵ Речь идет о надписях посвятельного характера, найденных в этом веке в Риме, на *via Mammorata*, см.: *Patriarca G. The iscrizioni relative al culto di Mitra // Bulletin della Comm. Arch. communale*, t. LX, 1932, 3 сл. (ср. также о надписях из митреума на Авентине — *Vermaseren M.J. Les inscriptions sacrées du Mithreum de Sainte-Prisque sur l'Aventin // Religions de Salut. Bruxelles, 1962, 59–73*) Особенно интересна третья надпись, в которой Δι 'Hλ[ι]ω μεγαλw Mίθpα 'ανεικήτω καὶ τοῖς συννάοις θεοῖς [...] первой надписи и Δι 'Hλ[ι]w Mίθpα 'ανεικήτω [...] второй соответствует уникальная формула, отождествляющая Митру и Фанеса — Δι 'Hλ[ι]w Mίθpα Φάvετι, т.е. Зевсу, Гелиосу, Митре—Фанесу. Неслучайность этого отождествления очевидна в свете ряда существенных общих мифологических черт обоих этих персонажей, ср.: *Cumont F. Mithra et l'Orphisme // Revue de l'histoire des religions*, t. 109, N 1, 1934; *Idem. Textes et monuments relatifs aux mystères de Mithra. II. Bruxelles, 1899; Leroy C.A. Mithraic Iconography and Ideology. Leiden, 1968* и др.

⁸⁶ В ряде случаев необходим учет и инвертированных вариантов, см.: *Худой мир лучше доброй брани* (вар. — *драки*), откуда — добрый мир (**Dobro-mirь*) и худая, злая брань (ср. **Zьlo-mirь* как некий синоним к потенциальному **Xudo-mirь*).

⁸⁷ Ср.: **Rъve-mirь*, но и *Мирская шея туга: тянется, да не рвется*, а также дважды повторенное *svēna manujā* 'своим рвением' — об усилении, которое было применено Митрой—Варуной для помещения Беззакония вне пределов Закона (RV I, 159, 2).

⁸⁸ Ср. **Vorti-mirь* в связи с мотивом верчения—переворачивания Земли (напр., в былинке о Святогоре), но и личное имя хорезм. *mirwrt*, т.е. *Mihra-wart*, трактуемое В.А. Лившицем как 'избранный Митрой' или 'защищенный Митрой' (см. *Топрак-кала. Дворец. М., 1984, 282* и др.), но, возможно, допускающее объяснение из и.-евр. **vert*—**vort*—'вертеть' (> об-вертывать > окружать защитой > защищать ?/).

⁸⁹ Ср.: *На весь свет (мир) не угодишь* при **Godi-mirь*, а также *Самому идти мириться* — *не годится*.

⁹⁰ Ср. в речении о мире: *При дороге жить — всех не угостить* (: **Gosti-mirь*).

⁹¹ В мире жить — с миром жить (Даль. Послов.) при **Ziti-mirь*, **Zilo-mirь*, **Zizno-mirь* и др.

народ (мирян). Более того, существует смелая метафора о мирянах, которые едят мир, что предполагается и терминологическим обозначением *мироед* (*Мироед, а без него не проживешь*), и утверждениями от обратного (*Один мир не съест*), и *Мир жиреет* от этого (ср. так-же *мирская пьянка, мирская попойка, пир на весь мир* и под.). Иранский Митра обладает пастбищами, с обильной травой (*miθrāt vougu. gaoyaōiīm uzaṭamaide* — так начинаются отдельные блоки в “Михир–Яште”), способствует росту растений, хранит скот, а тем самым кормит и тех, кто его почитает. О нем говорится как о “дающем жизнь” и “дающем сыновей”, “распределителе жира и стад”, “принсцителе богатства”. И ведийский Митра связан с функцией обеспечения питанием, кормом, физического подкрепления, поддержки, насыщения и удовлетворения (ср. **dhasi*–)⁹² (ср. авест. *xvarəna*–: *xʼar*– и слав. **Xorni*–*mirъ* в свете двух мотивов — *Мир кормит*, но и мир едят поедом, ср. *мироед*).

Еще один характерный предикат русского *mir*-текста — *тянуть(ся)*. Мирская мудрость не сомневается — *Мира не перетянешь*: мир тянется–растягивается, распространяется (ср. “широкопастбищного” Митру в *Yašt X*), но не распадается на части, не рассыпается в прах, потому что сила собирания и единения, лежащая в его основе, сильнее “внешних” сил, грозящих распадом — *Мирская шея туга: тянется, да не рвется* (при именах **Tqgo*–*mirъ* и **Rʼve*–*mirъ*). Можно только гадать, существовало ли имя типа *Tegni*–*mirъ*, но идея растягивания мира пронизывает всё представление об изоморфизме и одноприродности “большого” и “малого” миров, Вселенной и общины. В этом контексте и имя **Tqgo*–*mirъ* допускается, видимо, возможность трактовки в свете идеи “тянутия”–затягивания, как бы сокращения–свертывания мира и соответствующего настроения печали–тужи, озабоченности. Стоит напомнить, что вед. *tan*–, *vi-tan*– и под. принадлежит к числу основных глаголов “миростроительного” назначения⁹³. Тянут (**tegn*–), вытягивают мир и крестьяне–миряне русской традиции: это действие — необходимое условие существования мира, но нередко оно осознается как тяжесть–тягота (**teg*–/**teǵ*–), как нечто постылое и угнетающее, лишенное живительной силы и былого смысла верности миру, долга перед ним. Распределение между членами мира *мирского тягла* составляло важную часть забот о поддержании мира и его нормальном

⁹² Ср.: *nahī mitrāsya várūnasya dhāsim ārhāmāsi pramiyām śān agnēh* (RV IV, 55, 7) ‘Ведь не должны мы пренебрегать питательной струей Митры, Варуны на поверхности Агни’; ср. еще V, 68, 5 (“повелители услады” — о Митре и Варуне), 70, 2 (о “жертвенной усладе” Митры и Варуны); VI, 67, 6; VIII, 25, 6. Ср. роль трапезы в митраических ритуалах.

⁹³ Пара Митра–Варуна, в частности, и осуществляет парадоксальное сочетание, казалось бы, взаимоисключающих действий — единения–с–ужения (Митра) и распространения–расширения, как бы разъединения (Варуна). “Вседержителю вознесу я возвышенную, глубокую молитву, приятную прославленному Варуне, который, как закладатель — шкуру, *растянул* (букв. *jaghāna* ‘разбил’) землю, чтобы *разостлать* (*upa-stīre*) ее под солнцем (RV V, 85, 1). Ср. **Storni*–*mirъ*. Но это внешнее противоречивое сочетание и составляет единство процесса *обмена*, взаимодействия мира с тем, что вне его, необходимое условие творческого развития мира.

функционировании, но речения о мире сохраняют представления о мирском тягле как о *мирском иге*, как о некоей извне налагаемой принудительности — *постылое тягло на мир полегло*⁹⁴. К *мирское иго* (**mirъ* & **jьgo*) ср. вед. *mitra-yuj*, о том, что связано с Митрой, находится с ним как бы в одной упряжке (ср. RV I, 186, 8); оба двусоставны: фрагмента обнаруживают лежащий в их основе единый источник.

Мир, который кормит и поддерживает своих членов, в праве распределять между ними не только блага, но и обязанности — тягло из их числа. Само это распределение важнейший элемент организации — и распределяемого блага, и тех, между кем оно распределяется. Но члены мира, миряне не всегда отвечают миру достойным образом: нередко их действия в отношении мира носят именно дезорганизующий, хаотически-разрушающий характер. На мир члены его перелагают свои тяготы и тем самым как бы испытывают мир на прочность, на разрыв (ср. **Rъve-mirъ*, **Lomi-mirъ*, **Mqti-mirъ*, **Kazi-mirъ* и т.п.), “связывают” мир своей необязательностью, утратой сознания своего долга перед миром и тем самым приближают его к порче, распаду, к концу. После-реформенная история русского крестьянского мира отражает эту его агонию. Это по сути дела совершившееся самоосвобождение от мира-кормильца, который сам нуждался в кормлении его, свидетельствуется речениями с глаголом *валить*, несущим на себе отпечаток своих прошлых употреблений и “инфернальных” контекстах, в частности, в связи с темой сокрушения противника Громовержца в “основном” мифе, о чем писалось ранее (проблематика Волоса-Веласа, Вали-Вритры, Волунда, Велса и т.п., в связи с которой глагол *валить* и его внеславянские параллели употребляются в двух противоположных ситуациях: демиург, Громовержец, герой “основного” мифа валит—сокрушает своего противника, который в свою очередь пытался свалить—сокрушить мир, ср. *вали-мир*). Дальние отзвуки подобного “отрицательного” употребления этого глагола еще слышны в фразеологии мира: *Вали на мир: все снесет*, ставшее как бы девизом и одновременно опознавательным знаком “хамского” отношения к миру, сам мир пережившим (ср. также о мире: *Вались народ от Яузских ворот!*), но еще сохраняющим память о своих “двух” контекстах (*навалила беда* [горе, несчастье], но *привалила удача* [счастье] и т.п.). Раньше умен и мудр был мир (ср. имя **Mqdro-mirъ*) и умом мира был умен и мужик-мирянин, даже если он Иван-дурак. Но в обстоятельствах распадающегося мира мужик усомнился в уме и мудрости мира и решил, что он сам умен или должен стать таковым, и вообще “мир все спишет” и “нет в мире виноватых” (*В миру виноватого нет* [вар. *не сыщешь*]), а если все-таки и есть, то он всегда не ты сам, а другой, да и его можно “обезвиноватить”, *опить*, если он, другой, выставит миру ведро вина. Поэтому меняется и вся ситуация: вместо “коллективного” мирского разума — *Сто голов — сто умов* и приговор миру: *Мужик умен, да мир дурак*.

Не менее интересны и такие предикаты *mir*-текста, которые дают

⁹⁴ Ситуация, когда при раскладе обязанностей между членами мира, никто не хочет принимать на себя налагаемого на него тягла.

основания (или хотя бы намекают) думать об исходной космологичности и мифологичности представлений о мире. Иногда подобные предикаты нуждаются в некоей интерпретации обобщающе-углубляющего характера. Один из таких предикатов связан с в(о)здыханием (*вздохнуть*). Ср.: *Коли все миром вздохнут, и до царя слухи дойдут* (о жизненно необходимой коммуникации между миром—общиной и миром—царем, подобной той, которая существует между людским коллективом, собранным [*yātayai*] Митрой, и самим *Mitra-rājan*⁹⁵) или в “злом”, на разрушение ориентированном варианте — *Как мир вздохнет, и временщик издохнет*. Глубинную идею подобных речений определить нетрудно. Перед нами новая экспозиция старой темы о величии мира, “разыгранной” — для вящей убедительности — парадоксальным образом: великое через малое (как позже у поэта — *Большая Вселенная в люльке у маленькой вечности спит*), иначе говоря, даже самое малое и лишнее вещественности (*вдох*), повторенное всем миром и им суммированное, приобретает высшую силу⁹⁶ и доходит до того, кто стоит над миром, — царя ли, временщика ли. И даже ублюдочное *издохнет*, которое сегодня имело в виду “плохого” временщика, мешающего миру, а завтра будет отнесено и к любому другому члену мира (и уж тем более к “внешнему” по отношению к миру) — даже к соседу, приятелю, другу, в конечном счете отсылает к прежним “чистым” источникам космологического, хотя и формулирует его в явно сниженном и вырожденном варианте. Другое речение, которое может быть понято и в прямом смысле, но тем не менее хранит в своей глубине известную мифологию, приближает нас к искомой исходной ситуации. Речь идет об известной пословице *Мир зинет — камень треснет*, отсылающей к основному мотиву мифа о происхождении Митры как некоего яркого света, не просто озарившего мир, но оповестившего о его начале (ср. слав. **svěť* в значении света и мира—Вселенной). Этому мотиву соответствуют многочисленные свидетельства митраической легенды о рождении Митры из расколовшегося, треснувшего камня (подобно Фанесу — из расколовшегося яйца⁹⁷), ср. Митра как *θεός ἐκ πέτρας, πετρογενής*⁹⁸, со светильни-

⁹⁵ “Вы удержали Землю и Небо, о Митра—Варуна, о два царя, (своими) силами (*mītrarājānā varuṇā mānobhiḥ*). Умножайте растения, делайте коров набухшими (от молока), изливайте дождь, о быстродающие!” (RV V, 62, 3).

⁹⁶ Ср. другие варианты той же идеи в связи с миром — *Мир по слюнке плюнет, так море или Мир заревет, так леса стонут* (вар. — *лес клонится*).

⁹⁷ Отдаленный отклик этого мотива, как было показано ранее, — сказка о курочке—рябе и золотом яйчке (с той же идеей великого через малое — мышка, махнувшая хвостиком), которая в своих истоках рассказывала именно о начале мира. — В связи с глаголом *зинет* в *Мир зинет...* ср. авест. *zīnā* (: др.-перс. *dīnā-, dīna-*, согд. *zūn-*, хот.-сакс. *ysin-*) из праиран. **zīn(ā)* (ср. др.-инд. **al/jinīta*) в таких показательных контекстах, как *xrīmā šaitayō frazintē*. Yast X, 38, с общей идеей опустошения—зияния сметения—уничтожения, или *srasyeiti mītrō. zyqm*. Yast X, 82 (основа *zyō-*) ‘he spots the infringer of the contract’, с мотивом того нарушения—разрушения мира—договора, которое приводит к дефициту необходимой “социальности”, к *зиянию*, к провалу. — Об этом авестийском глаголе ср. *Gershevitch I. Op. cit.* 188—189.

⁹⁸ Ср. начало акростиha Коммодиана *Invictus* (III в. н.э.): *Invictus de petra natus [...]*. См.

ком в руках (*Mithrae gen'itoril luminis*. CIL III, 4414=inscript. 37099; ср. также обычные изображения Митры с факелами в руках и пламенем, соединяющим уста Митры со светильником; этот "огненный" вздох Митры должен быть учтен при рассмотрении его сниженного варианта — вздоха мира в русской традиции)¹⁰⁰. Этот образ с очевидностью отражает одну из софистичированных и гностицизированных версий творения, которые так легко возникали в связи с Митрой, прочно прикрепляясь к нему.

Даже одно это речение (*Мир зинет — камень треснет*) на фоне более широкого и разнообразного корпуса индо-иранских митраических данных образует глубокий прорыв в основную мифологему митраизма на определенной стадии его развития. Существенно подчеркнуть, что эта мифологема неизвестна древнейшему периоду: ни ведийские, ни авестийские данные ничего о ней не сообщают, хотя есть ряд намеков, на основании которых можно было бы поставить вопрос о предыстории этой мифологемы, оформившейся позже в среде, прошедшей через опыт гностической рефлексии и засвидетельствованной в основном уже далеко за пределами индо-иранского ареала. Наличие отдаленного следа

Cumont F. Textes et monuments... II, 9. Характерно, что камню, из которого вышел Митра, соответствуют как древнеиранские представления о небе как о каменном своде (ср. значение иран. *asman-* в сравнении с значением этого корня в других индоевропейских языках), так и мотив превращения верхней части скорлупы яйца в небо в орфическом предании о Фанесе. — К мотиву солнца-света в камне (в скале) ср. вед. *svār yād āsman...* (RV VII, 88, 2) 'солнце, которое в скале' (в гимне Варуне) или *āvidandā divó nīhitam gūhā nidhūm vér ná gārbham pāṛvītam āsmany ananté antár. āsmani* (RV I, 130, 2) 'он нашел спрятанный втайне клад неба, как зародыш птицы (в яйце), замурованный в скале, в бесконечной скале'; ср. также образ огня, порождаемого трением двух камней: *yó āsmanor antár agnīm jajāna* (RV II, 12, 3) 'кто породил огонь между двух камней' и др. — К мотиву рождения ср. Vermaseren J. The miraculous birth of Mithras // Mnemosyne, ser. 4.4, 1951, 285–301. — Осетинские параллели, указанные еще В.Ф. Миллером, снова стали предметом исследования в книге: Дюмезиль Ж. Скифы и нарты. М., 1990, 76 и сл., ср. также 148–149. — К мотиву "солнце в скале" см.: Kuiper F.B.J. Ancient Indian Cosmogony. Delhi, 1983, 69, 74, 80 и др.

⁹⁹ См.: Cumont F. Textes et monuments..., I, 359.

¹⁰⁰ Убедительным доказательством отождествления Митры и Фанеса, в частности, в отношении рассматриваемых мотивов, следует считать известный барельеф, изображающий Митру-Фанеса, из Моденского музея (он воспроизведен в статье — Cumont F. Mithra et l'Orphisme..., table 1). В центре барельефа — красивый юноша, над головой которого одна половинка яйца, а под ногами другая; эти половинки — остатки яйца, из которого только что вышел юноша; верхняя половинка яйца по устойчивой космологической традиции должна пониматься как небо, нижняя — как земля. За плечами юноши — расправленные крылья, туловище обвито змеей, в одной руке — молния, в другой — скипетр (ср. отождествление Митры и с Зевсом). Вся композиция обрамлена овальной полосой, на которой изображены 12 знаков зодиака (с терiomорфными образами), весьма частых в композиции с участием Митры (это связано с его функцией как божества, регулирующего течение суточного и годового времени). Иногда мотив Митры и яйца связан с изображением дерева; то же сочетание мотивов известно в сказках (герой стреляет или хочет стрелкнуть в яйцо, находящееся на дереве) или в "Алхимическом человеке" и "Саде наслаждений" Иеронима Босха. Таким образом, все мотивы орфического предания о Фанесе повторены в моденском барельефе и могут быть прокомментированы на материале синкретической митраической традиции — письменной и изобразительной.

этого митраического мифологического мотива в русской традиции могло бы быть поставлено под сомнение, если бы он не входил в более обширный контекст, обнаруживающий целый ряд параллелей с митраическими фактами, и если бы это вхождение не было столь органичным.

Ранее уже подчеркивалась роль идеи центра в связи с миром и соответствующая символика центра (храм, дерево, столб, шест, огонь, вода и т.п.), весьма полно и разнообразно отраженная в космологических мифах (ср. об этом многочисленные работы М. Элиаде и других ученых), но удержавшаяся достаточно прочно и в конкретной жизни крестьянского мира. Два факта заслуживают особого внимания в связи с символикой центра. Один — обычай маркирования центра, который в вырожденной форме еще удерживался до войны, когда во время народных гуляний (даже в Москве, чаще на окраинах, в местах предназначенных для гуляний, напр., в Сокольниках) на высокий столб, на его вершину, помещался некий приз (медный самовар, сапоги, иногда просто шапка — из наиболее частых предметов), который вручался тому, кто без посторонней помощи добирался до вершины столба (очень вероятно, что медный самовар нужно рассматривать как сниженный образ небесного огня, солнца, воплощением которого как раз и был Митра, чье имя в некоторых иранских языках и обозначает солнце¹⁰¹). Другой факт — обозначение центра камнем, носящим ритуальный характер (в частности, здесь приходили к согласию, подтверждали всех устраивающие условия договора, заключали сделки и т.п.), который, однако, тоже обнаруживает следы деградации. Во всяком случае, и общие соображения и отдельные детали, относящиеся к жертвоприносительным обрядам, существовавшим и в крестьянском мире и в городских торговых “братчинах”, недвусмысленно указывают на функцию жертвенника, закрепленную за таким камнем-алтарем. Один из видов жертвоприношения, долго сохранявшийся в жизни крестьянского мира, был связан с ильинским быком, заклание которого происходило на Ильин день (что, вероятно, дает известные основания для предположения о связи этого быка с Громовержцем), но, кажется, в качестве такого жертвенного животного выбирался так называемый мирской бык, т.е. общественный бык-производитель¹⁰², который, по выполнении своих производительных функций предназначался миром для заклания. Этот реконструируемый мотив “мир убивает-приносит в жертву быка”, разумеется, трудно оторвать от тавроктонической темы, которая начала связываться с иранским Митрой, видимо, после реформ Заратуштры, когда Митра стал одним из “язатов” (из крови, приносимого в жертву Митрой быка, произрастают растения, увеличивается плодородие и жизненная сила). Роль жертвоприношения животных, прежде всего быка, в культе Митры подчеркивается особо. Примерно тогда же и в том же контексте складывал-

¹⁰¹ Ср. парфян. *myhr* (= *mīhr*), откуда и н.-перс. *mīhr*, ср. также йидга *mīra* ‘солнце’ и т.п.; ср. зебаки *mī* ‘день’. Кстати, многие поздние античные и восточные источники и персидского Митру описывают как солнечного бога.

¹⁰² Ср. СРНГ 11, 1982, 174.

еся образ “утреннего” Митры — самого Митры в сопровождении двух малых Митр, со светильниками в руках (символы утренней и вечерней зари, олицетворениями которых были Кауто и Каутопат) и формировалась мифологема света (солнца) из камня—скалы. Раскалывание камня и появление из него света — знак благодатности жертвы, принесенной Митрой (ср. **Svĕlo-mirъ*). И именно на фоне этого “полного” и исходного контекста могут быть поняты и истолкованы совокупные русские факты типа мотива “камень треснет” (субъект действия — мир)¹⁰³ и отождествления мир — свет, также вскрывающие авторефлексивную схему — мир раскалывает камень, чтобы породить, извлечь наружу мир—свет.

Осколки старого мифопоэтического *mir*-текста, группирующиеся вокруг ядра этого мифа, вероятно, могут быть обнаружены и в других речениях о русском крестьянском мире. Уже приводившаяся максима *Мир всех старше* может, в частности, быть непосредственно связана именно с тем узлом мифа, в котором появляется из расколотого камня или яйца мир—свет как типичный “протогон”. Другой важный в этом контексте мотив — стояние мира (ср. **Stoji-mirъ*, **Stani-mirъ*). Мифологический смысл этого мотива в актуализации вертикальной связи, соединяющей Землю с Небом (они не раз выступают даже в речениях о мире—общине и тем более о мире—Вселенной). Эта связь по самому своему существу мироустроительна: без нее разные космологические зоны не более чем *membra disiecta* мира, но еще не сам мир. Только в соединении их восстающим вертикальным движением мир становится, устанавливается и стоит, и этот “стоит” фиксирует конечный и главный результат мироустройства (**Stoji-mirъ*)¹⁰⁴, его наиболее интенсивный аспект (когда о мире говорится, что он *лежит*, значит, он в расстройстве, в беде, в грехе, во лжи). Следует заметить, что на мирской сходке члены мира, действительно, стояли, а не лежали или сидели, и стояние тоже должно рассматриваться как наследие ритуальной отмеченности этого действия в обстоятельствах особой важности. *Мир сутки стоял...*, — сообщают речения о мире, носящие профанический характер. Но за ними угадываются и более существенные смыслы и космологические мироустроительные действия типа воздвижения столпа или мирового дерева. *Мир столбом стоит*, — конечно, о мире—общине, но за ним прозрачно обозначается и мир—Вселенная с его вертикальной структурой и ее символом — столбом. Но было бы ошибкой пренебрегать и конкретным вещественно—материальным столбом. О столбе как материальном воплощении самой идеи сельского мира уже говорилось. Этнографические данные о “мирском” строительстве (**Stoji-mirъ*) свидетельствуют не только о принадлежащих миру “общих” хозяйственных постройках (собственно, мыслимых таковыми: как множество мирян образует единый мир, так и множество “частных” построек жилого и хозяйственного назначения образуют единый дом, единый хлев, единый амбар и т.п.), но и о сооружениях “общественного” порядка: *мирская изба*, а чаще, видимо,

¹⁰³ Две темы — “ильинская” и камня — соединены в известной примете. Ср.: *На Ильин день и камень прозябнет* — при ильинский бык и “анимальной” теме в “ильинских” текстах: *На Ильин день зверь и гад бродят по воле и т.п.* (Даль.).

¹⁰⁴ Ср.: *miđrat ... yagamaide ... huiāštet ...* (Yaśt X, 7, 12) *Митру ... почитаем мы ... хорошо*

некая более простая конструкция из нескольких столбов (ср. **Gordomirь* и особенно **Kolimirь*), на которые кладется настил, крыша (ср. архаическую строительную конструкцию, состоящую из вертикального опорного столба и поперечной горизонтальной балки, трактуемых соответственно как мужское и женское ("матица") начало и (см.: Байбури А.К. Жилище в обрядах и представлениях восточных славян. Л., 1983, 177 и сл.), ср. "мужскую" и "женскую" ипостаси Митры в ряде вариаций этого образа) и которая используется для мирских сходов при неблагоприятных погодных обстоятельствах, но, возможно, и сооружения хозяйственного назначения (загон-стойло для скота, хранилище плодов земледельческого труда и т.п.), должны быть выделены особо: идея собирания-объединения и совместного помещения-держания в отмеченном месте обнаруживает себя и здесь. По сути дела, перед нами *мирской дом*, дом мира-общины (ср. **Doma-mirь*, *Domě-mirь*) как еще один отмеченный знак центра мира в его пространственном и ценностном значении. Этот центр не может не быть **высоким** (в физическом смысле — часто, но и в некоем идеальном плане). С этой высоты виден весь мир (образ мира, самого себя озирающего), и на ней же хранятся высшие его ценности. Поэтому она характеризуется наиболее престижным атрибутом: *Мир — золотая гора*, сказано в поговорке (Даль), что не опровергает идею "построенности" мира (*Какое строение давно построено, не разваливается и не требует починки?* — спрашивается в загадке с ответом — *Мир*, см. Садовников № 2500), и с этой золотой горы мир обозревает все, что к нему относится все, что *его*, а *Мир — широк*. Эта картина, по осколкам собираемая на материале русской традиции, находит (включая сюда и образ золотой горы) синтетическое выражение в "Mihir-Yašt" X, 12–13: *miθrām vouru. gaoyaoiīm yazamaide ... hutāštām baēvarə. śašmanəm berəzantəm pərədu vaēdayanəm sūrəm axāfnəm jaūaurvāñhəm. // yō paoiryō mainyavō*¹⁰⁵ *yazato tarō harəm ašnaoiti paurva. naēmaṭ aməšahe hū yaṭ aurvaṭ. aspahe, yō paoiryō zaranyō. pīšō srīrā barəšnava gərəwnāiti aḍāṭ vīspəm ādiḍāiti aīryō. šayanəm səvištō ...* — с мотивами хорошо построенного, десяти тысяч глаз, **высокого, широкого** вида-обзора¹⁰⁶, бессонного, (всегда) бодрствующего, быстрогоконного солнца, **золотых горных вершин**, панорамы всей земли, обитаемой иранцами¹⁰⁷ (к связи Митры с горой ср. Митрейские горы в Ски-

'построенного ...' (ср. демиургическую функцию Митры, вытекающую из свидетельства Порфирия — τοῦ κόσμου ὅν ὁ Μίθρας ἐδημιούργησε. De antro nymph. 6, не относящегося, естественно, к авестийскому Митре; к слав. **Stroji-mirь*, ср. *строитель* *мира* дъ. Слов. др.-р. яз. XI–XIV вв. IV, 541). — Сочетание мотивов стояния и мира (ср. *стоять всем миром, стоять за мир* и под.) нередко встречаются и в старых текстах. Ср.: *мир стоит до рати а рать до мира; а по отповѣднѣи стоюти миру за мѣсѣць*, 1350; *а старому миру стоюти*, 1264 и др. (*мир* как мирное время, между розмирьем, но этот же глагол нередок и при слове *мир* 'Вселенная', 'земля' и т.п.). — Ср. **Stroji-mirь* и **Rati-mirь*.

¹⁰⁵ К *miθra-* & *mainyava-* ср. слав. **Mano-mirь*.

¹⁰⁶ Ср.: **Dale-mirь* & **Vido-mirь*

¹⁰⁷ См.: перевод Гершевича: "Grass-land magnate Mithra we worship ... (who well built, has

фии — τὰ Μιτραίων ὄρη (Лукнан), по названию племени Μιτραῖοι).

Индо-иранские факты как бы восполняют то, что было известно — чаще всего в виде разбросанных деталей и не вполне ясных намеков — о “доме”-жилище мира в русской традиции. Ведийские и авестийские описания жилища Митры напоминают сооружение “дворцового” типа и восходят к общему фрагменту индо-иранского митраического текста, о реконструкции которого писалось раньше¹⁰⁸. Особое внимание в этой связи привлекает фрагмент авестийского гимна к Митре (X, 28): *mīdram vouru. gaoyaōiīm yazamaide ... yō astunā viđārāyeiti bərəzimitahe nmānahe stawrā aiθvā kərənaōiti: āat ahmāi nmānāi dađāiti gəušca vaθwa vīranamča yāhva xšnūtō bavaiti; upa anyā sčindayeiti yāhva ibištō bavaiti* ‘Grass land magnate Mithra we worship ... who arranges the columns of the high-pillared house, builds the strong (or makes strong the) gate-posts¹⁰⁹; herds of the cattle and (teams of) slaves he bestows on the house in which he is propitiated; the others, in which he is provoked, he smashes’ (Gershevitch, 87)¹¹⁰.

“Технологичность” этого описания (расстановка столбов и поставление воротных столбов) в сочетании с мотивом высокого дома позволяет, с одной стороны, понять конструктивный принцип, лежащий в основе жилища Митры (к высокому жилищу-дому Митры ср. **Vyšē-mirь*, **Doma-mirь* и др.), которое как бы представляет собой “строительную” проекцию самого Митры, его главной идеи, а с другой, дает возможность расширения контекста и, следовательно, привлечения данных, которые вне освещения со стороны авестийских фактов могли бы показаться не связанными с общим индо-иранским наследием. Так, серия сходств между ведийским и авестийским Митрой, отраженная, в частности, в общих их предикатах (давать, оказывать и т.п. милость, помощь, поддержку, силу, здоровье, добычу, дары и т.п.), атрибутах и т.п., в

thousand eyes, is tall, has a wide outlook, is strong, sleepless, (ever-)making, who is the first supernatural god to approach across the Harā, in front of the immortal swift-horsed sun; who is the first to seize the beautiful gold-painted mountain tops; from there the most mightily surveys the whole land inhabited by Iranians” (Gershevitch I. Op. cit., 77, 79).

¹⁰⁸ См. подробнее статьи автора — К реконструкции индо-иранского митраического протекста // Лингвистическая реконструкция и древнейшая история Востока. М., 1984. Ч. 1, 100–103; The Veda and Avesta *sub specie* of Reconstruction of the Indo-Iranian Prototext // Summaries of the Papers presented to the VI World Sanskrit Conference. М., 1984, 150–160; К реконструкции фрагментов индо-иранского прототекста о Митре // Исследования по структуре текста. М., 1987, 114–117.

¹⁰⁹ Связи авест. *aiθvā*— ‘воротный столб’, ‘верев’ (ср. отражение этого же элемента в дигор. *uəlindæ* ‘крыша’, букв. — ‘то, что увенчивает столбы-колонны’, ирон. *uəlæædzar* ‘крыша’, т.е. то, что увенчивает дом, см. Gershevitch I. Op. cit., 182) существенны в частности, в свете высказанного выше предположения о *mir*-постройке (столбы и крыша), связанной с функцией хранения-покрова (ср. **Xorni-mirь*).

¹¹⁰ После этого описания, как бы подводя ему итог, говорится главное о Митре — о его благодати, но и о его враждебности к тем, кто сам враждебен к благу (см. выше): “Ты, Митра, и зол и весьма благ к странам (землям), ты, Митра и зол и очень благ к людям; ты, Митра, контролируешь мир и раздор стран” (X, 29). К дважды повторенному *akō vahistascā* ср. личные имена **Zylo-mirь*, **Bolgo-mirь*, **Dobro-mirь*; к *āxšōiš anāxšōiš* ср. *мир* и *розмирь*, а также соотношение личных имен **Mirь* (ср. польск. *Mir*. *Stownik starop.* III, z. 3, 519 [*Mir* *сум* *ixore* ... и др.], русск. *Мир*. Тип. 252 и др): **Orz-mirь* (см. выше).

значительной части случаев доводится и до формально-материального уровня, когда общие семантические элементы кодируются генетически едиными языковыми средствами обеих традиций. В частности, в контексте, где подчеркивается положение Митры (и Варуны) наверху (небо, небесный трон, гора), откуда открывается широкий обзор всего, что внизу, на земле (ср. RV. V, 62, 5–8 при уже указанном авестийском Yašt X, 12–13 и др.), возникает тот же мотив столпов-колонн как элементов вселенного жилища. Ср. в более широком контексте: “Охраня прославленный широкий облик [солнца]..., усиливаясь при этом (*anu ... amátim vārdhad urvīm*), ... вы сидите на троне, о Митра, о Варуна, среди жертвенных возлияний (*gāte mītrāsāthe varuṇelāsv antaḥ*)”¹¹¹ ... О два царя, лишенные враждебности, вы несете власть на тысяче колонн, оба вместе (*rājānā kṣatrām āhr̥ṇyamānā saḥśrasthūṇam bibhṛtaḥ saḥā dvaū*). Его колонна из позолоченной бронзы ..., воздвигнутая на счастливом или плодородном месте (*bhadre kṣētre nimitā ilvile vā*) ... На трон с бронзовой колонной на восходе солнца вы поднимаетесь (*ā rohatho*), о Варуна и Митра; отсюда вы созерцаете несвязанность и связанность (*ātaś cakṣāthe ādīim dīim ca*)”.

Ядром реконструируемого индо-иранского митраического фрагмента, являясь тем, что Митра *stunā vīdārayeiti* ‘расстанапливает столбы-колонны’¹¹². Глагол *vī-dārayeiti*, как предполагают, первоначально обозначал разъединение, держание чего-либо по отдельности, откуда позже возникли такие значения, как ‘распределять’, ‘располагать’, ‘улаживать’ и т.п. Нужно думать, что это действие было главной характеристикой и Митры и того объекта, к которому Митра его применял — народу, собранному и соединенному вместе в единый мир. В этом контексте очевидна организационно-упорядочивающая, миро-строительная функция этого действия, в которой как бы суммируются “разъединяюще-изолирующая”, “тетическая” и хранительная функции, отмеченные выше в связи с такими *mir*-именами, как **Orz-mir* (от ‘раз-ведения’ по сторонам до ‘роз-мирия’), **Sz-dē-mir*, **Dē(jy)-mir*, **Dyr̥zi-mir*, **Xorni-mir* (ср. **Sz-pasi-mir*). Столбы-колонны (*st[h]ūnā-*) — элементы вселенского мироустройства, жилища Митры, но и само средство упорядочивания и организации его: стоящие врозь, по отдельности, но в определенном порядке, они возносят вверх целое и поддерживают его как организованное и упорядоченное единство. Это слово *sthūnā-*, пятикратно употребляющееся в Ригведе¹¹³, входит в ряд

¹¹¹ О высоком троне говорится в другом гимне к Митре-Варуне — V, 68, 5: *bṛhāntam gāriam āsāte* (к высокому дому Митры в Yašt X, 28).

¹¹² Глагол *vīdārayeiti* был сопоставлен Хеннингом с согд. *wdyr* (Asiatica. Festschrift Weller, 1954, 289).

¹¹³ Особенно показательное в космологическом плане употребление — 1, 59, 1: *vaīśvānara nābhīr asi kṣitūnām sthūneva jānāi upamīd yayantha* ‘О Вайшванара, ты пуп (человеческих) поселений, ты (всегда) держал людей как опорный столб’ (*upamīd* ‘опорная балка’, ‘матка’, ср. *mīt* ‘aufgerichteter Pfosten’, ‘Stütze’); перед нами, по сути дела, “митраический” контекст, и, более того, такой, который вводит новые детали: Вайшванара, как бы воплощение всех людей, всего человечества (такова прозрачная этимология слова, ср. праслав. **Vyse-mir*, **vьse & *mir*), держит людей (мир-коллектив) как держит столб всю конструкцию мира-жилища (с возможным

показательных “митраических” контекстов (“Митра сотворил колонны”, “колонны жилища Митры” и т.п.). Весьма показательны те из контекстов, в которых со словом *sthūnā-*, или чем-то иным возносимым сочетается глагол *dhar-*, ср.: *yó vām gārtam mānasā tāksad etām ūrdhvām dhūīm kṛṇāvad dhārāyac ca...* (RV X, 18, 13) ‘кто вам мысленно этот трон сделал (вытесал) и молитву поднял вверх и удержал ... , где сочетаются мотив трона и глагол *dhārāyat*. Но еще более точное совпадение в глаголе (ср. авест. *vī-dārayeiti*) представлено в ведийском фрагменте из RV X, 92, 10 : *yajñair átharvā prathamó vi dhārāvad*, которое в “интерпретирующем” переводе обозначало бы примерно следующее — ‘с помощью жертвоприношений жрец-атхарван сначала установил порядок’, т.е. развел-разъединил то, что было хаотически смешано, и выстроил разъединенное таким образом, что из этого построения возник порядок целого, то “удобное существование” (ср. **Dobe-mir*), о котором говорится в Yašt X, 5 : *ācā.nō jamyāi havanḥai* ‘пусть он (Митра) соединит нас для удобной жизни’ (‘for a comfortable existence’, по Гершевичу), которая может быть лишь там, где есть правда-āša (ср.: *ācā. nō jamyāi āsavastai*. X, 5 ‘пусть он (Митра) соединит нас с тем, кто обладает-владеет правдой’).

Тема мира и правды, их соотношения, безусловно, ключевая для некоторых периодов развития русской духовной традиции. Об этом уже писалось и подробнее будет сказано в другом месте. Здесь достаточно напомнить о также уже ранее указывавшемся параллелизме между индоиранской схемой *Mitra- & rta-* в ведийском варианте, *Miθra- & aša-* в авестийском, т.е., говоря в общем, Митра и мировой (т.е. Митры), вселенский закон, истина, правда¹⁴, и русской концепции правды, справедливости,

раздвоением, каждая часть которого — Вайшванара как столб и люди как столб — может быть подтверждена примерами; в данном случае важно, что и мир людей, соединенных в коллектив, становится своего рода опорой. — Ср. также V, 45, 2, где говорится о небе, укрепленном, как хорошо установленный столб (*sthūneva sūmitā*); VIII, 17, 14 (*vāstos pṛte dhruvā sthūnā...* ‘о хозяин дома, крепкий столб!...’), X, 18, 13 (*ut te stabhnāmi prithivīm tvāt pári ... etām sthūnām pitāro dhārayantu té ṛtā yamāḥ sādānā te minotu* ‘я поднимаю над тобой землю ... да удержат прочно (пра)отцы эти столбы. Яма да воздвигнет тебе там жилище!)).

¹⁴ Понимание мирового закона как верности правде-истине было в высшей степени свойственно старой индо-иранской традиции, и эта идея отразилась и в других традициях, так или иначе зависящих от арийской. О соотношении *rta-* и космологической структуры мира писалось немало, и посмертно изданный труд Г. Людерса подвел итоги сделанному в исследовании этого вопроса, выдвинув новую плодотворную концепцию. Из работ последнего десятилетия, в которых эта тема заострена, ср.: *Haudry J. la religion de la vérité dans l'épopée arménienne // Etudes indo-européennes*. 1982, N 2, 1-21; *Turcan R. Miθra et la mithraïsme*. Paris, 1981; *Eadem*. Dire et Faire dans le vocabulaire des institutions indo-européennes // *Etudes indo-européennes* 1982, N 1, 3-21; *Schmidt H.-P. Indo-Iranian Mitra. The State of Central Problem // Etudes mithraïques* 1978, 346-393 и др.; о связи Митры с *Saṃyā, Dharma* и *Sānti*, т.е. с правдой-истиной, нравственным законом и миром-покоем см. *Gonda J. The Vedic-God...*, 62-75. — Митраизм, собственно говоря, в своей основе и в своем наиболее развитом направлении и есть наиболее яркое выражение этой “религии правды-истины” и соответствующего слова и дела (ср. *Yašt* X, 6, а также общую направленность митраизма, особенно в иранском его варианте, против лжи, лжецов, нарушителей договора). — Традиция русского крестьянского мира в этом отношении (“правдоискательство”, если говорить о ее положительном полюсе) заслуживает самого пристального внимания — и сама по себе и в связи с вопросом о характере взаимоотношений между нею и иранской традицией.

права и их места в мире, стоящей за речениями типа *Мир и правда, Мир правдой держится* и т.п. Прежде всего нужно отметить, что количество речений о правде и неправде, правде и кривде (ср. их персонифицированные варианты в текстах духовных стихов о Правде и Кривде, ср. “Стих о Голубиной книге”) и степень глубинной вовлеченности в эту проблему и заинтересованности в нахождении правильного и окончательного ответа, как бы суммирующего все конкретные ответы, в которых затрагиваются темы, поддающиеся искажению-искривлению, таковы, что ставят тему правды и лжи безусловно на первое место в русской паремииологии¹¹⁵. Говоря самым общим образом, традиционные представления русского крестьянского мира о правде носят отчетливо “уравнительный” характер и тем самым отражают как сильные, так и слабые стороны самой “мирской” конструкции¹¹⁶. Рефлексия на тему правды не нашла своей подлинной и плодотворной середины: она или целиком подчинялась эмпирическим обстоятельством сего дня и сего мира, добровольно подчиняясь их принудительным правилам, или же настолько отрывалась от злобы дня и уходила в подоблачные выси, что земля-мир доставались в удел Кривде (*Правду Кривда приобидела; / Правда пошла на небеса, /.../ А Кривда пошла у нас вся по всей земле, / По всей земле по свет-русской, / По всему народу христианскому. / От Кривды земля восколебалась, / От того народ весь возмущается; / От Кривды стал народ неправильный, / Неправильный стал, злопамятный. / Они друг друга обмануть хотят, / Друг друга поесть хотят...*). Но эта уступчивость неправде, тем более легко признаваемая и усваиваемая себе, что есть сознание, что правда живет (хотя и далеко) и что она выше неправды, что она на небеса пошла, / К своему Христу, Царю Небесному, что, наконец, Кто не будет Кривдой жить, / Тот причаянный ко Господу, / Та душа и наследует / Себе Царство Небесное (а когда это совершится — скоро или когда-то в неизвестном будущем — в условиях “совместно-одновременного” держания всех членов времени или “остановившегося” и переставшего быть творческим времени), сыграла роковую роль: слово о правде расходилось с делом правды, и вся “изобретательность” уходила в “достойное” приспособление к царству Кривды. Эти особенности в резонирующем пространстве крестьянского

¹¹⁵ Ср. хотя бы Пословицы русского народа. Сборник В. Даля в двух томах. Т. I. М., 1984, 144–159; впрочем, это собрание далеко не исчерпывает наличного материала.

¹¹⁶ К “уравнительному” характеру этих речений и их иногда порочному “объективизму” по принципу “и вашим и нашим” ср.: *Что миру, то и Спире; Что миру, то и мирянину; Что миру, то и бабину сыну; Что тебе, то и мне; Что мне, то и тебе; Что всем, то и одному; Что одному, то и всем* и т.п. или — особенно характерно: *Не прав медведь, что корову съел, не права и корова, что в лес зашла; Не прав медведь, что козу задрал, не права и коза, что в уйму ушла* (в лес) и т.д. “Склонение” к злобе дня, иждивенчество, удовольствие наиболее простыми, даже примитивными, во всяком случае “формальными” решениями стоят и за такими пословицами, как *Потешь мир, поди в солдаты* (как способ восстановления справедливости), к *Потешь мир* ср. (**Těše-mirъ*, **Těxo-mirъ*); *Варлам, пополам — Денис, поделись!*; *Поделитесь, да не подеритесь* и многие, многие другие.

мира многократно усиливались и заражали весь этот мир, подтачивая его здоровые основы. “Святой” мир все более утрачивал “свою” правду (такова во всяком случае была тенденция), не дождался, когда вернется на землю Небесная Правда и — вопреки всем последним надеждам — не наследовал себе Царства Небесного. И все-таки нельзя забывать о том высоком строе мыслей и чувств, который ставил правду выше всего в мире (**Vyše-mirъ*), сравнивал ее с солнцем и даже утверждал ее преимущество перед ним (*Правда светлее солнца; Правда чище ясного солнца* и т.п. — не дань риторике, но убеждение, более того — глубокая вера)¹¹⁷, полагая всю мирскую жизнь, весь мир—общину на праве. Разные места, на которое помещали себя члены мира (миряне) на шкале правды—неправды в ее проекции на эмпирический уровень, актуализировали всю эту шкалу, все пространство вины и греха и соответственно покаяния (из-винения) и искупления. Эти проблемы всегда стояли перед миром, глубоко волновали его, и в результате “мирской” рефлексии наметилось два пути, идущих в противоположных направлениях: примирение с грехом (*грешить всем миром*, “грешемире”, ср. **Grěši-mirъ*), потакание ему, признание его неизбежности¹¹⁸ или бегство от греха, сознание собственной вины, иногда вины *a priori* и необходимого покаяния. Те, кто сознательно избирал грех, любил его и не чувствовал бремени вины, должны были уходить из мира вовне, потому что и сам мир, каким бы он ни был, таких грешников извергал из себя (ср. **Jьz-mirъ*).

Еще один значительный пласт, вскрываемый славянскими двучленными личными именами (**Voli-mirъ* : **Veli-mirъ*, **Voldi-mirъ* и др.), но несравненно более широко представленный в разнообразных фрагментах русского *mir*-текста, образует тема власти—воли в ее проекции на мир—общину, на жизнь в нем. Эта же тема, хотя и в несколько трансформированном виде (персонификация мира—договора в виде Митры, и власти—принуждения, идущей не изнутри, но извне, в образе Варуны), предполагающем реконструкцию исходного состояния, обильно представлена в “митро—варуническом” фрагменте ведийской мифологии, где Митра—Варуна, клишированная пара божеств, оказывается, как было показано в ряде работ последних десятилетий, персонифицированной версией того же самого первоисточника, к которому относится и русская кли-

¹¹⁷ Эти сравнения правды с солнцем, действительно, свободны от упреков в “мирском” красноречии: сочетание друг с другом этих двух тем укоренено еще (по меньшей мере) в индо—иранской мифопоэтической традиции. О *ṛta*- и солнце ср. в упоминавшемся исследовании Людерса. Солнце движется согласно *ṛta*, по закону (*ṛtēna*), и обратным образом — это относилось, конечно, и к ранним славянам — по зримому и “регулярному” движению солнца (самому закономерному и постоянному природному явлению) судили о незримой правде, высшем нравственном императиве, возведенном в ранг закона, ибо — *Бог не в силе, а в правде*.

¹¹⁸ Ср.: *Один Бог без греха; На грех мастера нет; Без греха веку не изживешь, без стыда рожи не износишь; И праведник седмижды в день падает; Кто богу не грешен, царю не виновит?; В чем грех, в том и покаяние (вар. — спасение); Адам согрешил, а мы воздыхаем; Грех воровать, да нельзя миновать; Грех да беда на кого не живет* и т.п. — Ср. *В миру виноватого нет* (вар. — не същешь) или об “опивания” миром виноватого (см. выше).

шированная пара, образующая особую формулу — *мир-воля, мир и воля*¹¹⁹.

Это русское сочетание (*мир-воля, мир и воля*), помимо этой, так сказать, канонической формы, представлено многими другими отражениями — *мирволить, мирвол, дать мир-волю, мирская воля, как мир поволит, мирская власть (волость)*, ср. различие между *мир сельский* и *мир волостной* (*мир* окладывают да волости окрадывают) и т.п. — вплоть до более сложных композиций, в частности, и в художественной литературе, ср.: *А кто те мешает...вольному воля, а дорога мирская* (“Барышня-крестьянка”) и др.; стоит упомянуть и некую пару двучленных сочетаний: *мир-батюшка* (напр., в выражении *как мир-батюшка скажет*) при *воля-матушка* и *Мать-земля*, что в конечном счете отсылает к индоевропейскому представлению о космологически-божественной чете Неба-отца и Земли-матери, если угодно интенсивного и организованного мира и пассивной, стихийной, но обильной плодородием земли-воли (связь воли с землей в русской мифопоэтической традиции подчеркивается очень часто).

Мир и воля как коренные понятия и императивы жизни русского крестьянства навязчиво, как иногда может показаться, сверх меры, повторяются в речи крестьян о мире (наряду со словами *милость, правда, Бог*) и отражены во многих художественных текстах, точно воспроизводящих или самое крестьянскую речь, или идею мира и воли во всей ее глубине. В подобных случаях поражает и внутреннее, на последней глубине взятое сочетание тем мира и воли (как того, что вне мира, в дружбе с ним — *Божья воля* или во вражде — *воля* как разрыв с миром, бегство от него), и чисто внешнее появление слов с корнем *вел-*, *вол-* и т.п. в контексте темы крестьянского мира¹²⁰.

¹¹⁹ Для определенной эпохи Митра и Варуна выступают как единая цельнооформленная пара (сохраняя вместе с тем и свою индивидуальную независимость в определенном круге ситуаций и соответствующих текстов). Ее двуединство подчеркивается и смысловыми связями составляющих ее элементов в тексте, и тем, что имена этих богов образуют сложное слово типа dvandva — *mitravarunau* (ср. авест. **mitra-vouruua* при *mitra-ahura*, см. Cershevitch 47–49). Основа связи этих богов друг с другом сейчас может считаться выясненной, и здесь из всей совокупности фактов существенно указать лишь то, что имеет непосредственное отношение к русскому материалу. Речь идет прежде всего о ряде характеристик дифференцирующе-классифицирующего типа, которые образуют последовательную структуру смысловых оппозиций (едва ли нужно говорить о том, что они даются в “максимуме”, т.е. в предельно полярной форме; менее показательные промежуточные случаи здесь опускаются): Митра находится здесь, близко, в центре, Варуна — там, далеко, на периферии; Митра — организация, структура, конструкция, Варуна — аморфность, непереработанный полностью хаос; Митра близок и дружен человеку, людям, Варуна скорее враждебен и во всяком случае далек от них (не случайно, что Митру любят, а Варуну, хотя и почитают, но в целом боятся); Митра — определенная социальная дисциплина, соотношение себя с другими и их требованиями и возможностями, Варуна — освобождение от всяких уз, стихийность; Митра — жизнь и деятельность, Варуна — смерть, и сам он повелитель царства смерти, *пастух* загробного *дуга*, он освобождает (*мис-/мийс-*) людей, принимая их в свое царство, и т.п.

¹²⁰ Уже цитировавшийся выше Славутинский и в данном случае оказывается полезным источником. Ср.: “— А вот, батюшка, ... насчет это Трифона мир к вашей милости прислал... — Что там еще? — Да уж власть ваша, — а меня извольте из старост выставить, увольте, батюшка ... теперича Константин и мир-то весь замутил [ср.

Мир отсылает к определенной территории и, следовательно, к земле, которой обладает (*ob-vold-) и которой он владеет (*vold- : *Voldi-mirь), т.е. осуществляет над ней свою власть. Аспект собственности и аспект власти определяют идею территориального самоуправления (*мирская власть* и *волостной мир*). "В основе этого мирского самоуправления лежит территориальная власть мира на землю, связывающая несколько собственников в одно сплоченное [ср. выше о *mirь & *jatii. — В.Т.] целое и обуславливающая все их права и обязанности по отношению к миру"¹²¹. Собственность и власть, коренящиеся в этих внутренних основаниях, при определенном направлении развития начинают мыслиться лежащими над миром (*Nad-mirь), вне его (*Kromě-mirь), и само соотношение обширной волости и маленьких "миров" (мирских общин) трактуется в таком случае как пространственное соотношение внешнего и внутреннего, периферии и центра (т.е. точно так же, как взаимное расположение Митры в середине и Варуны космического Океана, окружающего мир, собственно мир Митры, мир организованного договором с Митрой народа, вовне). Но и в этом случае мир и воля, мирское и волостное связаны, и их связь подтверждается взаи-мопроникновением обоих начал, о чем можно судить по сохраняющимся архаичным формулам. *Мир волновался*, — говорит Пушкин ("История села Горюхина"; *Мирская молва — морская волна*, — говорит пословица, имея в виду вторжение во "внутренний" мир "внешней" воли (*vel-/ *vol- → *mir-), но и сам мир инфильтрирует вовне, преобразуя "внешнюю", вышедшую из-под контроля волю. *Волесть замирилась*, — говорят в таких случаях (*mir- → *vel-/ *vol-).

Эти языковые употребления и стоящие за ними реальности еще четче и "цельно-раздельнее" определяют связь этой пары — мир и воля. Позже во время революции, когда мир, действительно, волновался и волнение воли захлестнуло мир, выплеснувшимся наружу голосом крестьянской России было сказано главное, ставшее лозунгом дня (хотя и нередко в "демагогизированной" интерпретации со стороны политических, чаще всего нечистых, сил) : *Мир — земле, волю — России*. Он был подхвачен очень широко в публицистике и в литературе тех лет. В своей книге "Родное и Вселенское" (М., 1917), где уже заглавие как бы отсылает к глубокой "митро-варунической", "внутренне-внешней" перспективе, Вяч.Иванов делает тему мира и воли одной из ключевых: *Мир на земле! На святой Руси воля! / Каждому доля на ниве родной*¹²² ; *Русь!* — — — *Князю мира не*

*Moti-mirь. — В.Т.] ... явите божескую милость, ослобоните меня из старост!... А я перед вашей милостью и перед миром ничем как есть не причинен ... мир теперича меня послал ... три раза вашей милости отписывал..." ("Жизнь и похождения...") или "... кто ж за мир-то постоит? [*Stoji-mirь. — В.Т.] ... Помощи от миру нечего ждать ... одному как есть придется. Из воли Вороненкова ни за что не выдут ... Везде есть неправда... А и то: пусть будет воля Божия! ... Воли Божьей не минуешь. На сем свете зачастую и неправда верх берет... об обидах ... всему миру..." ("Мирская беда") и т.п.

¹²¹ См.: Павлов-Сильванский Н.П. Феодализм в России. М., 1988, 200 и сл.

¹²² В связи с *волей на Руси* в порядке некоего культурно-исторического парадокса уместно напомнить, что именно *Русь* (но не дружина!), по летописным свидетельствам, клялась некогда Волосом, чье имя в конечном счете восходит к и.-евр. *vel-/ *vol-, откуда объясняется и слово *воля* и имя *Варуны* (Varuna- < *Vol-un-/ *Vel-un-, ср. *Вольнь* < *Vol-ün- и т.п.).

служи! / *Мир* — земле, народам "*воля*", / Слабым — "*правда*", нищим — "*доля*", / "*Дух*" — себе самой скажи! (ср.: буди мир! буди воля! и др.)¹²³.

Примеров такого рода очень немало¹²⁴. Внимательное изучение их обнаруживает некоторую нарочитость, отмеченность соответствующих контекстов: за образно-неопределенным и современным в них просвечивают терминологические и архаические сгущения. *Мир* и *воля* как раз и находятся в центре таких ситуаций. Эти слова в подобных контекстах обозначают не только и не столько мечты, надежды, чаяния, сколько очень конкретные понятия, проверяемые и подтверждаемые операционно всем опытом русской крестьянской жизни. В таких условиях тексты "*мира* и *воли*" как бы выявляют следы своего мифопоэтического "*подслоя*", того субстрата, на котором в конце концов и сформировался тот текст, коим мир описывал самого себя и то, что находилось вне мира, — волю. Об этом мифопоэтическом "*подслое*" свидетельствует, в частности, исключительная многозначность лексем, содержащих корень **vel-/vol-* и, конечно, русск. (в том числе и диал.) *воля*, как и соответствующие слова в некоторых других славянских языках. Такие их значения, как луг, пастбище; смерть, кладбище¹²⁵; свобода, власть, желание и др., совпадают с теми архаическими смыслами, которые в связи с образом Варуны как его ведущие мифологические идеи-мотивы.

Впрочем, между этими двумя парами — мир и воля, Митра и Варуна — есть "*другое*" фундаментальное сходство. Пространственно, топологически мир и воля находятся между собой в том же отношении, что и пара ведийских богов в Космосе: мир — внутри, и он — "*человеческий*" (ср. **L'udo-mirь*), воля — вовне, и она — "*природна*", безлюдна, хотя некоторые люди, томящиеся в мире-общине, ищут ее, готовые обменять "*свой*" мир на "*чужую*" волю, которую они предполагают усвоить себе. Но воля, в частности, как она "*чувствуется*" миром и им описывается, всегда экстенсивна, дика, своенравна. Воля — минутный выход, порыв, бегство от беды и несчастья, от сознания исчерпанности мира. Но она не воспитывает человека, не взвращивает его, не формирует в нем неких интенсивных глубинных структур и соответствующих движений, ведущих к возрастанию духовности. При всей остроте и напряженности тяги к воле, ее восприятия, она экстенсивна и заранее ориентирована на сни-

¹²³ Чтобы из сферы парадоксального спуститься на землю, существенно подчеркнуть, что в подобных "*параллельных*" случаях чаще всего речь идет не о некоем мистическом дальнейшем действии, но о глубинной основоположной схеме, в разных вариантах воспроизводимой, причем гораздо чаще, чем это обычно полагают. Так, "*митра-варуническая*" схема, если угодно, легко вычитывается в известных стихах *На свете счастья нет, но есть покой и воля...*, которые могли бы быть сопоставлены схеме примерно по следующему "*ассоциативному*" переводу их — "*В мире* (→ *Митра*) счастья (**ś-čęstje*, благая честь, богатство → Бхага [*B/haga, Бог*]) нет, но есть *мир* (покой, как состояние свойственное миру-Митре) и *воля* (→ Варуна, смерть-освобождение)".

¹²⁴ Ср. уже у Захарии (IX, 10): и Он возвестит *мир народам*, и *владычество* его будет...

¹²⁵ Ср. у Блока *Кладбище* называлось: "*Воля*". / Да, песнь о *воде* слышим мы! ... / ... — На кладбище был *мир*. / И впрямь пахло чем-то *вольным* ("*Возмездие*").

жение уровня. Более того, воля обычно означает разрыв с миром как конструктивно-смысловым принципом бытия, творческим началом культуры и с Богом ("счастьем", благой долей — в некоей проекции вглубь). Алкание воли, порыв к ней понятны как отражение физической невозможности жизни среди тягот распадающегося и угнетаемого чуждыми силами мира, но эта тяга к воле деструктивна и по самой своей сути соотносена ("изнаночно") с бездуховностью того мира, из которого бежит человек, чтобы *отщепить* себя от него (ср. соотношение *Мир* — "*велик человек*" и "*маленький*" человек, напр., в русской литературе XIX в.).

Воле, кроме смерти, которая тоже есть воля, существует лишь одна альтернатива — свобода. В отличие от воли она — конструктивное начало, коренящееся в мире, но не рвущееся из него на "волю" (и дорожающее своей "мирской" почвой), а напротив, углубляющееся внутрь и вовлекающее за собой в это движение и мир, который начинает творить новую духовность. Эта свобода есть обращение к самому себе (ср. "возвратное" *sv-* в слове *свобода*: **Svojь-mirъ*, **Sobě-mirъ*), "бытие-у-себя-самого" (*bei-sich-selbst-Sein*, по терминологии Гегеля). Но эта свобода всегда основана на чем-то — на себе (своем *Я*), на своем доме (ср. готск. *freis*, нем. *frei* и т.п. 'свободный', из и.-евр. **prijo-*, от **per-* 'дом,' так сказать, 'свой дом'¹²⁶, ср. *слободá* ≡ *свободá* и вед. *sva-dhā* — как положение себя в основу, как основу)¹²⁷, на своей собственности, на своем общественном положении, на своей идее, наконец, даже на ничто (*großes Nichts*, по Ницше), если только оно выступает как духовный принцип, освобожденный от предшествующей ему эмпирической материальности. Именно в этом коренное различие между свободой и волей¹²⁸. Но русский крестьянский мир, прочувствовавший волю

¹²⁶ Ср. **Per-mirъ* : **per-/pri-jo-* 'свободный' как тот, кто осуществляет углубляющееся движение сквозь толщу феноменального в область чистых ноуменов.

¹²⁷ Мир как дом и дом как мир — нередкое отождествление в мифологии и в мифопоэтических текстах. Ср. русские фольклорные тексты, где потолок описывается как небо, на котором солнце, месяц и чистые звезды и т.п., или обозначение типа *мирская изба* (ср. вост.-хант. *mir-kāi* 'сельсовет', как бы 'изба *mir*'а'), в отнесении к образу мира-жилища ("избы"), ср. *Миргород*.

¹²⁸ "Тут не свобода, тут воля!" — воскликнет Федя Протасов, имея в виду цыган, цыганский табор ("Живой труп"). — В широком, можно сказать — "метаисторическом" смысле, и арийский Митра обладал "освободительными" функциями: он освобождает от "узости" как наследия хаоса (ср. авест. *qzah-*, вед. *ánhas*) и, следовательно, от ужаса и выводит людей на широкие пространства (*urú-loka*), ср. RV VII, 60, 6 (сходная ситуация и в Авесте), см. *Kiiper F.B.J. Three approaches*..., 151. Имея в виду этот контекст и как то, что предшествовало миру, и как актуальное состояние мира, легче увидеть, что по исходной идее, нуждавшейся, конечно, в развитии, и русский крестьянский мир был "поставлен" на свободу (впрочем, понимаемую узко и робко, — как освобождение от барщины и только), но внешнее давление заражало мир "узо-стью", ставшей его внутренней болезнью ("мироедство"). Широкие пространства мира еще более становились мнимостью. Вместо реальных оснований свободы и путей к ней остались мечты о воле ("свободе" несвободного человека) и о бегстве на волю как средстве решить все проблемы разом. То, что воля — *своя* (*своеволие*) делает ее особенно опасной и чреватой разрушительными возможностями (поэтому-то ее и "отсекают": *и до конца отсече свою волю*, — говорится в "Повести о боярине Морозовой" о самой мученице): "свое" и воля соединены внешне, и здесь нет той смысло-строительности, того внутреннего синтеза и благого усвоения себе которых обнару-

и выстрадавший ее как светлую идею, в силу ряда сопутствующих обстоятельств оказался плененным этой легкой идеей, не предполагавшей для ее осуществления ни чувства ответственности, ни сознания долга перед миром, и по разным причинам не найдя пути к свободе в своем целом, распался¹²⁹. Восстановить тот мир нельзя, как невозможно переиграть не использованный в свое время и в своем месте шанс, предоставляемый историей. Но пора оценить мир во всей его противоречивости и сложности, воздать должное ему по крайней мере в том, в чем он в течение определенного периода успешно решал возникавшие перед ним задачи, и восстановить его честь, защитив его от того презрения или ненависти "внешних" миру и чуждых ему, которые сопровождали мир до конца его гибельного пути. Как оригинальная форма социальной жизни крестьянский мир стоит в том же почетном ряду, что и древневосточные теократии, греческий полис, Римская республика, а потом и Империя, средневековые города-коммуны, английский парламентаризм или современное "открытое" общество на Западе. Устойчивость мира-общины, открытая как великое преимущество перед другими формами общественного бытия, проистекающие из того акцента, который был поставлен на ненасильственность, позже стала причиной, направившей мир к его концу: он не сумел достаточно эффективно и своевременно перерабатывать информацию, идущую извне, и делать из нее выводы. В условиях меняющегося "большого" мира устойчивость "малого" мира превратилась в застойность, и когда Россия вышла на самый грозный рубеж ее истории, мир был уже обессилен, и попытки регенерировать его в новой форме кончились неудачей. И этот исход нельзя признать худшим: во всяком случае крестьянский мир не принял того нового зла, которого, по словам поэта, *терпеть без подлости не можно*.

* * *

живаются в понятии свободы — "свое" (**сue* — / **сuo* — неотделимо здесь от благого — **су*/**su*—). — Ориентация на свободу (как и на правду, согласие, договор), в частности, объясняла и высокий нравственный уровень русского крестьянского мира; характерно, что это же качество было у индо-иранского Митры. Ни один из "чужих" культов не обладал такой "*élévation morale*", как культ Митры в Риме (Cumont). Основу этой нравственности индо-иранского митраизма составляло единство благой мысли, благого слова, благого дела (ср. Яшт XIX, 16–18, зороастрийский символ веры и т.п.), чему соответствует триада мысль-слово-дело, отраженная и в личных именах, ср. **Mysli-mir*, **Slavo-mir*, **Dé-mir* / **Sr-dé-mir*. — К понятию свободы на индоевропейском уровне ср. Polomé E.C. *Indo-European Culture, with special attention to Religion* // *The Indo-Europeans in the Fourth and Third Millennium*. Ann Arbor, 1982, 171–172.

¹²⁹ Впрочем, существует и другой взгляд на свободу русского крестьянина: "...строки Радищева навели на меня уныние. Я думал о судьбе русского крестьянина [...] — Он [англичанин. — В.Т.] Что такое свобода? Я [Пушкин. — В.Т.] Свобода есть возможность поступать по своей воле. — [...] Он. Вообще повинности в России не очень тягостны для народа: подушные платятся миром, оброк не разорителен... Крестьянин промышляет чем вздумается и уходит иногда за 2000 верст вырабатывать себе деньги. И это называется рабством? Я не знаю по всей Европе народа, которому было бы дано более простора действовать [...] — Я. Что поразило вас более всего в русском крестьянине? — Он. Его опрятность и свобода". См. первую публикацию — Из рукописей Пушкина. Разговор с англичанином о русских крестьянах // *Русский Архив*. Год 19-й. 1881. П. 1 (№3), 249–250.

То миропонимание и мирочувствие, которое складывалось с давних пор и опознается по его *mir*-коду, в своем наиболее раннем из доступных вариантов относится к праславянской древности. Славянские двучленные личные *mir*-имена и результаты реконструкции, проведенной на их основе, позволяют с относительной надежностью и даже известной полнотой представить себе раннюю славянскую *mir*-“идеологию” и наметить некоторые ее проекции в культуре славян той эпохи. Более детальные представления об относительно поздней стадии в развитии этого явления относятся уже к периоду особой жизни восточных славян и лучше всего свидетельствуются по данным исторической русской традиции, относящейся прежде всего к русской крестьянской общине. Но было бы известной ограниченностью и однобокостью считать, что только ею это “миро”-учение исчерпывается. Достаточно рано оно нашло себе еще одну важнейшую область своего бытия, которая была творческим созданием богопознания и христианского вероучения, как оно было усвоено на Руси.

Кажется, до сих пор не обращалось внимания на то, что *опытное ведение* (слова С.Н.Булгакова) Сергием Радонежским Пресвятой Троицы, открывшее ему, не умудренному в молодые годы книжным знанием, но исполненному даром богомыслия и боговедения, глубокий смысл этого образа и самой “троичной” идеи. То, как восстанавливается видение-ведение Сергием Радонежским образа Пресвятой Троицы, обнаруживает исключительную близость к тому кругу идей, на основании которых сложилась концепция русского крестьянского мира — и не столько в его практическом аспекте, сколько в стоящей за ним духовной конструкции. Трудно отделаться от мысли, что творческое наследие мира-общины так или иначе соединилось в личном опыте Преподобного Сергия с его видением-ведением Пресвятой Троицы. Неожиданность ее появления и цветение “троичной” идеи, связанные весьма определенно именно с Сергием, составляют резкий контраст как с почти полной отнесенностью “троичной” идеи на Руси вплоть до начала духовного служения Сергия, так и с развитием соответствующего круга идей в тех странах, которые так или иначе могли бы влиять на православие и конкретную церковную жизнь на Руси. Органичность усвоения христианского культа Пресвятой Троицы Сергием и открытие-актуализация им совершенно определенных аспектов, связанных с ее почитанием и вовсе не являвшихся “модными” на Руси в XIV в., могли бы дать еще один повод для проверки соображений о роли того круга идей, который был определяющим в понимании русского крестьянского мира. Здесь могут быть обозначены лишь три-четыре направления схождения сопоставляемых явлений.

Сергий приступает к постройке храма Пресвятой Троицы с тем, как повествует его житие, “чтобы постоянным взиранием на него побеждать страх перед ненавистною раздельностью мира”. Эта раздельность была главным врагом и источником страха для крестьянского мира, и не только для него — “мир власти”, княжеский “мир” страдал от этой раздельности еще больше и в конце концов от нее и распался (в своих записках о последних днях Пафнутия Воровского, ученика Сергия Радонежского во втором поколении, Иннокентий рассказывает, как верейский князь Ми-

хаил Андреевич прислал к преподобному своего духовника с просьбой получить благословение себе и своему сыну Иоанну. Помолчав немного, Пафнутий сказал: “Удивляюсь на князя, зачем присылает: «благослови сына моего, князя Иоанна»? А князь Василий разве не сын его? Бог знает, сам на себя разделился; как же он может обрести мир и благословение? ... — Нет у него ко мне никакого дела, хотя бы и князь он был”). Более того, мир возник как средство преодоления “ненавистой раздельности”, духа разъединения, размирия, распада. В статье “Троице—Сергиева Лавра и Россия” отец Павел Флоренский разъясняет: “Троица называется живоначалной, т.е. началом, истоком и родником жизни, как единосущная и нераздельная, ибо единство в любви есть жизнь и начало жизни, вражда же, раздоры и разделения разрушают, губят и приводят к смерти. Смертоносной раздельности противостоит Живоначалное единство, неустанно осуществляемое духовным подвигом любви и взаимного понимания”. Троица как образ единосущности и нераздельности свободной жизни предполагает ту соборность и многоединство, которые лежат и в основе человека, как он задуман Богом, и в основе мира—общины, причем именно последний явно обнаруживал принципы своей организации и свои идеи в тех текстах, автором которых был сам мир (ср. те речи, которые очень выборочно приводились выше).

Но дух этой многоединой соборности — взаимность, братолюбие, любовь, общежительство (именно с Сергием связано возобновление кино-вильной монашеской жизни, хотя и в несколько иной форме, чем это практиковалось в Киевской России) — характеризует именно мир—общину в ее идеальном выражении, а богословская идея Пресвятой Троицы (ср. *святот мир*, **Světlo—mír*) выступает как некий духовный ориентир, по которому должен строиться мир как общий дом, ибо *Без троицы дом не строится*. Любовь, братолюбие, взаимность, общежительство, с одной стороны, смирение, кротость, молчание как угашение агрессивных потенций Я, как уход “яйности” из самого Я ради другого и других и единения с ними, с другой стороны, собственно, и воздвигают ту непреодолимую преграду, которая встает на пути “ненавистой раздельности мира”. Ради этого и уходили люди в глухие леса и в пустынных местностях основывали монастыри, осуществляя идею братства и складывая, уйдя из “мирского” мира, свой новый “духовный” мир. Как известно, эти лесные монастыри, как магнит, влекли к себе людей “мирского” мира и становились опорными пунктами крестьянской колонизации. Вокруг монастырей зарождались новые, более чистые и совершенные формы крестьянской жизни *всем миром*. Значило ли это, что движение на север косвенно свидетельствует об упадке того крестьянского мира, который покидали многие ради не вполне известного или вовсе неизвестного? Сто лет назад Ключевский дал на это ответ — “...древнерусское монашество было точным показателем нравственного состояния своего мирского общества: стремление покидать мир усиливалось не оттого, что в миру скоплялись бедствия, а по мере того, как в нем возвышались нравственные силы. Это значит, что русское монашество было отречением от мира во имя идеалов, ему непосильных, а не отрицанием мира во имя начал, ему враждебных”.

Одним из таких идеалов и в киношной жизни и в личном духовном опыте была истина (ср. выше о крестьянском мире и правде). Если для мира-общины правда была наследием накопленного духовного богатства, но имела скорее теоретическое значение, нередко остававшееся изолированным от реальной жизни и поведения, то в монашеском мире рефлексия об истине оказывалась неотделимой от практических задач: истина усваивалась как бытие в ней и как осознание своего бытия в истине. Подобная установка определяла и единство духовного и физического планов жизни, и ту напряженность и интенсивность, которая характеризовала духовные искания у лучших представителей "северной Фиваиды". Как монашеский мир не был оторван от "мирского" мира, так и последний не был изолирован от первого: идея "мира", сложившаяся на опыте жизни крестьянского мира-общины, возвращалась углубленной новыми смыслами к своему первоисточнику, и эта взаимопроницаемость, обмен тоже был знаком многоединства, создание которого еще полтысячелетия способствовало поддержанию крестьянского мира¹³⁰. Гибель последнего символически совпала с гибелью "большого" мира, каким и задумывалась "Святая Русь". Собственно, гибель была одна, но отозвалась она и в великом, и в малом. И, значит, на последней умопостижаемой глубине и жертва была тоже одна: ее двояние не более чем аберация "ненавистной раздельности" — не мира, но размирия, крушения мира.

Корректирующие дополнения

К **Byu(o)-mirъ*: греч. Βούταμον (Лакон.), Βούταμα (Vasmer 165, м.б., и к **Byu-*).

К **Byto-mirъ*: греч. Βητοῦμᾱ (Фессал.). Vasmer 87.

К **Dorgo-mirъ*: греч. топонимы Δραγούρι (Фессалоника-Халкидика), Δραγούρι (Эпир) < **Dragoměrъ* (Vasmer 1941, 32, 204).

К **Gosti-mirъ*: греч. Γοστήμι (Крит). Vasmer 181.

К **Jaro-mirъ*: греч. Ἰερομέρι (Эпир), Ἰερομήριον, Γερομήρι, -έρι (Vasmer 36), возможно, сюда же Ῥωμήρι (Закинф), Ρομήτι (Мессения). Vasmer 80, 164.

К **Miro-gostjъ*: ср. греч. топоним Μίκρογούλι (Фессалоника-Халкидика) < **Miro-gošъ* (Vasmer 207).

К **Miro-slavъ*: греч. Μυροσλάβισια (Флорина. Македония), Μωρόσλαβον (Акарнания-Этолия) Vasmer. 74, 194, ср. Μύροβον (Фессалоника) < **Mirovo*.

К **Sěto-mirъ*: м.б., сюда же Σέτομα (Флорина. Македония). Vasmer 195.

¹³⁰В высшей степени показательно, что именно с самого конца XIV в. впервые фиксируется отнесение слова *крестьянинъ* (*крѣстьянин*, ср. также *крестьян*, *крестьян* и под.) к крестьянину — земледельцу, лицу, принадлежащему к низшему податному сословию на Руси (до этого единственным значением этого слова было 'христианин'). Такое развитие значения выделяло русский язык среди других славянских (ср. *И кто въ неи иметь жити крестьянь, и тѣмъ крестьяномъ не надобѣ имѣ моя дань, ни тамга...* Жалов. грам. Толгск. монаст., ок. 1400; *А свяжется тѣмъ крестьяномъ судъ съ моими крестьяны с волостными, ино ихъ сужу яже самъ. Там же и др.*), но и более того — оно свидетельствовало о решительном переломе в христианизации сельского мира, до того прочно удерживавшего многое из языческой старины (ср. древнерусские "слова" против язычества, имевшие в виду как раз сельское население), о сознании им самим себя как народа креста.

В.В.Седов

Становление и этногенез славян (по данным археологии и гидронимии)

Предыстория славян начинается в массиве индоевропейских племен, заселявших Среднюю Европу во II тыс. до н.э. На существование в Европе во второй половине этого тысячелетия большой группировки родственных индоевропейских племен, образовавших культурно-историческую общность, впервые обратили внимание археологи. Сначала это была культура курганных погребений, датируемая 1500—1250/1200 гг. до н.э. и распространенная на широких пространствах Средней Европы — от Рейнских областей до Карпатских гор¹. Важнейшими памятниками ее являются могильники, состоящие обычно из нескольких десятков курганов. Последние имеют внутренние каменные конструкции или деревянные сооружения и окружены венцом из камней. Тела умерших с сопровождающим инвентарем (чаще это украшения — одежные булавки, браслеты, подвески и т.п.) помещались в основании курганов или в грунтовых ямах под ними. Наряду с захоронениями по обряду трупоположения нередки и погребения по обряду кремации. В отдельных регионах трупосожжения, остатки которых помещались в глиняных урнах или цистах, господствовали. На поздней стадии процент трупосожжения постепенно увеличивается и получают распространение бескурганные могильники.

Материалы поселений определенно свидетельствуют о земледельческо-скотоводческом характере экономики населения рассматриваемой культуры. При раскопках обнаружены обугленные зерна пшеницы. В составе стада на первом плане был крупный рогатый скот, роль овец, коз и свиней второстепенна. Известна и лошадь, но основной тягловой силой, в том числе и для обработки пахотных угодий, оставался крупный рогатый скот.

В ареале культуры курганных погребений быстро развивалась металлургия. Большое значение приобретала добыча медных и оловянных руд. Регионы, в которых имелись залежи таких руд, заняли особое положение. Археологически установлено, что наиболее значительных масштабов добыча металлических руд достигла в Восточных Альпах, медные руды разрабатывались также в Карпатах, где начались первые в Европе их разработки, и в Чешских Рудных горах, где были и месторожде-

¹ Ziegert H. Zur Chronologie und Gruppengliederung der westlichen Hugelgraberkultur. B., 1963; Cimbutas M. Bronze Age cultures in Central and Eastern Europe. P.; The Hague; L., 1965. P. 254—309.

ния олова. В добыче руд и выплавке металлов специализировались отдельные общины, включавшие рудокопов, металлургов и кузнецов-медников, которые и обслуживали основную массу населения, занятого сельскохозяйственной деятельностью.

Состав бронзовых изделий культуры курганных погребений весьма многообразен — серпы и ножи с литыми рукоятками, наконечники копий и стрел, мечи с цельнолитыми рукоятками, топоры нескольких типов, шилья, булавки, браслеты, перстни, подвески и др. Широкий ассортимент глиняной посуды — горшки, амфоровидные сосуды, чаши, кувшины с высоким горлом и др. Сосуды украшались насечками, заполненными инкрустациями, или имели практическую орнаментацию в виде различных выпуклостей. В ареале рассматриваемой культуры функционировали ремесленные центры, в которых изготавливалась керамика. Раскопками открыты гончарные печи и склады готовой продукции.

Происхождение культуры курганных погребений — сложная тема, выходящая за рамки проблематики настоящей статьи. Субстратом этой культуры в значительной части были различные племена с неодинаковыми поздненеолитическими традициями, поэтому она членится исследователями на несколько локальных групп.

Как отмечено выше, на последней стадии развития культуры курганных погребений наблюдается изменение погребальной обрядности — распространение получили бескурганные захоронения по обряду трупосожжения. Этот процесс завершился в XIII в. до н.э. и ознаменовался полным исчезновением обычаев сооружать курганы и ритуалы трупоположения. Повсеместным господствующим обрядом стала кремация умерших с последующим помещением остатков сожжения в грунтовых могильниках, обычно называемыми археологами “полями погребений”. Отсюда название нового образования, пришедшего на смену культуре курганных погребений, — культурно-историческая общность полей погребальных урн².

Параллельно менялась хозяйственная деятельность населения. Земледелие становилось господствующей отраслью экономики, скотоводство второстепенным. Земля обрабатывалась плугом, лошадь приобрела хозяйственное значение, хотя нередко плуги тянулись и волами. Основными зерновыми культурами были пшеница-полба и пленчатый ячмень, которые культивировались в Средней Европе и раньше. Теперь к ним добавляются овес и рожь, выращивались еще бобовые, а также лен и масличные — мак и рапс.

Наблюдается дальнейшее развитие бронзовой металлургии. Растет ассортимент изделий. Орудия труда представлены топорами, серпами, ножами и шильями; предметами вооружения — копьями, стрелами и мечами, последние совершенствуются, появились длинные мечи с литыми массивными рукоятками. Среди украшений обычны одёжные булавки нескольких типов, браслеты, перстни, височные кольца, ожерелья из

² Coles J.M., Harding A.F. The Bronze Age in Europe. An introduction to the prehistory of Europe c. 2000—700 B.C. L., 1979. P. 335—380; Piggot S. Ancient Europe from the beginnings of agriculture to Classical Antiquity. Chicago, 1965. P. 168—175.

бронзовых трубочек и бус, пуговицы. На позднем этапе эволюции культуры широко бытуют бронзовые сосуды. Культурно-историческая общность полей погребальных урн была весьма развитым ремесленно-металлургическим регионом Европы. В результате обмена и расселения отдельных групп населения бронзовые изделия региона распространялись далеко за его пределы.

Большим разнообразием характеризуется и керамический материал этой общности. Основная масса поселений, как и в предшествующее время, не имела укреплений. Однако теперь некоторые из них стали обноситься рвами. Появляются и укрепленные селения, устраиваемые на вершинах гор или высоких возвышениях, на мысах или островах. На них строятся оборонительные сооружения — стены из камня, валы из земли и дерева, палисады из бревен.

Могильники функционировали в течение нескольких столетий. Многие из них содержат по несколько сотен, а иногда и тысяч захоронений. Сожжение умерших совершалось на стороне. Собранные с погребальных костров останки с пеплом помещались в глиняные урны, которые ставились в грунтовые ямки, иногда остатки сожжений просто ссыпали в ямки.

Племена культурной общности полей погребальных урн постепенно расширяли свою территорию — на западе она охватывает верхние течения Луары и Роны, на северо-востоке достигает среднего течения Вислы, на юго-востоке занимает значительную часть Дунайского бассейна. Большие группы населения оседают на Апеннинском полуострове.

В составе рассматриваемой культурной общности археологи по отдельным особенностям выделяют несколько культурных групп или археологических культур. Наиболее крупная из них — лужицкая — занимала северо-восточную часть общего ареала (в междуречье Эльбы и Вислы). К ранней стадии общности полей погребальных урн принадлежат также фрейнско-швейцарская, майнская, южнонемецкая, кновизская, восточно-французкая, среднедунайская и мелавичская культурные группы. На поздней стадии продолжала существовать лужицкая культура и, кроме того, выделяются илирийская, штильфридская, южнофранцузская и некоторые др.

Эти образования внутри средневропейской общности полей погребальных урн не были стабильными, отчетливых границ между ними чаще не прослеживается. Складывается впечатление, что население рассматриваемой общности составляло более или менее однородный в культурном и языковом отношении массив племен. Отдельные крупные и мелкие группировки находились в постоянных контактах между собой, не создавая изолированно развивавшихся диалектных групп. Археологические материалы отчетливо свидетельствуют, что внутри общности полей погребальных урн протекали не дифференционные, а интеграционные процессы. В начале I тыс. до н.э. общность была более однообразной, чем в предшествующий период.

Население общности полей погребальных урн образовывало какое-то древнее этноязыковое формирование индоевропейцев. Еще в 1938 г. австрийский археолог Р. Питтioni попытался обосновать происхождение

кельтов, италиков, иллирийцев и германцев из среды носителей средне-европейской культуры общности полей погребальных урн. Последних — в соответствии с господствовавшими в те годы представлениями — он считал иллирийцами³.

Еще в начале XX в. в науке получила хождение так называемая “паниллирийская” теория, согласно которой иллирийцам отводилась ведущая роль в древней истории Европы. Гипотеза покоилась в значительной степени на широком распространении гидронимов, относимых в то время к иллирийским. Их в большом числе выявляли в Дунайских землях и в междуречье Эльбы и Вислы (М.Фасмер, Е.Шварц, Ю.Покорный и др.). В этой связи многие археологи отождествляли племена культур полей погребальных урн, в частности лужицкой, с иллирийским этносом. Впрочем, далеко не все ученые того времени были в плену “паниллиризма”. Мысль о принадлежности культурной общности полей погребальных урн и в особенности ее крупнейшей ветви — лужицкой к древнему “безымянному” индоевропейскому образованию, из которого позднее вышли кельты, иллирийцы, славяне и иные этносы, в 30 — 40-х годах XX в. высказывал чешский археолог Я. Бём⁴.

Независимо от археологии на основе материалов языкознания и топонимики немецкий лингвист Г. Краэ в 50 — 60-е годы нашего столетия сформулировал положение о существовании во II тыс. до н.э. в Средней Европе большой языковой общности, весьма слабо расчлененной на отдельные диалекты, названной древнеевропейской⁵.

Распад индоевропейского языка не был одноактным процессом, он прошел ряд этапов и длился тысячелетиями. На первых этапах обособились и стали развиваться как самостоятельные этноязыковые образования анатолийцы, индоарии, иранцы, армяне, греки, фракийцы и тохары. Языки же индоевропейских племен, заселявших земли Западной Европы, согласно Г. Краэ, оформились в самостоятельные относительно поздно. Во II тыс. до н.э. западноевропейские племена составляли достаточно единообразную языковую общность, население которой находилось в постоянных диалектных и культурных контактах. Из нее со временем вышли кельты и германцы, италики и венеты, иллирийцы и балты, а на окраине — славяне. Древнеевропейцы выработали общую лексику в области сельского хозяйства, социальных отношений и религии. Проявляется эта общность и в отдельных элементах грамматики. На основании гидронимов, отнесенных Г. Краэ к древнеевропейским, он наметил общий ареал расселения племен рассматриваемой общности — от Южной Скандинавии на севере до материковой Италии на юге и от Британских островов на западе до Юго-Восточной Прибалтики на востоке. Среднеевропейские области севернее Альп Г. Краэ отнес к наиболее древним. Определяется и время отложения древнеевропейских гидрони-

³ Pittioni R. Umenfelderkultur und ihre Begeutung fur die europaische Kulturenwicklung // Pokorny J. Zur Urgeschichte der RKeten und Illyrier. Halle, 1938. S. 185—222.

⁴ Bohm J. Kronika objevenho veku. Pr., 1941.

⁵ Krahe H. Sprachverwandtschaft in alten Europa. Heidelberg, 1951; Idem. Unsere ältesten Flüssnamen. Wiesbaden, 1964.

мов — до расселения италиков на Апеннинском полуострове и иллирийцев в северо-западной части Балканского полуострова, т.е. не позднее рубежа II и I тыс. до н.э.

И хотя позднее гидронимы, отнесенные Г. Краэ к древнеевропейским, были выявлены на более широкой территории и, по всей вероятности, являются индоевропейскими вообще⁶, основной его вывод о том, что существовала древняя языковая общность, объединявшая предков западноевропейских исторических этносов, остается не поколебленным⁷. Собираются и новые материалы, подтверждающие существование древнеевропейской общности. Так, В.И. Абаев показал, что языковые сходения и параллели в области мифологии, обнаруживаемые между ираноязычным населением Юго-Восточной Европы и западноевропейскими народами, могут быть объяснены лишь непосредственными контактами с еще нерасчлененными европейцами. Исследователь утверждает, что древнеевропейская общность, из которой вышли кельты, германцы, италики и славяне, является "исторической реальностью"⁸.

В результате анализа ремесленной терминологии славянских языков О.Н. Трубачев пришел к заключению о существовании в древности центральноевропейского культурно-исторического ареала, который заселяли племена италиков, германцев и славян⁹. Они находились в тесных контактах и сообща вырабатывали лексику, связанную с кузнечным, гончарным, деревообрабатывающим и текстильным ремеслами. Исследователь локализует этот ареал в бассейнах верхнего и среднего Дуная, верхних течений Эльбы, Одера и Вислы, а также в землях Северной Италии, что в общих чертах соответствует территории общности полей погребальных урн. Именно в период культурно-исторической общности полей погребальных урн могла активно формироваться ремесленная терминология, связанная с кузнечным делом, гончарством и деревообработкой. В этот период названные ремесла достигают высокого уровня развития в среде среднеевропейского населения общности полей погребальных урн.

Как бесспорную реальность рассматривают древнеевропейскую языковую общность Т.В. Гамкрелидзе и Вяч.Вс. Иванов¹⁰. Они отмечают, что все диалекты, составляющие эту общность, имеют семантические инновации, противопоставляющие древнеевропейцев остальным индоевропейским племенам и народностям. Лексические же материалы, как показывают эти лингвисты, свидетельствуют о том, что общность древне-

⁶ Schmid W.R. *Alteuropaisch und Indogermanisch*. Wiesbaden, 1968.

⁷ Kuhn H. *Das Letzte Indogermanisch*. Mainz, 1978; *Непоэтизм В.И. Slavisch und Alteuropaisch: zum Problem der Sekundären Gliederung der Spätindoeuropäischen Sprachgemeinschaft* // IX Международный съезд славистов: Резюме докладов и письменных сообщений. М., 1983. С. 23—25.

⁸ Абаев В.И. Скифско-европейские изоглоссы. На стыке Востока и Запада. М., 1965. С. 127—129.

⁹ Трубачев О.Н. Ремесленная терминология в славянских языках. М., 1966.

¹⁰ Гамкрелидзе Т.В., Иванов Вяч.Вс. *Индоевропейский язык и индоевропейцы*. Тбилиси, 1984. Т. 2. С. 983—954.

европейцев в разное время целостно соприкасалась с носителями тохарского языка, племенами алтайской языковой группы и с финно-уграми.

Среднеевропейская культурно-историческая общность полей погребальных урн существовала до начала железного века (VIII—VII вв. до н.э.). С распространением железа наметился серьезный переворот в развитии техники и культуры. Железные руды в отличие от медных и оловянных встречаются в природе широко. Поэтому применение железа не только расширило возможности в совершенствовании земледельческих орудий, деревообработки и строительного дела, но и в корне нарушило прежние культурные взаимосвязи, что особенно заметно внутри ареала общности полей погребальных урн. Крупные сдвиги произошли и в эволюции вооружения, что также серьезно отразилось в европейской истории.

Развитие железной металлургии, кузнечного дела и культуры внутри ареала общности полей погребальных урн в силу ряда объективных обстоятельств протекало в разных регионах неравномерно, что привело к дифференциации общности. В ее западных землях непосредственно на основе местных древностей культур полей погребальных урн складывается западногалльштанская культура. Регионом ее образования являлись области верхних течений Рейна, Роны и Дуная, но очень скоро эта культура распространилась на земли Франции и Северной Испании и на восток до Среднего Подунавья¹¹.

Формирование западногалльштанской культуры соответствует становлению кельтов. Эту культуру вполне определенно можно рассматривать как кельтскую, поскольку она стала основой кристаллизации латенской культуры, принадлежность которой кельтам не вызывает абсолютно никаких возражений¹². Кельты латенского времени хорошо известны по описаниям античных авторов. Начиная с Гекатея Милетского (около 500 г. до н.э.) и Геродота (около 450 г. до н.э.) древние авторы немало рассказывают о варварском народе кельтов, проживавшем первоначально по ту сторону Альп и отличающемся от соседних народов внешним обликом, обычаями, языком и политической организацией. Еще в VI—V вв. до н.э. как свидетельствуют археологические материалы, кельты появляются на Пиренейском полуострове, а в латенское время расселяются весьма широко — от Британии до Западного Причерноморья. Отдельные группы кельтов проникают на Апеннинский полуостров и в Малую Азию.

Анализ кельтских гидронимов архаических типов (с формантами *-briga*, *-dunum*, *-magus*) показывает, что они в большом числе известны в Галлии и на Иберийском полуострове и в меньшем — в Британии, но полностью отсутствуют в регионе становления кельтов в бассейнах верхних течений Рейна, Дуная и Роны¹³. На кельтской прародине становле-

¹¹ Kimmig W., *Hell H. Vorzeit an Rhein und Donau*. Konstanz, 1958; Pittioni R. *Die urgeschichtliche Grundlagen der europäischen Kultur*. Wien, 1949. S. 270—279, 539—555.

¹² Filip J. *Celtic Civilisation and its Heritage*. Pr., 1962. Ch. 1; Kimmig W. *Herkunft der Kelten als historisch-archäologisches Problem* // *Hommages a Albert Grinier*. 1962. S. 884—899.

¹³ Rix H. *Zur Verbreitung und Chronologie einiger keltischer Ortsnamentypen* // *Festschrift für Peter Goessler*. Stuttgart, 1954. S. 99—107.

ние языка и этноса, очевидно, не могло сопровождаться переименованием водных названий, население пользовалось старыми (древнеевропейскими) гидронимами. И только в процессе освоения новых территорий, когда начала формироваться собственная топонимия кельтов, получили распространение водные наименования названных выше типов.

Одновременно с кельтской складывается восточногалльштатская культура¹⁴. Ее ареал включает земли Восточной Австрии, значительные части Югославии и Албании, а также южные районы Венгрии. Археологи выделяют в нем две культурные области — восточноальпийскую и градинацкую (или боснийскую). Формирование восточногалльштатской культуры на основе древностей средневропейской общности полей погребальных урн аргументируется достаточными материалами. При этом не исключается проникновение в среду носителей культуры полей погребальных урн каких-то новых групп населения со стороны. О последнем, в частности, говорит некоторая пестрота, наблюдаемая в погребальной общности восточногалльштатской культуры.

Сложение восточногалльштатской культуры знаменует становление нового этноса. И большинство ученых достаточно весомо ныне утверждают, что это были иллирийцы. Восточногалльштатская культурная область вполне соответствует ареалу иллирийцев, как он реконструируется по материалам топонимики и историческим данным¹⁵.

В письменных источниках VI—IV вв. до н.э. иллирийцы упоминаются как собирательное имя родственных племен, заселявших северо-западные области Балканского полуострова и Адриатику (между Македонией и Дунаем). Известны и многие этнонимы иллирийских племен. Часть иллирийцев переселилась на Апеннинский полуостров.

Своеобразная культура иллирийцев сохранялась и в латенское время. Кельты в процессе экспансии на восток не заселили целиком иллирийские земли. И после культуры иллирийцев развивалась на восточногалльштатской основе, хотя и подверглась латенскому влиянию. С 20-х годов III в. до н.э. начинается наступление Рима на земли иллирийцев. Борьба последних с римской экспансией велась в течение двух столетий. К концу I в. до н.э. они были окончательно покорены и постепенно романизированы.

Из культуры полей погребальных урн эволюционировала еще культура эсте в северо-восточных землях Италии — в провинциях Падуи и Венеции¹⁶. Во II тыс. до н.э. эта область была слабо заселена, и в начале I тыс. до н.э. здесь расселяются племена из ареала культурной общности полей погребальных урн — из-за Альп. Ранний период культуры эсте датируется 900—750 гг. до н.э. В это время могильниками служили “поля

¹⁴ Pittioni R. *Urgeschichte des Österreichischees Raumes*. Wien, 1954. S. 537 ff.; Benac A., Covic B. *Glasiac*. Sarajevo, 1956—1957. Sv. I—II.

¹⁵ Krahe H. *Die Sprache der Illyrier*. Wiesbaden, 1956—1964. Bd. 1—2; Russu I. I. *Illyri: Istoria-limba si onomastica — romanizarea*. Bucuresti, 1969; *Нерознак В.П.* Палеобалканские языки. М., 1978. С. 156—167.

¹⁶ *Randall Mochler D.* The Iron Age in Italy. 1927. P. 27 ff.; *Barfield L.* Northern Italy before Rome. L., 1971.

погребений" с захоронениями по обряду трупосожжения в небольших грунтовых ямах в глиняных биконических сосудах-урнах. На второй стадии (750—575 гг. до н.э.) оформляется новый обряд — получают распространение продолговатые могильные ямы, обставленные каменными плитами. На последнем этапе (575—183 гг. до н.э.) культура эсте испытала сильное влияние южных культур, в основном из Болоньи. Ее регион становится одним из крупных центров изготовления бронзовых ситул, часто украшенных фризами с культовыми, охотничьими и боевыми сценами, с изображениями животных, нередко фантастических¹⁷. С 183 г. до н.э. регион рассматриваемой культуры попадает под власть Рима и постепенно им поглощается.

Это, безусловно, еще одно этноязыковое образование, вышедшее из общности полей погребальных урн. На основании топонимики и исторических данных племена культуры эсте надежно отождествляют с венетами, язык которых ныне выделяется исследователями в самостоятельную группу индоевропейской семьи, связанную рядом изоглосс с итальянскими, кельтскими, иллирийскими и германскими языками¹⁸. Язык венетов зафиксирован в кратких надписях, обнаруженных в античном Атесте (современное Эсте), Винченце, Падуе, Спине, Лаголе, т.е. в основном в ареале культуры эсте.

Апеннинский полуостров с материковой частью Италии вплоть до приаппийских земель первоначально принадлежал доиндоевропейскому населению, о чем можно судить по материалам топонимики. Итальянские ученые вычлениют не только доиндоевропейские географические названия, но и гидронимы, оставленные отдельными племенами, в частности пелазгами, известными по описаниям Дионисия Галикарнасского, и проживавшими также на Балканском полуострове лигурами, которым принадлежали северная и средняя часть Италии, юго-восточная Франция, Корсика и Иберийский полуостров, сиканами, заселявшими Сицилию и др.¹⁹.

Проникновение племен средневропейской общности полей погребальных урн на Апеннинский полуостров началось в последних веках II тыс. до н.э. Эти древнеевропейские переселенцы, как полагают исследователи, и положили начало формированию итальянских племен и становлению итальянского языка²⁰. Дж. Девото выделяет две волны переселения предков итальянских племен — протолатинскую и окско-умбрскую, которые заложили основу двум самостоятельным итальянским языкам. Первыми из Средней Европы мигрировали протолатины, они явились создателями культуры террамар, а на рубеже II — I тыс. до н.э. пришли и предки умбров, осков и сабеллов, образовавшие культуру вилланова²¹. В новейшей литературе преобладает мнение, согласно которому в данном

¹⁷ Frey O.H. Die Entstehung der Sitenkunst. B., 1969.

¹⁸ Krahe H. Das Venetische. Heidelberg, 1950; Pellegrini G.B., Prosdocimi A.L. La lingua venetica. Padova, 1967. Vol. 1—2; Lejeune M. Manuel de la langue venete. Heidelberg, 1974.

¹⁹ Battisti C. L'opera Filologia di Francesco Ribezzo // Studi Etruschi, 1954. Vol. 23. P. 503—520; Cihac V. Die charakteristische Zuge des Meditteranen Substrat // Archiv orientali. 1954. Vol. 22.

²⁰ Solta G.R. Zur Stellung der Lateinischen Sprache. Wien, 1974.

²¹ Devoto G. Gli antichi Italici. Firenze, 1951.

случае имела место не миграция праиталийских племен несколькими волнами, а длительное просачивание нового населения в среду аборигенного.

Осевшие на Апеннинском полуострове праиталики вступали в контакты с местными племенами, представленными разнохарактерными культурами. В результате к началу железного века здесь образовалось несколько культурных группировок, но далеко не во всех господствовала италийская речь. К одной из достоверно италийских групп принадлежала культура вилланова, ее ареал включает Лациум, Эмилию и Тоскану. Начало этой культуры датируется IX в. до н.э.²² Ей предшествовали древности общности полей погребальных урн, иногда называемые культурой протовилланова (1100—900 гг. до н.э.), из которой и эволюционировала культура вилланова. Начало же протовиллановой культуры положили племена, вторгшиеся в этот регион с севера, из-за Альп. Очень часто носителей этих археологических культур отождествляют с умбрской группировкой италиков.

С общностью полей погребальных урн в Северной Италии связана также культура голасекка (900—15 гг. до н.э.). Она занимала часть Ломбардии и Пьемонт²³. Другие археологические культуры Апеннинского полуострова — культура ямных погребений, пиццеская и апульская — развивались на основе местных древностей позднего бронзового века. По-видимому, их носители первоначально не принадлежали к италийским племенам. И только начиная с V—III вв. до н.э. италийский язык распространился на Апеннинском полуострове.

Несомненно и участие племен — носителей средневропейской общности полей погребальных урн — в этногенезе германцев. Крупный немецкий археолог начала XX в. Г. Коссина и многие другие ученые считали, что с началом формирования германского этноса следует идентифицировать культуры эпохи бронзы Ютландии и Южной Швеции, сложившиеся в условиях взаимодействия местной культуры мегалитических гробниц с пришлой культурой боевых топоров. Некоторые лингвисты (О. Бремер, З. Гутенбруннер, Ф. Маурер и др.), следуя за археологами, склонны были датировать первые этапы этногенеза германцев II тыс. до н.э. Однако проследить генетическое автохтонное развитие древностей бронзового века до культуры германцев, описанных Цезарем, не представляется возможным. К тому же определяющие признаки германского языкового единства (первое передвижение согласных, перенесение ударения на начальный слог, образование специфической системы склонения и спряжения) датируются лингвистами только серединой I тыс. до н.э.²⁴

Древнейшей германской культурой ныне признается ясторфская, начиная с которой прослеживается преемственность в культурном разви-

²² *Trump D.H. Central and Southern Italy before Rome. L., 1966. P. 137—144; Barfield L. Op. cit. P. 104 ff.*

²³ *Barfield L. Op. cit. P. 127—136.*

²⁴ *Жирмунский В.М. Введение в сравнительно-историческое изучение германских языков. М.; Л., 1964. С. 39, 40.*

тии вплоть до исторических германцев. Датируется она от 600 до 300 г. до н.э., а со стадиями ее развития Рипдорф и Зеесдорф доживает до конца I тыс. до н.э.²⁵ Ее ареал охватывает Ютландию и материковые земли Северной Европы от Везера до Одера, включая нижнее и среднее течение Эльбы. Вторжение племен культурной общности полей погребальных урн в этот регион фиксируется еще в конце II тыс. до н.э. Однако до образования ясторфской культуры ее регион оставался неоднородным в культурном отношении. Здесь выделяется несколько археологических культур — нордийская (влащивская), ниенбургская, культура домковых урн, халенская и унструцкая, а юго-восточные регионы принадлежали лужицкой культуре. С начала I тыс. до н.э. сказывается воздействие со стороны средневропейской общности полей погребальных урн на весь ареал будущей ясторфской культуры. Курганный обряд погребения, до того господствующий в этом регионе, уступает место грунтовым могильникам, обряд ингумации постепенно вытесняется ритуалом трупосожжения, и названные элементы обрядности становятся характерными для ясторфской культуры. Кроме того, формирование этой культуры сопровождалось временной изоляцией ее ареала от более южных областей: прекратился приток бронзы с юга, и население было вынуждено вернуться к изготовлению орудий труда и бытовых изделий из камня и кости. Таким образом, можно полагать, что ясторфская культура сложилась в результате консолидации местных племен периода позднего бронзового века при инфильтрации населения общности полей погребальных урн.

На первых порах население ясторфской культуры получало железо из более южных областей. Установились тесные связи с западногельштинской культурой, которая в целом оказала заметное влияние на экономические и социальные процессы, протекавшие в ясторфской культуре.

Некоторые ученые склонны считать прагерманцами сравнительно небольшую часть племен общности полей погребальных урн, проживавших между Везером и Рейном, где наблюдается непрерывное развитие культуры от эпохи бронзы вплоть до начала нашей эры. Однако, думается, что следует согласиться с Х. Беагелем, отметившим в этой связи: носителей культуры полей погребальных урн нельзя считать германцами, хотя среди их предков, несомненно, были племена общности полей погребальных урн²⁶.

Еще одна этноязыковая группа сформировалась в северо-восточном регионе ареала культурной общности полей погребальных урн. Эти области не были затронуты гальштатским воздействием, и на обширной территории, включающей бассейны Одера, Вислы и верхней Эльбы продолжала функционировать лужицкая культура.

Около 550 г. до н.э. из земель Польского Поморья в южном направле-

²⁵ Schwantes D. Die Jastorf-Zivilisation // Reineke Festschrift. Mainz, 1950. S. 119 ff.; Die Germanen: Geschichte und Kultur der germanischen Stämme in Mitteleuropa. B., 1978. Bd. 1. S. 83—117.

²⁶ Beaghel H. Die Eisenzeit im Raume des rechtsrheinischen Schiefergebirges. Wiesbaden, 1943. S. 131—133.

нии, на территории, занятой лужицким населением, начинается миграция племен поморской культуры. В течение полутора столетий они освоили значительную часть земель бассейна Вислы и смежные районы бассейна Одера. Инфильтрация поморских племен в ареал лужицкой культуры не вызвала каких-либо ощутимых перемещений местного населения, оно не покидало мест своего обитания. На раннем этапе поморские и лужицкие поселения и сопутствующие им могильники существовали на одной территории самостоятельно. Но очень скоро пришлое население стало смешиваться с лужицким, образуются общие поселения и могильники. В последних количество погребений в каменных ящиках или обставленных камнями, что весьма характерно для поморской культуры, постепенно уменьшается, зато возрастает процент захоронений в грунтовых ямах, куда ставились сосуды-урны с остатками трупосожжений или ссыпались кальцинированные кости с пеплом. Это характерный позднелужицкий погребальный ритуал. У населения поморской культуры, как и у лужицких племен, господствовал обряд кремации умерших. В смешанных могильниках постепенно уменьшается количество коллективных захоронений, что было свойственно обрядности поморской культуры, уступая место обычным для лужицкого ритуала одиночным погребениям. Все свидетельствует о том, что пришлое поморское население постепенно растворилось в местной среде.

Однако смешение поморских племен с лужицким населением не прошло бесследно. В регионе взаимодействия складывается новое культурное формирование — культура подклошковых погребений²⁷, которой соответствует и новое этноязыковое образование, поскольку в последующие столетия носители этой культуры и их потомки развиваются во всех отношениях самостоятельно вплоть до исторического периода.

Коротко охарактеризую это новое культурное образование. Поселения были исключительно неукрепленными, жилищами служили полуземляночные или наземные постройки столбовой конструкции. Ведущая форма хозяйственной деятельности — земледелие при подсобной роли скотоводства, охоты и рыболовства. Зафиксированы следы плужной обработки почвы. Возделывались просо, пшеница, ячмень, горох, бобы и лен.

Глиняная посуда культуры подклошковых погребений в основном продолжала лужицкие традиции (горшки яйцевидной формы и округлобокие, различные типы мисок, выпуклобокие амфоры, кубки), в меньшей степени эволюционировала из поморской керамики (сосуды со специально ошершавленным туловом и гладким верхом, миски с ребристыми краями и ушками, амфоровидные сосуды с ошершавленной поверхностью). Такое же смешение наблюдается в украшениях: среди одежных булавок обычны и поморские с дисковидными головками и лужицкие со спиральными или свернутыми в ушко головками. Широкое распространение получает железо, из которого изготавливались все орудия труда (топоры, серпы, ножи и др.) и наконечники копий.

Датируется культура подклошковых погребений 400—100 гг. до н.э. Ее

²⁷ Hensel W. *Polska starożytna*. Wrocław; W-wa et al, 1980. S. 352—362.

ареал на ранней стадии охватывал бассейн среднего течения Вислы и почти целиком бассейн Варты. На поздней стадии он расширяется до Одера на западе и до Припятского Полесья на востоке.

Какова этноязыковая атрибуция носителей этой культуры? Прежде всего вполне очевидно, что это были прямые потомки населения общности полей погребальных урн. Этническая принадлежность племен поморской культуры трудноопределима. По всей вероятности, они составляли одну из периферийных диалектных группировок балтского этнического массива, весьма близких к древнеевропейцам, может быть, даже занимавших какое-то промежуточное положение между балтским ядром и древнеевропейцами, поскольку в генезисе поморской культуры, как считают некоторые польские исследователи, участвовала восточно-поморская группа лужицкой культуры.

Античные авторы долгое время не были знакомы с этими отдаленными землями. Письменные источники первых веков нашей эры локализируют здесь венеков. Суммируя информацию разных авторов, венеков следует поместить где-то в Повисленье, в Европейской Сарматии, на границе с Германией, а примерной разграничительной линией между Германией и Сарматией была Висла. К тому же Птолемей (II в. н.э.) называет еще Венедский залив (ныне Гданьский), Венедские горы (Восточно-пруское приморское плато), что позволяет топографически привязать венеков к Повисленью. О такой же локализации этого этноса свидетельствует и этнографическая карта III—IV вв. н.э. — Певтингеровы таблицы, на которой венеды-сарматы помещены севернее Бастарнских Альп (Карпатских гор)²⁸. Венеды на этой карте вторично обозначены в регионе юго-восточнее Карпат, очевидно указывая на расширение территории этноса ко времени составления документа.

Есть все основания считать венедами основную часть населения пшеворской культуры (конец II в. до н.э. — середина V в. н.э.), занимавшей Повисленье с некоторыми смежными землями²⁹. Расселение племен пшеворской культуры в юго-восточном направлении хорошо документировано археологическими материалами. Поскольку племена пшеворской культуры были в значительной степени прямыми потомками носителей культуры подклошовых погребений, отнесение этнонима венеды к последним представляется вполне правомерным.

Этноним венеды-венеты восходит в Европе к глубокой древности, скорее всего — к древнеевропейской общности. Выше уже шла речь о венетах — отдельном этноязыковом образовании, выделившемся из древнеевропейской общности и проживавшем в Северной Адриатике. Античным авторам было еще известно племя венетов — среди кельтского населения Бретани³⁰. Тот же этноним зафиксирован также в Иллирии и Эпире. Корень *wenn* — широко распространен в названиях ряда нек-

²⁸ Свод древнейших письменных источников о славянах. М., 1991. Т. 1. С. 40, 41, 55—58.

²⁹ Седов В.В. Происхождение и ранняя история славян. М., 1979. С. 53—60.

³⁰ Merlat P. Les Venètes d'Armorique // *Memoires de la Société d'Histoire et d'Archéologie de Bretagne*. Rennes, 1959. P. 5—40; Andre J. Introduction à l'étude des relations commerciales des Venètes d'Armorique avec le centre de la Gaule romane // *Revue archéologique du Centre de la France*. P., 1962. Vol. 1. P. 58.

рупных германских и кельтских племен (на Рейне, в Альпах, Британии и Ирландии). Еще более широко представлены в разных областях Европы топонимические термины (Британия, Ирландия, Южная Германия и др.) и собственные имена (в латинских надписях Паннонии, Норика и Реции, а также в германской ономастике), производные от той же основы³¹. Очевидно, что здесь мы имеем дело с архаическим пластом этнонимии, ономастики и топонимии, сохранившимися с древнеевропейской поры.

Допустимо предположение, что венетами-венедами назывались племена лужицкой культуры или какая-то большая их часть. Может быть, это было самоназванием древнеевропейских племен ареала лужицкой культуры. Немалая часть его — Силезия, Малопольша и Любусская земля — не была затронута миграцией поморских племен. Здесь лужицкая культура продолжала функционировать вплоть до проникновения в эти области кельтов. Сформировавшиеся в ареале ясторфской культуры германцы, безусловно, знали этническое имя своих восточных соседей — лужицкое население. Очевидно, этот этноним был распространен германцами и на племена культуры подклошковых погребений, сформировавшиеся на основе лужицкого населения.

Венедами германцы называли славян, о чем довольно обстоятельно рассказывают раннесредневековые письменные источники. Это название славян сохранилось у германцев до сих пор. Им пользуются для обозначения славян и прибалтийские финны. Несмотря на скепсис отдельных исследователей, можно утверждать, что венеда письменных источников первой половины I тыс. н.э. — славяне. И историк VI в. Иордан прямо отождествляет венедов со славянами³². Вместе с тем, нельзя не заметить, что славяне венедами сами себя не называли, так их именовали только соседние племена.

Таким образом, носители культуры подклошковых погребений были ранними славянами. Об этом говорят и материалы археологии. Подобно тому как ретроспективным методом определяется германская атрибуция ясторфской культуры, тем же методом устанавливается, что культура подклошковых погребений является ранней славянской³³.

Если славяне, как и италики, кельты, иллирийцы и германцы, вышли из древнеевропейской общности, то вполне объяснимы все те элементы, которые связывают древних славян с западными европейскими этносами и которые в последние годы плодотворно анализирует, О.Н.Трубачев³⁴. "Эти связи в лексике, семантике и словообразовании, — пишет он, — отражают несложное хозяйство и общие моменты условий жизни и среды обитания на стадии раннепраязыкового развития..."³⁵. Представляется, что выявляемые в славянском языковом материале связи с праиталийскими племенами, иллирийско-славянские изогlossы, следы контактов с

³¹ Krahe H. Der Veneter-Name // Indogermanische Forschungen. B.; Leipzig, 1942. Bd. 58. S. 137-141; Филин Ф.П. Образование языка восточных славян. М.; Л., 1962. С. 50—53.

³² Иордан. О происхождении и деяниях гетов. Getica / М., 1960. С. 71, 72, 90.

³³ Седов В.В. Указ. соч., С. 44—143.

³⁴ Трубачев О.Н. Этногенез и культура древнейших славян: Лексические исследования. М., 1991.

³⁵ Там же. С. 22.

кельтами, а также взаимодействия с праиталиками и прагерманцами внутри упомянутого ранее центральноевропейского культурного региона должны быть отнесены к древнеевропейской общности эпохи бронзы — средневропейской культурно-исторической общности полей погребальных урн и предшествующей ей культуре курганных погребений. В то время, как можно судить по археологическим материалам, средневропейские племена находились в постоянных контактах друг с другом. Вместе с тем в результате диалектных размежеваний внутри общности полей погребальных урн, видимо, закладывались основы кельтского, италийского, венетского, иллирийского, германского и славянского языков, которые оформились как самостоятельные уже в начале железного века в условиях переселений и взаимодействий с соседними племенами.

В регионе становления славянского языка и этноса, т.е. там, где сформировалась культура подклошковых погребений, географические названия славянских архаических типов отсутствуют. Это вполне закономерное явление. Области концентрации славянских водных названий или районы с чисто славянскими гидронимами никак не могут быть территориями древнейшего распространения славян. В регионе становления славян использовались в основном старые (древнеевропейские) названия вод. К тому же нужно было время для выработки собственно славянской топонимии. И только когда началось расселение славян, на вновь освоенных территориях могли появиться славянские гидронимы, в том числе архаических типов. Таковы архаические водные названия Правобережной Украины, выделенные и описанные О.Н.Трубачевым³⁶, куда, как можно судить по данным археологии, славяне начали проникать в первых веках нашей эры. Расселение славян отражает и скученность славянских гидронимов, обнаруженную и исследованную в Северо-Восточном Прикарпатье Ю.Удольфом³⁷.

Несколько слов скажу относительно древних славянских географических названий Среднего Подунавья, известных по письменным источникам первых столетий нашей эры³⁸. Они не дают оснований утверждать, что первоначально славяне проживали в этом регионе. Насколько можно судить по непосредственной преемственности славянского топонима Бланъ градъ от иллирийского названия римской провинции Паннонии, славяне появились в этом регионе после иллирийцев. Следует согласиться с Л.Нидерле, допускавшим островки поселений славян среди иноэтнического населения Среднего Подунавья уже в первых веках нашей эры³⁹. Этим славянам, очевидно, и принадлежат изолированные топонимы письменных памятников первой половины I тыс. н.э., относимые отдельными исследователями к славянским, что, впрочем, оспаривается другими авторами.

³⁶ Трубачев О.Н. Названия рек Правобережной Украины. М., 1968. С. 270—273.

³⁷ Udolph J. Studien zu slavischen Gewässernamen und Gewässerbezeichnungen. Ein Beitrag zur Frage nach der Urheimat des Slaven. Heidelberg, 1979.

³⁸ Трубачев О.Н. Этногенез и культура... С. 37—47.

³⁹ Нидерле Л. Славянские древности. М., 1956. С. 56.

Этническая история славян конца I тыс. до н.э. и первых трех четвертей I тыс. н.э. изложена мною в отдельной книге⁴⁰. Новые археологические материалы не меняют основной канвы этногенетических построений этой работы. Некоторые уточнения могут касаться лишь частных вопросов.

В настоящей статье совсем не затрагивается проблема этногенеза балтов. Их становление и ранняя история протекали в иных условиях, не связанных с средневропейской общностью полей погребальных урн и оформлением славянского этноса. Этногенезу балтов мною посвящено специальное исследование⁴¹.

⁴⁰ Седов В.В. Указ.соч., С. 53—143.

⁴¹ Sedovs V. Balti senatnē. Rīga, 1992.

А.А.Медынцева

Кирилло-мефодиевская традиция в Древней Руси (предметы христианского культа X—XII вв.)

Культурные связи Древней Руси с территориями, где впервые проповедовали христианство славянские просветители и их ученики, традиционно являются объектом пристального внимания исследователей. В настоящее время общеизвестно, что христианизация Руси началась задолго до официального крещения при Владимире, но скудность и противоречивость немногочисленных письменных свидетельств оставляют много неясного в определении источников христианства, связей с конкретными религиозными центрами и характера первых христианских общин на Руси. Кирилло-мефодиевская традиция изучалась, как правило, в плане религиозно-литературного и правового наследия, непосредственно не связанного с деятельностью Солунских братьев, а пришедшего на Русь через другие славянские страны, в основном через Болгарию, вместе с книгами и самими "книжниками". При этом, разумеется, не отрицаются дальнейшие контакты, взаимный обмен и поддержание кирилло-мефодиевских традиций как с Болгарией, так и другими славянскими странами, в частности с Чехией, — прямой наследницей Великой Моравии.

В сфере религиозно-литературной наиболее крепким звеном, связывающим Древнюю Русь и славянские земли, где развевывалась деятельность Кирилла и Мефодия и их учеников, являлся культ Климента — папы Римского. В этом направлении внимание ученых привлекают религиозные произведения, созданные как самими просветителями, их последователями, так и оригинальные произведения — творчество клириков церкви Успения Богородицы (Десятинной) в Киеве¹.

Сама организация этой церкви — институт десятины, не известный христианству византийского толка, некоторые особенности религиозной доктрины, своеобразная направленность летописных статей, принадлежащих летописцу Десятинной церкви, говорят об ориентации на те области, где дольше всего сохранялось влияние кирилло-мефодиевской традиции. Благодаря деятельности клириков Десятинной церкви на короткое время (конец X—XI в.) в Киеве нашла свое воплощение кирилло-мефодиевская религиозная и культурная традиция, успешно борющаяся

¹ Бегунов Ю.К. Русское слово о чуде св.Климента Римского и кирилло-мефодиевская традиция // *Slavia. Pr.*, 1974. № 1.

с идейно-организационным христианством византийского типа, апологетом которого выступала Софийская митрополия².

Эта особая ориентация клира Десятинной церкви тесно связана с хазарской миссией Константина, крещением Руси при Владимире Святославиче, историей самого храма и хранившихся там мощей Климента. Литература о хазарской миссии Кирилла—Константина, во время которой им были обретыены в Корсуни (Херсоне) мощи Климента Римского, о корсунском походе Владимира и крещении Руси достаточно обширна и нет необходимости подробно останавливаться на истории открытия мощей и анализе источников по этому вопросу. Необходимо лишь коротко напомнить основные факты, известные по литературным произведениям и другим источникам.

Климент, папа Римский и ученик апостола Петра, в правление императора Траяна (98—117 г. до н.э.) был сослан в Херсон — в то время место изгнания христиан и преступников. Климент, даже работая в каменоломнях, продолжал проповедовать христианство, за что был подвергнут мучительной казни, а тело его, привязанное к якорю, брошено в море. К 960 г., когда Константин по пути в Хазарию остановился в Корсуни (Херсоне), о Клименте уже никто не помнил — ни местные жители, ни епископ. Константин, вероятно, имея какие-то сведения о сосланном папе, со всем корсунским клиром и жителями Корсуни на корабле отправился искать останки мученика. “Итальянская легенда” повествует, что на каком-то острове им удалось обнаружить тело святого и якорь, с которым он был брошен в море. Урну с мощами Климента перенесли в главный храм Корсуни. С тех пор Климент — папа Римский стал одной из почитаемых местных святынь. Часть мощей была взята Константином с собой и впоследствии подарена им папе Адриану. Эти мощи были помещены в римский храм Климента, где позднее похоронили и самого Константина, в монастыре Кирилла. Папа Адриан признал славянскую литургию, освятил церковные книги на славянском языке. Три дня в различных церквях Рима служили литургию по-славянски. Так дипломатический талант Кирилла сделал Климента покровителем славянского просвещения, почитаемым во всем славянском мире, особенно в областях, где начинали проповедническую деятельность славянские просветители. Ему посвящались храмы, создавались жизнеописания и гимны в его честь³.

Утверждение культа Климента на Руси связано с мощами, оставшимися в Херсоне, и с историей крещения Руси Владимиром, с самой Десятинной церковью в Киеве. Согласно вошедшей в текст древнерусской летописи “Корсунской легенде”, после успешного похода на Корсунь Владимир Святославич крестился, женился на византийской принцессе Анне и вместе с другими святынями увез в Киев голову Климента и мощи его мифического ученика Фива. По завершению строительства церкви Богородицы (Десятинной) в 989 г. он поручает служить в ней Настасу Корсу-

² Кузьмин А.Г. Принятие христианства на Руси // Вопросы научного атеизма. М., 1980. Вып. 25. С. 8—35; Он же. Западные традиции в русском христианстве // Введение христианства на Руси. М., 1987. С. 21—54.

³ Dvornik Fr. Byzantske misie ť Slovanť. Pr., 1970. S. 149, 160.

нянину и другим “корсунским попам” и вкладывает туда все, что “взял в Корсуну — и иконы и сосуды и книги”⁴. Вероятно, среди этих святынь находились и мощи Климента. Во всяком случае Титмар Мерзбургский, посетивший Киев в 1017 г., называет Десятинную церковь, где был к тому времени похоронен и сам Владимир и его жена Анна, храмом Климента⁵. Как предполагают исследователи, в этой церкви был устроен специальный придел, посвященный Клименту, где и покоилась рака с мощами.

Проблема подлинности мощей вызывала сомнение на Западе уже в то время, так как там также имелись мощи Климента (в Риме, в базилике, посвященной Клименту). Во Франции сохранилась легенда, согласно которой, Роже Шалонский, посетивший Киев в 1048 г. в составе свадебного посольства за дочерью Ярослава Мудрого — Анной, получил задание проверить слухи о наличии мощей св. Климента в Киеве. По его сообщению, действительно в Киеве находились мощи этого святого и якобы сам Ярослав показал ему и голову Климента и мощи ученика его Фива⁶.

Независимо от того подлинны или нет были мощи, находившиеся в Киеве, следует признать, что, вероятно, уже со времен Владимира Святославича они пользовались известностью и глубоким почитанием. Сохранилось и русское сочинение — “Слово на обновление Десятинной церкви”, созданное в XI в. клириками этой церкви, в котором Климент прославляется как заступник Русской земли, так как Русь представлялась автору единственной обладательницей святыни, что давало ей преимущество перед другими странами⁷.

Таким образом, почитание мощей Климента нашло отражение в летописях и оригинальных религиозно-литературных сочинениях. Имеются и другие свидетельства, подтверждающие популярность Климента — папы Римского в Киеве в XI в. В Софии Киевской, на почетном месте, в алтаре, среди святителей, отцов церкви и первоучеников, в нижнем поясе апсиды находится мозаичное изображение Климента — папы Римского. Изображение сохранилось лишь частично (утрачена нижняя часть), но колончатые надписи КЛНМ[Н S ПАПАС РО]MIS не оставляют сомнений в определении святого. Он представлен стоящим в полный рост, в строгой фронтальной позе, в святительских ризах. Фигура правильных пропорций, небольшая голова с густыми волосами и тонзурой, лицо с невысоким лбом, небольшие висячие усы. В.Н.Лазарев справедливо отмечал, что помещение изображения Климента Римского в алтаре — явное отступление от принятого в Византии подбора святителей и является отражением местного культа мощей⁸.

В дальнейшем культ римского папы особенно популярен становится в Северной Руси, о чем говорит значительное число храмов, воздвигнутых

⁴ ПСРЛ. М., 1962. Т.1. Стлб. 121—122.

⁵ Titramiri Merseburgensis episcopi. Chronicon. В., 1966.

⁶ Пирлинг О. Россия и папский престол. М., 1912.

⁷ Лавров П.Л. Жития херсонских святых в греко-славянской письменности // Памятники христианского Херсона. М., 1911. С.174—175.

⁸ Лазарев В.Н. Мозаики Софии Киевской. М., 1960. С. 35.

в его честь, фресковых изображений и икон, часть из которых сохранилась до сего времени. Импульсом к распространению почитания Климента Римского послужили церковно-политические события середины XII в., — а именно избрание русского митрополита Клим Смолятича без санкции Константинополя. Это событие происходило на фоне междоусобной борьбы Мономашичей с Ольговичами за киевский великокняжеский стол.

В 1147 г. Изяслав Мстиславич, внук Владимира Мономаха, своей властью, минуя Константинопольского патриарха, с шестью епископами ставит на служение русского митрополита Клим Смолятича — “черноризца и схимника, книжника и философа”, какого прежде на Руси не было⁹. Против выступил только смоленский епископ — грек Мануил. Дальнейшие события освещают уже Новгородские летописи. Новгородского архиепископа Нифонта в 1149 г. вызывает в Киев новопоставленный митрополит. Летописец объясняет этот вызов тем, что Нифонт не признавал законность поставления митрополита без санкции Константинополя “не достойны есть стал ... не ставлен”. В Киеве Нифонт был “посажен” в Печерском монастыре и только в 1150 г. отпущен Юрием Долгоруким, захватившим Киев. Спустя три года Нифонт уже закладывает церковь Климента в Ст. Ладог¹⁰. Мотивы этого поступка, вероятно, следует искать в религиозной полемике того времени. Дело в том, что в дискуссии по поводу правомерности поставления митрополита минуя патриарха одним из главных аргументов было наличие в Киеве мощей св. Климента. Черниговский епископ Онуфрий, ссылаясь на то, что греки ставят митрополита “рукою св. Иоана”, настаивал на правомочности поставления киевской святыней. Собор епископа согласился с ним “и тако сгдаваше... главою св. Климента поставиша митрополитом”.

Таким образом, церковно-политические события того времени обратили пристальное внимание на культ Климента. Вероятно, и на самом соборе, и на обряде поставления, и будучи на покаянии в Печерском монастыре, Нифонт должен был близко ознакомиться как с самими произведениями Климента Римского, его жизнеописанием, так и с историей откровения его мощей и перенесения их в Киев, с произведениями клириков Десятинной церкви, прославляющих Климента. Возможно, ему удалось приобрести какие-либо святыни, связанные с его именем. По возвращении в Новгород архиепископ Нифонт закладывает церковь Климента в Ст. Ладог, дав новый толчок популярности римского папы в Северо-Западной Руси.

С этими событиями и строительной деятельностью Нифонта связывается появление в Северной Руси ставротеки XII в. (“Померанцевской”), хранящейся в настоящее время в Архангельском музее¹¹.

⁹ ПСРЛ. Т. 1. Стб. 341.

¹⁰ НПЛ М.; Л., 1950. С. 214—215.

¹¹ Медынцева А. А. Архангельская ставротека и культ Климента на Руси. СА. 1991. № 3. С. 56—68.



Архангельская (Померанцевская) ставроетка
лицевая сторона

Ставроетка представляет собой небольшой ящичек-пенал с выдвигной крышкой. На ней помещено чеканное изображение святого в епископских одеждах и колончатými надписями по сторонам:

АГНОС КЛОУМЕНЪТЪ

Внутри ставроетки, под выдвигной крышкой, — пластина с крестообразной прорезью для частей креста, по сторонам которого чеканные изображения Константина и Елены с надписями, частично утраченными, но легко восстанавливаемыми [АГ]НОСТЬ КОС[ТАНТ]НЪ; [АГ]НОСТЬ НЕЛЕНА.

Более тщательно выполнено изображение Климента. Оно довольно плоско, святой представлен во весь рост в строго фронтальной позе. Пропорции заметно нарушены: голова крупная, занимает около $\frac{1}{4}$ высоты фигуры, но сама фигура довольно стройна и пропорциональна, увеличена лишь благословляющая кисть правой руки с неумело изображенными пальцами. Особое внимание мастер обратил на лицо святителя — удлинненное, с длинным прямым носом, с большими миндалевидными



Архагельская (Померанцевская) ставроотека
Изображение Климента на внутренней крышке

глазами и четкими изогнутыми бровями. Лоб сравнительно невысокий, волосы короткие и густые, изображенные мелкими плотными прядями. Такие же густые и плотные усы, борода пышная, лопатообразная, но нижняя часть ее утрачена и заменена при последней реставрации тонированной пластиной. Вероятно, первоначально борода была более длинной и несколько сужающейся, как можно судить по направлению линий, представляющих отдельные пряди.

Нимб большой, правильной формы, изображен жгутом. В левой руке святытеля — евангелие с крестом, переданным пятью точками, такие же точки изображают кресты на омофоре. Ступни ног — маленькие, выступающие из-под одежды, слегка развернуты в стороны. Вся пластина окаймлена двойной полоской жгута с крупными точками между ними, имитирующими жемчужную обнизь. К древнейшему орнаментальному оформлению, некогда закрывавшему поля изделия, принадлежат остатки орнамента из вертикально стоящих листьев, сохранившиеся под головой Климента.

Изображения на внутренней пластине — более мелкие и схематич-

ные. Фигуры еще более приземисты (головы занимают около 1/3 высоты фигур), ступни неумело развернуты в стороны у изображения Константина и повернуты вправо у Елены. Руки святых, указывающие на крест, преувеличенно большие, лица вытянуты, с длинными прямыми носами. Глаза намечены кружками с точками в центре, нимбы — углубленной линией и дополнены рядом точек. Святые изображены в царских одеждах, на голове у Константина — венец, у Елены — стемма. Одежды плоскостны, украшены точечным и растительным орнаментом, складки их схематичны.

Палеография надписей, особенности изображений, в которых явно сказывается влияние восточнохристианского искусства, позволяют предположить, что иконографическим прототипом послужило не изображение Климента в Софийском соборе Киева, а икона или фреска из Десятинной церкви, где находились мощи Климента. Возможно, что и сама ставрогекта была изготовлена в мастерских при этом храме и приобретена Нифонтом для церкви Климента, построенной им в Ст. Ладоге.

Следовательно, культ херсонского мученика, почти не известный византийскому ортодоксальному христианству, нашел отражение не только в произведениях литературы, но и в памятниках искусства. Безусловно, его можно считать проявлением кирилло-мефодиевской традиции, хотя на Руси он, вероятно, в большей степени поддерживался связями с Корсунью и культом мощей, хранящихся в Десятинной церкви, чем связями с западнославянскими землями, где проходила основная проповедническая деятельность Кирилла и Мефодия. Это, конечно, не отрицает дальнейших контактов с западнославянскими странами.

Бесспорный интерес к жизни и просветительской деятельности братьев из Солуни проявляется и в бытовавших на Руси многочисленных списках житий Кирилла и Мефодия, и в летописных статьях о “преложении книг”, и в наличии переведенных великоморавскими просветителями богослужебных текстов. Однако значительный хронологический разрыв между такими событиями, как смерть братьев и изгнание их учеников, гибель самого Великоморавского государства (906 г.) и официальным принятием христианства в Древней Руси (988 г.) заставляет весьма осторожно говорить о непосредственных контактах с самой Великой Моравией. Естественно было бы предположить, что культ Римского папы вместе с другим кирилло-мефодиевским наследием пришел и поддерживался через Болгарию. Последние археологические находки в Болгарии дают тому некоторое фактическое подтверждение, хотя широкого распространения культ херсонского мученика там не получил. Имеется в виду надпись из раскопок средневекового монастыря близ с.Равна (недалеко от Плиски). Никаких письменных сведений об этом монастыре не сохранилось, но археологический и этнографический материал свидетельствует, что он основан близ столицы Болгарского государства во второй половине IX в. как религиозный и культурный центр для подготовки образованного местного духовенства. Особый интерес вызывают многочисленные греческие и славянские надписи, начерченные на каменных известняковых блоках, из которых были сооружены постройки монастыря. Среди надписей привлекает внимание надпись на известняковом

блоке из центральной части монастырской церкви. На фоне разнообразных рисунков крестов, птиц, змей, глаголической заглавной буквы находится греческая надпись **ΚΛΗΜΕΝΤΟΣ ΠΑΠΑ ΡΟΜ(Η)Σ**¹². Несмотря на краткость, надпись доказывает, что культ этого святого был известен в богослужебной практике раннесредневековой Болгарии, куда он был занесен, скорее всего, учениками Кирилла и Мефодия.

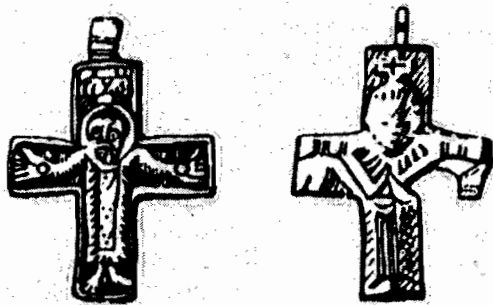
Культ херсонского мученика, особо почитаемого на Руси, мог поддерживаться культурно-религиозными связями с Болгарией и Чехией, где Сазавский монастырь на протяжении всего XI в. был хранилищем кирилло-мефодиевской традиции. Не только произведения религиозной литературы, летописные тексты, но и большое количество церквей, посвященных Клименту Римскому, икон и фресок с его изображением, таких произведений, как Померанцевская ставротека, являются бесспорными свидетельствами популярности культа Климента Римского. Однако значительное хронологическое несовпадение между временем религиозно-просветительского служения солунских братьев и временем принятия христианства в качестве государственной религии на Руси склоняет к мысли, что культ Климента в большей степени был связан с Корсунью, чем с областями, где развертывалась их дальнейшая деятельность.

В последние годы стала известной категория археологических находок, отражающая более непосредственные связи с христианством Великой Моравии. Речь идет об одном из типов нагрудных крестов, распространенных очень широко как на территории Руси, так и в скандинавских странах и подунайских землях. Поскольку первые находки крестов этого типа с так называемым "грубым" изображением Распятия были сделаны в Северной Европе, то и древнерусские находки определяли как изделия скандинавских мастеров. Это сравнительно небольшие (от 3,2х2,0 до 5,0х4,5 см) литые из серебра или бронзы четырехконечные с расширяющимися концами кресты. Как правило, они односторонние. На лицевой стороне — выпуклое изображение распятого Христа в длинном хитоне, на груди крестообразная перевязь. Есть и двусторонние экземпляры — на обороте помещается женская фигура, вероятно Богоматерь. Фигуры схематичны, неподвижны и плоскостны. Складки одежды передаются вертикальными линиями, контуры ее геометричны, часто дополняются либо насечкой, либо орнаментальными горизонтальными или наклонными линиями. Лики изображений примитивны и однообразны, кисти рук распятия подчеркнута увеличены, иногда в ладонях тщательно изображены шляпки гвоздей.

В.В.Седов картографировал находки крестов этого типа и получил очень интересные результаты¹³. Оказалось, что древнейшие находки крестов IX в. сделаны в Великой Моравии, находки X в. — только на территории Древней Руси, находки в Подунавье и в Северной Европе датируются XI—XII вв. В.В.Седов сделал обоснованный вывод, что прото-

¹² Попконстантинов К., Смядовский Т. За почитането на Климент, папа Римский в средновековна България. *Palaeobulgarica* // Старобългаристика. София, 1983. Вып. 7, № 4. С. 86—92.

¹³ Седов В.В. Об одной группе древнерусских крестов // Древности славян и Руси. М., 1988. С. 63—67.



Крестики архаического типа с "грубым" изображением Христа в хитоне из Микульчиц (Моравия), IX в.; из Новгорода, конец X в.

типом древнерусских крестов послужили кресты Великой Моравии. Именно оттуда они распространились по территории Древней Руси, а затем — через Русь — в Скандинавию и Восточную Европу. Это очень ценное наблюдение, иллюстрирующее взаимные культурные связи народов раннего средневековья. Но особенно следует подчеркнуть наличие контактов между Древней Русью и Моравией, выявляющиеся на предметах, непосредственно связанных с христианской религией.

Древнейшие русские находки таких крестов (X в.) немногочисленны; два найдены при раскопках Новгорода: один между настилами 27 и 26 ярусов мостовой Великой улицы, что по данным дендрохронологии датируется временем между 972—989 гг., другой — на территории древней Буяней улицы и датируется самым концом X в.¹⁴

Обращение в христианство основной массы новгородцев произошло в 990 г.¹⁵ До этого в Новгороде была своя христианская община с церковью Преображения на Розважей улице в Неревском конце. Крещение новгородцев, проводившееся Добрыней, сопровождалось сопротивлением язычников, доходившим до уличных боев, поджогом христианского храма и разграблением домов христиан.

Согласно сказанию Иоакимовской летописи, некоторые новгородцы называли себя христианами, не будучи крещеными; поэтому всем крещеным было приказано носить кресты на шею¹⁶.

Новгородские кресты потеряны приблизительно в то же время, и возможно, связаны с упомянутыми кровавыми событиями.

Приблизительно рубежом X—XI вв. датируется крестик из Новгорода Малого на Киевщине¹⁷. Все три древнейшие русские находки относятся ко времени официального крещения Руси и связь этих крестов с моравскими древностями представляется знаменательной.

Отличительной чертой и тех и других является изображение Христа в

¹⁴ Седова М.В. Ювелирные изделия древнего Новгорода (X—XV вв.). М., 1981. С. 49—50. Рис. 13, 2, 4.

¹⁵ Рапов О.М. Русская церковь в IX — первой трети XII в. М., 1988. С. 397—398.

¹⁶ Кузьмин А. Падение Перуна. М., 1988, С.194—195.

¹⁷ Рыбаков Б.А. Владимировы крепости на Стугне // КСИА. 1965. Вып. 100. С. 127, 128.

длинном хитоне до пят — колобии, а не в набедренной повязке, как это было принято в западном христианстве. Это обстоятельство, вместе со стилистическими особенностями изображений указывают на восточно-христианские (сирийские) традиции. Хотя о специфике вероучения Кирилла и Мефодия известно очень мало, исследователи предполагают, что первоучители не слишком ортодоксально следовали нормам христианства византийского толка, ориентируясь в значительной степени на раннее христианство. Во всяком случае, в доносах на Мефодия немецкое духовенство прямо обвиняло его в ереси, а именно в арианстве¹⁸.

Явные черты восточно-христианского стиля в таких памятниках, как нательные кресты, непосредственно связанных с обрядом крещения, проявляющиеся и в моравских, и в древнейших русских находках, следует, вероятно, считать материальным отражением кирилло-мефодиевской традиции.

Вместе с тем древнерусские кресты, при несомненном сходстве с великоморавскими, их не повторяют, а представляют дальнейшее развитие типа. Явное отличие — крестообразная перевязь на груди, подчеркнутая линиями-складками, более дробная разработка складок одежды, меньшая схематичность фигуры. Вероятно, это уже местное производство, воспроизводящее моравские образцы. Особенно заметно это на одном из крестиков из Новгорода, найденном в слоях 30—40-годов XI в.¹⁹ Он несколько больших размеров (4,3х3,8 см), чем два предыдущих, односторонний с изображением распятого Христа. В самой форме креста, манере изображения много сходства с моравскими: схематически переданная фигура с распростертыми, слегка согнутыми в локтях руками, с подчеркнuto большими кистями и следами гвоздей на них. Но фигура распятого Христа уже утрачивает плоскостной характер, одет он уже не в колобию, а в нечто наподобие длинной набедренной повязки, но с крестообразной перевязью на груди.

Русские экземпляры не могут непосредственно быть выведены из Моравии как стилистически, так и хронологически — русские находки моложе моравских по крайней мере на 100 лет. Естественно было бы предположить, что на Руси они появились вместе с другими христианскими древностями, произведениями религиозной литературы и образованными священниками из Болгарии. Однако обращает внимание то, что все известные до сих пор образцы из Подунавья датируются более поздним временем — XI—XII вв. В.В.Седов считает, что они, так же как и североευропейские экземпляры, являются либо русским импортом, либо местным производством, изготовленным под влиянием русских образцов. В таком случае мы должны признать, что на Руси на протяжении X в. функционировали какие-то образцы, полученные из Моравии или непосредственно с ними связанные. Конечно, не исключено, что до сих пор не найдены, либо не опубликованы сведения о подобных крестах из Болгарии или Чехии, относящихся к X в. Но все же знаменательно, что на Руси находки этого времени уже есть, и происходят они из разных городов.

¹⁸ Кузьмин А.Г. Указ. соч. С. 106, 112.

¹⁹ Седова М.В. Указ. соч. С. 40, 49. Рис. 13, 3.

Общезвестно, что на Руси и до официального принятия христианства государственной религией при Владимире функционировали христианские общины. В Киеве центром ее был храм Ильи на Подоле, в Новгороде — уже упомянутая церковь Преображения на Розважей улице. Однако никаких материальных следов ранних христианских общин обнаружено не было. В свое время сенсационной находкой, вызвавшей многочисленные отклики и толкования, являлся раскопанный под фундаментами Десятинной церкви в Киеве и, следовательно, предшествующий ей могильник. Этот могильник сочетал различные типы захоронений, как трупосождения, так и трупоположения, среди которых встречены и богатые погребения киевской знати. Особенный интерес вызвала находка в одном из погребений серебряного “крестика” — крестообразной привески, входящей в состав ожерелья. Многие исследователи начала нашего века после этой находки склонны были считать погребения, совершенные по обряду трупоположения под Десятинной церковью и в ее окружении, кладбищем христианской общины довладимировской поры²⁰. Впоследствии мнение о христианском характере этого некрополя Десятинной церкви столь решительно было отвергнуто²¹.

Однако в недавнее время сравнение обряда некоторых погребений у Десятинной церкви с христианскими моравскими, выявление общих черт позволило снова вернуться к вопросу о характере захоронений не только из некрополя под Десятинной церковью, но и других могильников Среднего Поднепровья. С.С.Ширинский обратил внимание, что подобные захоронения (трупоположения, ориентированные на Запад), сопровождавшиеся обычным для язычников набором вещей, а в богатых погребениях — даже конем и рабыней, по типу и деталям обрядности имеют прямые аналогии в массово изученных комплексах Великой Моравии²². И там и здесь тела погребенных часто помещались в могильных ямах, выложенных деревом, а в самой могильной яме или под ней как пережиток языческого обряда трупосождения иногда встречаются следы ритуальных, очистительных костров и остатки стрawy — кости животных, а иногда — убитые невольницы и рабы.

На этом основании С.С.Ширинский сделал вывод, что для недавних язычников — новообращенных христиан и Великой Моравии и Поднепровья — характерно смешение языческих и христианских представлений о загробном мире, поэтому широко допускались погребения новообращенных с оружием, украшениями и предметами быта, что не соответствовало канонам христианского обряда. И хотя отсутствие бесспорных предметов христианского культа в подобных погребениях не позволяет безоговорочно считать их христианскими, так как крестовидные привески из погребений некрополя Десятинной церкви могут быть связаны и с

²⁰ Вельмин С.П. Археологические изыскания Археологической комиссии в 1908 и 1909 гг. на территории древнего Киева // Военно-ист. вестн. Киев., 1910. № 7—8. С. 138—139.

²¹ Каргер М.К. Древний Киев. М.; Л, 1958. Т. 1. С. 202—203.

²² Ширинский С.С. Археологические параллели к истории христианства на Руси и в Великой Моравии // Древняя Русь и славяне. М., 1978. С. 203—206.

языческими представлениями, совпадение обрядности раннехристианских погребений Моравии и указанных комплексов Поднепровья вплоть до деталей (наличие вместо курганной насыпи небольшой прямоугольной в плане насыпи), само по себе достаточно многозначительно. И если раньше это сходство можно было объяснить общими для западных и восточных славян чертами перехода от языческих представлений к христианским, то обнаружение аналогий в таких предметах христианского культа, как нагрудные кресты, подтверждает возможность и прямых контактов между раннехристианскими общинами Древней Руси и Моравии.

Вероятно, не случайным являлось место, выбранное Владимиром для постройки Десятинной церкви, — на месте кладбища древнейших киевских христиан, неподалеку от дворца Ольги, официально исповедовавшей христианство, не случайной была и ориентация этого храма на учение и культ святых, общих для тех славянских областей, где проповедовали Кирилл и Мефодий и их ученики.

Десятинная церковь и впоследствии долгое время оставалась хранилищем кирилло-мефодиевской традиции, успешно боровшейся с провизантийской ориентацией Киевской метрополии.

Таким образом в период христианизации и в дальнейшем ее развитии Русь опиралась на культурные достижения других славянских народов и сама обогащала их культуру. До сих пор эта тенденция отчетливо прослеживалась в основном в религиозно-литературном творчестве, в пропаганде культа определенных святых, памятниках церковного и гражданского права. Вполне закономерно, что подобные явления наблюдаются и в памятниках материальной культуры, в частности — в предметах религиозного назначения.

В.А. Дьяков

Исторические судьбы славянской идеи с древнейших времен до 1918 года

Идея славянской взаимности, воплощавшаяся в разного рода “славизмах”, привлекала внимание многих поколений ученых и общественных деятелей как в славянских странах, так и за их пределами. Интерес к славянофильству, панславизму, австрославизму и другим трансформациям славянской идеи особенно возрастал в периоды коренных преобразований в социально-политической и духовной жизни славянских народов и тех стран, которые с ними соседствуют. Центроостремительные тенденции внутри славянства не были одинаковыми в различное время, они изменялись не только количественно, но и качественно. Настоящий доклад является попыткой кратко рассмотреть основные этапы эволюции славянской идеи от выхода славянских народов на арену истории до того времени, когда почти все они обрели собственную государственность в результате первой мировой войны и последовавших за ней революционных потрясений. В предлагаемых констатациях и выводах я отчасти использую зарубежную литературу, но главным образом опираюсь на работы своих соотечественников и собственные продолжавшиеся много лет исследовательские разработки.

Существующее между славянскими племенами этническое и языковое родство они стали осознавать еще в период раннего средневековья. Характеризуя древнерусский летописный свод, составленный Нестором, В.О.Ключевский вполне обоснованно отмечал, что события освещаются в нем с позиций славянского единства¹. Много и плодотворно работавший по данной тематике В.Д.Королюк сопоставляя менталитет западных и восточных славян на рубеже первого и второго тысячелетия нашей эры, пришел к выводу, что чувство единства происхождения славянских народов было в ту эпоху важным элементом общественного сознания славянских народов². Американский историк Д.В.А.Файн почему-то увидел в этом выводе стремление нарисовать картину “несуществовавшей панславянской общности”. Возражая ему, В.Д.Королюк писал: “Ни некая трансплантированная в X—XII вв. мессианская славянская идея или панславистская идеология XIX в., а сознание общности происхождения и языкового родства — вот о чем конкретно идет речь, когда встает воп-

¹ Ключевский В.О. Соч. М., 1956. Т.1. С.94.

² Королюк В.Д. Западные славяне и Киевская Русь в X—XI вв. М., 1964. С. 28—30.

рос о славянском самосознании у славянских народов X—XI вв. Что касается культурной общности, то имеется в виду... общность неоднократно отмеченной археологическими исследованиями материальной культуры³.

Группа ученых под руководством Г.Г.Литаврина, продолжавшая начатые В.Д.Королюком исследования, подвела итоги своих изысканий в коллективном труде, опубликованном в 1982 г. Этническое самоназвание "словене", говорится в нем, созрело у ряда племен между II и VI вв. нашей эры. В VI—IX вв. возникли военно-племенные союзы, которые в неславянских источниках называются "славиниями". Каждая "славиния" представляла собой этносоциальный организм, являвшийся переходной формой от военно-территориального союза племен к раннефеодальному государству, от этнической общности родственных племен к раннесредневековым народностям⁴. В X—XI вв. племенные названия (поляне, древляне и т.п.) постепенно отодвинулись на второй план, уступив место терминам "русская земля", "русские люди". "Общеславянское самосознание было, разумеется, достоянием прежде всего образованных слоев общества. Оно не было политическим, а носило ярко выраженный этнокультурный характер. Однако постепенно, в рамках по крайней мере восточнохристианской зоны, оно получило тенденцию к усвоению более широкими слоями населения, культивируемое распространением славянской грамоты, интенсификацией культурного обмена... усилением церковно-вероисповедных противоречий с государствами, представляющими западную, латинскую зону христианства"⁵.

Начавшаяся феодальная раздробленность, позднее — татаро-монгольское нашествие, османская экспансия на славянские земли прервали нормальные связи внутри славянского мира. Но процесс развития отдельных славянских народностей продолжался. Чувство общности происхождения и культуры не исчезало, а стало частью самосознания формирующихся народностей. Укрепляющее воздействие на общеславянское сознание оказывала не ослабевавшая в течение нескольких веков внешняя опасность. Чешский славист С.Вольман обоснованно замечает, что в средние века особенный вес межславянским культурным традициям придавала общая борьба славянских народов с восточными кочевниками, с немецкими рыцарями и османскими захватчиками, что общие традиции и сознание общности стимулировали национально-освободительную борьбу во всех ее разновидностях⁶. Одним из подтверждений жизненности и довольно широкого распространения идеи славянского единства являет-

³ Королюк В.Д. К вопросу о славянском самосознании в Киевской Руси и у западных славян в X—XI вв. // История, культура, фольклор и этнография славянских народов: VI Международный съезд славистов. Доклады советской делегации. М., 1968, С. 99—100.

⁴ Развитие этнического самосознания славянских народов в эпоху раннего средневековья. Отв. ред. Г.Г.Литаврин. М., 1982. С.21—25.

⁵ Там же. С. 265.

⁶ Вольман С. Значение традиций прошлого для становления национальных культур славян в XVIII—XIX вв. // Славянские культуры в эпоху формирования и развития славянских наций. М., 1978. С. 40.

ся то, что значительная часть литературных памятников славянской письменности XII–XV вв. была общим наследием восточных и южных славян⁷. Виднейшие специалисты, изучавшие мифологию, песни, сказки и пословицы славянских народов, пришли к неоспоримому выводу, что истоки художественного метафорического мышления славян во многом восходят к общим корням периода средневековья⁸.

Идея славянского единства начала снова приобретать политическое звучание в XVI–XVII вв., когда южные, а отчасти и западные славяне, осознали необходимость сплочения друг с другом для борьбы против турок. Это явствует, например, из стихов польского поэта Я. Кохановского, из поэмы “Осман” хорвата И. Гундулича, посвященной победе польского войска и запорожских казаков над турками под Хотинем. Специалисты считают, что мысль о единстве славян является стержнем поэмы Гундулича, возникла у автора не случайно, что она — продолжение традиции, повлиявшей и на многих других югославских писателей XIV—XVI вв.⁹ Горячим сторонником славянского единства был уроженец Дубровника Мавро Орбини, написавший на итальянском языке книгу “Славянское царство”, в которой история славян изложена с позиций не столько югославянского, сколько общеславянского патриотизма¹⁰. Не менее убежденным сторонником и пропагандистом идеи славянской общности являлся уроженец Далмации Ю. Крижанич. Ведущую роль в сплочении славян он отводил русскому государству и считал, что путь к их культурному и политическому возрождению лежит через унию православной и католической церквей. Крижанич, оказав определенное воздействие на русскую общественную мысль, и сам испытал ее влияние: то, что он написал о славянской общности, будучи сосланным в Тобольск, едва ли было бы возможным без этого влияния¹¹.

Активная внешняя политика России в начале XVIII в. усилила общеславянский аспект в общественном сознании русского и других славянских народов. Необходимость неудавшегося Прутского похода Петра I наряду с прочим мотивировалась стремлением русских защититься от османского гнета своих единоплеменников и единоверцев на Балканах. В наличии “различных земель славянского племени” М. В. Ломоносов видел “неложное доказательство” величества и древности славянского мира¹². Занимаясь историей России, так или иначе затрагивали идею сла-

⁷ Лихачев Д. С. Великое наследие. М., 1980. С. 22—23.

⁸ Путилов Б. Н. Русский и южно-славянский героический эпос: Сравнительно-типологическое исследование. М., 1971. С. 7.

⁹ Брандт Р. Ф. Историко-литературный обзор поэмы Ивана Гундулича “Осман”. Киев, 1879. С. 61, и др.; Первольф И. Славяне и их взаимные отношения и связи. Варшава, 1888. Т. 2. С. 9.

¹⁰ Георгиев Э. Об основных этапах развития славистики в славянских странах // Методологические проблемы истории славистики. М., 1978. С. 93.

¹¹ Гольдберг А. Л. “Идея славянского единства” у Юрия Крижанича // Труды Отдела древнерусской литературы. Л., М., 1963. Вып. 19. С. 375—376 и др. Хамм И. О специфике развития славистики в неславянских странах // Методологические проблемы... С. 120.

¹² Ломоносов М. В. Полн. собр. соч. М., Л., 1952. Т. 6. С. 174.

вянского единства видные русские ученые XVIII в. — В.Н.Татищев, И.Н.Болтин, А.Л.Шлёцер, М.М.Щербатов. Их высказывания привлекали к славянским делам внимание довольно широких кругов российского общества, вызывали живой отклик среди зарубежных славян¹³.

Ощущение определенной близости друг к другу продолжало поддерживаться и усиливаться той внешней опасностью, которая постоянно угрожала славянским народам. К середине XVIII в., сделавшись весомой частью их духовной жизни, идея славянской взаимности стала заметно влиять на общественное сознание каждого народа и славянства в целом. Не случайно именно к рубежу XVIII и XIX вв. относится появление славяноведения как комплекса наук об историческом прошлом славянских народов, их языках и культуре. Значительным ростом интереса к различным аспектам славянской идеи ознаменовалась начавшаяся в конце XVIII в. эпоха подъема национальных движений у славянских народов Центральной и Юго-Восточной Европы.

В Чехии и Словакии виднейшими деятелями первого этапа научной и просветительской деятельности славянских “будителей” были Йозеф Добровский (1753—1829), Йозеф Юнгман (1773—1847), Ян Коллар (1793—1852) и Павел Шафарик (1795—1861). Каждый из них, изучая языки, историю и культуру своего народа, широко вторгался в общеславянскую тематику, занимался проблемами соотношения и взаимосвязей между славянскими народами. Я.Коллар, в частности, был убежден в существовании единого славянского народа, имеющего четыре ветви — русскую, польскую, иллирийскую и чехословацкую. Его культурно-национальная программа предусматривала взаимное изучение языков, создание славянских библиотек и осуществление ряда других мероприятий, активное содействие всему, что помогает сближению славян. В известном труде П.Шафарика “Славянские древности” славянство рассматривалось как единое целое, имеющее общее историческое прошлое и связанное близостью языков и едиными культурными традициями. Л.Штур, будучи приверженцем колларовской идеи славянской взаимности, считал необходимым учитывать обособленность и специфические черты каждого народа. Единственной структурой славянства, писал Штур, является племенная разветвленность и потому в целом оно движется вперед через развитие каждого племени¹⁴.

Аналогичные процессы происходили на югославянских землях. Вук Караджич (1787—1864), многое сделавший для создания сербского литературного языка на подлинно народной основе, исходил из убеждения в культурном и историческом единстве славянских народов, прежде всего южных славян. Людевит Гай (1809—1872), сыгравший выдающуюся роль в становлении сербохорватского литературного языка, стал одним из виднейших приверженцев доктрины иллиризма, последователи кото-

¹³ Подробнее см. в частности: *Моисеева Г.Н.* Славистика в России XVIII в. // История, культура, этнография и фольклор славянских народов. VIII Международный съезд славистов. Доклады советской делегации. М., 1978. С. 511—516.

¹⁴ О воззрениях Л.Штура см. в частности: *Matula V.* Súrovo dielo Slovanstvo a svet budúcnosti // *Historický časopis*. 1990. N 4. S.518—555.

рой выступали за объединение сербов, хорватов и словенцев в "Великой Иллирии". Л. Гай и его единомышленники высказывались за необходимость автономии для славянского населения в Европе, писали о древности и богатстве славянской культуры, о большом вкладе славян в европейскую цивилизацию и тем самым внесли значительный вклад в формирование идейно-политических программ национальных движений и развитие славистики на южнославянских землях¹⁵.

На "первого апостола" болгарского национального возрождения Паисия Хилендарского (1722—1798) оказало влияние сочинение горячего пропагандиста идеи славянской взаимности Мавро Орбини. В "Истории славяноболгарской" Паисий Хилендарский, воссоздавая прошлое своего отечества, прославлял болгар, не противопоставляя их другим славянским народам¹⁶. Другой деятель болгарского возрождения Любен Каравелов (1834—1879) видел свою задачу в пробуждении национальных чувств у каждого из славянских народов и веры в светлое будущее всего славянства. Делом собственной жизни он считал не только борьбу за освобождение болгарского народа, но и борьбу за славянское единство, ибо был убежден, что по отдельности славянские народы не добьются свободы¹⁷.

На разделенной территории Речи Посполитой славянская идея приобрела различные политические оттенки. Писатель и политик пророссийской ориентации М. Грабовский (1804—1863) пропагандировал "великую идею славянщины", имея в виду не федерацию, а возглавляемую Романовыми единую и неделимую монархию и даже утверждая, что падение Польши "необычайно приблизило славянскую эру"¹⁸. Прогрессивная трактовка теории славянской взаимности нашла отражение в произведениях и деятельности крупнейших польских поэтов — Адама Мицкевича (1798—1855) и Юлиуша Словацкого (1809—1849), на страницах периодических изданий и в программных документах так называемой Большой эмиграции. Вера в изначальный демократизм общественного устройства славян и в необходимость их объединения являлась одним из краеугольных камней научной концепции известного историка и общественного деятеля Иоахима Лелевеля (1786—1861). На идеалы братства и единства славян опирался один из его учеников — известный знаток славянского права Вацлав-Александр Мацейковский (1792—1883), который, хотя и был консерватором, но, по мнению специалистов, никогда не был сторонником "панславизма в его панроссийском варианте"¹⁹.

Своеобразно отразилась идея славянской общности в программных документах польского освободительного движения середины XIX в. В "Символе веры" — программном документе конспиративной организации,

¹⁵ *Лещиловская И.И.* Иллиризм: К истории хорватского национального возрождения. М., 1968.

¹⁶ *Арnaudов М.* Паисий Хилендарски. Личность. Дело. Эпоха. 2-е изд. София, 1972.

¹⁷ *Димитров М.* К вопросу об идеологии Любена Каравелова // Учен. зап. Ин-та славяноведения. М., 1958. Т. 16. С. 98.

¹⁸ Цит. по.: Избранные произведения прогрессивных польских мыслителей. М., 1958. Т. 3. С. 341—342.

¹⁹ *Bardach J.* Wacław Aleksander Maciejowski i jego współczesni. Ossolineum, 1971. S. 300.

существовавшей в 1847—1850 гг. в Королевстве Польском, утверждалось, что человечество в древнее время прошло романский, а в средние века — германский этап развития, что в наступающем третьем этапе руководящую роль будет играть славянство во главе с Польшей, которая самым providением поставлена на грань между Западом и Востоком²⁰. Один из видных деятелей Польского демократического общества и участник Славянского съезда 1848 г., Енджей Морачевский, считал, что съезд “соединил вместе западных славян и противопоставил их славянам восточным”. Эта явная нагрузка понадобилась ему для того, чтобы обосновать проект создания наряду с Россией двух больших славянских государств: польско-богемско-илирийской конфедерации во главе с Польшей и совместного государства сербов и болгар. После подавления польского восстания 1863 г. идея славянского единения в польской среде несколько утратила популярность, и некоторые публицисты, опасаясь обвинения в панславизме, предпочитали отстаивать формулу “Мы не славяне, мы — поляки”. На левом крыле польского общественного движения находились и такие деятели, которые высказывались за демократическую общеславянскую федерацию, но требовали гарантии того, чтобы при этом “отдельные славянские течения не растворились в российском море”²¹.

В России с конца XVIII в. различные проявления славянской взаимности стали распространяться все ускоряющимися темпами. Это было связано, во-первых, с подъемом национально-освободительного движения зарубежных славянских народов, во-вторых, с процессом формирования русского национального самосознания, который близился к своему завершению. На рубеже 30—40-х годов XIX в. в России появилось идейное течение, получившее название славянофильства. В своей длительной полемике с западниками славянофилы пытались доказать, будто русское просвещение и российская государственность, опирающиеся на православие, самодержавие и народность, неизмеримо выше западного государственного устройства и романо-германской культуры, которые основаны на католичестве, древнеримской образованности и насильственных завоеваниях. Предреформенное славянофильство в лице К.С.Аксакова, И.В.Киреевского, А.С.Хомякова и их единомышленников было в определенной мере оппозиционным течением, которое не следует отождествлять с последователями теории официальной народности, вызревшей в кругах, близких к правительству. Неправоммерно также отождествлять положительное в целом отношение славянофилов к борьбе зарубежных славян за свою национальную независимость с официальными установками российской дипломатии, которая в царствование Николая I исходила из того, что мечтания в политике бесплодны и вредны, что ориентироваться следует не на “всеславянство, созданное игрой воображения”, а на интересы Российской империи и династии Романовых²².

²⁰ Djakow W. Warszawska organizacja konspiracyjna 1848 roku // Kwartalnik Historyczny. 1976. N.2. S. 376—377.

²¹ Moraczewski J. Opis pierwszego zjazdu słowiańskiego. Poznań, 1848. S. 41—44; Tanty M. Opinia polska wobec zagadnienia solidarności słowiańskiej w monarchii Gabsburskiej w latach 60-ych XIX wieku // Z polskich studiów slawistycznych. Ser.3: Historia. W-wa, 1968. S.149.

²² Подробнее см. в частности: Дьяков В.А. Идея славянского единства в общественной

По-иному относились к идее славянского единства идеологи оппозиционных кругов предреформенной России — декабристы и участники революционных кружков 30-х годов. петрашевцы и члены Кирилло-Мефодиевского братства. Веря в славянскую взаимность, они выступали либо за присоединение всех славян к демократически реформируемой России, либо за федерацию самостоятельных государств, которые образуются в процессе освобождения южных и западных славян от иноземного гнета. Такими же примерно были и позиции А.И.Герцена, М.А.Бакунина, Н.Г.Чернышевского. “Каждое славянское племя, — заявлял активный деятель Кирилло-Мефодиевского братства Н.И.Гулак, — должно иметь свою самостоятельность ... правление народное и соблюдать совершенное равенство сограждан по их рождению, христианским вероисповеданиям и состоянию”. “Только сгруппировавшись в союзе свободных и самобытных народов, — писал А.И.Герцен, славянский мир вступит, наконец, в истинно историческое существование”. М.А.Бакунин призывал к разрушению российской, прусской, турецкой и особенно австрийской монархий, чтобы на их развалинах создать великую вольную славянскую федерацию, основанную на принципах общего равенства, свободы и братской любви²³.

На понимание смысла и роли идеи славянской взаимности многими специалистами в бывших социалистических странах (а отчасти и за их пределами) повлияли весьма негативные оценки, высказанные в свое время Энгельсом и получившие одобрение К.Маркса и В.И.Ленина. Как известно, Энгельс считал западных и южных славян остатками “нации, безжалостно растоптанной ... ходом истории” и утверждал, что “эти обломки народов становятся каждый раз фанатическими носителями контрреволюции и остаются таковыми до момента полного их уничтожения или полной утраты своих национальных особенностей”, будто “уже само их существование является протестом против великой исторической революции”²⁴. Известно также, что основоположники марксизма любое проявление славянской взаимности относили к реакционной панславистской идеологии, которая инспирировалась якобы русским царизмом и служила только его интересам. Эти оценки, полностью опровергнутые ходом истории, отчасти были обусловлены недоверием к сведениям, которыми располагали марксистские теоретики. Однако главная причина заключалась, несомненно, в их идейно-политической зашоренности, в нежелании понять, что общественный прогресс связан не только с классовой борьбой, что с помощью диктатуры пролетариата нельзя установить свободу и демократию для всего человечества.

Весьма существенные общественно-политические изменения, проис-

мысли дореформенной России. // Вопр.истории. 1984. №12. С.24—28.

²³ Цит. по: Бортников А.И. Кирилло-Мефодиевское общество и польское национально-освободительное движение. // Развитие капитализма и национальные движения славянских народов. М., 1970. С.192; Герцен А.И. Собр. соч. М., 1956. Т.7. С.315; Бакунин М.А. Избр. соч.: в 6 т. Пг.; М., 1921, Т. 3. С. 61—69.

²⁴ Маркс К. Энгельс Ф. Собр. соч. 2-е изд. Т. 6. С. 183.

шедшие на Европейском континенте в период между революцией 1848 г. и Парижской Коммуной, значительно повлияли на характер национально-освободительных движений славянских народов. Расширилась и демократизировалась их социальная база, а завершение процесса формирования национального самосознания привело к трансформации идейно-политических программ тех сил, которые вступали в борьбу против национального гнета. Возникали соответствующие капиталистической структуре общества политические партии и каждая из них вырабатывала собственную позицию в том, что касалось национальных отношений. Поскольку стремление каждого из славянских народов к независимой государственности нарастало, а вера в реальность приемлемых способов для всех общеславянских объединений ходом истории не подкреплялась, постольку воздействие идеи славянской взаимности на общественную мысль соответствующих стран постепенно уменьшалось.

Едва ли не самое заметное влияние идея славянской солидарности сохранила в Чехии и Словакии. Некоторое время наиболее активными сторонниками этой идеи, в том числе в ее русофильском варианте, были "старочехи", позднее их сменили "младочехи", которые свою пропаганду славянской взаимности связывали главным образом с общеславянским характером кирилло-мефодиевской традиции. В конце XIX в. "критическое понимание славянской идеи" высказал будущий чехословацкий президент Томаш Масарик (1850—1937). Он отмежевался как от "старочешского", так и от "младочешского" толкования идеи славянской солидарности; он писал о необходимости "всепроницающего национального и славянского чувства, но без панрусизма", считал, что славянскую взаимность следует локализовать преимущественно в сфере культуры. Аналогичную позицию занял несколько позже А. Черный, отвергавший как "общеславянские утопии", так и любые варианты австрославизма. Популярность в то время идеи славянской взаимности среди чехов и словаков подтверждается тем, что в рассматриваемый период газеты самых различных политических направлений постоянно использовали ее, стараясь таким образом завоевать поддержку избирателей. Не составляла исключения рабочая печать, которая высмеивала надежды на поддержку царским правительством борьбы Чехии и Словакии за свою независимость, но писала о необходимости особо тесного сотрудничества с революционными силами всех славянских стран и прежде всего России²⁵.

Польские ученые и публицисты трех последних десятилетий XIX и двух первых десятилетий XX в. также уделяли внимание идее славянской солидарности. Это прослеживается по изданиям, выходившим в Царстве Польском, но особенно заметно в периодике польских земель, входивших в состав Германии и Австро-Венгрии. Издатель одной из познанских газет Юзеф Хочишевский призывал к широкому межславянскому сотрудничеству и доказывал, что русский народ может стать другом и со-

²⁵ *Колейка Й.* Славянские программы и идея славянской солидарности в XIX и XX веках. Praha, 1964. С. 80, 96.

юзником всех славянских народов, в том числе и польского²⁶. В Кракове в 1888 г. вышла книга М.Здзеховского "Мессианисты и славянофилы", излагавшая вариант славянского единения во главе с поляками. Созданный в Кракове "Славянский клуб" начал в 1904 г. издавать журнал "Славянский мир", который на длительное время стал центром притяжения славянофильски настроенных публицистов и исследователей. Ту же роль играло львовское периодическое издание "Славянское движение". Один из руководителей национальных демократов, Роман Дмовский (1864—1939), с восхищением писал о той перспективе, которая откроется для борьбы за восстановление польской государственности "в случае постановки русско-польских отношений на почву славянского вопроса"²⁷.

Похожая картина складывалась у южных славян. Хорват С.Радич, в будущем видный деятель независимой Югославии, выступил в 1905 г. с проектом создания из Австрии, Венгрии, Чехии, Галиции и Хорватии такой конфедерации независимых государств, которая имела бы постоянные дружественные связи с Россией. Словенец Л.Ленарт призывал к тесному экономическому и культурному сотрудничеству славянских народов Австро-Венгрии со всем славянским миром и особенно с Россией. Ряд болгарских ученых и общественно-политических деятелей либерально-патриотической ориентации также ратовали за усиление экономических и культурных связей в общеславянском масштабе. В отличие от них идеологи рабочих партий выступали за классовую солидарность пролетариата. Эти партии даже создали Балканскую социал-демократическую федерацию, включавшую представителей Болгарии, Сербии, Румынии, Греции и являвшуюся как бы пробразом проектируемого федеративного государства.

Всеобъемлющие реформы, начатые на рубеже 50—60-х годов XIX в., радикально изменили общественно-политическую ситуацию в России, что привело к существенной трансформации как содержания славянофильских доктрин, так и характера дискуссий между славянофилами и западниками. Иван Аксаков, ставший чем-то вроде связующего звена между старым славянофильством и его пореформенной модификацией, в 1861 г. утверждал, что историческое призвание, нравственное право и обязанность России — освободить славянские народы от материального и духовного гнета, преподнести им "дар самостоятельного духовного и, пожалуй, политического бытия"; он считал, что для реализации идеи всеславянского братства самым главным является достижение "высшего духовного объединения в вере". Такие характерные для пореформенного российского славянофильства черты, как панрусизм и конфессиональная узость, выражающаяся в стремлении ограничить сферу воздействия славянской идеи исключительно православием, запечатлены в двух книгах, вышедших в 1869—1871 гг., — в трактате Н.Я.Данилевского (1828—1885) "Россия и Европа" и диссертации "Об историческом изучении греко-

²⁶ Gawin B. Józef Chociszewski — propagator idei współpracy narodów słowiańskich // Przegląd Zachodni. 1963. N 2.

²⁷ Дмовский Р. Германия, Россия и польский вопрос. СПб., 1909. С. XIII.

славянского мира в Европе" В.И.Ламанского (1833—1914). Данилевский старался доказать, что славянские народы олицетворяют высший тип мировой культуры и должны непременно объединиться в единое политическое целое. Альфой и омсгой воззрения Ламанского являлось полное противопоставление греко-славянского, восточнохристианского мира миру романо-германскому, латино-немецкому, католически-протестантскому. "Развитие в русском обществе славянского самосознания, — писал он, — вступление русской образованности и гражданственности на путь самобытный, чисто славянский, окончательно завоюет России полнейшее сочувствие всех южных и западных ее соплеменников... И тогда, быть может, осуществится, наконец, мысль ... о необходимости всем славянам иметь общий письменный и дипломатический язык и об избрании на это русского языка"²⁸.

В отличие от малочисленного и организационно аморфного старого славянофильства пореформенные славянофилы, во-первых, были более многочисленны, во-вторых, объединялись славянскими комитетами, которые имели статус самостоятельных общественных организаций, но поддерживали тесные контакты сначала с российским внешнеполитическим ведомством, а позже — с министерством внутренних дел. Связанные со славянскими комитетами славянофилы (М.П.Погодин, В.А.Черкасский, И.С.Аксаков и др.) сыграли главную роль в организации состоявшегося в Москве Славянского съезда 1867 г. На съезде присутствовали более 80 зарубежных гостей, в том числе чехи, словаки, сербы, хорваты, словенцы, черногорцы, болгары, сербо-лужичане, кашубы, украинцы из Галиции, но отсутствовали поляки. Своего апогея деятельность славянских комитетов достигла в 1875—1876 гг. Развернув широкую пропагандистскую кампанию, они по всей стране собирали частные пожертвования для помощи южным славянам и добивались от правительства активных действий на Балканах, причем не только против Турции, но и против Австро-Венгрии²⁹.

К концу XIX в. "старое" славянофильство фактически прекратило существование, распавшись на две части. При этом, по определению П.Н.Милюкова, идея национальности "сделалась исключительным достоянием охранительной ... правой группы", а идея всемирно-исторической роли славянства оказалась на вооружении другой группы, которую он назвал "левой славянофильства". Одним из наиболее видных представителей "левой" группы был В.С.Соловьев, исходивший, во-первых, из примата религиозной и церковной идеи над племенным и народным сознанием, во-вторых, из того, что вражда между восточным православием и западным католичеством не вытекает из их истинной сущности и потому должна быть преодолена. Взамен национального эгоизма и веры в абсолютное превосходство православия над другими религиями, харак-

²⁸ Аксаков И.С. Соч.: Славянский вопрос 1860—1886. М., 1886. Т.1. С. 6, 44, 49; Ламанский В.И. Об историческом изучении греко-славянского мира в Европе. СПб., 1871; Он же. Изучение славянства и русское народное самосознание. // Журн. министерства народного просвещения. 1867. №1. С. 47.

²⁹ Подробнее см.: Никитин С.А. Славянские комитеты в России в 1858—1876 годах. М., 1960; Tanty M. Panslawizm.Carat.Placy. Zjazd Stowiański w Moskwie 1967 roku. W-wa, 1970.

терных для правого крыла пореформенного славянофильства, В.С.Соловьев предлагал утопическую идею наднационального христианского универсализма, который представлялся ему свободным единением славянских народов, а затем и всего человечества вокруг истинной ("вселенской") церкви³⁰.

Особое место занимала в рассматриваемый период революционно-демократическая и народническая трактовка идеи славянской солидарности. Один из ее вариантов предложил видный теоретик русского народничества П.Л.Лавров, соединив утопический социализм с верой в то, что славянам суждено сыграть выдающуюся роль в истории. Называя богомилство, гусизм и арианскую ересь в средневековой Польше "беспорным фактом самостоятельного и влиятельного вмешательства славян в общечеловеческую историю мысли", он доказывал, что они способны внести в эту историю и четвертый очень важный вклад, ибо у них сохранилось общинное владение землей, позволяющее ускорить неизбежный, по его мнению, переход от капиталистического строя к социалистическому³¹.

На базе левого крыла славянофильства, о котором П.Н.Милюков писал еще в 1890-х годах, в первом десятилетии XX в. возникла либеральная идейно-политическая доктрина, получившая название "неославизма" и имевшая сторонников не только в России, но и за ее пределами. Российские идеологи "неославизма" утверждали, в частности, что в сложившейся обстановке всеславянское единение необходимо "как мирный противовес наступательным планам воинствующего германизма", что без общеславянского "политического идеала" обойтись нельзя, что "каждое славянское племя существует для всего славянства как часть, а потому при преследовании своих задач и своих целей выше их должно оно ставить задачи и цели всего славянства"³². Важнейшей отличительной чертой "новой славянской политики", которую предлагали неослависты, являлась ориентация объединения всех славян без какой-либо дискриминации по конфессиональным критериям. Развернувшееся практически на всех славянских землях неославистское движение было организационно закреплено первым съездом неославистов, состоявшемся в Праге в июле 1908 г. и обсуждавшем среди прочих проект создания Славянского банка.

Трудно преодолимым препятствием для распространения неославистских идей стало противодействие "старого славянофильства" и русского черносотенного национализма, которые отстаивали непримиримо антикатолические и полонофобские позиции. На состоявшемся в 1909 г. петербургском съезде представителей славянских обществ России, вопреки усилиям таких сторонников неославизма, как П.Н.Милюков, Н.Н.Львов,

³⁰ См.: Дьяков В.А. Славянский вопрос в пореформенной России (1861—1895 гг.) // *Вопр. истории*. 1986. № 1. С. 45—48.

³¹ Подробнее: Дьяков В.А., Жигунов Е.К. Народническое направление в русской славянистической историографии и П.Л.Лавров // *Историографические исследования по славяноведению и балканистике*. М., 1984. С. 183—210.

³² Колейка Й. Указ. соч. С. 157; Аксаков Н.П. Всеславянство. М., 1910. С. 179, 189—191.

А.Л.Погодин, большинство отвергло проект земской автономии для Царства Польского. Серьезный удар неославистскому движению нанес боснийско-герцеговинский политический кризис 1908—1909 гг., показавший, что Россия не смогла или не захотела воспрепятствовать аннексии со стороны Австро-Венгрии. Славянский съезд в Софии (июнь 1910 г.) подтвердил перевес реакционных тенденций в понимании славянской идеи. Сторонники “новой славянской политики” решили его бойкотировать, так как под давлением правительства в российской делегации оказались почти исключительно их противники. Делегация добилась, чтобы из повестки дня съезда был полностью исключен польский вопрос. В связи с этим, а также из-за нежелания сотрудничать с реакционерами от участия в съезде отказались те славянские общества России, в которых имели вес либералы. Софийский съезд фактически похоронил последние надежды на возможность реализации “новой славянской политики”³³.

В годы первой мировой войны степень политизации славянской идеи сильно возросла. Крайне правые в лице Н.Н.Шипова считали, что после победы над немцами все славянские страны должны объединиться в единое государство — “Славянский союз”, что общеславянским языком должна стать русский. Видный участник Религиозно-философского общества памяти В.С.Соловьева В.Ф.Эрн утверждал, что на поле боя “гордая, материальная, внешняя идея германская сталкивается со смиренной, духовной и внутренней идеей русской”. Н.А.Бердяев отводил русскому народу и славянству в целом особую роль в истории и заявлял, что именно славяне возглавят единое для всех народов “вселенское христианство” и через апокалипсис приведут человечество к царству божьему. Однако, назвав В.Ф.Эрна “нашим славянофильствующим философом”, Бердяев вступил с ним в полемику, утверждая, что “мы наиболее национальны, наиболее русские тогда, когда ищем из своей глубины правду и истину, а не тогда, когда только русское провозглашаем истинным и праведным, а германское — ложным и греховным”. В левой части идейного спектра тех лет заслуживает внимания позиция лидера эсеров В.М.Чернова, высказанная в серии статей, собранных позднее в книгу “Марксизм и славянство”(М., 1917). В них горячо и убедительно опровергнуты те незаслуженно уничижительные оценки революционного потенциала и исторической роли южных и западных славян, о которых упоминалось выше³⁴. Так вкратце обстоит дело в России. Похожие перемены в интерпретации славянской идеи происходили в годы первой мировой войны и на славянских землях за пределами российского государства³⁵.

Имеющийся фактический материал, изложенный мной с предельной лаконичностью, позволяет сделать ряд существенных выводов. Ниже

³³ Подробнее см.: *Ненасшева З.С.* Софийский съезд неославистов 1910 года (подготовка, ход и результаты) // Сов. славяноведение. 1978. № 5; *Она же.* Идеино-политическая борьба в Чехии и Словакии в начале XX в.: Чехи, словаки и неослависты. 1898—1914. М., 1984.

³⁴ Подробнее см.: *Дьяков В.А.* Славянский вопрос в русской общественной мысли 1914—1917 годов // Вопр. истории. 1991. № 4—5. С. 3—12.

³⁵ См. в частности: *Колейка Й.* Указ. соч. С. 98—108.

формулируются лишь два из них как наиболее уместные в данном конкретном случае.

Первый. Идею славянской солидарности (взаимности, общности или единения) нельзя рассматривать как прекраснородушную мечту миролюбивых или злонамеренное изобретение воинственных политиков, ибо речь идет о неизбежном, объективно закономерном продукте исторического процесса, ставшем важной частью национальных культур и общественного сознания всех славянских народов. Идеино-политические интерпретации теоретических доктрин, основанных на чувстве славянской солидарности, крайне разнородны, их изучение и оценка невозможны без тщательного знакомства с конкретными историческими условиями, без конкретной привязки каждого "славизма" к жизненным реалиям, без рассмотрения соответствующих научных концепций и политических программ в конкретных условиях места и времени. В зависимости от обстановки идея славянской взаимности могла стать оружием различных, в том числе и прямо противоположных идейно-политических направлений. Дело, следовательно, не в самой идее как таковой, а в том, каким целям она служила и служит в каждом отдельном случае.

Второй. Идея славянской солидарности многократно становилась теоретической основой различных проектов политического сближения славян и создания единого славянского государства. Однако ни один из такого рода проектов не был осуществлен и, мне кажется, не имеет шансов на реализацию в будущем. Но это не значит, что чувство славянской солидарности обречено, что оно уже не влияет и не будет влиять на менталитет славянских народов. Думается, что идея эта еще будет играть положительную роль, но главным образом не в политической, а в экономической и культурной сферах. Там она, несомненно, может содействовать укреплению взаимосвязи между независимыми славянскими государствами, интеграции всего славянского мира в общеевропейские структуры и в мировое сообщество.

Г.П.Мельников

Историческое сознание западнославянских народов Габсбургской монархии и его отражение в исторической литературе XVI в.

Вхождение в 1526 г. в состав формирующейся многонациональной монархии Габсбургов двух западнославянских народов - чехов и словаков обусловило не только усложнение политической структуры Чешского и Венгерского королевств и новые условия их политической жизни, но и повлекло изменения этнического и этно-политического сознания, общественной идеологии, частью которой является историческое сознание конкретного общества. Наднациональная, метаэтническая природа Габсбургской монархии первых веков ее существования способствовала продолжению начавшихся процессов этноисторической аутоидентификации ее славянских народов. Рассматриваемый мною период (вторая четверть XVI в. — начало XVII в.) представляет собой определенный этап в развитии исторического сознания данных общностей, который завершился поворотным событием в государственно-политической истории и истории ренессансного гуманизма в Центральной Европе — Белой Горой как первой стадией общеевропейского кризиса, озаменованного Тридцатилетней войной.

Проследить эволюцию исторического сознания чехов и словаков в XVI в. позволяют письменные памятники эпохи, прежде всего те, которые традиционно классифицируются как историческая литература (историография) XVI в. Естественно, они дают представление об особенностях исторического сознания лишь образованной части общества. Однако именно оно определяло основные направления и параметры этого вида идеологии, так как не только концентрировало их в себе, но и, облекая в письменные формы, рассчитанные на общественное восприятие и общественный резонанс, внедряло их в общество.

Историческое сознание чехов в XVI в. имело ряд характерных особенностей¹. В связи с усилением политики габсбургского абсолютизма на протяжении XVI в. и перманентной конфронтацией королевской власти с сословной, что нарушало установившийся в конце XV в. принцип дуализма власти в Чешском государстве, сословия начинают осознавать свою политическую ущемленность. Появляется историческое представ-

¹ Мельников Г.П. Некоторые черты исторического сознания чешского общества в XVI в. // Идеология и общественно-политическая мысль в странах Центральной и Юго-Восточной Европы периода средневековья: Сборник материалов и тезисов IV чтений памяти В.Д.Королюка. М., 1986. С.25—26.

ление о “старых добрых временах”, относимых в основном к недавнему прошлому (подебрадский и ягеллонский периоды), когда власти сословий не противостояла концепция абсолютизма. Наиболее концентрированно представление о “старых добрых временах” отражено в программном документе чешских сословий, известном под названием “Дружественного соглашения” (1547 г.)². Конечно, идеализация прошлого в некотором смысле — общее место определенного слоя общественного сознания почти каждой эпохи: трудности, негативные элементы бытия способствуют в конкретный исторический момент тому, что люди испытывают историческую ностальгию. Миф о “золотом веке”, клише “раньше было лучше” постоянно сопровождают историю человечества. Однако бывают периоды, когда такая ностальгия неуместна. Это время после крупных исторических потрясений, которые, конечно, не могут трактоваться потомками как “доброе прошлое”, но лишь как трагическое или героическое. Для чехов таким потрясением были гуситские войны, поэтому тема “старых добрых времен” вновь возникает в историческом сознании нации лишь в XVI в., когда между бурной современностью и гуситской эпохой уже существовало спокойное “интермеццо” — период конца XV — первой четверти XVI в.

С начала XVI в. в чешском историческом сознании появляется тенденция, которую можно назвать “выветриванием” исторической памяти. Прежде всего это отразилось на интерпретации гуситского движения, на изменении представлений о его характере и целях. Если в 1513 г. Грегор Жрубый из Елены в “Напоминании пражанам” в основном верно сформулировал значение деятельности Яна Гуса и Яна Жижки (последний — “метла Божья для церковников”)³, то в хрониках первой половины XVI в., написанных бюргером Бартошем-писарем (1529—1535) и утравкистским священником Богуславом Билейовским (издана в 1537), не только интерпретация, но и фактология гуситского движения весьма далеки и от исторической действительности, и от хроник гуситской эпохи. Бартош-писарь помнит лишь о подвиге Гуса и военных успехах Жижки, уже точно не зная, за что именно боролись эти протагонисты гусизма. Жижка для Бартоша — полководец, угрожавший Праге, мотив “божьего воина” отсутствует⁴. Более того, хотя по жанру хроника Бартоша-писаря — это типично городская хроника, он толком не помнит событий первостепенной важности, случившихся в Праге в гуситский период. Б. Билейовский подчинил свое сочинение доказательству тезиса непрерывности утравкизма в Чехии начиная со времен кирилло-мефодиевской миссии, поэтому фактический материал подан им крайне тенденциозно, встречается и прямая фальсификация. Итак, обе хроники показывают плохое знание их авторами истории Чехии. Оба автора сконцентрировали внимание на текущих событиях, прошлое им оказалось нужным лишь для ретроспективного подтверждения своих взглядов на современность.

² Подробнее см. публикацию источника и исследование в кн.: Сикст из Оттерсдорфа: Хроника событий, свершившихся в Чехии в бурный 1547 год. М., 1989. С. 11, 115 сл.

³ Kopecký M. *Český humanismus*. Pr., 1988. S. 59—60.

⁴ Kronika pražská Bartoše písaře / Vyd. J. V. Šimák. Pr., 1907.

Искажению памяти о гуситском движении способствовало распространение в Чехии “Истории Богемии” итальянского гуманиста Энея Сильвия Пикколомини, ставшего папой Пием II. В этом сочинении, написанном в 1458 г. и впервые изданном в 1475 г., автор дал резко отрицательную характеристику гуситскому движению, причем обошел молчанием сущность проповеди Гуса и учения таборитов. “История” содержала много фактически неверных сведений. Единственное, что восхищало Энея Сильвия у гуситов, — это воинское искусство и доблесть. Его сочинение было переведено на чешский язык и дважды издано: Микулашем Коначем из Годиштова в 1510 г. и Даниэлем Адамом из Велеславина в 1585 г. Именно хроника итальянца Пикколомини, а не чешские гуситские хроники (Вавржинца из Бржезовой и др.), оказала влияние на интерпретацию гуситского движения в Чехии в XVI в., что подтверждается фактом ее широкого использования в чешской исторической литературе того времени⁵. Примечательно, что к ней обращались не только чешские католические авторы, но и убежденные утравкисты, такие, как Кутен и Велеславин. В Хронике Мартина Кутена (1539)⁶ Жижка скорее похож на героя беллетризированного исторического повествования, даже баллады. Хронист при описании пражского восстания 1419 г. путает Яна Жижку с Яном Желивским. Жижке приписаны все успехи раннего Тabora. Причину гуситских войн Кутен усматривает в нападении немцев-католиков с помощью чехов-папистов на чехов-утравкистов⁷, причем из понятия “чешский народ” чехи-католики им исключены. Таким образом, хотя концептуально Хроника Кутена противостоит “Истории” Пикколомини, ее фактическая сторона восходит к ней, при этом утравкист Кутен не знает собственно гуситской традиции в чешской хронистике.

Велеславин, готовя к изданию сочинение Энея Сильвия, правда, сделал к нему ряд существенных оговорок, поправок и примечаний на полях, однако при публикации чешского перевода он все эти глоссы опустил. Следовательно, читатель не получил необходимой информации, корректирующей данные Энея Сильвия. А ведь именно его сочинение стало основным источником сведений о гуситах не только в остальной Европе, но и в самой Чехии.

Мое мнение об ослаблении исторической памяти о гуситах в первой половине XVI в. основывается не только на анализе исторической литературы. То, что это было действительно так, подтверждает парадоксальный своим алогизмом факт обращения габсбургской власти к гуситской традиции, о чем свидетельствуют пропозиции Фердинанда I к чешским условиям на земских сеймах. Сначала отмечу, что гусизм, скорее всего, не трактовался королем как религиозный раскол и реформация, ибо под “раздвоением в святой христианской вере” он однозначно понимал лютеранство, подчеркивая, что при его предшественниках этого не было⁸.

⁵ Лантева Л. П. Письменные источники по истории Чехии периода феодализма (до 1848 года). М., 1985. С. 71—74, 138—139.

⁶ О ней подробнее см.: Там же. С. 74.

⁷ Kopecký M. Cesky humanismus. S. 104—106.

⁸ Sněmý český. Pr., 1877. D. I. S. 507.

Для поднятия боевого духа чешских сословий, не желавших вотировать налог на ведение войны со Шмалькальденским союзом в Германии в 1546—1547 гг., король прибег к исторической аргументации, апеллируя к патриотизму чешских сословий (“любящие родину”, “это королевство — свою родину”) и памяти о былых военных успехах и победах, о всегдашней верности чехов своему королю. Если последнее утверждение вновь игнорирует события гуситского периода (прежде всего войну гуситов с королем Сигизмундом), то призывы вспомнить о своей воинской доблести и славе позволяют предположить, что король имел в виду прежде всего военные успехи гуситских войск. Действительно, обращения Фердинанда I к “благородным храбрым рыцарям, чье имя уже давно увенчано славой”, содержат призывы такого типа: “О, вспомните о своих достохвальных добрых делах и той славе, что так долго слывет о вас во всем христианском мире, как о хороших и честных рыцарях и верных храбрых мужах”. Не оставляет сомнений следующее обращение Фердинанда I к сословиям: “... памятуя о том, что пишется и читается и всегда говорилось о чешском народе ... о знаменитых рыцарских подвигах, свершенных еще в пределах людской памяти”, чехам необходимо помочь своему королю в войне в Германии. Особо подчеркивались мужество, ратное искусство чешских воинов, которые при желании могли бы “подчинить себе военным путем половину империи”⁹. Поскольку о боевых подвигах чехов после гуситских войн говорить не приходится, а последняя фраза содержит прямой намек на походы гуситов в немецкие земли Империи, к тому же если учесть, что король побуждал чехов к войне с саксонцами, то можно заключить, что политико-идеологические спекуляции Фердинанда I основывались на деформированном историческом сознании чехов, когда вследствие частичной амнезии гуситское прошлое представлялось прежде всего временем военных побед. Это позволяло королю манипулировать исторической памятью.

Добавим к этому общее падение интереса к своему прошлому в чешском обществе рассматриваемого периода (хотя бы в сравнении с XIV в. или XIX в.) и сокращение литературной продукции, ориентированной исторически. Все эти факторы позволяют считать обоснованной выдвинутую нами ранее гипотезу о “выветривании” исторической памяти в Чехии в так называемый предбелогорский период¹⁰.

Попытаюсь ответить на логически возникающий вопрос о причинах такого явления. Если суммировать чешскую историческую литературу XVI в., то станет очевидна ее общая тенденция — тесная связь с общественно-политической проблематикой текущего момента, ее подчиненность политическим доктринам¹¹. В целом можно сказать, что под влиянием современных для XVI в. позиций конкретных политических или

⁹ Ibid. Pr., 1880. D.2. S. 36, 49, 50, 87, 101, 103—104.

¹⁰ Мельников Г.П. Некоторые черты ... С.25.

¹¹ Глазкова М.А. Актуальные проблемы политической истории Чехии в чешской исторической мысли XVI — первой трети XVII в. // Материалы школы молодых славистов и балканистов. Звенигород, сентябрь 1988 г. М., 1990. С.87.

конфессиональных групп шел процесс идеологизации и актуализации прошлого в исторической литературе. Этот процесс я бы назвал “фильтром текущей политики”, так как оценка прошлого корректировалась и детерминировалась политической сферой. Для исторического сознания общества это имело двойные последствия. Во-первых, многое из исторического прошлого оказывалось неактуальным, поэтому неинтересным, следовательно — забывалось. Образно говоря, ветер бурных политических событий выветривал из скалы исторической памяти ненужные в данный момент пласты. “Выветривание” дополнялось стагнацией исторической памяти в относительно спокойные периоды. Развивая метафору, можно сказать, что уже выветренная историческая порода оказывалась замороженной водами застоя. Таким образом, и в “тихое время” продолжалось разрушение исторической памяти. Во-вторых, то, что из прошлого признавалось актуальным, то, что сохранялось в памяти, подвергалось направленной идеологизированной деформации. Так, утраквисты доказывали перманентность утраквизма в Чехии, историографы Общины чешских братьев пытались обосновать ее легитимность и т.д. Возникла конфессионально тенденциозная церковная историография, достигшая своего апогея уже в новых условиях открытой борьбы в начале XVII в. На опасность идеологизации церковной истории указал в 1594 г. Ян Коцин из Коцинета в своей “Церковной истории”, являющейся обработкой трудов раннехристианских авторов Евсевия Памфила и Кассиодора¹². Конфессиональным раздорам современности, деформирующим освещение истории церкви, он противопоставил ее историю до схизмы.

Историческое сознание становилось мозаичным. Его составляли различные исторические сознания разных социально-политических и конфессионально-политических групп, число которых в Чехии XVI в. было особенно велико в связи с исключительной ситуацией поликонфессиональности, усугубленной по сравнению с остальной Европой эпохи Реформации наличием собственного реформационного движения, начавшегося на столетие раньше. В целом можно говорить о расколотости исторического сознания чешского общества, об отсутствии его единой парадигмы, о конфронтировании политико-конфессиональных точек зрения на свое прошлое. Народ, расколотый гуситским движением на две неравные части, значительное большинство которого к концу XVI в. составляли некатолики, при том, что политически доминировало католическое меньшинство (верхние слои общества во главе с королем), средневековая нация, называвшая свое государство “королевством раздвоенного народа”, естественно, имела конфессионализированное поливариантное историческое сознание. Это, в свою очередь, вело к формированию двух основных тенденций в историографии: католической и широко понимаемой протестантской. Им общим был присущ патриотизм: его программно провозглашали католик В.Гаек, чешский брат Велеславин, лютеранин М.Ф.Замрский. Патриотизм при этом варьировался от так называемого земского до чувства “крови и почвы”.

В начале XVII в. с обострением политических противоречий усилива-

¹² Коpecký М. *Český humanismus*. S.176.

ется политизация групповых исторических сознаний, причем настолько, что историография пополнилась многими остротенденциозными историческими сочинениями от “Церковной истории” Павла Скалы из Згорже до “Воспоминаний” Вилема Славаты.

“Фильтр текущей политики”, приставленный к чешской историографии и обусловивший “выветривание” исторической памяти и деформацию ее остатков, в условиях пришедшей из ренессансной Италии моды на историческую литературу, доступную в силу занимательности широкому кругу образованных людей, обусловил появление “Чешской хроники” Вацлава Гаека из Либочан (издана в 1541 г.), по праву считающейся в современной науке “пресловутой”¹³. Это произведение настолько искажает факты чешской истории, столь обильно насыщено вымыслом, долженствующим завлечь читателя, его фабула столь занимательна, что его следует считать не столько историографическим сочинением, сколько исторической беллетристикой¹⁴. Собственно говоря, мы имеем дело с феноменом трансформации средневекового жанра хроники в беллетристику, в ренессансное чтиво. Как отмечал М.Копецкий, во второй четверти XVI в. в чешской письменности происходила дифференциация жанров на научные и художественные, что характерно для Ренессанса. Таким образом, для исследования исторического сознания той эпохи важны и историография и “историческая беллетристика”. М.Копецкий причисляет Гаека к “гуманистическому дилетантизму”¹⁵, тем самым оставляя его в рамках историографии и призывая потомков смягчить приговор. Однако непонятно, почему никто из образованных современников не опроверг фантазии Гаека, из-за чего в XVIII в. Г.Добнеру потребовалось почти полжизни, чтобы развенчать хронику Гаека как исторический источник. Очевидно, феномен Гаека во многом типичен для чешского исторического сознания XVI в. Он подтверждает существование процесса “выветривания” исторической памяти, так как налицо стремление к ее замещению вымыслом. Подтверждает это и чрезвычайная популярность хроники¹⁶. Однако она же симптом противоположного процесса — пробуждения интереса общества, прежде всего дворянства, на которое ориентировался автор, к своей истории. Именно на стыке этих противоположных тенденций было возможно появление псевдоисторического труда, преподносящего в хорошей литературной форме красочные “небылицы в лицах”. Обществу уже захотелось узнать, каким же оно было раньше, но не настолько, чтобы требовать от автора исторической достоверности. Как на аналогию “исторической беллетристике” Гаека в Чехии XVI в. можно указать на советскую историческую беллетристику периода “позднего застоя” и начала перестройки (В.Пикуль и т.п.). Следовательно, наибольшее искажение истории в историческом сознании происходит

¹³ Лаптева Л.П. Указ. соч. С. 75.

¹⁴ Kopecký M. Pokrokové tendence v české literatuře od konce husitsví do Bílé hory. Brno, 1979. S. 56; Kolár J. Úvod. // Hajek z Libočan. Kronika česká. Pr., 1981. S.13.; Petrá E. Vznášující skutečnost. Fakta a fantazie ve středověké a humanistické literatuře. Ostrava, 1984. S.111.

¹⁵ Kopecký M. Český humanismus. S.95, 107.

¹⁶ Kutnar F. Přehledné dějiny českého a slovenského dějepiscetví. Pr., 1973. D. 1. S. 55—57.

в периоды господства “фильтра текущей политики” при пробуждении в обществе интереса к прошлому.

Мозаичность чешского исторического сознания не ограничивалась политико-конфессиональной пестротой. Его поливариантность расширялась за счет еще нескольких факторов. Один из них — включенность в общеевропейскую историю после столетия изоляции, вызванной революционным движением гуситов. Это первое “возвращение в Европу” в историческом сознании чехов отразилось в двух взаимопротивоположных явлениях. С одной стороны, возродился жанр всемирных хроник с их интересом к событиям в других странах, к чужой истории (хроника Марека Быдзовского, издание чешского перевода “Космографии” Мюнстера в 1554 г.). Преодолевался бегемотизм, замкнутость местных интересов, то есть черты, обрекавшие чешскую историографию XV—XVI вв. на провинциализм. В связи с турецкими войнами возникает значительный интерес к Османской империи, ее истории и этнографии (сочинения Вацлава Вратислава из Митровиц, Вацлава Будовца и др.). Такая открытость, разомкнутость исторического сознания была обусловлена, с одной стороны, включением Чехии в события общеевропейского масштаба (Реформация, турецкие войны) и не в последней степени связана с вхождением ее в монархию Габсбургов.

С другой стороны, эти же факторы способствовали сохранению тенденции изоляционизма, ориентированной на свое гуситское прошлое. Историческое сознание этого типа в некоторой мере сохраняло консерватизм и чувство своей исторической избранности, исключительности (рудименты чешского мессианизма), присущие гуситской эпохе. Однако это течение не было влиятельным и распространенным, во второй половине XVI в. его представляли главным образом люди старшего поколения, ветераны сословной оппозиции. Например, Сикст из Оттерсдорфа в 1575 г. при выработке Чешской конфессии предлагал не ориентироваться на германские образцы, а руководствоваться “старым добрым” идейным наследием гуситов¹⁷. Однако характерно, что отстаивавшие общую лютеранскую конфессию новоутраквисты также апеллировали к истории и пытались использовать исторический камуфляж, объявив свой проект истинным выражением первоначального гусизма¹⁸. Подобная подмена была возможна опять-таки лишь в условиях частичной утраты памяти о гусизме, в данном случае — о его догматике.

Специфическую сторону исторического сознания — родовую гордость дворянства отразили сочинения В.Гаека и в особенности Вацлава Бржезана, труд которого о Рожмберках можно назвать образцом придворной историографии магнатов¹⁹. В условиях отсутствия королевской придворной историографии трансформация этого жанра в придворный магнатский (панский) отражала не только объективное положение данной

¹⁷ *Sněmy české*. Pr., 1886. D. 4. S. 325. Подробнее см.: Мельников Г.П. Чешское восстание 1547 г. и Сикст из Оттерсдорфа как его хронист // Сикст из Оттерсдорфа. С. 29.

¹⁸ *Pánek J. Poslední Rožmberkové*. Pr., 1989. S. 155.

¹⁹ *Pánek J. Poslední Rožmberkové a jejich kronikář*. // Březan V. *Životy pospoledních Rožmberků*. Pr., 1985. D.1. S.662—670.

страны в общественно-политической жизни, но и определенный аспект исторического сознания: приоритетное положение старых чешских родов, их значительную роль в истории страны.

Как реакция на процесс “выветривания” исторической памяти в конце XVI в. возникает направление исторического просветительства, персонифицированное в мощной фигуре пражского издателя и историка Даниэля Адама из Велеславины. Многолетняя успешная деятельность Велеславины по переводу и публикации многочисленных исторических сочинений увенчалась созданием им “Исторического календаря”, получившего широкое распространение в обществе. Появление такого жанра, как исторический календарь, где на каждый день давались сведения о важнейших исторических событиях, безусловно, очень повлияло на историческое сознание общества, прежде всего на бюргерство, которому данный жанр был адресован (М.Копецкий говорит даже о “народном читателе”²⁰).

Возникновение “Исторического календаря” естественно во время усиления интереса к истории при недостатке объективных сведений о ней. Подбор событий и их освещение давались Велеславиной с позиции протестантизма и патриотизма. Однако и он, осуждавший в другом месте “вымыслы” Гаека, здесь сам беллетризует рассказ о преемниках Пржемысла-пахаря²¹. Но самая примечательная черта “Исторического календаря” состоит в другом: большинство содержащихся в нем сведений относится к XVI в., иными словами, в нем превалирует “новейшая” (для человека XVI в.) история. Прошлое отодвигается на второй план. Поэтому “Исторический календарь” не смог стать своего рода исторической энциклопедией. Интересно, что, осуждая В.Гаека за “вымыслы”, Велеславин вместе с тем считал его хронику одним из главных исторических сочинений в ряду хроник Энея Сильвия, Кутена, Дубравиуса²². В этом, на мой взгляд, можно увидеть опосредованное воздействие отмечавшегося процесса “выветривания” исторической памяти даже на центральную фигуру просветительства XVI в.

Кратко отмечу основные элементы, составляющие тот тип исторического сознания, который блестяще выразил Даниэль Адам. Велеславин заботился о “точности истории”²³, очень высоко ее оценивал (“свет правды, жизнь памяти, основа мудрости”). Задача истории — освещение своих корней, своего прошлого. Велеславин недвусмысленно признает: чехи утратили историческую память. Он пишет: “Я чувствую, что, как на грех, среди нас мало тех, кто был бы сведущ в чешской истории и имел бы достойные хвалы познания о деяниях своих предков. Поэтому что же удивляться тому, что мы не любим того и не следуем тому, чего мы не знаем”. Конечно, здесь Велеславин использует определенный риторический прием с откровенно морализаторской целью, однако за ним видится, как мне представляется, реальное положение вещей.

“Старых чехов” Велеславин характеризует такими качествами, как

²⁰ Kopecký M. Daniel Adam z Veleslavína. Pr., 1962. S.84.

²¹ Ibid. S. 144—147.

²² Předmluva ke Kronikám dvěma (1585) // Ibid. S.113, 116.

²³ Цитаты из Даниэля Адама из Велеславины даны по: Kopecký M. Český humanismus. S.167—169.

“простота, искренность, благородство, верность, набожность, мужество и храбрость, доверчивость, единодушие и любовь”, сопровождавшимися умеренностью в одежде и пище, в употреблении напитков. Падение нравов, наблюдаемое автором, вызвано тем, что “мы перенимаем обычаи и нравы, надменность, любовь к роскоши и похотливость чужих народов”, и дошли до того, что “сами не выказываем почти никаких признаков собственно чешского характера”. Поэтому “унижают нас те, кто раньше нас боялись и остерегались”. И далее Велеславин предостерегает: “Предрекали старцы, что в будущие времена на Пражском мосту настоящего чеха будет так же трудно встретить, как оленя с золотыми рогами”. Логическим продолжением этого образа служит утверждение, что “настоящие чехи живут на своей родине как гости и чужеземцы”. Затем следует позитивная программа возрождения национальной доблести. Чехи должны вернуть себе утраченные “героические мысли, мужество, смелость и силу”. В особенности надо восстановить утраченную честь, так как раньше чехи выполняли то, что обещали, давая слово или клятву как друзьям своим, так и врагам; даже под угрозой смерти они были верны данному слову. Ныне же “мы мало уважаем свои обещания и обеты, ибо мало у нас доверия между людьми, поэтому от соседних народов иногда о себе слышим кос-что неприятное и обидное”.

Оставляя в стороне проблемы национального сознания и национальной этики, тесно связанные с формированием национального исторического сознания, постараемся понять сам тип этого сознания, представленный в сочинениях Велеславина, его особенности.

Основная задача Даниэля Адама — дать корпус исторических сведений, необходимых для формирования определенного совокупного знания о своем прошлом. Это историческое просветительство было реакцией на период “забвения истории”, вызванный идеологизированной деформацией исторического прошлого под влиянием текущих интересов и событий, т.е. под воздействием политико-конфессионального фильтра. Поэтому оно с неизбежностью несло в себе элементы идеализации прошлого, было окрашено в национально-героические тона. Историческое просветительство включало в себя элемент ксенофобии, противопоставления своего “хорошего” прошлого “плохому” влиянию других народов, приведшему к нынешнему упадку. Шел процесс исторической аутоидентификации нации, в котором значительную роль играл принцип конфронтации категорий “мы—они”. Собственно, самовосхваление через историю было своеобразной реакцией на период “исторического забвения”.

Отчетливо видна историческая обусловленность этого типа исторического мышления, которое по аналогии с его последующими модификациями можно назвать “националистическим” за неимением более точного термина. Как неизбежный атрибут “национал-патриотического” исторического сознания у Велеславина присутствует антисемитизм²⁴, распространяющийся на евреев европейской диаспоры, но не затрагивающий древних иудеев. Велеславин в 1592 г. издал чешскую адаптацию “Иудейских древностей” Иосифа Флавия под названием “Еврейская история”, очевидно отграничивая библейский ветхозаветный народ от “отвергнувших Христа”,

²⁴ Мельников Г.П. Еврейское население Праги в системе внутригородских конфессио-

проявляя тем самым конфессиональный подход к истории, господствовавший в рассматриваемое время. “Национализм” Велеславина проявлялся преимущественно в подчеркивании славы чешского народа, его особенностей, в патриотизме, понимаемом не этногосударственно, как в предшествующие эпохи, а уже чисто национально. Это дает основание говорить об историзме Велеславина как феномене уже Нового времени, когда историзм является соединением самосознания отдельной личности с национальным самосознанием, ибо нация начинает рассматриваться как неповторимая индивидуальность. В этом состоит ренессансность исторического сознания Велеславина.

Ему удалось сочетать “национал-патриотизм” с интересом к истории и быту других народов. Он был причастен к изданию упоминавшейся “Еврейской истории”, “Хроники московской”, “Хроники турецкой”, “Киропедии”²⁵, что говорит о ренессансной открытости его исторического сознания, об историко-просветительском характере его деятельности. Поэтому ксенофобию Велеславина следует считать, скорее, следствием осознания исторической ущемленности Чехии, отсутствием героики в современной ему Чехии, чем структурообразующим элементом его сознания.

Поскольку сочинения Велеславина приобрели большую популярность на рубеже XVI — XVII вв., а он сам пользовался огромным уважением, можно полагать, что исследуемый тип исторического сознания (ренессансный) был весьма распространенным явлением, прежде всего в образованной бюргерской среде.

Изобразительное искусство Чехии XVI в., как и письменность, дает определенный материал для анализа исторического сознания эпохи. Если в ягеллонский период еще было возможно такое грандиозное монументальное напоминание о небесном патроне Чехии — св. Вацлаве, как цикл фресок в Капелле св. Вацлава в соборе св. Вита на Пражском Граде (1509 г.), где почти в тридцати сценах представлено житие святого, то после 1526 г., т.е. в габсбургский период, наступила резкая перемена. Из монументального искусства исчезает историческая и государственная, а также национальная историко-религиозная тематика. Возводимые здания предпочитают украшать ренессансными орнаментальными мотивами и скульптурами, фресками с изображением куртуазных и охотничьих сцен. Редкое в то время культовое строительство также избегает исторических реминисценций. Леда с лебедем с поистине античным триумфом изгнала чешского святого рыцаря. Исключения редки. К ним относится картина “Убиение св. Вацлава”, помещенная в Капеллу св. Вацлава. Она датирована 1543 г. и подписана монограммой IW. В авторе видят северочешского художника, ученика великого Лукаса Кранаха²⁶. Интерес к государственной истории в изобразительном искусстве минимален. Можно указать лишь на два “Родословия чешских королей”, представляющих собой миниатюры, в ренессансном стиле повторяющие знаменитые фрески эпохи Карла IV в замке Карлштейн (Гейдельбергский кодекс, вторая половина XVI в.) и

нальных, этнических, экономических и социально-культурных отношений (XIV — начало XVII в.) // Славяне и их соседи: Этнопсихологические стереотипы в средние века. М., 1990. С. 53—54.

²⁵ Kopecký M. Český humanismus. S. 175.

²⁶ Krása J. Svatováclavská kaple. Pr., 1971. S. 4.

фрески XIV—XV вв. во Владиславском зале Пражского Града (Габсбургский кодекс, около 1541 г.). Живописные генеалогические циклы портретов чешских королей встречались в некоторых замках²⁷. Изобразительным аналогом “родовому историческому сознанию” чешского высшего дворянства, воплощенному историком В.Бржезаном, могут служить многочисленные портретные галереи предков в замках аристократии. Гуситская тема спорадически появлялась в миниатюрах рукописей соответствующего содержания, прежде всего в канционалах. Естественно, историческую тематику можно найти среди гравюр, иллюстрировавших исторические сочинения. Забвение чешских святых патронов, обусловленное отношением гусизма к культу святых, нарушалось лишь изредка. В многочисленных алтарях иногда изображался св. Вацлав. Одни из крупнейших чешских магнатов — Пернштейны вспомнили о св. Кирилле и Мефодии, посвятив им алтарь в своей родовой капелле²⁸. Примечательно, что память о земских патронах сохраняется преимущественно в католическом искусстве, что подтверждает известный тезис о земском патриотизме чешских католиков. Искусство эпохи Рудольфа II осталось чуждым исторической тематике. В итоге можно утверждать, что чешское искусство XVI в. подтверждает отстаиваемый мною тезис “выветривания” исторической памяти.

Присущая Чехии поливариантность исторического сознания в определенной мере характерна и для Словакии. В XVI в. для ее общественного бытия типично осознание себя частью Венгерского королевства (северные комитаты), воспевание героического прошлого и жалобы на нынешнее плачевное положение, ощущение единства исторических судеб народов (венгров, словаков, немцев) в рамках одного общего метаэтнического государства — Венгерского королевства. При этом, однако, каждому этносу присуще свое этническое самосознание.

Разным этносоциальным слоям присущи различные типы исторического сознания. Для латиноязычных поэтов (П.Рубигал, М.Раковский, Д.Коппай), в основном немцев и венгров, характерно “паннонское” историческое сознание²⁹. Его составляли “государственничество”, политическая ангажированность на стороне Габсбургов, включенность в общеевропейскую историю. У Павла Рубигала Паннониуса “паннонское” историческое сознание, демонстративно подчеркнутое взятым себе именем Паннониус, сочеталось с немецким этническим сознанием принадлежности к народу, который владеет тронем в Империи³⁰.

О собственно словацком историческом сознании, проделавшем путь от земского патриотизма к “национальной гордости”, мы можем говорить лишь применительно к рубежу XVI—XVII вв. Сильное национальное чувство, выраженное в сочинениях Яна Филицкого, вполне сопоставимо с патриотизмом Велеславина. В стихотворении “Ad Sphettium” Филицкий прямо

²⁷ *Dějiny českého výtvarného umění*. Pr., 1989. D. II/1. S.99, 103.

²⁸ *Ibid.* S. 93—94, 130.

²⁹ *Okál M. Panončan Pavol Rubigal // Panončan Pavol Rubigal: Opis cesty do Konstantinopolu*. Bratislava, 1985. S.94; *Šmatlak S. Dejiny slovenskej literatúry od stredoveku po súčasnosť*. Bratislava, 1988. S.133, 141.

³⁰ *Okál M. Op. cit.* S.95.

защищает словаков как этнос³¹. В споре со своим персонажем — Насмешником, не уважающим словаков, смеющимся над ними, так как это народ “без славы, без имени” автор прибегает к сравнению своего народа с чешским, который также имел славное прошлое, но сейчас пребывает в упадке: “Жижково войско страх наводило в соседних державах, ныне ж той славы сосуд оскудел”. Однако “словаки храбро могут сражаться, предков своих они не хуже ничуть”³². Таким образом, в косвенной форме автор намекал на “славное прошлое” своего народа, хотя четкая формулировка понятия собственно словацкой истории — это принадлежность эпохи Просвещения. Следует подчеркнуть, что главная категория, применяемая Филицким к прошлому, это “слава”, воинская доблесть. Иными словами прошлая слава обусловлена военными успехами.

Необходимо отметить, что у словаков формирование исторического сознания проходило в синкретическом единстве с процессом становления этнического самосознания. Специфического интереса к прошлому своего этноса еще не сформировалось, хотя у Я.Филицкого уже четко зафиксировано сознание того, что прошлое народа должно быть героическим, программно выражена гордость своей принадлежностью к словакам. Попутно хотелось бы сделать типологическое наблюдение: гордость от сознания принадлежности к своему этносу, в наши дни программно заявленная русским писателем В.Распутиным, свидетельствует о начале процесса этнической дезинтеграции метаэтнического государства. В сочинениях Я.Филицкого начинает формироваться понятие, пока словесно четко не сформулированное, находящееся на уровне, пользуясь языком современной метафизики, предмысли, об истории своего народа, а не государства (королевства) или края (региона).

В произведениях, созданных выходцами из народа и мелкого дворянства, прежде всего в таком жанре, как историческая песня³³, главным образом отразилось чувство вовлеченности в текущие исторические события (исторические песни были посвящены исключительно событиям ближайших лет), “ощущение истории”. Другими словами, в них словацкое историческое сознание предстает как сознание причастности к ходу истории, происходит аутоидентификация с участниками и наблюдателями общественно значимых событий. Это как бы иная ипостась политизации исторического сознания.

Следует отметить и такой ингредиент формирующегося словацкого исторического сознания, как обращение к чешской истории. О нем свидетельствует приводившееся выше сопоставление словаков с чехами у Я.Филицкого, а также латинские эпитафии Яну Гусу и Иерониму Пражскому П.Рубигала. (В последнем случае показательно, что рукопись произведений сохранилась в чешской среде³⁴). Характерно, что вершиной славы чешской истории считается гуситское движение. Безусловно, такое восприятие было обусловлено в основном факторами конфессиональной и этнической близости. Интерес к чехам в плоскости исторического сознания в рассматриваемый период соответствовал общей ориентации

³¹ Šmátlák S. Op. cit. S.146—147.

³² Цит. по: Ibid. S.147—148.

³³ Ibid. S. 154—160.

³⁴ Panončan Pavol Rubigal. S.77—78,88.

словаков на чешскую культуру, что прежде всего выразилось в использовании чешского языка как литературного языка словаков (наряду с латынью).

В целом народам, составлявшим империю Габсбургов в XVI в., была присуща этническая ориентация исторического сознания. Так, у немцев в Чешском и Венгерском королевствах эта ориентация была немецкой, у славянских народов формировалось национальное самосознание Нового времени. Этногосударственное сознание средневековья сменялось новым типом — этноисторическим, прокладывавшим дорогу национальному историческому сознанию. Однако на этом пути западнославянские народы габсбургской монархии ожидал в XVII в. сильный регресс, обусловленный победой Габсбургов над Чешским сословным восстанием, результатами Тридцатилетней войны, укрепившими позиции Габсбургов в Центральной Европе, и тем процессом, который мы по марксистской традиции называем “вторым изданием крепостничества” (за отсутствием другого, более адекватного термина).

У этих народов в XVI в. историческое сознание было в сильной мере политизировано, дезинтегрировано по конфессионально-политическому признаку, что в условиях формирования национального самосознания сдерживало развитие, приводя к социально-политической и конфессиональной конфронтации. Связанное с той же детерминантой политизации “историческое созерцание” (термин В.Г.Белинского) страдало ослаблением исторической памяти, что так же не способствовало возникновению нового типа общественного сознания. Параллельно этому шел процесс, который принято называть складыванием ренессансного историзма. В Западной Европе это явление характеризовалось исторической ретроспективой, акцентированием пространственно-временных различий, а также секуляризацией исторического сознания, когда при чисто формальном признании божественной первопричины истории [“вертикальная объяснительная схема (“человек — небо”) сменилась горизонтальной объяснительной схемой (“мотивы человека — мотивы человека”)]³⁵. У западных славян в XVI в. мы можем наблюдать черты этого типа историзма. Однако доминирование интереса к “новейшей” истории, сконцентрированность на политической актуальности отодвинули историческую ретроспективность на второй план и обусловили слабое развитие историзма ренессансного типа. Секуляризация исторического сознания проявлялась, скорее, в деформированном виде как межконфессиональная борьба политического свойства, где история служит лишь арсеналом аргументов для взаимной полемики.

Очевидно, данная специфика исторического сознания характерна для периодов начала общественного подъема после стагнации, вызванной глубоким историческим потрясением.

³⁵ Барз М.А. . Эпохи и идеи: Становление историзма. М., 1987. С.243—245, 290.

В.Н.Виноградов

Восточный вопрос.

Россия и балканские славяне

Россия и славяне — тема, не поддающаяся измерению мерками лишь экономической и политической истории. В применении к ней необходимы параметры духовных уз. В разгар последней из десяти русско-турецких войн 1877—1878 гг. герцог Аргайл говорил в палате лордов Великобритании: "... если сейчас перед населением провинций Турции забрезжила перспектива свободы, то это благодаря тем настроениям в России, которые — именуйте их как хотите, — сентиментальными, гуманными, алогичными, — тем не менее являются одной из могущественных движущих сил в истории"¹. А спустя сто с лишним лет виднейший современный западный балканист, профессор Барбара Елавич в своих многочисленных книгах пытается заглянуть в "тайны русской души" с целью "объяснить, почему царская Россия была столь отзывчива к призывам балканских национальных лидеров и почему царские сановники были готовы пожертвовать интересами собственной страны и пойти навстречу балканским просьбам о помощи и покровительстве"².

Далеко в глубине веков придется искать объяснение — в тех временах раннего средневековья, когда славянское племя широко разлилось по Европе от Балтики до Черного и Эгейского морей. По славянским рекам проходил путь "из варяг в греки", из Скандинавии в Византию. Легендарной отваги киевский князь Святослав собирался основать свою державу в болгарских землях по Дунаю. Бессмертное творение братьев Кирилла и Мефодия, славянская письменность, служило связующим звеном между разными народами, на которые разбилось славянство. Из Византии через Болгарию пришло на Русь православие, и молитвы Господу возносились на старославянском языке. В тяжелые времена ига Золотой Орды в монастырях составлялись летописи, сохранявшие ценнейшее достояние народное — память о прошлом. Православие помогало восточным славянам, русским, украинцам и белорусам, сохранять свое лицо, свою этническую и культурную индивидуальность. И когда на Балканы пришла беда, когда на них обрушились османские полчища, Россия не стала "Иваном, не помнящим родства". На ее земле находили прибежище балканские изгнанники, и отсюда в сербские, болгарские, черногор-

¹ Parliamentary Debates. Ser.3. Vol.237. Col.49.

² Culture and Nationalism in the 19-th Century Eastern Europe. Ohio, 1985. P.56.

ские, румынские земли посылались церковная утварь и книги. А когда Россия превратилась в мощную державу, призывы о помощи, раздававшиеся с Балкан, воспринимались в ней не только холодным рассудком, но и горячим сердцем. Сотни тысяч ее солдат покоятся в могилах, разбросанных по горам и долинам Балкан, и память о подвигах их осталась в легендах и песнях, в камне и бронзе монументов.

Все сказанное отнюдь не означает представления об официальной России как о некоем праведнике от политики. Увы, пока что таких государств в истории не встречалось. Россия XVIII — начала XX в. — держава с явно выраженными экспансионистскими наклонностями. Однако экспансионизм этот на Балканах имел свои черты, на что влиял славянский фактор.

О характере имперской политики России, о реалиях, с нею связанных, и о мифах, ее окружающих, речь пойдет ниже. В действительности от замыслов территориального расширения не сразу, но отказались; это в полной мере обнаружилось в посленаполеоновскую эпоху. Но зародыши видны уже в так называемом “греческом проекте” — самом знаменитом в истории частном письме Екатерины II австрийскому императору Иосифу II от 10 (22) октября 1782 г., которое часто трактовалось как классическое выражение экспансионистского курса царизма. Но тот же проект предусматривал образование на юго-востоке континента двух держав — Греческой и Дакийской, — т.е. знаменовал зарождение мысли о создании здесь ряда национальных государств³.

В проекте нет еще отчетливо выраженной прославянской направленности: умы просвещенной России, как и всей Европы, пленял тогда образ древней Эллады, да и представления о границах славянства были еще размыты, в него порой включали и румын, и албанцев. Но контакты с балканским населением и во время войн, сопровождавшихся длительным общением с ним, и в связи с переселением многочисленных сербов на осваиваемые земли Южной Украины, и через ходатаев из Сербии, Черногории, Герцеговины вели к прояснению умов. Идея славянской взаимности начинает пробивать себе дорогу. Политически это ощущается уже в начале XIX в.: первое сербское восстание укрепляло надежду на возрождение государственности южных славян. В относящемся к 1806 г. плане тогдашнего российского министра иностранных дел князя Адама Чарторыйского предусматривалось создание в Юго-Восточной Европе двух государств — славянского и греческого⁴.

В документах 20-х годов XIX в. отказ от территориального расширения России в сторону Балкан зафиксирован вполне определенно. Любопытно, что в ходе бесед Николая I с герцогом А.Веллингтоном во время визита последнего в Петербург весной 1826 г. царь говорил о нежелании добавить хотя бы одну балканскую деревню к своим владениям. Прославленный фельдмаршал выразил пожелание, чтобы столь похвальная умеренность была освящена официально⁵, что и было сделано. В англо-

³ Маркова О.П. О происхождении т.н. греческого проекта // Ист. СССР. 1958. № 4.

⁴ Станиславская А.М. Россия и Греция в конце XVIII — начале XIX в., М., 1976. С.242.

⁵ Виноградов В.Н. Герцог Веллингтон в Петербурге // Балканские исследования. М., 1982. Вып. 8.

русском протоколе от 26 марта (4 апреля) 1826 г., в англо-франко-русской конвенции (июль 1827 г.) и в так называемом протоколе о бескорыстии (декабрь того же года)⁶ стороны заявили об отказе от каких-либо претензий на балканские земли. В дальнейшем подобные заверения повторялись Петербургом регулярно. Встречаются они и во внутриведомственной российской переписке. Привожу одно такое свидетельство: "Будучи против всякого территориального расширения, — писал канцлер А.М.Горчаков в 1865 г., — мы решительно стоим на страже безопасности наших границ и за установление регулярных и солидных коммерческих связей"⁷.

Стратегической задачей стало образование на полуострове сперва автономных, а потом и независимых государств. Вот как Николай I формулировал цели той войны (в случае удачного ее исхода, "если Оттоманская империя развалится"), которая вошла в историю под названием Крымской: "... все христианские области Турции по необходимости должны стать независимыми, вновь стать тем, чем они были, княжествами, христианскими государствами и, как таковые, вновь вступить в семью христианских стран Европы при гарантии свободы религии, организации, их отношений между собой"⁸.

Сказанное вовсе не означает отказа самодержавия от экспансионистского курса, но экспансия приняла политический характер, была направлена на расширение влияния и установление в конечном счете гегемонии в регионе, причем активно использовался такой фактор, как симпатии жителей к державе, населенной родственными южным славянам народами и способствовавшей их освобождению. Поскольку противодействии соперников, в первую очередь Великобритании и Австрийской (Австро-Венгерской) монархии, развивалось по нарастающей, самодержавие шло на раздел сфер влияния, допуская при этом уступки, неприемлемые для балканцев (например, согласие на оккупацию Австро-Венгрией Боснии и Герцеговины в 1876—1878 гг.), что оставляло у южных славян чувство разочарования и горечи.

С отказом от земельных захватов связана проблема Константинополя и Черноморских проливов. Один из самых стойких исторических мифов заключается в том, будто овладение ими являлось основой стратегии самодержавия. Изучение проблемы во временных рамках столетия приводит к иным выводам. Водружение креста на храме Святой Софии привлекало значительные круги обществуности, прежде всего славянофильской. Время от времени в недрах министерства иностранных дел рождались проекты овладения Проливами, авторами которых выступали видные чиновники (К.О.Поццо ди Борго, П.Н.Сабуров, братья Шуваловы, А.И.Нелидов). Будучи подхвачены историками и становясь достоянием гласности, они трактовались как выражение официального курса, чего в действительности не было. В жизни же развертывалась борьба за

⁶ Собрание трактатов и конвенций, заключенных Россией с иностранными державами. СПб., 1895, Т.11. С.341—343. 356—361, 382.

⁷ Архив внешней политики Российской империи. Ф.Канцелярия. 1868. Д.61.Л.275.

⁸ Центральный государственный архив древних актов. Ф.1292. Оп.1. Д.6Л.68.

обеспечение благоприятного режима Проливов с целью защитить торговые пути, обеспечить безопасность берегов Черного моря и одновременно установить в его акватории российскую гегемонию. Добиться этого не удалось. Россия отступала шаг за шагом, что отражало кризис всей общественно-политической (включая внешнеполитическую) системы государства. Так, в 1840 и 1841 гг. по Лондонским конвенциям о Проливах Россия согласилась с их закрытием для военных судов всех держав, в результате чего ее флот был заперт в Черном море. С самого начала войны 1877 г. канцлер А.М.Горчаков разослал циркулярную ноту державам, заверяя их, что овладение Константинополем и Проливами не входит в замыслы правительства. В дальнейшем он сочинил четыре проекта усовершенствования в пользу России режима Проливов, но так и не решился представить их на суд европейского ареопага, понимая безнадежность подобной попытки⁹. И позже желание Бисмарка отвлечь Россию, с помощью братьев Шуваловых, от Франции (1887 г.) и, пользуясь лакомой приманкой в виде Проливов, устремить ее на Балканы, натолкнулось на ледяное молчание Александра III.

В годы первой мировой войны была получена санкция Великобританией и Францией на переход к России Константинополя и Проливов с узкой полосой земли. Проливы в глазах не только царского окружения, но и оппозиции в Государственной думе стали главной целью войны. Однако эта империалистическая сделка не являлась плодом давно вынашивавшихся проектов. В начале войны российская дипломатия упорно добивалась сохранения Турцией нейтралитета. 12 августа 1914 г. министр иностранных дел С.Д.Сазонов выразил готовность гарантировать в этом случае целостность Турции и передать ей все германские концессии в Малой Азии. Великому визирю и младотурецкому руководству этого показалось мало, и тогда Сазонов согласился передать Турции еще и стратегически важный остров Лемнос¹⁰. Но договоренности достичь так и не удалось, и повинны в этом Энвер-паша и его коллеги с их пантюркистскими планами и захватническими поползновениями. Я согласен с В.С.Васюковым, что основной целью России при вступлении в войну являлось сокрушение военно-политического могущества Германской империи¹¹ и устранение опасности установления ее гегемонии в Европе. Быстрое же “обогащение” палитры российских требований объяснялось тем, что Константинополь и Проливы, — не как конкретная цель, а как “прекрасная мечта” — всегда занимала умы отечественных экспансионистов и находила отклик в довольно широких кругах общественности. Права Барбара Елавич, когда пишет: “Несомненно, русское правительство с благодарностью приняло бы Константинополь, будь он приподнесен на блюде, но приз не стоил того, чтобы ради него рисковать национальным существованием России”¹².

⁹ Чернов С.Л. Россия на завершающем этапе Восточного кризиса 1875—1878 гг. М., 1984.

¹⁰ Международные отношения в эпоху империализма. М. Т., ч.1, № 72,99,110; Нотович Ф.И. Дипломатическая борьба в годы первой мировой войны. М., Л., 1947. Т.1. С.309.

¹¹ Васюков В.С. Внешняя политика России накануне Февральской революции. М., 1989. С.9.

¹² Jelavich B.A Century of Russian Foreign Policy 1814—1914, Philadelphia and N.Y., 1964. P.294.

Анализ имперской политики на Балканах будет урезанным без сопоставления ее с курсом на сохранение статус-кво европейских владений Турции, проводниками которого выступали Великобритания и Австрия (Австро-Венгрия). Последний при всей кажущейся выгоде для турецкой стороны сулил ей мрачные перспективы: “друзья” душили в своих объятиях турецкий суверенитет, в том числе экономический. В начале XIX в. Османская империя — общепризнанная великая держава; в 30-е годы — вполне самостоятельное государство, затем начался упадок. Его этапы — англо-турецкая торговая конвенция 1838 г., распахнувшая рынки Османской империи перед товарами “мастерской мира”, Крымская война, в ходе которой Турция одержала поистине Пиррову победу, начав погружаться в долговую яму. В 70-е годы держава султана уже глубоко увязла в долгах, а затем потеряла и экономическую, и внешнеполитическую самостоятельность. Так что доктрина статус-кво, прямо нацеленная на воспрепятствование освободительному движению христианских народов, в первую очередь южных славян, рикошетом ударила по Турции.

В истории Балкан XIX в. ключевыми являются два события: Адрианопольский мир 1829 г. и Берлинский конгресс 1878 г., положившие начало целой эпохе в развитии государств и народов. Мир 1829 г. дал возможность успешно завершить многолетнюю войну Греции за независимость, упрочил и расширил автономию Дунайских княжеств и заложил основы самоуправления Сербии. Освобождение Болгарии оказалось тогда за пределами возможного. Командующий Дунайской армией генерал И.И.Дибич утешал прибывшую к нему делегацию жителей Котела и Сливена: “Дойдет очередь и до них”¹³. Но и над болгарскими землями пронесся живительный ветер Адрианопольского мира. Их тоже коснулся экономический подъем, увеличился объем вывоза сельскохозяйственных продуктов, через порты Варна, Бургас и Балчик велась интенсивная торговля. В результате общеоосманской аграрной реформы было уничтожено спахийское военно-ленное замлевание, в деревне стали пробиваться ростки капиталистических отношений. Повсеместно на Балканах наступил подъем хозяйственной жизни, культуры, государственного строительства.

Адрианопольский мир трактуется мировой историографией практически однозначно — положительно. Иное дело решение Берлинского конгресса 1878 г.: значительные уступки, на которые пошла российская дипломатия, в первую очередь за счет славян (“урезание” Болгарии, согласие на оккупацию Боснии и Герцеговины австрийскими войсками), дали основание для резко отрицательной трактовки принятого в германской столице акта как неких дипломатических Канн для России. Политический климат того времени способствовал распространению подобного толкования. Для российской общественности условия мира явились тяжким ударом. Самый решительный из лидеров славянофилов, Иван Аксаков, произнес в Москве “разоблачительную речь”, после которой вынужден был удалиться в деревню. Карьерам двух видных дипломатов, П.А.Шувалова и Н.П.Игнатьева, пришел конец. Печать предавалась скорби.

¹³ Фадеев А.В. Россия и Восточный кризис 20-х годов XIX в. М., 1958. С.355.

Совсем иная картина наблюдалась в Великобритании. Ее делегаты на конгрессе, лорды Б.Биконсфилд (Дизраэли) и Р.Солсбери были увенчаны орденами Подвязки. Их славили в парламенте, чествовали в клубах и салонах. Пресса торжествовала: наконец-то русского медведя удалось посадить на цепь!

Но приговор современников и суд истории далеко не всегда совпадают. Отечественная наука, прежде всего трудами академиков В.М.Хвостова и А.Л.Нарочницкого, пришла к выводу о весьма положительных в целом итогах русско-турецкой войны 1877–1878гг. Международное признание независимости Сербии, Черногории и Румынии, восстановление (после пятисотлетнего перерыва) Болгарской государственности — события, судьбоносные в летописях региона, результат длительного взаимодействия национально-освободительного движения народов и российской дипломатии, кульминацией которого была война, в которой наряду с русскими войсками участвовали солдаты Сербии, Черногории и Румынии, болгарские ополченцы.

Конечно, освободительные процессы, объективно подготовленные историей, развивались бы в Юго-Восточной Европе даже в том случае, если бы по соседству не располагалась Российская империя. Но — и анализ через призму веков подтверждает это с полной очевидностью — они проходили бы в иных, гораздо более протяженных хронологических рамках. На пространстве всего XIX в. в переломные моменты истории на чашу весов бросалась военная мощь России, и она склоняла эту чашу в пользу борющихся за свободу народов. Два сербских восстания завершились неудачей, но Сербия получила автономию по Адрианопольскому миру 1829 г. В 1875 г. объединенных сил боснийско-герцеговинских повстанцев, сербской и черногорской армий оказалось недостаточно для достижения успеха, и турецкие войска были остановлены у стен Белграда прозвучавшим из Петербурга ультиматумом. В крови было потоплено Апрельское 1876 г. восстание в Болгарии. Справедливость восторжествовала, когда на поле боя появилась российская армия (при всех минусах достигнутого в Берлине, продиктованного России Великобританией и Австро-Венгрией мирного урегулирования). Даже намного позже, в 1897 г. попытка Греции скрестить оружие с Высокой Портой закончилась ее молниеносным разгромом.

Несмотря на далеко зашедшее разложение, Османская империя сохраняла достаточно сил для того, чтобы не только противостоять каждой из балканских стран в одиночку, но и их объединенному фронту. Нужен был мощный внебалканский фактор, чтобы принести христианским народам успех. Лишь в 1912 г. соединенным силам южных славян удалось одолеть Высокую Порту.

Оборотная сторона процесса освобождения — симптомы охлаждения, а иногда и отторжения между составляющими формулы: “Балканские славяне и Россия”. Окрепшие, вставшие на ноги государства переставали нуждаться в России. Экономическое тяготение как фактор, влияющий на политику, в данном случае отсутствовал: Россия и страны Юго-Восточной Европы обладали однотипным хозяйством и были равно заинтересованы в вывозе зерна. В области идеологии наличествовали связи

между революционными и прогрессивно настроенными кругами. Но что могла предложить официальная Россия обретшим самостоятельность славянским народам? Формулу "Православие, самодержавие и народность"? Отсталый крепостнический, а позднее обремененный феодальными пережитками строй? Отсутствие всякого намека на народное представительство? Все это было глубоко чуждо и демократически настроенным, и умеренно-либеральным кругам южнославянской общественности, тяготевшим к буржуазно-демократической модели Западной Европы, черпавшим оттуда опыт конституционного развития, стремившимся утвердить у себя привлекательные для них социальные и политические порядки. Наконец, Запад представлялся солидным и желанным торговым партнером.

Гегемонистские поползновения царизма усугубляли серьезность ситуации и способствовали центробежным тенденциям. Правящий Петербург явно ориентировался на консервативные слои южнославянского общества, был склонен противодействовать демократическим нововведениям, осуждал экстремистские "излишества" национально-освободительного движения.

В конце 60-х годов произошла переориентация Сербского княжества на Австро-Венгрию, и лишь в начале XX столетия, в условиях открыто агрессивного курса Габсбургской монархии, Сербия вернулась к прорусскому курсу.

В 80-е годы Россия лишилась последнего своего "протеза" на Балканах — Болгарии, что сопровождалось противоестественным разрывом отношений между двумя государствами, в которых оба они были крайне заинтересованы.

Но разрыв дипломатических отношений не означал и не мог означать разрыва прочных, создававшихся веками духовных уз с южным славянством, столь ярко проявившихся в недавние кризисные годы. Война 1877—1878 гг. впервые после Отечественной 1812 г. стала войной всенародной. Великий принцип человеческой солидарности и славянской общности возобладали над эгоистическими расчетами дипломатов и политиков. Ф.М. Достоевский писал под впечатлением расправы над Апрельским 1876 г. восстанием в Болгарии: "Да будут прокляты эти интересы цивилизации, если ради ее сохранения необходимо сдирать с людей кожу". По России широко развернулось движение солидарности. Славянские благотворительные комитеты в Москве, Петербурге и других городах провозгласили целью своей деятельности освобождение угнетенных соотечественников. Помощь повстанцам Боснии, Герцеговины и Болгарии, сербской и черногорской армиям приняла впечатляющие размеры. Пять тысяч русских добровольцев сражались на фронтах. И стар, и млад вносили свою посильную лепту в общую копилку; купцы—"миллионщики" жертвовали тысячи, чиновничья вдовья опускала в кружку четвертак, крестьянин в лаптях — гривенничек. Художники жертвовали на святое дело картины, писатели — гонорары, офицеры действительной службы отправлялись на театр военных операций, и им сохранялись чины и выслуга лет в российской армии. Симпатии к славянскому делу проникли в высшие сферы и не миновали Зимнего дворца.

Нельзя сказать, что у движения солидарности не было почвы в Западной Европе, включая Англию, слышную самым упорным противником

освобождения Балкан. Жестокое подавление Апрельского восстания вызвало и здесь возмущение. Прошли многочисленные митинги протеста, за перо взялся знаменитый политик Вильям Гладстон, сочинивший блестящий памфлет “Зверства в Болгарии и Восточный вопрос”, в котором потребовал, чтобы османские власти “со всеми их пожитками убрались из провинции, которую они опустошили и над которой надругались”¹⁴. Но популярность славянского дела длилась недолго. Не имея опоры в исторических традициях, в дорогих душе и сердцу воспоминаниях, в языковой и культурной близости, в общности религии, в воспоминаниях о прошлом, она быстро испарилась. Правительству и печати вполне успешно удалось запугать общественность жупелом русской угрозы, Великобритании залил поток шовинизма, и ее лидеры сумели нанести тяжелый удар по интересам России и южных славян на Берлинском конгрессе 1878 г. Премьер-министр граф Биконсфилд (Бенджамин Дизраэли) оставался воинствующим противником их независимости. “Нет слов, чтобы описать обстановку на значительной части Балканского полуострова, занятой Румынией, Сербией, Боснией, Герцеговиной и другими провинциями, — говорил он в парламенте. — Здесь царят политические интриги, непрекращающаяся борьба партий и расовая ненависть, ограниченность враждующих религий и, главное, ощущается отсутствие верховной контролирующей власти, которая могла бы удержать эту немалую часть земного шара в состоянии, напоминающем порядок”¹⁵.

Великое обладает тем свойством, что проявляется в полной мере в переломные моменты истории, а в будни ее как бы уходит в тень. Такова и судьба славянской солидарности. Сильно и действенно выступила она в первую балканскую и последовавшую за ней мировую войну. Вспомним Манифест Николая II: “Следуя историческим своим заветам, Россия, единая по вере и крови со славянскими народами, никогда не взидала на их судьбу безучастно. С полным единодушием и особою силою пробудились братские чувства русского народа к славянам в последние дни, когда Астро-Венгрия предъявила Сербии заведомо неприемлемые для державного государства требования. Презрев уступчивый и миролюбивый ответ сербского правительства, отвергнув доброжелательное посредничество России, Австрия поспешно перешла к вооруженному нападению, открыв бомбардировку беззащитного Белграда”¹⁶.

Сводить поэтому причины вступления России в первую мировую войну к одним лишь имперским поползновениям, как то было в советской историографии долгие десятилетия, просто беспредметно. Славянский фактор сказался весомо и зримо. Нельзя вывести формулу русско-славянских отношений, исходя только из государственных интересов; через дебри корысти и чашебуга эгоизма подобный подход заведет в тупик. Дать справедливую оценку русско-славянских связей можно лишь в том случае, если положить на чашу весов то, что украшает венец общечеловеческих ценностей — дружбу, солидарность, душевное участие, стремление помочь соседу. Вторая мировая война, в которой славянство весомо выступило в составе антигитлеровской коалиции, явилась апофеозом славянской взаимности.

¹⁴ Gladstone W.E. Bulgarian Horrors and the Question of the East. L., 1876. P.62.

¹⁵ Новая и новейшая история. 1980. № 1. С. 120.

¹⁶ Московские ведомости. 1914. 22июля (4 авг.).

И.В.Чуркина

Проблема создания общеславянского языка в конце XVIII—XIX вв.

Национально-политический аспект

Эпоха Просвещения имела огромное значение для народов Европы. Идеи естественного права каждого народа и каждого человека, идеи гуманизма и рационализма совершили настоящий переворот в мышлении людей, оторвав его от феодально-религиозных стереотипов и открыв новые перспективы развития. А это, в свою очередь, подготовило почву для тех социальных и политических изменений в жизни европейских стран, которыми были так богаты вторая половина XVIII в. и XIX в.

Одним из последствий распространения идей Просвещения явилось начало формирования современных наций в Европе. Особо важное значение этот процесс имел для такой полиэтнической страны, как Австрийская монархия. Вторая половина XVIII в. ознаменовалась для нее подъемом национальных движений. Первым вопросом, который встал перед ними, был вопрос о правах национального языка. Для деятелей национальных движений язык являлся главным признаком национально-этнической принадлежности. Степень его развитости указывала на степень развития национальной культуры того или иного народа. Патриоты стремились к укреплению позиций родного языка в различных общественных и культурных сферах.

Формирование литературных языков славянских народов Австрийской монархии происходило в сложных условиях отсутствия собственной государственности, когда многие функции литературного языка на их территории выполнялись языками господствующих народов. В середине XVIII в. вопрос о языке стоял не только перед угнетенными народами монархии, но и перед ее господствующим народом – австрийскими немцами. В первой половине XVIII в. языком литературы и науки в Австрийской монархии являлся по преимуществу латинский язык. Такое положение во многом создавалось в результате того, что высшее и среднее образование находилось в руках иезуитов, которые всячески насаждали латынь. Немецкий язык использовался в тех случаях, когда сочинения предназначались для широкого круга читателей. О том, что до середины XVIII в. немецкий язык не являлся главным, свидетельствует тот факт, что кафедра немецкого языка в Венском университете была открыта только в 1749 г. Реформы просвещенного абсолютизма, проводившиеся Марией-Терезией и Иосифом II, укрепили позиции немецкого языка в монархии. Этому способствовало изгнание из ее пределов ордена иезуи-

тов, административная и школьная реформы. Со второй половины XVIII в. немецкий язык завоевал господствующее положение в Австрии.

Реформы просвещенного абсолютизма были подготовлены энергичной деятельностью немецких просветителей, выступавших в защиту прав немецкого языка уже с начала XVIII в. Среди них выделялись такие корифеи, как И.К.Готшед, И.К.Аделунг, И.Г.Гердер, Я.Гримм и др. Борьба немецкой интеллигенции за права немецкого языка оказала воздействие и на будителей славянских народов. Они защищали права родного языка с помощью тех же аргументов, что и немецкие ученые, боровшиеся против господства латыни. Славянской интеллигенции были особенно близки идеи Гердера, который с большой симпатией писал о славянских народах, предвещая им великое будущее. Его суждения о национальном языке, представляющем собой "сокровищницу мыслей целого народа", пользовались успехом среди славян.

Положение славянских народов в Австрийской монархии не было одинаковым. Поляки, хорваты имели собственное дворянство с достаточно сильными политическими традициями, зрелым политическим мышлением, определенными политическими правами. У сербов большую роль играла православная церковь, получившая значительные права от австрийского правительства в конце XVII в. и являвшаяся по сути их идеологическим и политическим руководителем. Более тяжелым в национальном отношении было положение чехов, словаков, словенцев, народов с неполной социальной структурой, не имевших национального господствующего класса и, следовательно, — никаких политических прав. Но и среди этих трех народов не наблюдалось полного равенства. Чехи, утратившие независимость после битвы у Белой Горы в 1620 г., хотя и потеряли свое дворянство, частично уничтоженное, а частично онемеченное, все же сохраняли живую память о том времени, когда Чехия была свободной. Чехи имели не только политические традиции, но и достаточно развитый литературный язык, созданный в XVI — начале XVII в. Его необходимо было лишь возродить и привести в соответствие с теми изменениями, которые произошли в чешском разговорном языке за прошедшие полтора столетия.

Что касается словаков и словенцев, то они потеряли независимость еще на заре своей истории. Их исторические традиции были достаточно зыбки: у словаков — воспоминание о Великоморавской державе IX в., у словенцев — о еще более древнем княжестве Карантания. Словаки не имели своего литературного языка даже в прошлом, на территории их проживания использовалась латынь и только с XV в. наряду с ней и чешский язык. В XVI в. словенцы-протестанты сделали первые шаги к созданию словенского письменного языка. Они издали грамматику, перевели на словенский язык несколько религиозных книг, в том числе Библию. Но традиция словенского письменного языка была прервана почти на 300 лет энергичной деятельностью контрреформаторов, уничтожавших словенские книги как еретические.

Чехам, словенцам, словакам приходилось сложнее в борьбе за свои национальные права, чем хорватам, полякам, сербам. Именно поэтому идея создания общеславянского языка получила у них большее распространение, нежели у хорватов, сербов, не говоря уже о поляках.

Славянское население Австрийской монархии во второй половине XVIII в. было еще этнически слабо дифференцировано. Очертания границ того или иного этноса были не ясны.

В чешских и словацких землях большинство будителей считали, что чехи, мораване, словаки являются одним народом. Этой точки зрения придерживались чехи Й.Добровский, М.В.Крамериус, Й.Юнгмани, позднее Ф.Палацкий, словаки-протестанты Ю.Рибай, Ю.Палкович, Б.Таблиц. Словацким деятелям, выступавшим за общий для чехов и словаков литературный язык, удалось создать при евангелическом лицее в Братиславе кафедру чешско-словацкого языка, которая просуществовала до 1850 г. Подобная же кафедра была учреждена и в лицее Банской Бистрицы. Вместе с тем часть словацких будителей выступала за самостоятельность словацкого литературного языка. На рубеже 80—90-х годов XVIII в. первую попытку кодифицировать словацкий письменный язык сделал католический священник А.Бернолак¹. В Моравии часть национальной интеллигенции была убеждена, что мораване — особый славянский народ. Такие взгляды проповедовали во второй половине XVIII в. Й.В.Монсе и А.Габрих².

Подобная ситуация складывалась и у хорватов. В конце XVIII — начале XIX в. на хорватской территории существовало несколько этнонимов. Жители районов, примыкающих к Загребу, говорившие на кайковском диалекте сербо-хорватского языка, называли себя хорватами. Население Далмации, Дубровника, Славонии, пользовавшееся штокавским диалектом, именovalo себя илирийцами. Кроме того, в Дубровнике и части Далмации был распространен этноним словинцы, а в Славонии — славонцы³.

Региональное сознание было присуще и словенцам. Жители Штирии и Каринтии считали себя словенцами, жители Крайны — краинцами. Соответственно и первые грамматики, издававшиеся там, отражали особенности местных наречий, их нельзя еще назвать словенскими в полном смысле слова. Так, грамматика М.Похлина отражала особенности краинского говора, а грамматика О.Гутсмана — соответственно каринтийского⁴.

Наряду с нечеткостью границ между славянскими этносами и господством у них провинциального сознания в среде славянской интеллигенции было распространено убеждение, что все славяне — единый народ. Оно основывалось на достижениях филологической науки того времени. Крупнейшие европейские филологи считали славянские языки лишь наречиями единого славянского языка. Такого мнения придерживались немецкие ученые И.Г.Гердер, И.К.Аделунг. Чех Й.Добровский полагал, что единый славянский язык делится на два наречия. К первому принадлежит русский, старославянский, илирийский (сербский, кроатский, сло-

¹ Матула В. Формирование концепции национальной художественной культуры у словаков // Концепция национальной художественной культуры народов Центральной и Юго-Восточной Европы XV111—X1X веков. М., 1985. С.115.

² Мыльников А.С. "Чешское" и "моравское" общественное сознание в XV111 в. // Культура и общество в эпоху становления наций. М., 1974. С.50, 51.

³ Данилова А.В. От культуры народностей к хорватской национальной культуре // Концепция национальной художественной культуры... С.134.

⁴ Чуркина И.В. Становление национальных идей в словенской художественной культуре // Концепция национальной художественной культуры... С.188.

венский) диалекты; ко второму — чешский, словацкий, польский, верхнелужицкий и нижнелужицкий⁵. Ученик Добровского, словенский филолог Е.Копитар, принимал то деление славянского языка на наречия, которое предлагал учитель. В своей “Грамматике славянского языка в Крайне, Каринтии и Штирии” (1808) Копитар с гордостью писал о пятидесятимиллионном славянском народе, который является самым многочисленным в мире⁶. Не сомневался, что существует единый славянский язык, и первый русский славист европейского уровня А.Х.Востоков.

Мнение научного мира того времени, что славяне являются единым народом с единым языком, разделенным на наречия, было одной из причин возникновения в среде славянской интеллигенции проблемы создания общеславянского литературного языка. Вместе с тем имелась и другая, не менее важная причина этого. Малочисленные славянские народы, находившиеся под властью чужеземных правительств и только что начавшие свой путь к эмансипации, очень нуждались в моральной и политической поддержке. Эту поддержку они стремились найти в своей принадлежности к могучему, многочисленному славянскому народу. Обычно аргументы для своего национального развития молодые нации черпали из истории, культуры, национальных традиций своих народов. У ряда славянских народов такие традиции были слабы или отсутствовали совсем. Поэтому они самоутверждали себя и свое право на существование, базируясь на исторической деятельности и достижениях культуры всех славян, считая эти достижения также и своим достоянием. Й.Добровский, выступая в сентябре 1791 г. на заседании Чешского общества наук перед императором Леопольдом II, говорил о величии славян, о том, что славяне, живущие в Австрии, способны стать оплотом ее могущества⁷. В том же 1791 г. вышел второй том “Опыта истории Крайны и других южнославянских областей Австрии” словенского просветителя А.Линхарта. В предисловии автор отмечал, что словенцы принадлежат к племени славян, что “ни один народ не заслуживает внимания историка, философа и политика в такой мере, как славяне”⁸. В том же духе писал и первый словацкий историк Ю.Папанек, утверждая, что словаки являются одним из племен, составляющих ядро славянского народа⁹.

Большое значение для славянских просветителей имело существование великого и могущественного славянского государства — России. Особенно гордились они Россией в период Наполеоновских войн, когда русские войска вели войну с французами. В 1799 г. солдаты Суворова проходили через чешские земли, идя навстречу армии Наполеона. Чешское население встречало их с большой симпатией. Именно в то время

⁵ *Погодин М.П.* О разделении словенского языка на наречия (из Добровского) // Московский вестник. 1827. № 4. С.177, 178.

⁶ *Петровский Н.П.* Первые годы деятельности В.Копитара. Казань, 1906. С.118, 119.

⁷ *Мыльников А.С.* Культура чешского возрождения. JL, 1982. С.76.

⁸ *Linhart A.* Versuch einer Geschichte von Krain und der übrigen Ländern südlichen Slaven Oesterreichs. Laybach, 1791. Bd 2.

⁹ *Матула В.* Формирование концепции национальной художественной культуры у словаков. С.114.

вышла в свет книга Й.Добровского “Новейшее пособие по лучшему пониманию русского языка”. Она способствовала росту взаимопонимания между чехами и русскими¹⁰. И позднее Добровский много сил отдавал изучению и пропаганде среди чехов русского языка. Его ученик Й.Юнгман, один из крупнейших деятелей чешского возрождения писал, в 1810 г. своему другу А.Мареку: “Русские крепнут – оттуда спасение потомкам”¹¹.

Не менее восторженно отзывались о русских и словенские национальные деятели. Переход в 1799 г. русской армии через словенские земли в Италию вызвал у них живой отклик. Первый словенский поэт В.Водник писал в газете “Лубланске новице”: “... Мы легко понимаем русский язык; дело в том, что они, славяне, корень, от которого рождены наши отцы... Сейчас мы видим воочию, каких могучих и великих братьев мы имеем”¹². Большинство словенских просветителей (У.Ярник, М.Шнейдер, Я.Приймиц и др.) с радостью приветствовали победу русских над Наполеоном.

Идея славянского родства, характерная для интеллигенции славянских народов Австрийской монархии, являлась в то время неотъемлемой частью ее национального сознания. И, несомненно, она способствовала возникновению у ряда филологов мысли о необходимости создания общеславянского языка. Над написанием его грамматики работал в 80-х годах XVIII в. словенский филолог и деятель Просвещения Б.Кумердей. Его грамматика должна была облегчить знающему хотя бы один славянский язык изучение всех других славянских языков. Одновременно она, по мысли автора, привела бы к формированию общеславянского языка¹³. Хотя, судя по грамматике, Кумердей думал о создании общеславянского языка искусственным путем, но все-таки краинский (т.е. словенский) язык он считал наиболее пригодным для него. Филологическое исследование Кумердея так и не увидело света. Но его рукописью пользовались многие словенские филологи, в том числе и Е.Копитар, который, хотя и считал славян единым народом, все же полагал, что славянские наречия настолько отделились друг от друга, что у них “не одно наречие должно теперь сделаться литературным языком, как у итальянцев и немцев, но следует писать на всех них, как некогда у греков”¹⁴.

За создание общеславянского языка ратовал и Й.Юнгман. “Я искренний, любящий нашу народность чех, — писал он, — однако, общеславянскому письменному языку я готов принести в жертву и чешский язык, так как знаю, что на каком бы наречии мы ни писали, мы всегда останемся славянами”¹⁵. Сочинения Юнгмана не дают возможность уяснить,

¹⁰ Мильников А.С. Культура чешского возрождения. С.79.

¹¹ Jungmann J. Boj o obrození naroda. Pr. 1948. S.147.

¹² Kreft B. Fragmenti o slovensko-ruskih stikih // Slaviasnična revija. Ljubljana, 1958. S.92.

¹³ Kidrič F. Dobrovský in slovenski preporod njegove dobe. Ljubljana, 1930. S.23, 63.

¹⁴ Петровский Н.М. Указ.соч. С.127.

¹⁵ Широкова А.Г., Нецименко Г.П. Становление литературного языка чешской нации // Национальное возрождение и формирование славянских литературных языков. М., 1978. С.67.

каким образом он предполагал создать общеславянский язык. Правда, в 1817 г., когда появились слухи об образовании в границах Австрийской монархии автономного славянского королевства, Юнгман, подняв снова вопрос об общеславянском языке, заметил, что неважно, какой язык ляжет в основу — чешский или польский¹⁶.

Словак Ян Геркель тоже попытался создать общеславянский язык, используя при этом больше всего родной словацкий язык. В 1826 г. вышла его книга, посвященная этому вопросу¹⁷.

Хотя немногие деятели славянского возрождения всерьез думали о создании единого общеславянского языка, но эта идея в конце XVIII—начале XIX в. так или иначе влияла на славянских филологов.

Так, Е.Копитар в статье “Патриотические фантазии славянина” (1810) рекомендовал, чтобы славяне писали каждый на своем языке, но пользуясь единым алфавитом. Эта мысль вдохновляла его и позднее. Хотя Копитар отдавал предпочтение кириллице, все же он считал, что новый алфавит славян должен быть латинским, так как это приблизит славянскую письменность к европейской. Копитар уговаривал Добровского создать такой алфавит¹⁸.

Идея общеславянского языка оказала большое влияние и на создание словарного фонда литературных славянских языков. Славянские грамматики призывали заимствовать нужные слова и выражения для родного языка из других славянских языков. Это представлялось тем более актуальным, что разговорная речь чехов, словенцев, хорватов, сербов в значительной степени была засорена немецкими, венгерскими, итальянскими словами. “А если уж действительно не хватает слов, — писал Юнгман, — то почему бы чеху не взять их из других славянских диалектов, от одной матери произошедших? Слова же немецкие чешскому духу противны”. Сам Юнгман проводил эту идею активно в жизнь: он заимствовал около 600 научных терминов, из них 52% составляли польские слова, 36% — русские, 12% — сербские, хорватские и словенские¹⁹. Подобные взгляды проповедовал и В.Водник. Он призывал очистить словенский язык от немецких слов и выражений, заменив их словами из словенских диалектов или из других славянских языков. Он особенно настаивал на обогащении литературного языка словенцев за счет лексики старославянского и русского языков²⁰. В 30-е годы последователем Водника в этом отношении стал А.Мурко, издавший словенско-немецкий и немецко-словенский словари. В рукописном словаре Водника и двух опубликованных словарях Мурко содержится 188 русских слов, из которых 83 сохранились в современном словенском языке²¹.

¹⁶ Мьельников А.С. Йозеф Юнгман и его время. М., 1973. С.87.

¹⁷ Матёвчик А. Ян Геркель и его идея славянского литературного единства // *Ludovít Štur und die slawische Wechselfeitigkei*. Bratislava, 1969. S.27—31.

¹⁸ Петровский Н.М. Указ.соч. С.256,486.

¹⁹ Широкова А.Г., Нецименко Г.П. Указ.соч. С.61,70.

²⁰ Плотникова О.С. Становление словенского литературного языка в период национального возрождения // *Национальное возрождение и формирование славянских литературных языков*. С.347.

²¹ Jakopin F. Ruske izposojenke v slovensčini // *Jezik in slovstvo*. Ljubljana, 1975—1976. № 4. S.134.

Идея единства славянского народа, его языковой, этнической и культурно-исторической общности способствовала складыванию новой научной дисциплины — славяноведения. Недаром ее основателями стали чех Й.Добровский и словенец Е.Кспитар, убежденные в существовании единого славянского народа. Особенно велика была в деле создания славистики заслуга Й.Добровского. “Он первый, — писал хорватский славист В.Ягич, — сознательно поставил себе целью изучить все славянские наречия на основании церковнославянского языка, все славянские литературы и вопросы древности, а также бытовые явления современного славянства”²².

В 20-х годах XIX в. идея славянской общности претерпела некоторые изменения. Новый ее вариант создал видный деятель чешского и словацкого возрождения словак Я.Коллар. Его поэма “Дочь Славы”, вышедшая в свет в 1824 г. и затем несколько раз переиздававшаяся, стала настольной книгой молодого поколения славянских патриотов. Мать Слава советовала своим детям не говорить “я русский, я серб, я чех, я поляк, но я — славянин”. Полностью признавая единство всех славян, Коллар вместе с тем выдвинул теорию четырех главных славянских наречий. В своем труде “О литературной взаимности между различными племенами и наречиями славянского народа” (1837) он утверждал, что славянская взаимность не требует смешения всех славянских языков в один общий язык или принятия одного из них в качестве главного. Коллар предлагал, чтобы каждый образованный славянин изучил четыре главных славянских наречия — русское, польское, чешское, илирийское, и чтобы на каждом из них развивалась собственная литература. Теория славянской взаимности, созданная Колларом, помимо этого положения включала еще ряд позиций. Так, он считал необходимым для укрепления взаимности между славянскими племенами открыть в главных славянских городах книжные магазины, которые предлагали бы книги на всех славянских языках, организовать регулярный книгообмен между славянскими учеными, учредить славянские кафедры в университетах, создать славянские библиотеки, издать сравнительные грамматики и словари всех славянских языков и т.д. Призывая славян к взаимности, Коллар подразумевал взаимность культурную, а не политическую²³. Многие положения его программы нашли горячий отклик у славянских деятелей не только первой, но и второй половины XIX в.

Коллар, как и замечательный словацкий ученый П.Й.Шафарик, являлся сторонником того, чтобы словаки и чехи имели общий литературный язык (чешский). Еще в первой половине 30-х годов XIX в. у них было много приверженцев в среде словацкой интеллигенции. Однако к концу 30-х годов группа словацкой молодежи выступила за создание самостоятельного словацкого литературного языка. Она отвергла концепцию четырех главных славянских наречий. Один из представителей молодой интеллигенции, И.Гурбан, заявил в 1838г.: “Мы — словаки, и только потому и именно потому мы славяне”. Глава этого направления словацкого

²² Ягич И.В. История славянской филологии. СПб. 1910. С.135.

²³ Prelog M. Slavenska Renesansa. Zagreb, 1927. S.154.

национального движения Л.Штур с начала 40-х годов начал работать над кодификацией словацкого литературного языка. Она была завершена им в 1846 г., когда он издал два своих труда: "Наречие словацкое, или Необходимость писать на этом наречии" и "Наука словацкого языка"²⁴.

Учение Коллара о четырех наречиях славянского языка нашло понимание у южнославянской молодежи. Уже в 1828 г. южнославянские студенты университета в Граце основали "Иллирский клуб" с целью изучать иллирские поднаречия, собирать фольклор. В клуб входили серб М.Балтич, хорваты Ф.Курелац и Л.Гай, словенцы Ю.Матьяшич, А.Муршец²⁵. Спустя несколько лет Л.Гай стал вождем иллирского движения, которое охватило хорватскую, словенскую, сербскую интеллигенцию. Центром этого движения стала Хорватия.

На основании идей Коллара Л.Гай создал свое учение о едином иллирском народе, в состав которого входят хорваты, сербы, словенцы, и который является частью великого славянского народа²⁶. Гай считал, что иллиры, единые в этническом и культурном отношении, должны иметь общий литературный язык. В основу его он положил штокавское наречие сербохорватского языка, на котором говорило большинство хорватов Славонии и Далмации и все сербское население. Такой выбор дал возможность создать единый литературный язык для сербов и хорватов, правда, с разными алфавитами: с кириллицей для сербов, с латиницей (в чешском варианте) для хорватов. Окончательно это было закреплено на Венском совещании филологов в 1850 г. На нем присутствовали крупнейшие политики и ученые южнославянских народов: Ф.Миклошич, В.Караджич, Л.Гай, Дж.Даничич, И.Кукульевич-Сакцинский и др.

Что касается словенцев, то часть интеллигенции поддержала идею единого иллирского народа. Особенно она приобрела популярность среди словенских патриотов в Штирии и Каринтии. Большая часть населения этих провинций была немецкой, опасность германизации для словенцев казалась очень реальной. Словенские национальные деятели пытались найти в иллиризме опору для противостояния германизаторским тенденциям. Некоторые из них не верили в возможность создания полноценной литературы на словенском языке из-за малого числа читателей. Однако словенские иллиры понимали по-своему идеи Гая относительно иллирского литературного языка. Полностью встал на позиции хорватского лидера только С.Враз, поэт из Штирии. Он переехал в Загреб и стал писать стихи на хорватском языке. Остальные же сторонники иллиризма были более осторожными. Так, каринтийский словенец Матия Маяр Зильский высказал мнение, что иллирским литературным языком должен стать язык населения, живущего между Загребом и Любляной, т.е. переходный от хорватского к словенскому²⁷.

²⁴ Матула В. Представления о славянстве и концепции славянской взаимности Я.Коллара и Л.Штура // Сов. славяноведение. 1978. № 2. С.63.

²⁵ Petre F. Poizkus ilirizma pri slovincih. Ljubljana, 1939. S.44.

²⁶ Лециловская И.И. Иллиризм. М., 1968. С.107, 108.

²⁷ Čurkina I. Matija Majar-Ziljski. Ljubljana, 1974. S.14.

Литературный язык в словенских землях развивался тем же путем, что и у других славянских народов. Благодаря трудам словенских грамматиков, прежде всего Е.Копитара, благодаря деятельности великого словенского поэта Ф.Прешерна к середине XIX в. словенский литературный язык был создан. Словенские иллиры внесли свой вклад в этот процесс. В 20—30-е годы среди словенских просветителей шел спор об алфавите. В словенских землях книги печатались тремя разными алфавитами. Благодаря усилиям иллиров в начале 40-х годов там, как и у хорватов, был введен чешский латинский алфавит.

Таким образом, к середине XIX в. были кодифицированы и успешно развивались литературные языки не только у тех славянских народов, которые имели в этом отношении традиции (поляки, чехи, хорваты, сербы), но и у тех народов, у которых эти традиции были незначительны или отсутствовали полностью (словенцы, словаки). Идея Коллара о четырех главных славянских наречиях исчерпала себя.

Казалось, вопрос о создании общеславянского литературного языка был снят с повестки дня. Однако в 50—70-е годы XIX в. он снова стал актуальным благодаря политической обстановке, сложившейся в то время в Австрийской монархии.

Революция 1848 г. способствовала переходу национальных движений славянских народов Австрии от культурно-просветительского этапа к этапу политическому. Именно в 1848 г. славянские народы выдвинули свои политические программы и впервые взяли в руки оружие, чтобы бороться за них. Идея славянской взаимности Коллара уступила место австрославистской программе лидера чешских либералов Ф.Палацкого. Опасаясь угрозы славянам как со стороны будущей Объединенной Германии, так и со стороны России, Палацкий заявил, что оптимальный выход для славянских народов Габсбургской монархии заключается в сохранении ее при дальнейшем переустройстве на федеративных началах. Очень четко эту же мысль выразил другой чешский политик К.Гавличек-Боровский. "Австрийская монархия, — писал он, — самая лучшая гарантия сохранения нашей и иллирской национальности. Чем мощнее будет Австрийская империя, тем в большей безопасности будет наша национальность"²⁸. С австрославистской программой Палацкого (иногда с оговорками) были солидарны словенец М.Маяр, словак Л.Штур, хорват Л.Гай.

Однако вера славянских политиков в спасительность австрославизма была подорвана самим австрийским правительством. Славянские народы, вставшие на защиту империи и надеявшиеся получить за это определенные права, оказались глубоко разочарованными: их положение мало изменилось. "Нам становится все хуже и хуже... — писал Штур своему другу русскому ученому И.И.Срезневскому 23 января 1851 г. — Немцы обещали нам после своей победы национальное равноправие, венгры разбиты, но наше равноправие превратилось в посмешище... словаки отстранены от управления, оскорблены, преследуемы... Народ жалуется на тяжелые налоги и другие повинности, одним словом наше положение убого"²⁹. Не ме-

²⁸ Prelog M. Op.cit. S.237.

²⁹ Матула В. Людовит Штур. Братислава, 1956. С.61.

нее безрадостно письмо Маяра Вразу от 4 марта 1849 г. “Фарисеи и бюрократы, — с горечью отмечал он, — всеми силами препятствуют словенскому языку. Бояре и чиновники ведут себя, как при Меттернихе. Епископы послали в министерство прошение, чтобы их верных овечек не освобождали от десятины и барщины... Раньше мы все, словенцы, были объединены в одном королевстве (имеется в виду Иллирийское королевство, номинально существовавшее с 1815 г. — *И.Ч.*)... А теперь нас раздробят на еще более мелкие части, чем прежде”³⁰. Даже такой убежденный монархист, как хорватский бан Й.Елачич, выражал недовольство политикой австрийского правительства русскому военному атташе в Вене Э.Г.Штакельбергу, о чем тот уведомлял Российское министерство иностранных дел в донесении от 1856 г.³¹

В 1860—1861 гг. в Австрийской монархии были проведены реформы, поставившие ее на путь конституционного развития. С одной стороны, провозглашение свободы печати, собраний, восстановление деятельности провинциальных собраний и рейхсрата способствовали оживлению политической и национальной жизни в славянских землях. С другой, приход к власти в результате выборов правительства немецких либералов, проводивших активную германизаторскую политику, ухудшил положение славянских народов, поставил под угрозу их национальное существование.

В новых политических обстоятельствах славянских национальных деятелей не могла удовлетворить идея славянской взаимности, равно как и австрославистская программа 1848 г. Наиболее радикальные политики стали искать новые пути. Л.Штур очертил программу действий для этой части славянских национальных деятелей в трактате “Славянство и мир будущего”, написанном им в 1851—1855 гг., но впервые опубликованном в 1867 г. в Москве. Однако есть сведения, что с нею были знакомы некоторые славянские политики, в том числе хорваты И.Кукульевич и О.Утешенович, национальный деятель Закарпатья А.И.Добрянский, чех В.Ганка и др.

Штур утверждал, что “Австрия провела славян за нос и жестоко обманула все их ожидания и тем их совершенно от себя оттолкнула”. Поэтому Штур призывал славян возложить свои надежды на Россию, которая должна помочь им освободиться от чужеземного ига и объединить их в единое государство. Но для выполнения предначертанной ей миссии России необходимо измениться самой: уничтожить крепостное право, развить местное самоуправление с выборностью чиновников. Со своей стороны и славянам нужно подготовиться к грядущему объединению. Для этого, по мнению Штура, им следовало восстановить православную церковь и принять общий литературный язык, которым может стать только русский язык. “Это язык величайшего, единственно самобытного и на обширном пространстве земли господствующего славянского племени, — обосновывал свое предложение Штур, — которому уже и без того по праву принадлежит главенство в нашей народной семье. Сверх того, из

³⁰ *Čurkina I.* Op.cit. S.39.

³¹ *Фрейдзон В.И.* Борьба хорватского народа за национальную свободу. М., 1970. С.46, 47.

всех языков славянских — это самый богатый, сильный и полнозвучный, запечатленный могуществом”³².

Таким образом, вопрос об общеславянском языке был поднят Штуром в чисто политических целях: спасти славян от поглощения другими народами может только их политическое, культурное и языковое объединение под эгидой России.

Мысль об объединении с Россией в 50-х — начале 60-х годов занимала национальных деятелей и других славянских народов, что само по себе указывает на неслучайность программы Штура. Когда весной 1860 г. И.С.Аксаков путешествовал по славянским землям, он был поражен симпатиями к России молодых хорватских патриотов. «Все меня приветствовали горячо, — вспоминал Аксаков о своем посещении хорватской читальни в Риеке... — Многие подходили ко мне и говорили мне на ухо: “Мы русские, мы хотим единства славянского, хотим ввести кириллицу, готовы все сделаться православными”»³³.

С 50-х годов интерес к русскому языку среди славян все время увеличивался. Были люди, которые отдавали все силы и средства на дело распространения русского языка среди земляков. Среди них подвизался словацкий католический священник А.Радолинский, убежденный в том, что утвердить литературное единство славян можно, только приняв русский язык за общеславянский. В 1852 г. он издал на русском языке “Собрание русских проповедей”, а в 1853 г. — словарь к нему с кратким изложением русской грамматики³⁴.

Особенно усилилось стремление славян к сближению с Россией с середины 60-х годов, когда нависла угроза превращения Габсбургской монархии в дуалистическое государство. Славянские политики справедливо считали, что дуализм не даст равноправия славянам, а наоборот, создаст благоприятные условия для их денационализации немцами и венграми. Творец австрославистской программы Ф.Палацкий в 1865 г. выступил с серией статей, в которых защищал планы федеративного устройства Австрийской монархии. “День провозглашения федерализма, — предупреждал он австрийское правительство, — ...будет и днем рождения панславизма в наименее желанной форме... Мы, славяне, будем смотреть ему навстречу... без боязни. Мы были до Австрии и будем после нее”. Еще более решительно было настроено молодое поколение чешских политиков. «Но уж, конечно, господа немцы, — писала газета младочехов “Глас”, — должны будут позволить нам, когда нам захочется топиться, утонуть с большей готовностью в русском море, нежели в немецком озере”». Среди словенских национальных деятелей очень популярным стал лозунг “Лучше стать русским, чем пруссаком”. Этим настроениям вторила газета хорватских либералов “Нови Позор”. “Мы можем уверить мадьяр, — подчеркивала она, — что охотнее согласимся слить свой ру-

³² Штур Л. Славянство и мир будущего // Чтения в Обществе истории и древностей российских. М., 1867. Т.III, кн. 1—3. С.150, 176—179, 189.

³³ Иван Сергеевич Аксаков в его письмах. М., 1892. Т.3. С.141.

³⁴ Зарубежные славяне и Россия. М., 1975. С.380, 381.

чей с великим славянским морем, нежели жертвовать собою и свою будущностью на алтаре мадьярской народности. Мы все-таки останемся славянами”³⁵.

Демонстрируя свое отрицательное отношение к политике Габсбургов, многие видные славянские деятели посетили в мае 1867 г. Этнографическую выставку в Москве. Здесь прошел Славянский съезд, на котором был поднят вопрос об общеславянском языке. Но ни к какому определенному решению гости и хозяева не пришли. Во всяком случае многие из чехов, сербов выступили против принятия русского языка в качестве общеславянского³⁶.

Еще в 1864 г. русский ученый В.И.Ламанский, принадлежавший ко второму поколению славянофилов, в статье “Из записок о славянских землях” изложил свое понимание идеи Штура о необходимости сделать русский язык общеславянским. Он писал, что литература южных славян (словенцев, сербов, хорватов) никогда не сможет вытеснить немецкий и итальянский языки из культурной жизни этих народов. “Мы принуждены указать, — продолжал Ламанский, — как на единственный исход из этого печального положения, на необходимость для них принять русский язык органом науки и высшей образованности, языком дипломатическим, с сохранением своих наречий и словесности для местных потребностей”³⁷.

Такую точку зрения на роль русского языка разделяли многие славянские национальные деятели. У словенцев за принятие русского языка в качестве общеславянского выступали филологи Ф.Левстик, М.Плетершник, купец Г.Блаж. Но все они считали необходимым сохранить литературу и на языках малых славянских народов — для простого народа. Среди чехов эту идею проповедовали лидеры младочехов К.Сладковский, Э.Грегр, Э.Вавра. Даже среди сербов Воеводины, где вопрос об общеславянском языке ранее даже не ставился, в конце 60-х—начале 70-х годов некоторые политические деятели готовы были признать русский язык в качестве языка науки и дипломатии для всех славян. Такого мнения одно время придерживался один из руководителей сербских либералов и их организации Омладина М.Полит-Десанчич.

Славянская молодежь горячо откликнулась на призыв славянских политиков изучать русский язык. В конце 60-х годов практически во всех студенческих славянских обществах Вены — в Чешском академическом спелеке, словацком Татране, в Словении — велись занятия по русскому языку. Но центром пропаганды русской культуры стало общество галицких студентов Русская основа. Там было организовано не только обучение русскому языку, но проводились лекции по русской литературе, по реформам в России, по истории русского театра и т.п.³⁸ Главными

35 Чуркина И.В. Общественные, научные и культурные связи славян Австрийской монархии и России // История, культура, этнография и фольклор славянских народов. VII Международный съезд славистов. М., 1973. С.198, 199.

36 Никитин С.А. Славянские комитеты в России. М., 1960. С. 211.

37 Ламанский В.И. Из записок о славянских землях // Отечественные зап. 1864. № 2. С.683.

38 ЦГАОР. Ф.1750, Оп.1, Д.24.

инициаторами изучения русского языка в Вене являлись словак Рогонь, галичанин Куланда и хорват Томич, полностью преданные, по словам Ламанского, "служению идее славянского единства"³⁹.

В других городах молодежь также ставила вопрос об изучении русского языка. Так, в Любляне на съезде словенской учащейся молодежи 4 сентября 1869 г. обсуждался вопрос о языке высшей литературы для словенцев. Все 90 участников его единогласно проголосовали за то, чтобы им стал русский язык⁴⁰.

Как можно видеть, в 50—60-е годы XIX в. идея принятия русского языка в качестве общеславянского имела для наиболее радикально настроенной части славянских национальных деятелей сугубо политическое значение.

Во второй половине XIX в. возникла и получила распространение особенно в словенских землях и другая модель создания общеславянского языка. Модель эта предусматривала формирование общеславянского языка искусственным путем.

Популярность идеи создания общеславянского искусственного языка именно в словенских землях объяснялась особенностями складывания словенского литературного языка. Этот вопрос был исследован видным российским филологом Н.И.Толстым. Словенский язык, несмотря на сравнительную малочисленность лиц, говорящих на нем, имеет 46 диалектов. Ни один из них не является преобладающим. Поэтому в основе словенского литературного языка не лежит какой-либо определенный диалект, он создан в какой-то мере искусственно "на общесловенской основе с ориентацией на общий фонд других славянских языков". Проекты создания общеславянского литературного языка являлись для словенских филологов попыткой повторить уже удавшийся эксперимент с формированием словенского литературного языка. Они, по словам Н.И.Толстого, были вызваны "жизнью, процессом становления национальных литературных языков — нечто вроде поисков оптимальной модели объединения в форме литературного языка как можно большего числа диалектов; самого широкого диалектного континуума"⁴¹.

Сторонниками создания единого общеславянского литературного языка в 50-е годы выступили бывшие иллиры. Наиболее яркой личностью из них был М.Маяр. Уже в 1848 г. он издал книгу "Правила, как образовывать иллирское наречие и вообще славянский язык", в которой советовал южным славянам писать на иллирском наречии, не удаляясь от других славянских наречий. Он предлагал сначала в духе Коллара создать четыре славянских литературных наречия (чехословацкое, польское, иллирское и русское). "Это была бы первая ступень к одному единственному славянскому языку, к единой общей литературе"⁴². Таким образом, для

³⁹ Современная летопись. 1869. № 25. С.8.

⁴⁰ Slovenski narod. Ljubljana, 1869. 7 Sept.

⁴¹ Толстой Н.И. О последней попытке применения "общеславянской азбуки" к словенскому литературному языку // Проблемы современной филологии. М., 1965. С.263.

⁴² Majar M. Pravila k'o izobraževati ilirsko narečje i u obće slavenski jezik. Ljubljana, 1848.

Маяра еще в конце 40-х годов формирование иллирского языка не являлось самоцелью, но только ступенью в создании единого общеславянского языка. В письме к Муршецу от 5 декабря 1851 г. Маяр делился планами организации литературной газеты, которая способствовала бы формированию общеславянского языка. Эта газета должна была постепенно перейти с латинского алфавита на кирилловский и публиковать статьи, написанные на всех четырех главных славянских наречиях. "И все печаталось бы кириллицей по правописанию Вука... — добавлял Маяр. — И единый литературный язык был бы готов"⁴³.

Маяр имел сподвижников среди словенских национальных деятелей Штирии и Каринтии. Ему сочувствовали штирийцы Д.Трстеньяк, О.Цаф, Р.Разлаг; каринтийцы А.Эйншпиллер, А.Янежич. Интерес к созданию искусственного общеславянского языка проявляли и некоторые литераторы Крайны, например Л.Томан, Л.Светец.

Первой ступенью создания общеславянского языка словенские патриоты считали распространение среди славян единого алфавита — кириллицы. Уже в начале 1849 г. М.Маяр и Я.Навратил подняли вопрос об изучении в начальных классах наряду с латиницей кириллицы. Спустя четыре года Р.Разлаг призывал славян-католиков вернуться к кириллице, которой пользуются 60 млн их родных братьев. Разлаг полагал, что словенские журналы должны печатать некоторые статьи кириллицей на основе правописания старославянского или русского языков⁴⁴.

А.Эйншпиллер и А.Янежич издавали журнал "Словенска бчела" (апрель 1850 — июль 1853 г.) при деятельном участии Маяра. Журнал всячески пропагандировал его книгу "Правила, как образовывать иллирийское наречие и вообще славянский язык". Целью "Словенской бчелы" являлось пробуждение у словенцев национального сознания, их знакомство с литературой других славян.

Близким по задачам "Словенской бчеле" был альманах "Зора", дважды вышедший в свет — в 1852 г. в Граце и в 1853 г. в Загребе. Его издавал Р.Разлаг. Оба издания горячо пропагандировали общеславянский язык. "Один-единственный литературный язык для всех 80 миллионов славян! — писал Эйншпиллер. — У кого сердце не стучит от радости при мысли о столь благословеннейшем и прекраснейшем деле!" "Мы должны трудиться, — вторил Эйншпиллеру Разлаг, — чтобы разные наречия и поднаречия слились в один-единственный литературный язык, чтобы нас перестали считать маленькими народами, но увидели бы, что мы, славяне, единый народ, один за всех, а все за одного"⁴⁵. Это были не просто слова. И "Словенска бчела", и "Зора" печатали некоторые статьи на "общеславянском языке". Их писали Маяр, Эйншпиллер, Янежич, Разлаг, пользуясь рекомендациями "Правил" Маяра.

Но уже к середине 50-х годов стало ясно, что издания, подобные "Словенской бчеле" и "Зоре", не имеют успеха у широких кругов читателей. От мысли создать единый литературный язык для славян отказались

⁴³ *Ilešič F.* Korespondenca dr.Jos Muršca // *Zbornik Matice slovenske*. Ljubljana, 1904/5. S.119.

⁴⁴ *Slovenija*. Ljubljana, 1849. 2 febr.

⁴⁵ *Zora*. Zagreb, 1853. S.8,9. Slovenska bčela.Celovec. 1 jun. 1851, Okt.1850.

многие сторонники этой идеи, в том числе и Янежич, Разлаг, Эйншпиллер. Верным ей до конца жизни остался только М.Маяр. В 1865 г. он опубликовал “Взаимную славянскую грамматику”. Она состояла из шести разделов: 1) польская грамматика; 2) чешско-славянская грамматика; 3) русская грамматика; 4) югославянская грамматика; 5) церковно-славянская грамматика; 6) взаимная грамматика. Названия разделов говорили о попытке Маяра довести до логического конца теорию Коллара о четырех главных славянских наречиях, создав на их основе с привлечением старославянского языка оптимальную модель общеславянского литературного языка.

В 1873—1875 гг. Маяр издавал журнал “Славян”. Сначала он предполагал печатать его кирилловским шрифтом со статьями на любом из четырех главных славянских наречий. Однако осуществить это не удалось. Статьи там публиковались латиницей на словенском языке. Только труд самого Маяра “О следах праславян” да некоторые статьи из русских журналов печатались на общеславянском языке Маяра.

О причинах своего упорного старания создать общеславянский язык Маяр писал в письме к М.П.Погодину от 1875 г. “Близка опасность, — указывал Маяр, — что славянские наречия так разойдутся и отдалятся одно от другого, что появятся не только наречия, но и особые славянские языки с особыми литературами и народностями... В результате 80-миллионный славянский народ распадется на части, что являлось бы невосполнимой потерей и вредом для всех славян, русских и нерусских”⁴⁶.

Сторонников своей модели создания общеславянского литературного языка с середины 50-х годов XIX в. Маяр не имел. Однако многие славянские национальные деятели высоко ценили его стремление укрепить единство славянских народов. Некоторые сочувствовали идее Маяра ввести у всех славянских народов кириллицу. С 50-х годов выступал за введение кириллицы у славян чех Иезбера, ученик чешского просветителя В.Ганки. В 1860 г. он издал брошюру “О письменах всех славянских народов”, где доказывал превосходство кириллицы над латиницей в передаче славянских звуков. С 1862 г. Иезбера издавал на кириллице всеславянскую газету “Словенин”, которая печатала статьи на всех славянских языках. В 1865 г. в 4 и 5 номерах “Словенина” Иезбера опубликовал на русском языке статью “Югославянский писатель Матия Маяр, его литературная деятельность и заслуги”, в которой с большой симпатией говорилось о Маяре⁴⁷. В свою очередь Маяр одним из первых приветствовал появление “Словенина”. Во втором номере было помещено его письмо, в котором он предложил программу издания нового печатного органа⁴⁸.

За принятие кириллицы в качестве азбуки для всех славян выступали лужицкий просветитель Я.Смоляр, хорват Филипович, словак Й.М.Гурбан, серб В.Маркович из Срема и др.

Русские слависты по-разному относились к трудам Маяра. Профессор Московского университета Н.А.Попов считал, что без “Взаимной сла-

⁴⁶ Čurkina I. Matija Majar Ziljski. S.79.

⁴⁷ Попов Н.А. Вопрос об общеславянской азбуке // Современная летопись. 1865. № 39. С.7, 8.

⁴⁸ Словенин. Пр., 1863. № 2. С.24.

вянской грамматики” Маяра не может обойтись ни один филолог, занимающийся сравнительным изучением славянских языков”⁴⁹. Другой ученый П.А.Кулаковский, наоборот был невысокого мнения об этом труде, подчеркивая, что метод Маяра не выдерживает критики⁵⁰.

Практически все ученые-слависты считали, что идея создания общеславянского литературного языка искусственным путем является нереальной. Особняком стояло мнение одного из самых блестящих филологов последней трети XIX — начала XX в. И.А.Бодуэна де Куртенэ. Еще в 1874 г. он писал, что между всеми славянскими языками не больше различий, чем между отдельными французскими и итальянскими говорами. Спустя много лет для съезда славянских филологов, историков, литературоведов, который должен был состояться в Петербурге в 1904 г., он предложил тему “О славянском взаимном (международном) языке Матия Маяра и Орослава Цафа”. Бодуэн вообще считал, что создание искусственного языка для общения между собой народов не только возможно, но и желательно⁵¹.

Идея принятия всеми славянами общеславянского языка не была превращена в жизнь. Однако увлечение ею славянских филологов не только способствовало развитию славянских литературных языков, обогащению их словарного фонда, но и сравнительному изучению языков, литератур, этнографии славянских народов. Нельзя упускать из виду и такой важный момент, как возможность более глубокого знакомства славянских деятелей с языками и культурой братских народов, особенно с русским языком и русской культурой, которые пропагандировались славянскими патриотами как своего рода эталон для других славян.

Демонстративный интерес славянских деятелей ко всему русскому, несомненно, в какой-то степени заставлял австрийское правительство более внимательно прислушиваться к их требованиям. Вместе с тем как интерес к России, так и провозглашение идей славянской солидарности привели в среде австрийских и венгерских националистов к разжиганию психоза в прессе о русской и славянской опасности для Габсбургской монархии, что тоже, несомненно, действовало на правящие круги Венны, а затем и Будапешта.

⁴⁹ Попов Н.А. Указ.соч. С.8.

⁵⁰ Кулаковский П.А. Очерк истории попыток решения вопроса об едином литературном языке у славян // Мефодиевский юбилейный сборник. Варшава, 1885. С.29.

⁵¹ Григорьев В.П. Бодуэн де Куртенэ и интерлингвистика // И.А.Бодуэн де Куртенэ: К 30-летию со дня смерти. М., 1960. С.58.

А.Н.Горяинов, М.Ю.Досталь, М.А.Робинсон

Методологические проблемы истории славистики как объект анализа в рамках международных съездов славистов

Обращение к методологическим проблемам истории славистики приводит обычно ученых к исследованию этой дисциплины как исторически складывающегося комплекса гуманитарных наук. Важнейшие вопросы, которые приходится решать в этой связи — определение предмета славяноведения и место в нем исторических исследований. Наш доклад посвящен рассмотрению указанных и некоторых других вопросов на международных съездах славистов.

После создания на IV Московском съезде в 1958 г. при Международном комитете славистов Международной комиссии по истории славистики (МКИС) дискуссии по истории славяноведения вообще и по методологии ее изучения в частности велись в Комиссии, проводившей свои заседания во время съездов и между ними. Обсуждение проблем методологии проходило также на славистических конференциях вне рамок съездов и заседаний МКС — их материалы использованы в докладе в той мере, в какой они позволяют проследить за развитием взглядов, отразившихся в съездовских обсуждениях.

Еще задолго до международных съездов славистов наиболее развернутое определение предмета славяноведения дал В.Ягич. Он идентифицировал это понятие со “славянской филологией”, которая “в обширном значении этого слова обнимает совокупную духовную жизнь славянских народов, как она отражается в их языке и письменных памятниках, в произведениях литературных то отдельных личностей, то общей силы простонародного творчества, наконец в верованиях, преданиях и обычаях”¹. Составители программы I Международного съезда славистов (Прага, 1929 г.) исходили из этого ставшего классическим определения: достаточно широкое понимание “славянской филологии” соответствовало внутренним убеждениям организаторов, о чем свидетельствовало выступление председателя съезда М.Мурко. Ученый следующим образом определил основную предмет славистики: “Продолжая традиции Предварительного съезда (славянских филологов в Петербурге в 1903 г. — А.Г., М.Д., М.Р.), мы сохранили краткое, но не бесспорное название — Съезд славянских филологов. В трактовке греческой Александрийской школы мы, любители слова, изучаем, как оно проявляется в языках, народных

¹ Ягич И.В. История славянской филологии. СПб. 1910. С.1.

преданиях и художественных литературах славянских народов. На этом единстве мы настаиваем. Филология для нас — не только толкование старых текстов, но и живой речи всех произведений словесности славянских народов до наиновейшего времени. Это значит, что такая славянская филология должна сохранять теснейшие связи со всеми другими науками о славянском мире, со славистикой в широком смысле слова, так же, как и с другими филологиями, с классической, из которой она вышла, и со своими сестрами — германской и романской”².

На I съезде прозвучали, однако, и иные мнения. Например, профессор Украинского свободного университета в Праге С.Смаль-Стоцкий в докладе “Ближайшие задачи славистики” по существу ограничивал рамки этой дисциплины, понимая ее преимущественно как славянское языкознание³.

На II Международном съезде славистов (Варшава, 1934 г.) методологические вопросы также занимали значительное место и обсуждались на заседаниях нескольких секций. С нашей точки зрения заслуживает особого внимания доклад польского слависта Г.Улашина «О содержании понятия “Славянская филология”». Заметим, что доклад был подготовлен еще к I съезду, но тогда не состоялся. Улашин попытался дать иное, чем Ягич, истолкование понятию “славянская филология”. При этом он polemизировал главным образом с появившимися в середине 1920-х годов статьями русского ученого Г.А.Ильинского “Что такое славянская филология?”⁴ и чешского слависта М.Вейнгарта «О содержании понятия “Славянская филология”»⁵, (статья Ильинского была известна Улашину лишь в изложении Вейнгарта).

По мнению Г.Улашина, от взглядов Ягича воззрения Ильинского и Вейнгарта отличаются лишь деталями. Все трое считают, что славянская филология — самостоятельная наука, а не группа наук; предметом этой науки они признают духовную жизнь народов во всей ее совокупности (Ягич) или отдельных проявлениях (в меньшей степени — Ильинский, в большей — Вейнгарт); наконец, Ягич включил в состав славянской филологии языковедческие, историко-литературные и частично этнографические дисциплины, Ильинский — две первые из них и устное творчество, а Вейнгарт — сравнительные межславянские аспекты языкознания, литературоведения и этнографии.

По Улашину, взгляды Ягича, Ильинского и Вейнгарта в отношении понятия “славянская филология” несостоятельны, поскольку не удовлетворяют критериям “чистой науки”, требующей, чтобы каждая научная дисциплина занималась однородными явлениями. Он полагал, что сла-

² *Murko M.* Reč při zahájení I. sjezdu slovanských filologů 6 říjen 1929 v Praze // *Slavia*. 1919. № 8. S.841.

³ *Смаль-Стоцкий Ст.* Найближчі завдання славістики і україністики // Ювілейний збірник на пошану академіка Михайла Сергієвича Грушевського: Частина історично-літературна. Київ, 1929. С.117.

⁴ *Ильинский Г.А.* Что такое славянская филология? // Учен. зап. Саратовск. ун-та. 1923. Т.1, вып.3. С.123—135.

⁵ *Weingart M.* O podstate slovanske filologie // *Sborník Filologicke fakulty University Komenskeho v Bratislavě*. 1924. Roč. 2, С.26(9). S.26.

вянская филология — группа наук, которая изучает духовную жизнь славян в целом, не оставляя в стороне и области духовной жизни, не выраженные словом, — живопись, музыку, архитектуру и т.д. “Славянская филология, — заключал Г.Улашин, — это только наиболее тесно связанная группа наук в границах наук, которые складываются в комплекс, названный славяноведением; группа ... удерживающаяся в границах большего единства благодаря традициям, но не имеющая опоры в теории и научных потребностях, в потребностях методологии”⁶. Напомним, однако, и размышления Ягича: по мере развития разных сторон единой “славянской филологии” “отдельные части науки становятся независимее, выделяясь малопомалу в самостоятельные отрасли со своими определенными целями”⁷. Сравнение показывает, что различия между трактовками Ягича и Улашина скорее терминологические, чем принципиальные. Улашин не столько отрицал определение Ягича, сколько пытался развить его с учетом того, что к началу 30-х годов стало уже очевидным: языкознание, литературоведение, этнография — суть самостоятельные отрасли знания. А отсюда вполне логичным представлялось признание славянской филологии не единой комплексной наукой, а комплексом наук.

Дальнейшему регулярному проведению съездов славистов помешала вторая мировая война и последующие политические события — вынужденный перерыв затянулся более чем на двадцать лет. В этот период, особенно после окончания войны, методологические проблемы славистики продолжали интересовать ученых, причем ведущее положение здесь заняли чешские и советские исследователи. В Чехословакии это были крупнейшие слависты — литературовед Ф.Вольман и языковед Б.Гавранек. В 1948 г. в возобновленном ими журнале “Slavia” была опубликована важная в методологическом отношении статья двух ученых “Наше понимание славянской филологии и ее сегодняшние задачи”. Обстоятельно проанализировав точки зрения предшественников на предмет славянской филологии, Ф.Вольман и Б.Гавранек пришли к выводу, что она представляет собой “самостоятельную и единую дисциплину”, которая включает прежде всего сравнительное славянское языкознание и литературоведение (вместе с фольклористикой), связанные друг с другом общностью предмета и исторических условий. В отличие от В.Ягича и большинство своих коллег авторы констатировали, что славянская филология не исчерпывает предмета славяноведения, куда, помимо нее, входят “история, археология и этнография славян”⁸. Ту же точку зрения Ф.Вольман отстаивал на дискуссии в Славянском институте в январе 1948 г. Он подчеркивал, что славянство это “прежде всего культурное общество в определенных физических и исторических условиях”, поэтому развитие славянских народов — предмет изучения нескольких наук — “этнографии и социологии, всеобщей истории и истории культуры и бо-

⁶ *Ułasczyn H.* O istocie filologii słowiańskiej // II Międzynarodowy zjazd słowistów (filologów słowiańskich): Księga referatów. Sekcja 1: Językoznawstwo. W-wa, 1934. S.144.

⁷ *Ягич В.* Указ.соч. С.2.

⁸ *Wollman F., Havránek B.* Naše pojetí slovanské filologie a její dnešní úkoly // *Slavia*. 1947—1948. N 3/4. S.264.

лее узких дисциплин, среди них прежде всего история политики и литературы, антропogeографии и общей психологии и др.”⁹

В Советском Союзе толкование предмета славяноведения как комплекса языковедческих, историко-литературных, исторических, археологических и этнографических дисциплин также получило достаточно широкое распространение¹⁰, хотя было отнюдь не господствующим — проблематика первого послевоенного съезда (Москва, 1958 г.) оказалась по преимуществу филологической. Вполне естественно, что участники первого рабочего заседания МКИС (Вена, 1960 г.) дискутировали главным образом вопрос о предмете истории славяноведения. Хотя единодушия достигнуто не было, большинство участников дискуссии, представлявших 16 стран, склонялось к тому, чтобы ограничить предмет истории славяноведения филологическими дисциплинами: слависты многих стран в тот период еще придерживались ягичевской трактовки понятия “славяноведение”. Мнение большинства членов Комиссии по существу поддержал ее председатель, советский ученый Н.К.Гудзий, который подвел итоги дискуссии. “Само собой разумеется, — заявил он, — что в понятие славистики входят и история, и история искусства, и археология, но наша задача — работать в области тех филологических дисциплин, какими являются литературоведение, языкознание и фольклористика”¹¹.

Ориентация на историю славянской филологии в целом сохранилась и у участников V Международного съезда славистов (София, 1963 г.), хотя именно на этом съезде собственно историческая проблематика впервые была представлена на равных с филологической. Отметим, что анкета, опубликованная к съезду, содержала вопрос — “Каковы задачи исторической науки в славистике?” Отвечая на него, историки из Чехословакии подчеркивали, что предмет славистики комплексный, он включает исторические и филологические дисциплины. Заметное расхождение мнений наметилось только в определении роли и задач “исторической славистики”¹².

После съезда в Софии теоретические вопросы методологии славистики и ее истории продолжала разрабатываться в Советском Союзе и особенно в Чехословакии, где в рамках подготовки к очередному съезду славистов по этой проблематике в 1965—1966 гг. прошли научная дискуссия в журнале “Slovanský přehled” и международный colloquium в Либлицах. Они предвещали полемику, развернувшуюся между советскими и чехословацкими учеными на V Международном съезде славистов (Прага, 1968).

Открыл в журнале дискуссию М.Куделка, определивший в статье “Славистика, slovanství и современность” славистику как комплекс филологических и исторических наук, каждая из которых специфическими методами исследует разные стороны развития славянских народов, причем степень участия в

⁹ Wollman F. Terminologie slovanské součinnosti // Slovanský přehled. 1948. N 3/4. S. 126—127. (Цит по: *Досталь М.Ю.* Предмет славистики в работах чехословацких ученых. // Славяноведение и балканистика в странах зарубежной Европы и США. М., 1989. С.145).

¹⁰ Havránek B. Slavistická konference v Leningradě // Slovanský přehled 1946. № 5/6. S.319—322.

¹¹ Wiener slawistisches Jahrbuch. Grac; Köln, 1960. Bd.8. S.202.

славистическом комплексе отдельных дисциплин исторически изменчива¹³. В признании комплексности предмета славяноведения, в том, что он не исчерпывается только славянской филологией, с М.Куделкой были солидарны все участники дискуссии¹⁴. Автор предложил далее оригинальное определение идейно-метологических основ славистики. Он полагал, что "всеславянство", "славянская идея" — "slovanství" не тождественны славистике, хотя являются ее идеологической базой. М.Куделка отнес все интерпретации идеи славянской солидарности к проявлениям буржуазного национализма и пришел в результате к выводу, что между "slovanství" и пролетарским интернационализмом в социалистическом обществе возникает принципиальное противоречие. Следовательно, утверждал он, славяноведение, особенно его историческая часть, теряет свою основу. Последний тезис не встретил одобрения у остальных участников дискуссии.

Многие коллеги, однако, поддержали другой тезис М.Куделки: предметом изучения "исторической славистики" должно быть больше прошлое, чем настоящее славянских народов, иначе налицо противоречие "между славистическим аспектом и принципами исторической науки при решении вопросов современности" и вообще "нелогично исследовать опыт развития социалистических наций ... с национальной точки зрения"¹⁵. Исходя из такого понимания задач историко-славистических исследований, чехословацкие ученые отнесли к наиболее важным проблемам "исторической славистики" изучение "политических и идейных движений, опирающихся на сознание славянского единства или сопровождающихся этой идеей", проблем славянского этногенеза, межславянских и славяно-неславянских связей, вклада славянских народов в развитие мирового или европейского общественного и культурного прогресса¹⁶. Признав в целом правомерность существования славистического аспекта в исторической науке, большинство участников дискуссии подчеркивало его неразрывную связь с всемирной историей.

Обсуждение многих тем, поднятых в журнальной дискуссии, получило свою дальнейшую разработку на коллоквиуме, посвященном задачам историко-славистических исследований (Либлице, 1966). Наиболее крайнюю, но не лишенную логики позицию занял Й.Колейка: он предсказывал отмирание славистики в ближайшие 5—10 лет ввиду исчезновения ее идейной базы ("slovanství") и превращения "исторической славистики" в "центральноевропейистику и южноевропейистику", предрекал слияние славянской филологии с индоевропейистикой. В то же время славистической проблематике, по его мнению, суждено существовать еще продолжительное время — до тех пор, пока "slovanství" остается актуальной поли-

¹³ Kudeřka M. Slavistika, slovanství a dnešek // Slovanský přehled. 1965. № 1. S. 2.

¹⁴ Sládek Z. Historie a současná slavistika // Ibid. N 2. S. 119; Kolečka J. K diskusi o úkolech "historické slavistiky" // Ibid. N 4. S. 248; Hrozič J. Miesto "historické slavistiky" v marxistickej historiografii // Ibid. 1966. N 1. S. 33—34.

¹⁵ Kolečka J. Op.cit. S. 248.

¹⁶ Sládek Z. Op.cit. S. 119. Kolečka J. Op. cit. S. 245, 247—248; Kudeřka M. K diskusi o slavistice, slovanství a dnešku // Slovanský přehled. 1966. N 4. S. 235—236.

тической и идеологической проблематикой на Западе (коммунология, советология, Ostforschung)¹⁷.

Подчеркнем, что историки из Советского Союза в период между съездами в Софии и Праге по-иному осмысливали теоретические проблемы славяноведения. Советское славяноведение, утверждал, например, тогдашний директор Института славяноведения Академии наук СССР И.А.Хренов, по сути проникнуто идеями “пролетарского интернационализма”¹⁸, поэтому недопустимо какое бы то ни было “вычленение славянских стран, когда идет речь о современных политических, социальных, экономических и других процессах, общих или сходных для всех европейских социалистических стран”. Вместе с тем, исходя из сложности понимания предмета славяноведения, советские исследователи не видели принципиального противоречия и подчеркивали диалектическую взаимосвязь между славяноведением и новой отраслью науки — историей мировой системы социализма, в которую славяноведение входит “своей значительной частью”. Актуальной задачей историко-славистических исследований должно было быть, по их мнению, изучение прежде всего современных проблем, в том числе проблем современного развития европейских социалистических стран, их взаимоотношений и связей, узловых вопросов развития мировой социалистической системы (в историко-политическом аспекте)¹⁹ и т.д.

Выступления на коллоквиуме в Либлицах М.Куделки (“Об изучении истории славистики”) и Й.Мацурека (“Славистика и исторические науки”) были опубликованы в переработанном виде в год VI Международного съезда славистов и могут быть рассмотрены вместе с докладами обоих ученых на съезде. На съезд в Праге М.Куделка представил доклад “Некоторые теоретические и эвристические вопросы изучения истории славистики” написанные в соавторстве с З.Шимечekom. Результаты проделанной работы он изложил также в статье “Об ограничении предмета славистики”, и в предисловии к сборнику “Slavistika a slovanství”. Автор пытался определить критерий выделения славяноведения в особую отрасль научного знания, его границы и состав образующих его дисциплин²⁰.

При решении первого вопроса ученые, по мнению М.Куделки, чаще всего исходили из представления о родстве или единстве славянских народов, сложившегося в XIX в., в период формирования славянских наций и в то время вполне оправданного. Однако сейчас оно устарело, и научно обосновано только языковое родство славян. М.Куделка справедливо отмечал, что “этническое родство, или единство, славян не может пониматься как неизменная, раз и навсегда данная внеисторически существующая и действующая система отношений”. В разные периоды историчес-

¹⁷ Pallas L. Kolokvium o otázkách historické slavistiky // Slezský sborník. 1966. 3. S.398; Herman K. Kolokvium k otázkám “historické slavistiky” // Slovanský přehled. 1966. N 4. S.247.

¹⁸ Хренов И.А. Итоги развития советского славяноведения // Вопр. истории. 1968. № 1. С.65.

¹⁹ От редакции // Сов. славяноведение. 1965. № 1. С.7.

²⁰ Kudělka M. Über die Begrenzung des Begriffs “Slawistik”: (Diskussionsbeitrag) // Zeitschrift für Slawistik. 1967. N 4. S.513.

кого развития это родство проявлялось в разных формах. Неисторическая абсолютизация понятия славянского единства неизбежно вела к чрезмерно широкому толкованию предмета славистики — таким образом славистическими потенциально могли стать все общественные науки. Практика ограничила эту “безбрежность” несколькими традиционными дисциплинами²¹.

Здесь автор подходит к решению второго вопроса. Филологическая часть, по его мнению, занимала и занимает в славистике центральное место, это относительно самостоятельная область. Вместе с тем, более или менее насыщены славистической проблематикой и нефилологические дисциплины: история, археология, правоведение и др. Ввиду того что славистика — “исторически изменчивый комплекс дисциплин” она “часто реагировала” изменениями структуры “как на общественно-идеологический контекст, так и на развитие внутренних закономерностей научного познания”²² и потому установление какой бы то ни было иерархии невозможно. М.Куделка выступил как против “безбрежного” расширения предмета славистики, так и против его сугубо филологического понимания. Он считал, что разумно ограничить славистику “комплексом только тех научных дисциплин, которые изучают славянство как предполагаемое целое или отдельные славянские народы, их отношения (взаимные и с другими народами или этническими группами), исходя из их этнического родства, когда проявления этого родства или его осознание как предмет научного интереса адекватны специфическому характеру соответствующих научных дисциплин и изучаются их специальными методами”²³. Так происходит, по мнению М.Куделки, когда, например, историческая наука изучает “slovanství”.

М.Куделка показал односторонность как “персоналистического”, так и проблемного подхода к трактовке истории славистики и недостаточность только их сочетания и комбинирования²⁴. Он поставил вопрос о важности учета социальных факторов в развитии науки. Автор трактовал ее как органическую составную часть истории культуры²⁵. Поэтому при оценке славистических исследований, по его мнению, должно учитывать конкретную общественно-политическую ситуацию и контекст общественной и идеологической борьбы своего времени.

“Познать историческое развитие славистики в его закономерностях, — отмечал М.Куделка, — значит, понимать славистику как структуру, которая меняется как по своему объему и организации содержания, так и в своем отношении к отдельным сторонам общественного развития”²⁶. В этой связи автор высказал интересную мысль, что в определенные исторические пе-

²¹ Ibid. S.514. *Kudělka M. Úvod // Slavistika a slovanství. Pr., 1968. S.6.*

²² Ibid.; *Kudělka M., Šimeček Z. Některé teoretické a heuristické otázky studia dějin slavistiky // Československé přednášky pro VI. mezinárodní sjezd slavistů v Praze. Pr., 1968. S.466.*

²³ *Kudělka M. Úvod. S.7.*

²⁴ *Kudělka M. O studiu dějin slavistiky: K problematice pojetí a metody // Slavistika a slovanství. S.57—58.*

²⁵ Ibid. S.48.

²⁶ Цит. по: *Досталь М.Ю. Методологические вопросы истории славяноведения в Чехословакии и советской историографии последнего десятилетия // Историографические исследования по славяноведению и балканистике. М., 1984.*

риоды в комплексе славистических дисциплин могут выдвигаться на первый план те из них, которые по тем или иным причинам будут лучше удовлетворять общественным потребностям эпохи. Остальные дисциплины временно могут как бы отойти в тень, но это не значит, что они совсем не будут развиваться под действием внутренних закономерностей и здесь не будет достигнуто никаких важных результатов.

Для более объективного анализа истории славистики, по мнению М.Куделки, необходимо расширить ее эвристическую базу и использовать документы не только личного (научные труды, корреспонденция, мемуары), но и общественного характера (архивы научных учреждений и обществ, периодическая печать). Опровергая представления, что предметом истории славистики могут быть лишь бесспорные знания, а ошибочные выводы, поиски и заблуждения должны остаться вне поля зрения истории науки, автор предлагал включать в источниковую базу истории славистики не только труды высокого научного достоинства, ставшие классическими, но и малозначимые, в которых наиболее полно и обнаженно проявлялся социальный заказ общества²⁷.

В докладе на VI Международном съезде славистов в Праге М.Куделка (в соавторстве с З.Шимечек) отчасти повторил, отчасти продолжил свои размышления над методологическими вопросами истории славистики. Авторы отметили, что понимание ее предмета исторически развивалось и изменялось, поэтому одной из важнейших задач историка науки является анализ этих метаморфоз с точки зрения ее общественной обусловленности и внутренних закономерностей. Авторы констатировали, что разные дисциплины в разное время играли неодинаковую роль в комплексе славистических наук. Они полагали, что история, этнография, антропология, “хотя и предоставляют славистике свои знания, но их развитие не определяется ее потребностями”, поэтому эти дисциплины не связаны с ней нерасторжимыми узами, а находятся с ней в “свободном союзе”. По их мнению, во всех славистических дисциплинах, за исключением языкознания, задачи исследований определялись в итоге не столько закономерностями самого научного познания, сколько общественными потребностями (иногда в скрытой форме)²⁸.

Принципиально важное значение имела постановка в докладе вопроса о необходимости при анализе историко-научных фактов учитывать место славистики в контексте развития региональной, национальной и мировой науки. Точно так же при анализе славистической части творчества выдающихся ученых должны приниматься во внимание реальные пропорции их творческой работы в целом²⁹.

Отметим, что, хотя в обобщающих докладах М.Куделки, было выдвинуто много принципиально важных, требующих решения и обсуждения проблем, они не стали в те годы (1966—1968) предметом широкой дискуссии ни на конференции в Либлицах, ни на съезде в Праге, ни в печати. Возможно, это объясняется тем, что история славистики на новой мето-

²⁷ Там же. С.288.

²⁸ Kudělka M., Šimeček Z. Op.cit. S.467.

²⁹ Ibid.

дологической основе еще только начинала разрабатываться, а наиболее существенное значение для науки в то время имел прежде всего сам предмет славяноведения как таковой.

Например, Й.Мацурек специально исследовал проблематику предмета славистики в целом, поставив вопрос о иерархии и специфических задачах отдельных славистических дисциплин, особенно о функциях исторической науки в славистике. Эти проблемы он осветил в докладе на Либлицкой конференции и на съезде в Праге. По его определению, "славистика представляет собой комплекс различных отраслей науки, занимающихся изучением славянства, отдельными славянскими народами в славянском и в общем контексте, а также межславянскими отношениями и связями между славянской и неславянской средой"³⁰. Поскольку сам факт существования славистики как науки обуславливает "языковое родство славянских народов" и осознание этого родства, то "языкознание должно и сегодня быть основной частью славистики". В этом пункте рассуждений Й.Мацурек, как мы видим, солидарен с М.Куделкой, но в отличие от него пытается установить иерархию славистических дисциплин. Второе место в славистике, по мнению Й.Мацурека, принадлежит истории литературы. Хотя какой-либо единой славянской литературы в прошлом не было, родство литератур славянских народов проявляется в языковой области. В то же время изолированные исследования, касающиеся отдельных славянских языков и литератур, без сравнительного аспекта, по убеждению Й.Мацурека, к славистике не относятся, так как в их задачу не входит выяснение славянской специфики. Он считал, что у таких дисциплин, как археология, этнография, правоведение, история, есть свои цели в славистике. Что касается функции исторической науки в славистике, то Й.Мацурек выступал против крайних точек зрения, преуменьшавших (многие филологи) или преувеличивавших (тогдашние советские слависты), по его мнению, ее значение в комплексе славистических дисциплин. Кроме того, он полагал, что изучение общего экономического, политического, социального, военного и иного развития славянства, отдельных славянских народов, их отношений между собой и неславянским миром выходит за рамки "исторической славистики" и относится скорее к области национальной или всеобщей истории. Славистический аспект исторической науки можно усмотреть в объяснении предпосылок и условий возникновения славянского языкового или этнического родства, в трактовке особенностей культуры славянских народов, в познании исторического развития идеи славянской взаимности, "slovanství" как сложной формы общественного сознания, во всех ее проявлениях и т.д., не имеющих аналогий у других народов. На этом основании, считал Й.Мацурек, историческая наука может выполнять роль как вспомогательной, так и самостоятельной дисциплины в славистике³¹.

По докладу Й.Мацурека на Пражском съезде славистов 1968 г. вернулась дискуссия. Главным пунктом обсуждения стал вопрос о диапа-

³⁰ Macůrek J. Slavistika a historické vědy // Slavistika a slovanství. Pr., S.44.

³¹ Macůrek J. Funkce historické vědy při řešení slavistické problematiky // Československé přednášky pro VI. mezinárodní sjezd slavistů v Praze. S.453, 455—456.

зоне содержания предмета славистики или славяноведения. Члены советской делегации (Б.А.Рыбаков, Ю.В.Бромлей, И.А.Хренов, И.Ф.Белза и др.) защищали широкое понимание славяноведения как комплекса исторических и филологических дисциплин, подчеркивая равноправное положение в нем исторической науки, а в последней приоритет проблематики новой и новейшей истории славянских народов. Ю.В.Бромлей, в частности, обосновывал такое понимание "объективным реальным существованием" славянской этнической общности, включающей в себя общность языковую, культурную, "общность в сфере социальных отношений на ранних этапах истории славян", которую должны исследовать различные славистические дисциплины: лингвистика, фольклористика, этнография, археология, история общественной мысли и т.д.³²

Напротив, члены тогдашней чехословацкой делегации (Й.Колейка, К.Герман, Й.Мацурек, Ф.Гейл, М.Крбец и др.) защищали более узкое понимание славистики, сформировавшееся в ходе упомянутых дискуссий. Что касается мнений по поводу того, каковы задачи историко-славистических исследований, то самую крайнюю позицию занимал Ф.Гейл: он настаивал на том, что главная задача "исторической славистики" — "изучение возникновения, развития, содержания, целей и функций идеологии slovanství, славянского сознания и программ славянской взаимности в прошлом и настоящем, определение ее места и значения в истории европейского общественного мышления". Ученые ЧССР выступали против включения в "историческую славистику" исследований по современной проблематике³³.

Чехословацкие историки на Пражском съезде славистов как бы подвели итог всей своей предшествующей работе (методология славистики и ее история) и засвидетельствовали, с одной стороны, преодоление исключительно филологического понимания ее как предмета, а с другой — наличие некоторых расхождений в определении славяноведения в целом и задач его исторической части как в собственной среде, так и со славистами других стран, прежде всего учеными бывшего Советского Союза.

Дискуссия чехословацких историков по указанным вопросам славистики нашла отклик и в среде славистов-филологов, большинство которых продолжало отождествлять славяноведение со славянской филологией. Так, С.Вольман писал, что итоги Пражского съезда славистов подтверждают правильность основных положений программной статьи Ф.Вольмана и Б.Гавранека 1948 г., их концепцию славянской филологии как комплексной сравнительно-исторической дисциплины и положение о том, что славистика — прежде всего — хотя и не исключительно — наука филологическая³⁴.

Вскоре появилась и посмертная публикация статьи Ф.Вольмана, также подводившая итоги Пражского съезда. Статья «"Interná slavistika" na

³² VI. mezinárodní sjezd slavistů v Praze 1968. Praha, 7.—13.spr., 1968. Acta sjezdu. Pr., D.2. S.521.

³³ Ibid. 523.

³⁴ Wollman S. V1. mezinárodní sjezd slavistů (Praha, 7. — 13.srp., 1968) // Slavia. 1968. N 4. S. 674, 675.

6-м съезде и в других местах» была напечатана во втором номере журнала "Slavia" уже в 1969 г. Автор размышлял над вопросами, связанными с определением предмета славистики, критически оценивая результаты предшествующей теоретической работы в этой области. Он выступил в защиту ягичевской трактовки славянской филологии как науки, изучающей "целостность духовной жизни славянских народов", но в отличие от него не ограничивал ею предмет славяноведения в целом. Общность предмета славянской филологии как комплекса языкознания и литературоведения определяет, по мнению Ф.Вольмана, "данность письменного языка и языка художественных произведений, содержащаяся в словесной структуре", а также общие методы исследования. Ф.Вольман согласился с И.Мацуреком в том, что к области славянской филологии не принадлежит, например, все литературоведение, особенно то, которое изучает литературы отдельных славянских народов. Он поддержал И.Мацурека, М.Куделку и других историков в том, что из славистической науки нельзя исключать археологию, этнографию, историческую географию, историю права и историю, а также этнологию, психологию, политэкономия и вспомогательные дисциплины этих наук. Тем самым он подтвердил верность своей позиции, выработанной еще в 1948 г.³⁵

Ф.Вольман предложил достаточно четкое определение понятий "славянская филология", "славистика" и "славяноведение". Разногласия тогдашних чехословацких и советских ученых по поводу определения содержания предмета славистики он считал не принципиальными, а лишь "констатацией двух научных традиций, которые не отвергают и не исключают друг друга". "Славянская филология", по определению Ф.Вольмана, объединяет "славянское слово и словесность", т.е. прежде всего сравнительное славянское языкознание и литературоведение, включая фольклористику. "Славистика" — более широкое понятие: "Это научное знание, которое по-своему расширяет и углубляет результаты исследований по славянской филологии". Это знание, приобретенное в содружестве разных славистических дисциплин, совместно и сравнительно-исторически решающих славистические проблемы. И, наконец, "славяноведение" — самое широкое понятие, которое включает в себя славянскую филологию и все исторические науки. Естественно, что "славистика" также входит в понятие "славяноведение". В связи с этим Ф.Вольман считал нужным "не обходить и не замалчивать" существование славяноведения, которое "уже имеет св. ои институты и периодические издания". "Славянская филология", "славистика", "славяноведение", по мнению Ф.Вольмана, — достаточно условные понятия, которые избирают из области общественных наук и объединяют в себе более или менее широкие комплексы научных дисциплин, а те, в свою очередь, "уже имеют столетнюю традицию существования и последние полвека переоцениваются на основе марксистско-ленинской методологии"³⁶.

³⁵ Wollman F. "Interna slavistica" z VI.sjezdu i odjinud. // Ibid. 1969. N 2. S. 244,245; Wollman F., Havránek B. Op.cit. S. 264.

³⁶ Wollman F. "Interna slavistica"... S. 244.

Внимание чешских специалистов по методологии славистики и в 70-е годы по-прежнему занимал вопрос о ее предмете как науки. З.Шимечек и В.Штясны в докладе на съезде славистов в Загребе-Любляне (1978) "К проблематике синтеза истории национальной славистики" вместе с советскими славистами защищали точку зрения, согласно которой предмет славистики не ограничивается славянской филологией. В то же время, по их мнению, предмет славистики не включает в себя все общественные дисциплины, так или иначе изучающие славянские народы, а только "все проявления этнического родства славянских народов, исследуемых специфическими и адекватными методами отдельных научных дисциплин"³⁷. В своем определении славистики они исходили из методологических разработок М.Куделки, который в статье "О славистике как сфере научного познания" продолжил углубленную аргументацию позиции историков тогдашней Чехословакии³⁸.

М.Куделка обосновывал существование "славистики как области научного познания" объективным существованием "славянской этнической общности". По его убеждению, из самого понятия "славистика" следует, что предметом славистических исследований должны быть реалии, общие всему славянскому этносу. Поэтому логично предметом научного интереса славистики считать "только явления общеславянские, сравнительные исследования славянской проблематики и изучения отношений между славянскими народами, поскольку они так или иначе связаны с осознанием их этнической общности"³⁹.

Если основание для включения славянского языкознания в комплекс славянской филологии, по мнению М.Куделки, дает языковая общность славян, то для славянского литературоведения и фольклористики такая аргументация уже недостаточна, потому что их собственный предмет не язык, а "специфическое единство ценностей общественно-идейных и языково-эстетических", в которых и находит свое воплощение славянская этническая общность⁴⁰. В результате М.Куделка давал следующее определение славистики: "Славистику можно ... понимать как этнолингвистически ограниченную область научного знания ... в которой общественные науки в согласии с предметом своих интересов и своими методами изучают проявления этнического родства народов, говорящих на славянских языках, поскольку эти проявления существуют как объективная действительность, или исследуют, существуют ли такие проявления"⁴¹.

Позиция советских ученых по рассматриваемым вопросам нашла от-

³⁷ Šimeček Z., Št'astný V. K problematice syntézy dějin národní slavistiky // Československé přednášky pro VIII. mezinárodní sjezd slavistů v Záhřebu. Pr., 1978. S. 256.

³⁸ Куделка М. О славистике как сфере научного познания // Методологические проблемы истории славистики. М., 1978. С.18—39.

³⁹ Там же. С.34.

⁴⁰ Там же. С. 35.

⁴¹ Там же. С. 30. В наиболее полном виде воззрения М.Куделки на предмет славистики отражены в его монографии: Kudělka M. O pojetí slavistiky. Vvoj představ o jejím předmětu Pr., 1984.

ражение в статьях академика Д.Ф.Маркова. Он подчеркивал, что “языкознание, литературоведение, история прочно входят в славистический комплекс, не утрачивают постоянных органических связей с соответствующими научными дисциплинами как целым”. Из них они черпают “не только общее понимание важнейших процессов или материал для аналогий и сопоставлений”, но и “методику и приемы исследований, выработанные данной отраслью науки”. Однако в отличие от М.Куделки Д.В.Марков указывал на другую сторону проблемы — на важность “междисциплинарного взаимодействия, складывающегося внутри славистического комплекса”, которое обогащает кругозор исследователя, “повышает методологическую вооруженность и позволяет ставить и решать более сложные задачи”. Все это, по его мнению, позволяет говорить о славяноведении не как о комплексной науке, включающей в себя славистические аспекты различных славистических дисциплин, а о комплексе наук, составляющих славяноведение⁴².

В развернутом докладе В.А.Дьякова, Д.Ф.Маркова и А.С.Мыльникова на VIII Международном съезде славистов в Загребе-Любляне доказывалась неправомерность позиции, которая относит к славяноведению только то, что касается общеславянской или межславянской проблематики, например, изучение истории “славянской идеи”, сравнительное изучение “по меньшей мере двух стран, языков или литератур”. “Безусловно, — указывали авторы, — работы сравнительного плана имеют преимущества перед работами, анализирующими частные, отдельно взятые факты и явления. Но и чисто страноведческие работы были и будут составной частью славистики”⁴³.

Доклад З.Шимечека и В.Штястного вместе с докладом В.А.Дьякова, Д.Ф.Маркова и А.С.Мыльникова на съезде и статьями в сборнике “Методологические проблемы истории славистики” как бы подвели итоги их разработки в послевоенный период. Они показали, что чехословацкие и советские ученые анализировали сходный круг теоретических проблем истории славяноведения, опираясь на традиции в подходе к этому предмету, сложившиеся в их странах. Наряду с обсуждением различных аспектов вопроса о предмете истории славистики ученые бывших Чехословакии и Советского Союза признали необходимость учета не только внутренних, но и внешних, социальных факторов в развитии славяноведения во все периоды его существования.

На IX (Киев, 1983) и X (София, 1988) Международных съездах славистов проблемы методологии славяноведения и его истории остро уже не ставились. А затем последовали общественно-политические события конца 80-х — начала 90-х годов, потрясшие весь славянский мир. Исчезли “мировая система социализма”, “марксизм-ленинизм” и “пролетарский интернационализм” как обязательная идейно-методологическая ос-

⁴² Марков Д.Ф. Славистика как комплекс научных дисциплин // Там же. С.12.

⁴³ Дьяков В.А., Марков Д.Ф., Мыльников А.С. Некоторые узловые методологические вопросы истории мировой славистики // История, культура, этнография и фольклор славянских народов: VIII международный съезд славистов. Загреб-Любляна, сентябрь 1978. М., 1978. С. 470.

нова для научных изысканий, что, несомненно, заставляет ученых вновь обратиться к методологическим проблемам славяноведения. И здесь, мы уверены, очень пригодится опыт их обсуждения на Международных съездах славистов.

В настоящее время вряд ли возможна какая-либо жесткая унификация научных представлений о предмете славистики, к которой стремились в свое время советские ученые, пытаясь вместе с чехословацкими историками утвердить и в этой специфической области свои “марксистско-ленинские” воззрения. Наряду с аргументами часто научного свойства при определении диапазона славистических исследований зачастую принимались во внимание практические соображения. В частности, трактовка предмета славистики, как не только филологии, но и истории славянских народов в ее полном объеме с упором на новейший “социалистический” период, исходила из программы исследований Института славяноведения и балканистики СССР 1947—1980-х годов. Напротив, возобновивший свою деятельность в 1992 г. после многолетнего перерыва Славянский институт в Праге, судя по первым сообщениям, исходит из ягичевского понимания предмета славистики, хотя в будущем предполагается уделять большее внимание исторической проблематике.

Однако остается фактом, что история славянских народов, введенная с 1958 г. по настоянию ученых СССР в программу славистических форумов, заняла в ней достаточно прочное и почетное место, об этом свидетельствует и тематика съезда в Братиславе. Таким образом, мировое сотрудничество славяноведов в настоящее время ищет пути “примирения” исторических и филологических дисциплин, т.е. определения того круга общих проблем, которые может решать только такая область научных знаний, как славяноведение.

Л.Н.Виноградова

Семантика фольклорного текста и ритуала: типы взаимодействий

Широкие коммуникативные возможности вербальных элементов, включенных в структуру ритуала, способны не только описывать реальный ход обрядовых действий, но и включать дополнительную информацию, раскрывающую общее значение, “мировоззрение” обряда. Это позволяет видеть в них особый источник для реконструкции глубинного смысла всего ритуального комплекса или для интерпретации отдельных его фрагментов. Именно словесные формулы и обрядовая терминология чаще всего оказываются ключевыми знаками для семантического анализа ритуала. Однако выполняя свою основную интерпретирующую функцию, приговорные клише и фольклорные тексты в ряде случаев характеризуются скрытым планом значений, т.е. их общий смысл не вытекает из прямого содержания высказываний, а восстанавливается на основе широкого этнографического контекста. Под этнографическим контекстом может пониматься и ближайшее ритуальное окружение текста, и социо-нормативные условия его бытования, и мифологические представления, и вся система верований, так или иначе отразившаяся в тексте.

Примером может служить загадочное содержание сербских заклинаний, используемых при магическом отгоне градовых туч, в которых встречаются устойчивые мотивы “чуда чудного”: “У нас есть одно чудо-диво. Подивись нашему чуду-диву! У нас есть девочка, родила она ребенка, ребенку тринадцать лет, а матери — семь...”; “Здесь чудо невиданное: родила девушка ребенка, как веретено”; “девушка разродилась — сорок детей родила”; “семь детей родила девочка-семилетка” и под.¹ Прямое значение этих формул никак не соотносится с магическими действиями отпугивания туч (замахивание топором в сторону туч, подбрасывание вверх режущих и колющих предметов и т.п.). Об “отгонной” семантике подобных текстов можно судить на основе более широкого круга данных, чем ближайший ритуальный контекст. В разных этнических традициях тематическая конкретизация “чуда” представлена в многообразных формах, но всегда функциональное назначение этого мотива связывается с идеей отгона злых сил и оберега от них. На этой основе, например,

¹ Толстые Н.И. и С.М. Заметки по славянскому язычеству. 5. Защита от града в Драгаче и других сербских зонах // Славянский и балканский фольклор: Обряд. Текст. М., 1981. С. 58—70.

строятся тексты, сопровождающие обряд “опахивания”, имеющего целью изгнания “коровьей смерти”: “чудо видели, чудо слышали”, “где это слышано, чтобы девушки пахали, молодушки-девушки сеяли”². В украинских и белорусских купальских обрядах, направленных на изгнание “ведьмы”, исполнялись песни с мотивом “дзівна дзівней паго”: “вясна-красна кросны ткала, а рак-небарак цэўкі сучыў, а плотачка скача, нітачкі вяжа...”³. В Полесье считалось, что достаточно суметь вызвать удивление у проходящего по ночам покойного родственника сообщением о чуде (например, о женитьбе сестры и брата, матери и сына, кума и кумы), как он навсегда исчезнет и больше не будет тревожить живых.

Таким образом, из мифологического контекста восстанавливается верование о том, что одно чудо отпугивает второе чудо, о несовместимости двух чудес вместе, которое послужило ядром магических “отгонных” текстов. Ср. словесные формулы упомянутых сербских заклинаний: “Беги, чудо, от чуда чудного, вы не можете быть рядом!”, “Не иди, чудо, на чудо! У нас есть большее чудо”, “Беги, чудо-юдо, беги, беги! У нас еще большие чудеса...”⁴.

Насколько глубоко вошла эта вера в сознание людей разных сословий, свидетельствует факт из польской истории: в архиве рукописей Живецкого замка сохранилась запись о том, что 28 мая 1713 г. владелец замка раздал старостам окрестных сел дощечки с прорисованными на них начальными буквами латинской фразы, обозначающей сообщение: “Архангел возвестил деве Марии о ее негорочном зачатии”, с тем чтобы при приближении градовых туч крестьяне бросали бы эти дощечки в поле, — и тогда “не сможет град злакам вредить”⁵. Так христианский мотив о чуде непорочного зачатия был использован в языческой практике отгона града.

Устойчивая формульность включенных в ритуал приговоров, высокая степень зависимости их от обряда, иносказательность, небольшой объем текста — таковы особенности малых фольклорных обрядовых форм. Чем меньше магическая формула по объему, тем больше внетекстовой информации она скрыто содержит и тем большей степенью многозначности характеризуется. Скажем, в южно-славянском рождественском обряде при посещении полазника пожелание хозяевам дома обильного приплода скота, связанное с идеей “множественности”, может реализоваться акционально (полазник ударами по горящему полену старается высечь как можно больше искр) и одновременно — вербально (он произносит формулу: “Сколько искр, столько пусть будет коров, овец, коней” и т.п.). Но есть и такие варианты обряда, в которых используются усеченные приговоры, включающие лишь перечень всех видов домашних животных (“Коровы, овцы, кони, телята, поросята!”), а идея “множественности”, оставаясь за рамками вербального текста, реализуется в обрядовых дей-

² Померанцева Э.В. Роль слова в обряде опахивания // Обряды и обрядовый фольклор. М., 1982. С. 29—32.

³ Купальскія і пятроўскія песні. Мінск, 1985. С. 119.

⁴ Толстые Н.И. и С.М. Указ.соч., С.49—62.

⁵ Andrzej Komonickiego Dziejopis Żywiecki. Żywiec, 1939. T.2. S.141—142.

ствиях высекания искр. Подобным же образом распределяется смысловая нагрузка между словами и магическими действиями в ситуации, когда наряжающие невесту женщины произносят приговор: "Так бы тебе легко рожать!" и при этом стараются ловко и быстро набросить на нее нижнюю рубашку. А в других случаях сама словесная формула воспроизводит всю ритуальную ситуацию и интерпретацию действия: "Как легко надевается рубашка на молодую, так бы ей и рожать легко!". Возможность перераспределения смысла между текстом и его ритуальным окружением приводит к тому, что чем более детально разработан ритуал, тем лаконичней может быть сопутствующий приговор, и наоборот, при утрате параллельных со словом магических действий текст приобретает тенденцию к разрастанию, принимая на себя главный акцент магического воздействия на действительность. Так, доминантная роль подробно разработанного комплекса ритуальных действий, производимых южно-славянскими и карпатскими полами, обуславливает использование в этой традиции более кратких благопожелательных текстов, в то время как западнославянские поздравители приходят в дом обычно только для того, чтобы произнести длинное, пространное благопожелание, включающее бесконечные ряды перечислений всевозможных "благ". Разрастание текста и песенная форма его исполнения часто является следствием нарушения семантических связей между словом и ритуалом. Это придает фольклорному компоненту обряда большую самостоятельность, ослабляет эффект параллельного с жестом словесного воспроизведения, а иногда выводит текст за пределы обрядового бытования, после чего фольклорный мотив начинает обрывать не свойственными для него изначально значениями.

Распределение семантической нагрузки между обрядовыми и вербальными компонентами происходит на основе разных типов их соотношений. Один из таких типов может быть обозначен как "формальная тавтология". Речь идет о текстах, иллюстрирующих внешние формы обряда без подключения интерпретирующих фрагментов. В них содержится описание структурных признаков ритуала. Ср., например, тексты, сопровождавшие обряд опахивания: "Как у нашем у селе девять девок, девять баб, три вдовы, три замужние жены, мы идем, мы несем со ладаном, со свечой, со святым Власием"⁶; или отрывок "кустовой" песни: "Ох, мы ж были у харошаму ў бору і звілі куста ж із зяленага клену. І звілі куста із зяленага клену, ды привялі куста ды й да слаўнага двору..."⁷. Оба текста содержат сообщения, отражающие определенную структуру обряда, но первый ориентирован на изгоняемую из села "коровью смерть", в адрес которой звучат угрозы и отпугивающие формулы, тогда как адресатом второго текста выступают хозяева дома, которые в ответ на сообщение о выполнении предписанного традицией обряда обязаны соответствующим образом вознаградить его участников.

Другой тип отношений слова и ритуала, определяемый как "формальный параллелизм", раскрывает зависимость фольклорной символики от конкретных обрядовых реалий, упоминаемых в тексте. Здесь словесная

⁶ Померанцева Э.В. Указ. соч. С.30.

⁷ Веснавыя песні. Мінск, 1979. С. 209.

формула не повторяет акциональных этапов ритуала, она строится по принципу магического подобия, в основе которого лежит стремление вызвать желаемое, соотнося его с определенными признаками символических жестов или обрядовых предметов. Например, при первом купании новорожденного болгары подливали в воду немного красного вина, бросали туда же серебряную монету и какой-нибудь железный предмет, затем произносили заклинание: "Пусть будет красным как вино, пусть будет чистым как серебро, пусть будет крепким как железо"⁸. При пасхальных обходах детей, разносящих по домам вербные прутья, в Словакии было принято высказывать пожелания: "Чтобы у вас уродился такой долгий лен, как этот мой прут"⁹, чтобы у вас уродился такой высокий хлеб, как этот мой прут". Мотивы и образы подобных формул магической ориентации организованы на основе установления сходства, подобия, сравнения.

Особое место занимает такой тип текстов (их можно условно определить как "формально-семантический параллелизм"), который отражает и "внешние" признаки ритуала и одновременно содержит элементы его интерпретации или дополнительной внеобрядовой информации. Наиболее традиционной структурой приговоров этого типа является логическая схема: "делаю то-то (словесное воспроизведение ритуального действия), чтобы было то-то (желательный эффект)". Так при обливании водой роженицы баба-повитуха говорила: "Зливаю тобі, щоб молоко прибувало"¹⁰. При первом купании новорожденного бабка часть воды лила на каменку в бане и приговаривала: "Мою я младенца в жару да в пару. Как идет из каменки жар, из дымника пар, из сеней дым, так бы сходили с р.б. всякие скорби и болезни"¹¹. Ср. также соотношения форм, иллюстрирующих обряд и мотивирующих его в заговорах диалогической структуры: чтобы избавить ребенка от ночного плача и бессонницы, две женщины несли его в баню, где одна начинала парить его с приговором: "Парю я, парю!", а другая спрашивала: "Кого ты паришь?" — "Полуношника", — следовал ответ; затем вторая женщина заканчивала: "Парь его горазже, чтобы прочь отошел, да век не пришел"¹².

К этому же типу формально-семантического параллелизма могут быть отнесены тексты, содержащие формулу отрицания по отношению к ритуальному действию с последующей его интерпретацией. В польских судебных актах XVI в., сохранивших свидетельства о ведовских процессах, записаны показания подозреваемых о том, что в целях распознавания ведьмы некоторые хозяйки в купальскую ночь варили на огне "цедилку" (полотно, через которое процеживали молоко), сопровождая это действие приговором: "Не цедилку варю, а твою, ведьма, члены, кровь, сердце и все твои козны"¹³. В польских Бескидах девушки верили, что в день св.Люции

⁸ Дабева М. Пожелания и благословия у българския народъ. София. 1986. С.108.

⁹ Václavík A. Výchovné vyučaje a lidové umění. Pr., 1959. S.142.

¹⁰ Гаврилюк Н.К. Карографирование явлений духовной культуры: По материалам родильной обрядности украинцев. Киев, 1981. С.101.

¹¹ Бурцев А.И. Обзор русского народного быта Северного края. СПб., 1904. Т.1. С.68.

¹² Гос.музей этнографии народов СССР. Этнографическое бюро кн. В.Тенишева. Ф.7. Оп.1. № 840. Новгород. губ., Череповецкий у.

¹³ Baranowski B. Najdawniejsze procesy o czary w Kaliszu. Lublin, Łódź, 1951. S.20.

(13.XII) можно с помощью магических приемов приворожить к себе парней. Для этой цели они ранним утром бежали к ручью стирать белье и при этом произносили заговор: “Не стираю я это тряпье, а приманиваю к себе добрых молодцев: если вы за горами — пробейтесь ко мне топориками, если за холмами — подкопайтесь мотыгами, если за водами — переплывите с веслами...”¹⁴ Казалось бы, стирку белья трудно назвать обрядовым действием, однако это было обязательным условием приворачивания, т.е. реальная или символическая стирка предпринималась ради контакта с быстро текущей водой, с помощью которой якобы достигался эффект магического привлечения многочисленных ухажеров.

Встречаются и такие случаи соотношения слова и обряда, когда текст не повторяет “внешних” (формальных) признаков ритуала, а раскрывает его смысл, т.е. словесная формула выступает как бы эквивалентом обрядовых действий. Например, в рождественском обряде “приглашения мороза на кутью” характерные пригласительные действия (протягивание горшка с кутьей в окно, выход с кутьей на порог дома, открывание окон и дверей, выкладывание ложки кутьи за окно и т.п.) соответствуют словесному приглашению: “Мороз-мороз, иди кутью есть!”. В разных локальных традициях могут быть отмечены многообразные способы только вербальной, либо только акциональной, либо параллельной формы реализации этого ритуала — угощение “мороза” кутьей.

В качестве другого примера может служить магия и заговор, практикуемые при посадке капустной рассады: чтобы капуста уродилась “головастой”, хозяйка обхватывала голову руками; чтобы росла не вверх, а вширь — приседала; чтобы кочан был тугим, круглым и белым, хозяйка накрывала рассаду горшком, клала рядом камень и накрывала все это белым платком. Параллельно с этим произносился следующий заговор: “Щоб моя капусточка була из кореня коренистая, из листу головистая, щоб не росла високо, а росла широко, щоб була туга, як камінець, головата, як горщик, а біла, як платок”¹⁵. Достаточно прозрачной по своему семантическому назначению оказывается символика разного рода отгонных действий (замахивание топором, размахивание метлой, битье по дверям и воротам, произведение ритуального шума, выстрелов, отбрасывание опасных предметов прочь за пределы жилого пространства и т.п.), сопровождаемых к тому же “отгонными” текстами, типа “Иди прочь!”, “Уходи!”, “Не приходи сюда!”, “Сгинь!”, “Пропади!” и под.

Однако во многих случаях ритуальные действия не поддаются столь очевидной расшифровке без учета вербальной формулы или мотивировки. Так, завершая поминки, полешуки Гомельской обл. брызгали водой вокруг стола, обходя его трижды, при этом приговаривали: “Святые діди — радзітели, идите на свое место, спачывайте и нам прыяйте”, т.е. действия обхода вокруг стола и поливания водой осмыслились как изгнание душ предков. Столь же трудно установить параллелизм семантики действия и слова в закарпатском обычае, описанном В.Шухевичем: посадив в печь пасхальный кулич, хозяйка дотрагивалась хлебной лопатой по

¹⁴ Materiały Antropologiczno-Archeologiczne i Etnograficzne. T.I.S.384.

¹⁵ Номис М. Українські приказки, прислів'я і таке інше. СПб. 1864. С.5.

очереди до печи, стен, стола, окон, полок, а в конце трижды просовывала лопату в дверь, произнося одновременно с этим приговор: "Ти, нетленна божко, іди собі на двір, тобі тут не вольно бути ... Вон, божка, з хати!"¹⁶, — подразумевалось, что хозяйка якобы изгоняет период поста.

Еще сложнее выяснить характер взаимоотношений между ритуальной и вербальной формой магии в тех случаях, когда ни формального, ни семантического параллелизма обнаружить не удастся, и требуется привлечение дополнительной информации для интерпретации и обряда, и самой словесной формулы. Скажем, полесский приговор, произносимый при обрядовом разрубании старого венника в последний день святок, не проясняет смысла магических действий, а соотносится лишь с комплексом поверий, характерных для святочного периода: считалось, что у людей, нарушивших запрет на определенные виды работ (с Рождества до Крещения запрещалось ткать, прясть, шить, вязать, гнуть, крутить и т.п.), стельные коровы будут телиться, принося увечных телят; чтобы нейтрализовать эту угрозу, согрешивший рубил венник на мелкие кусочки и приговаривал: "что вязалось — развяжись, что шилось — расшейся, что гнулось — разогнись..." и т.п.

В группе ритуалов с менее разработанной акциональной структурой семантика может быть раскрыта почти исключительно на основе словесной формулы. В этом случае образная символика текста соотносится не с обрядовыми действиями, а с особенностями природных явлений, стихий, объектов, свойства которых так или иначе используются в магии. Возьмем для примера некоторые формы обрядового хождения к проточной воде, которые могут быть интерпретированы — если судить по мотивам вербальных приговоров — как установление контактов с духами, обитающими в воде; как очищение с помощью воды от порчи, скверны, болезней; как способ привораживания парней или обеспечения молочности кормящих женщин и т.п. В Словакии, например, специально оставленный кусок рождественского калача бросали в Сочельник в ручей со следующим приговором: "Водичка чистая и быстрая, пусть и у тебя будет нынче Щедрый вечер!"¹⁷. В других вариантах подобного ритуала "кормления воды" приговор строился на основе формулы "обмена" ("я даю тебе, а ты дай мне"): при бросании в колодец остатков рождественского ужина хозяйка говорила: "Криница, криница, я принесла тебе поужинать, чтобы ты нам давала хорошую воду"¹⁸. У русских был известен обычай "просить прощения у воды": чтобы избавиться от болезни или других напастей, человек шел к проточной воде, опускал в нее кусок хлеба и говорил с низким поклоном: "Пришел-де я к тебе, матушка вода, с повислой да повинной головой, прости меня, простите и вы меня, водяные деды и прадеды"¹⁹.

Образная символика магических формул могла также строиться на

¹⁶ Шухевич В. Гуцульщина. Львів, 1904. Т.4. С.232.

¹⁷ *Bednarík R. Duchovna kultúra slovenského ľudu // Slovenská vlastivěda. Bratislava, 1943. T.2. S.82.*

¹⁸ *Václavík A. Op.cit. S.126.*

¹⁹ Максимов С.В. Нечистая, неведомая и крестная сила. М., 1989. С.150.

природных очистительных свойствах воды, которые использовались в лечебных и профилактических ритуалах (при хождении к воде, зачерпывании, умывании, питье и т.п.). В украинско-белорусской и западнославянской традиции широко распространены приговоры в форме обращения к воде с просьбой снять порчу, очистить, избавиться от болезни. Ср., напр., украинское заклинание: “Вода, водиця, водиця Уляница. Ти очищаєш гори, каміння, луги, береги. Обмий, очисти душу N. от всякого скудства, паскудства, всякої напасті”²⁰ и подобный словацкий приговор: “Vodička-čistučka, Kristová matička, omývaš brehy, korene, omývaj i mňa, biedne, hriešne stvorenie”²¹.

Такие свойства проточной воды, как ее нескончаемое и быстрое течение, способность перемещать предметы, а также приписываемая ей роль медиатора между “тем” и этим светом, — определяли сакральное значение воды в магии привлечения женихов, избавления от тоски, обеспечения молока кормящим матерям, в ритуалах символической “отправки на тот свет”. Например, в Сербии роженица ходила к реке, брызгала водой себе на грудь и приговаривала: “Нека мом детету млијеко точи, к' о ријека”, т.е. “Пусть молоко для моего дитяти течет, как река”²². Если пропадало молоко у кормящей матери, то сербы говорили, что оно “пошло на воду”; тогда следовало идти к реке и просить ее вернуть молоко: “Добро јутро, водице, по Богу сестрице, и по Богу и по светом Јовану! Поврати ми сину храну!”²³.

В карпатской и западнославянской традиции проточная вода использовалась в магии привлечения к себе женихов, при этом мотивы закликательных формул строились на основе соответствующей символики: “как быстро течет вода, так бы мне быстро выйти замуж” или “как спешит вода, так бы спешили ко мне женихи” и под. Ср. гуцульский текст приговора, произносимого девушками у воды в день Ивана Купалы: “Йик вода борзо йде, так оби я борзо віддала си; йик сонцем всі люди радують си, так аби мною радували си; йик вітер шпарко йде, так аби до мене шпарко свати їхали”²⁴. В Восточной Словакии, чтобы добиться успеха у молодых людей, девушки бегали к ручью в день св. Люции (13.XII) и, набирая воду, говорили: “Приветствую, привечаю тебя, моя милая чистая водичка быстрая! Как ты течешь-торопишься, как ты поспешаешь, пусть бы так же спешили за мной и верхние, и нижние, и дальние, и ближние, и бедные, и богатые, и даже те, еще не подросшие хлопцы”²⁵.

В целом все вербальные формулы, сопутствующие обрядовым или бытовым ритуальным действиям (стирка, умывание, сбивание масла и т.п.), делятся по функциональному признаку на тексты, либо иллюстрирующие магический акт, либо интерпретирующие его, либо содержащие дополнительную внеритуальную информацию мифологического уровня,

²⁰ Гаврилюк Н.К. Указ.соч. С.99.

²¹ Horváthová E. Rok vo zvykoch nášho ľudu. Bratislava, 1986. S.178.

²² Гласник Етнографског музеја у Београду. 1984. Т.48. С.224.

²³ Гласник Етнографског музеја у Београду. 1936. Т.11. С.47.

²⁴ Шухевич В. Указ.соч. С.259..

²⁵ Horváthová E. Op.cit. S.43.

которая проясняет общий смысл и назначение обряда. При отсутствии словесной формулы роль текста-интерпретанта принимает на себя мотивировка, призванная объяснить цель ритуала, но не являющаяся его структурным (вербальным) компонентом. Многие мотивировки имеют клишированную форму и могут рассматриваться как свернутый текст-приговор. Параллельное существование в разных зонах в сходных обрядовых ситуациях то мотивировки, то реально произносимого приговорного текста подтверждает их функциональное тождество и общую мифологическую основу образной символики. Например, в Вост. Словакии известен обычай в канун Нового года выносить в сад и бросать под фруктовые деревья выметенный домашний мусор. В одних селениях эти действия мотивировались следующим образом: "так делали, чтобы было много фруктов"; в других же существовал магический приговор: "Пусть будет столько фруктов, сколько мусора"²⁶. Подобным образом в Полесье при посеве льна затыкали в поле длинный прут для того, чтобы лен уродился высоким, или произносили в этот момент соответствующую формулу: "Шоб лен был такэй долгэй!".

Сохранив общую целевую установку обряда, мотивировки характеризуются более ослабленными (по сравнению с приговором) связями с акциональной и предметной ритуальной символикой, поэтому механизм взаимодействия между магическим актом и формами его народных толкований нередко подключает случайные ассоциативные ряды образов и мотивов, не всегда отражающих первоначальную семантику обряда. Это порождает многообразие локальных вариантов формул-мотивировок, по-разному интерпретирующих одно и то же магическое действие.

Классический пример существования разных народных объяснений одного и того же обряда приводит для закарпатской традиции П.Г. Богатырев. Он анализирует рождественский обычай обвязывания ножек стола цепью и приводит образцы местных толкований, интерпретирующих его: "стол обвязывают цепью, чтобы злые духи не могли войти в дом"; "на цепь, обвязывающую ножки стола, сидящие за ужином ставят ноги, чтобы быть сильными и здоровыми"; "ножки стола обвязывают цепью для того, чтобы как не трогают железо дикие звери, так пусть не тронут они и скотину"; действия обвязывания сопровождаются приговором: "Как стол не может сдвинуться с места, так пусть ветер не трясет плодовые деревья в саду"²⁷.

Как можно было заметить, в каждом случае актуализируется иной признак ритуала: обкручивание цепью осмысляется как символ запираания дома; использование металлической цепи — как символ крепости и силы; как защита скота от диких зверей; скрепление ножек стола — как символ неподвижности фруктов на деревьях и т.п.

Все это доказывает, что образная схема мотивировок в значительной степени зависит от так называемой "народной этимологии", по-разному толкующей символику действий или атрибутов обряда. При этом веду-

²⁶ Národopisné aktuality. Stražnice. 1976. № 13. S.98.

²⁷ Богатырев П.Г. Вопросы теории народного искусства. М., 1971. С.174—175.

щим оказывается принцип магического подобия: так, считалось, что не голым прутом, а густой зеленой веткой следует гонять овец при первом выпасе, чтобы они все лето были бы "тучными" и "свежими"; при севе льна по полю разбрасывали скорлупу от яиц, "чтобы лен уродился светлым"; подбрасывали яйцо высоко вверх, "чтобы лен уродился высоким"; девушки старались заполучить ветку с дерева, на которой сидел пчелиный рой, чтобы женихи "роились" вокруг них; пасхальное обливание друг друга водой поляки объясняли тем, что "при въезде в Иерусалим Христа нечестивые люди лили на него воду" или тем, что "Пилат умыл руки".

Вполне очевидно, что хотя подобные народные толкования и представляют интерес для семантического анализа обряда, однако их достоверные интерпретирующие возможности во многих случаях ограничиваются особенностями этой группы текстов, функционирующих по законам образного мышления и отражающих процесс многократного переосмысления одних и тех же ритуальных символов. Более надежным для реконструкции глубинного смысла обряда является привлечение большого числа вариантов формул-мотивировок, бытующих в разных локальных традициях. Их многообразие позволяет вычленив устойчиво повторяющуюся символику, образующую определенное "семантическое поле" толкований, способных прояснить основное значение.

Показательным тому примером может служить попытка интерпретировать мало понятный обычай бросать на могилу самоубийцы (похороненного вне кладбища: на месте его гибели, на перекрестке дорог, в лесу) какой-нибудь предмет — траву, солому, щепку, ветку, палку, камень, ком земли и т.п. Его подробно проанализировал Д.К. Зеленин сначала в статье "К вопросу о русалках. Культ покойников, умерших неестественной смертью, у русских и финнов", опубликованной в 1911 г., а затем в "Очерках русской мифологии" (1916 г.). В первой работе Д.К.Зеленин рассматривает этот обычай как жертвоприношение умершему. В дальнейшем "Очерках" он отмечает, что на русском материале "жертвенное" значение обряда сомнительно; что следует принять в расчет народные мотивировки, объясняющие, что бросание предметов якобы парализует вредоносное воздействие покойника на проходящего мимо могилы человека. Наконец, окончательно принимается им версия о том, что древнейшим значением обычая было символическое участие каждого, кто проходил мимо могилы, в обряде погребения, которого самоубийца был в свое время лишен²⁸.

Десятью годами позже, в 1925—1926 гг., по специальным анкетам, разосланным Этнографической комиссией Украинской Академии наук, был собран значительный материал, содержащий среди прочего и описание обычая забрасывать могилы "заложных" покойников ветками и др. предметами. В полученных записях добросовестно фиксировались народные мотивировки обычая, характерные для украинской традиции. Все их многообразие можно сгруппировать по нескольким основным мотивам.

²⁸ Зеленин Д.К. Очерки русской мифологии. Умершие неестественной смертью и русалки. Пг., 1916. С.29, 35 и др.

Абсолютно преобладающими оказываются тексты с семантикой оберега от злокозненного воздействия “нечистого” покойника, т.е. с тем же значением, которое Д.К.Зеленин отметил для русского материала.

Судя по мотивировкам, обычай выполнялся из опасения, что иначе покойник будет преследовать человека, гнаться за ним, что “висельник буде пужать”, “буде водити по лісі” (т.е. человек заблудится), что если не кинуть щепку или другой предмет, то “мрець уночі заступає дорогу”, “лякає”, “мрець на воз сяде, мучить коней, коням тяжко везти”, “выпрягає кони”, что “вішалник сяде на людину й буде їздити всю ніч”, что обычай надо выполнить, чтобы умерший “не зачіпав людину” или чтобы не случилось беды и т.п.²⁹

Следующую группу образуют толкования, объясняющие акт бросания камней или палок как выражение презрительного отношения к “нечистому” покойнику: “голля кидають на то, що він поганий, чортові душу оддас”; “кидають каміння, кажуть, щоб йому там не було царства небесного, і кине, плюють”; “плюють на могилу, бо він оддав себе тому, що свистить”; иногда, бросая палку, говорили: “На тобі, вішалнику, гилляку, та застроми собі в с...”. В некоторых мотивировках отмечается, что обычай совершается в интересах покойника, а не во вред ему: самоубийцу мучает нечистая сила, обитающая на могиле, при бросании предметов она разлетается, “і мерцеві стає легше”; умерший прячется в куче наброшенного хлама от злых духов; “як кинуть голля, то злий дух кидає мерця і хапає голля” и т.п. Большой интерес представляют редкие формулы (зафиксированные в селах Черкасской обл. Звенигородского р-на), связанные с мотивом — “покойник ездит на брошенной ветке верхом, как на коне”. Сам обычай бросания предметов на могилу в этой зоне назывался *кидати коня*. Он сопровождался часто следующим приговором: “На тобі, вішалнику, коня вороного”, в основе которого лежали поверья о том, что если на могилу ничего не бросить, “то — Господи — як він мордує! Височить на плечі, тай не пускає додому, а їздить на чоловікові”; когда же ему бросают ветку, “тоді він не зачіпає людину, а буде їздити на тій бур'яніні, яку кинуто”³⁰.

Из одиночных свидетельств упоминаются также следующие мотивировки: “хто не кине гілки, того бог накаже”; бросают предметы, чтобы бури не было или чтобы было видно место “опасной” могилы и т.п.

На основании анализа этого материала украинский этнограф В.Белый делает заключение о том, что ведущей идеей всего семантического поля мотивировок и вербальных формул является защита человека от опасного “заложного” покойника, способного навредить прохожему. Эта семантика подтверждается и дополнительными подробностями украинских вариантов обряда: среди бросаемых предметов фигурировали универсальные растения-обереги — полынь и чеснок. По-видимому, идентичными по своему значению могут быть признаны такие ритуальные действия,

²⁹ Білий В. До звичаю кидати гілки на могили “заложних” мерців // Етнографічний вісник. Київ, 1926, Кн.3 С.82—94.

³⁰ Там же. С.88, 89.

как бросание комьев земли на могилу всеми участниками погребения (кроме родственников умершего), чтобы покойник не навредил; как бросание хвойных веток вслед похоронной процессии; как обычай бросать горсть песка назад за себя при выходе с территории кладбища. Аналогичный прием охранительной магии известен и по отношению к живым людям, встреча с которыми считалась опасной: вслед повстречавшимся беременным женщинам, иногородцам, знахарям, гончарам, священникам осторожные люди бросали солому, угольки, щепки, песок, горсть земли, чтобы обезвредить их возможное вредоносное воздействие.

Таким образом, по основному своему значению рассмотренные действия, безусловно, ближе к ритуалам-оберегам, чем к формам жертвоприношения или символического участия в погребальном обряде.

Итак, для интерпретации акциональной символики ритуала наиболее информативным источником служат вербальные формы: песенные тексты, словесные приговоры, мотивировки, терминологическая фразеология, которые выполняют ключевую роль в реконструкции общего “мировоззрения” обряда. Однако их содержание отнюдь не всегда способно напрямую истолковать истинный смысл ритуальных действий, т.к. вербальные жанры часто передают скрытую информацию в форме иносказательных мотивов или в образах, требующих дополнительной расшифровки. Среди всех словесных формул мотивировки представляют собой жанр, основное назначение которого связано с истолкованием обряда. Поэтому даже такие неконкретные определения, как, например, “это делают для скота”, “це служить од граду” и под., являются важными ориентирами для осмысления магических действий. Наряду с прозрачными в семантическом отношении действиями — эквивалентами словесных приговоров, исследователи сплошь и рядом сталкиваются с “темными”, не проясненными ритуалами, которые никак не соотносятся с сопутствующими вербальными жанрами. В этом случае максимально полный состав вариантов словесных текстов способен приблизить нас к пониманию универсальных идеологических моделей архаического мышления, раскрывающих характер взаимоотношений человека со сверхъестественными силами.

С.Н.Азбелев

Самосознание славян в героическом эпосе и исторических песнях

Возражая против априорных положений некоторых своих современников относительно связи мифа и эпоса, А.Н.Веселовский настаивал, что эпос “представляет не истечение мифа, а новую формацию” — и пояснял: “Условия его появления исторические: выход племени из безразличия родового быта к историческим движениям, к сложению политической народности в войне и борьбе, к зарождению национального самосознания — такова почва, на которой зарождается народный эпос. Его герои — показатели этого самосознания; его чудесное — вмешательство старого мифа в отношения новой жизни (там, где эпос *переживается* при условиях нового религиозного сознания, в средние века — христианского, там и эпическое чудесное будет христианским)”¹.

Цитированный труд крупнейшего русского эпосоведа представляет первостепенный общетеоретический интерес, но, к сожалению, пока остается неопубликованным. Обращение к этой довольно объемистой рукописи, написанной более века назад, способствует преодолению утвердившихся гораздо позднее, но не выдерживающих испытания временем концептуальных стереотипов, в частности — относительно отображений народного самосознания в славянских эпосах. Не претендуя на их полный охват (и не отвлекаясь на полемику) попытаюсь предложить некоторые характеристики на материале восточнославянских эпосов — с отсылками к сопоставимым явлениям у других славянских народов.

Наличие множества записей непосредственно от носителей еще полнокровной устной традиции дает много важных преимуществ исследователям эпического творчества славян. Но почти полное отсутствие средневековых фиксаций осложняет изучение ранних этапов. В известном смысле дошедшее до нас эпическое наследие — это эпос XVII—XX столетий, выразивший по преимуществу самосознание исполнителей его в новое и новейшее время. В отображенных им воззрениях эпос следовал, хотя и значительно порой отставая, за эволюцией общего мировосприятия, присущего среде, в которой он бытовал. Но, будучи важной состав-

¹ Веселовский А.Н. Эпос // Рукописный отдел Ин-та русской литературы (Петербург). Ф. 45 (Архив А.Н.Веселовского). Оп. 1. Д. 149. Л.143. Характеристику рукописи см.: Азбелев С.Н. История эпоса в неизданных рукописях А.Н.Веселовского // Русская литература. 1988. № 1. С. 130—139.

ляющей традиционных представлений, эпос вместе с тем способствовал их стабильности. Народное самосознание не только отображалось эпосом, но и в существенной мере им же формировалось. Степень этого воздействия определяла роль самого эпоса в общественной жизни. Многовековая его сохранность позволяет искать следы архаики не только в сюжетах.

Но насколько далеко в глубь веков могут простираться результативные поиски в дошедшем эпическом наследии отзвуков народного самосознания давних эпох? Вполне очевидно, что ответы будут различаться, когда речь идет, например, о сербских юнацких песнях и об украинских думах, поскольку сам украинский народ сложился не ранее XIV в. Некоторые отзвуки древнерусского эпоса в украинском были найдены, но сами думы отнюдь не плод трансформации былин, а новый эпос нового этноса, хотя последний и является прямым наследником этноса древнерусского. В такой же степени наследовали ему белорусы и великороссы. В такой же степени, как и думы для Украины, для Великороссии особым эпосом следует признать ее исторические песни, массовый расцвет которых начался в ту же эпоху, что и расцвет украинских дум. Причина та же: после исторической катастрофы, постигшей Древнюю Русь в XIII столетии, самоутверждение великорусского народа шло синхронно самоутверждению народа украинского.

Былины — эпос Древней Руси — продолжали активно бытовать на ее периферии, которая не подверглась ордынскому нашествию, не знала затем баскаков, татарских гарнизонов и опустошительных наездов татарских войск; бытовать среди населения, активно не вовлеченного еще в процесс великорусского этногенеза: слияния славян Северо-Восточной Руси с аборигенами этих мест, собирания земель вокруг Москвы, начала государственной консолидации в условиях далеко еще не преодоленной вполне реальной, а не номинальной тяжелой зависимости от Золотой Орды.

Периферией была обширная, богатая и почти независимая до конца XV в. Новгородская земля. Позднее, когда в основном сменилось население ее метрополии в результате деятельности Ивана III, а особенно — Ивана IV былинная традиция сохранилась только там, куда частью по своей воле, а частью по принуждению переместились жители исконно новгородских территорий — в центральном Поволжье, а особенно — на просторах Русского Севера, издавна относившихся к владениям Великого Новгорода². Затем былины попали в Сибирь — вместе с переселенцами туда с Новгородского Севера и наследниками традиций новгородских ушкуйников, составившими основу сибирского казачества. Более слабая новгородская струя в общем потоке, образовавшем первичный контингент казачества южнорусских земель, не относившихся к Украине, обусловила существование тут как бы ослабленной былинной традиции в виде так называемых былинных песен.

Исторические песни Руси Московской интенсивно расширяли свой ареал по мере включения в Московское царство новых областей, неког-

² См.: *Дмитриева С.И.* Географическое распространение русских былин. М., 1975.

да входивших в пределы Руси Киевской. Но исключением стали Украина и отчасти Белоруссия, где ее “сыновние”, но уже самостоятельные этносы к тому времени тоже сформировались.

На Украине этот процесс был отмечен возникновением и расцветом дум. Обособление белорусского народа не сопровождалось появлением нового эпоса. Объяснение этому находим в общей закономерности, замеченной более века назад А.Н.Веселовским, трактовавшим “исторический эпос” как “выражение известного исторического движения, всегда воинственного, глубоко охватившего народ, пересоздавшего его для новых движений и идеалов. Выразители этого движения — народные герои”³.

Самоопределение этноса украинского проходило в почти непрерывных военных столкновениях: в противостояниях агрессивному натиску со стороны Крымского ханства и Османской империи, сопротивлении польской католической экспансии. Когда под угрозой оказалось, наконец, само существование православной Малороссии, Переяславская рада в 1654 г. просит принять народ ее под покровительство московского государя. К этому времени уже существовал украинский эпос, воспевавший борьбу за самоопределение, продолженную и позднее — с теми же противниками, под властью которых оставалась еще большая часть Украины. Начавшийся в XV столетии, этот процесс завершился в XVIII в., когда Крым вошел в состав России, а Речь Посполитая перестала быть фактором, угрожавшим православию и самобытности Украины.

Обособление белорусского народа, государственной границей долго отрезанного от Великороссии, шло при иных исторических обстоятельствах. Часть земель Древней Руси, оказавшаяся в пределах великого княжества Литовского, независимого от Орды, имевшего свою православную церковь, была свободна и от татарского ига и от конфессионального притеснения, а русский язык долгое время являлся официальным в стране, где численно преобладали даже в социальных верхах потомки славянского населения домонгольской Руси.

Положение изменилось после государственного объединения Литвы и Польши. Но нарастание связанных с этим напряжений в сфере вероисповедания и национальной самобытности (социальные верхи Литовского государства в значительной мере полонизировались) не достигло такой остроты, как на Украине, и не вызвало войны белорусов за этническое самоутверждение. Некоторые пережитки древнерусского эпоса — главным образом в форме сказок о былинных богатырях (преимущественно об Илье Муромце) — вплоть до недавнего времени сохранялись в Белоруссии; здесь бытовали и великорусские исторические песни XVI—XIX вв., исполняемые на белорусском языке, иногда — в особых версиях⁴. Но самобытный исторический эпос, сопоставимый с украинским, в Белоруссии все же не сформировался.

Преобладание героических былин над так называемыми новеллисти-

³ Веселовский А.Н. Эпос. Л. 119 об.

⁴ См.: Беларускі эпос / Складальнікі: С.І.Васілёнак, М.Я.Грынблат, К.П.Кабашицаў. Мінск, 1959.

ческими в местах, где пограничная борьба актуализировала именно первые, поддерживалось тем, что этнические наименования прежних противников Руси Киевской были заменены названием, обозначившим силу, которая оказалась противопоставлена историей самоутверждению этноса великорусского. Внедрение наименований татар в древнерусские былины, бытовавшие на Новгородской земле, — следствие не только участия новгородцев в Куликовской битве⁵, но и факторов долговременных. Новгородская земля еще со времени Александра Невского вынуждена была посылать дань в Орду, затем посгоянно осознаваемая угроза ордынского нашествия поддерживала эти даннические отношения, для Новгорода почти столь же тяжкие, как и для Москвы.

Но политическая и идейная самостоятельность Новгородской земли по отношению к княжествам, составившим первоначальное ядро будущей Велikorоссии, преобладание враждебных отношений с ними, затем — с окрепшей и могущественной уже Москвой (вплоть до военного подчинения Новгорода при Иване III) обусловили почти полную отстраненность былинного эпоса от собственно московского патриотизма, присущего великорусским историческим песням, дошедшим в большом числе начиная с XVI в., но создававшимся и ранее. Неудивительно, что былины во многом как бы консервировали, отчасти — даже культивировали именно “домосковское”, древнерусское историческое самосознание. Это выразилось главным образом в незыблемой концентрации большинства былин вокруг Владимира как эпического главы Русской земли и Киева как ее эпического центра, в безусловном преобладании героев, чьи образы в главных свои чертах сформировались до татаро-монгольского нашествия, а некоторые исторические прототипы зафиксированы в достаточно ранних письменных источниках.

Напомню, однако, о весьма заметном исключении. Прототип главного героя древнерусского эпоса Илья Муромец в отличие от Добрыни, Алеши Поповича, некоторых других былинных персонажей и самого князя Владимира в летописях обнаружен не был. Это дало основание полагать, что образ Ильи оказался целиком сконструирован эпосом без опоры на исторический прототип⁶. Отмечу в этой связи и обстоятельство более существенное: очевидную неполноту соответствий между былинным и историческим самосознанием и исторической реальностью времен Владимира Святого и Владимира Мономаха (справедливо признанных прототипами былинного князя). Наличие, бесспорно, позднейших слоев в некоторых былинных характеристиках взаимоотношений эпического главы Русской земли с его окружением, давно указанное и объясненное исследователями, далеко не исчерпывает суть противоречия. Оно состоит не столько в эпизодических, явно наносных отзвуках реалий московского самодержавия, сколько в чертах, фундаментально пронизывающих самую основу былинных повествований. Это и патриархальный “демократизм” самой княжеской власти, и глубокая архаичность основ социального уклада в эпосе — слишком недостаточно соответствующего тому, что нам известно о реалиях феодальной Киевской Руси.

⁵ См.: *Кирпичников А.Н.* Куликовская битва. Л., 1980. С. 39—40.

⁶ См., напр.: *Робинсон А.Н.* Литература Древней Руси в литературном процессе средневековья XI—XIII вв. М., 1980. С. 145.

Нельзя счесть убедительными объяснениями этого диссонанса ни малосерьезную попытку примитивизировать — в противоречии с источниками — сам ее общественный строй, ни намерение признать все содержание народного эпоса изначально вымышленным и даже принципиально противостоящим исторической действительности⁷.

Объяснение фундаментальных черт любого исторического эпоса надо искать в реалиях эпохи, которой обязан этот эпос своим возникновением и соответственно — формированием своих основополагающих признаков. В древнерусском эпосе они восходят не к реалиям времени Владимира Святославича, а к общественным отношениям (и, как увидим, — историческим ситуациям) гораздо более давним. Такую эпоху в русской исторической науке последних десятилетий принято было называть периодом военной демократии. Дело, разумеется, не в термине, а в существе. Существо условий, наиболее благоприятных вообще для возникновения народного эпоса, было охарактеризовано еще А.Н.Веселовским. Он определял их как “выход в историю”: это “большие народные военные движения, новые оседлости, новые политические сложения. Обособление царской власти и военной дружины, но на почве народного устройства. Отсюда возможность взаимного понимания между высшими и низшими, которое исчезает при дальнейшей общественной дифференциации”⁸.

В качестве примеров А.Н.Веселовский назвал Троянскую войну, переселение народов, борьбу с сарацинами, отобравшуюся в эпосе старофранцузском. Не останавливаясь в данной связи подробно на былинах, он лишь упоминает очевидность того, что “борьба с татарами заслонила собой другую, более древнюю, лежавшую в основе древнейшего эпоса”⁹.

Более древняя борьба, по масштабам и напряжению своему сопоставимая с борьбой против Золотой Орды, — это едва ли отражение половецких набегов при Владимире Мономахе, печенежских — при Владимире Святославиче, едва ли отпор притязаниям хазарских каганов при его предшественниках или предпринимавшиеся ими успешные и неуспешные заморские и зарубежные походы. Все это, конечно, должно было повлиять на древнерусский героический эпос, и можно указать в дошедших былинах отголоски упомянутых исторических ситуаций. Но все же “выход в историю” древнерусского этноса следует, очевидно, соотносить не с призванием Рюрика, а с великим переселением народов.

Дело не столько в том, что по ряду отдельных признаков некоторые сюжеты и персонажи былин тяготеют, видимо, еще к III—IV столетиям (и даже к еще более ранней поре)¹⁰, сколько в характерном вообще именно для тех времен общественном устройстве, о котором писал Веселовский, и в происходивших именно тогда действительно грандиозных межэтнических катаклизмах, судьбоносных для народов, которые выдержали эти исторические испытания.

⁷ Аргументацию см. в моих обзорах эпосоведческих работ (Филологические науки. 1987. № 1.; Русская литература. 1992, № 2.

⁸ Веселовский А.Н. Эпос. Л. 25.

⁹ Там же.

¹⁰ См., напр.: Балашов Д.М. Из истории русского былинного эпоса // Русский фольклор. Л., 1975. Т. 15. С. 26—54.

Если формирование основного ядра древнерусского эпоса происходило за несколько веков до эпохи Владимира Святого и Владимира Мономаха, следует признать относящиеся к ней исторические реминисценции такими же вторичными привнесениями, каковы обязанные XIII—XV вв. устойчивое наименование исторических противников Руси татарами, нередкое в былинах название Куликова поля, имена вражеских предводителей Батыя и Мамаю, образ русского богатыря Василия Казимировича и т.п.

Сюжеты тех былин, какие достаточно обоснованно соотнесены с историческими фактами XI—XII столетий, в большинстве своем не обязательно именно этим фактам должны быть обязаны своим возникновением. События, повторявшиеся в типовых своих чертах, происходили постоянно. Переработки прежних эпических песен в применении к вновь свершившимся похожим событиям, зафиксированные в достаточно большом числе на примерах исторических баллад XVII—XIX вв., несомненно, имели место и в былинном эпосе. Наиболее показательны в этом отношении былины, посвященные борьбе против вражеских нашествий.

Стабильные категории народного самосознания, естественно, отображались в наиболее устойчивых, типовых сюжетах эпических песен. Привязка такого сюжета к определенному историческому факту, сопровождавшаяся введением в предшествовавший текст соотносимых именно с данным событием повествовательных мотивов, наиболее заметна в былинных именах. Но собственно замена их в подобных случаях происходила, по-видимому, относительно редко: в эпос вводились новые герои, но и маркированные образы особенно любимых эпических персонажей сохранялись. Любопытным примером может служить довольно распространенная былина "Добрыня и Василий Казимирович", отождествлявшая на свержение ордынского ига: отделенная пятью столетиями от деятельности исторического Добрыни (сподвижника Владимира Святого), она поместила его рядом с героем, исторический прототип которого — новгородский полководец и политический деятель половины XV столетия¹¹.

Необходимость серьезно учитывать столь значительные хронологические перемещения главных персонажей русского эпоса (далеко не ограниченные приведенным примером), актуализирует вопрос, давно поставленный, но оставшийся без ответа и впоследствии почти забытый, — не существовал ли еще один "вождь" Владимир, возглавлявший восточнославянские племена задолго до хорошо известного Владимира Святославича?¹²

Сегодня есть достаточно оснований для утвердительного ответа. Как выясняется, он влечет за собой оправданный пересмотр привычных исторических идентификаций центрального цикла "владимировых" былин и соответствующих этому представлений относительно отраженного в них народного исторического самосознания.

¹¹ Аргументацию см.: *Азбелев С.Н.* Историзм былин и специфика фольклора. Л., 1982. С. 76—133.

¹² См.: *Цапенко І.П.* Питання розвитку героїчного епосу східних слов'ян. Київ, 1959. С. 79.

Традиционно скептическое в принципе отношение к научной ценности уникальных сведений Иоакимовской летописи, описанной и цитированной В.Н.Татищевым, но в подлиннике не сохранившейся, оказалось напрасным. Археологические раскопки в Новгороде недавно подтвердили истинность уникального обстоятельного рассказа ее о крещении новгородцев¹³ (в такой же мере соприкасающегося с фольклором, как и многие другие известия этого источника). В Иоакимовской летописи найдены сведения о князе Владимире, управлявшем восточными славянами на несколько веков раньше Рюрика¹⁴.

Здесь нет хронологических дат, но приблизительно определить время княжения этого Владимира несложно, поскольку говорится, что от его отца до Гостомысла — долго правившего непосредственного предшественника Рюрика — было 14 сменявших друг друга правителей Русской земли. Татищев считал, что это примерно соответствует периоду в 350 лет, ибо «на владетеля 25 лет <...> за среднее почесть можно»¹⁵. В правомерности подобной выкладки нетрудно удостовериться, сопоставив данные Иордана о королях династии Амалов в ту же приблизительно эпоху: с 51 по 540 год было 19 королей и 40 лет междоусобицы¹⁶. Средняя продолжительность одного правления у готов оказывается около 24 лет. Исходя из этих подсчетов княжение Владимира, о котором идет речь, может быть отнесено к середине V в., что совпадает с периодом наибольшего могущества державы гуннов и правлением Атиллы (434—453 гг.).

Обнаруживается соответствие данных Иоакимовской летописи сведениям, относимым к Руси в известной саге о Тидреке Бернском¹⁷. Записанная в Норвегии в XIII столетии она пользовалась устным эпическим материалом континентальных германцев, сводя воедино предания и песни, о чем сообщил сам ее компилятор. Во многих главах Тидрексаги ведется речь о войнах возглавляемых Атилой гуннов и готов против Руси, управляемой королем Владимиром. Говорится здесь и о знаменитом русском витязе Илье, который, согласно саге, приходился сводным братом «конунгу» Русской земли.

Уже К.Мюлленгоф, первым основательно изучивший Тидрексагу¹⁸, не сомневался, что Владимир и Илья в ней — те самые, о которых повествуется в былинах. С этим были согласны почти все позднейшие исследователи древнегерманского и древнерусского эпоса, обращавшиеся к Тидрексаге. Но полагали, что эпический князь Владимир (первым прототипом которого считался, вне сомнений, Владимир Святославич) и его

¹³ См.: Янин В.Л. Летописные рассказы о крещении новгородцев // Русский город: Материалы и исследования. М., 1984. Вып. 7. С. 40—56.

¹⁴ См.: Татищев В.Н. История российская. М.; Л., 1962. Т. 1. С. 108.

¹⁵ Там же. С. 114.

¹⁶ См.: Иордан. О происхождении и деяниях гетов / Вступ. ст., пер. и комм. Е.Ч.Скржинской. М., 1960. С. 363—364.

¹⁷ Saga Didriks konungs af Bern/ Udgivet af C.R.Unger. Christiania, 1853.

¹⁸ Müllenhoff K. Zeugnisse und Excurs zur Deutschen Heldensage // Zeitschrift für deutschen Alterthum. B., 1865. Bd 12. S. 253—386, 413—436.

главные богатыри представляют в этой саге привнесение, обязанное былинам, которые в Германии стали известны, вероятно, через купцов, бывавших на Руси в XI—XII столетиях. Отечественные эпосоведы довольно обстоятельные рассказы саги о борьбе русских против нашествий гуннов воспринимали только как свидетельство того, что имена Владимира и Ильи в эпосе приобрели достаточно широкую известность ранее, чем сага была записана. Аналогично объясняли видную роль русского витязя Ильи в германской поэме “Ортнит”, основанной на устном эпосе и зафиксированной несколько ранее Тидрексаги (но имеющей с ней и других общих персонажей в связи с тем, что оба памятника отображали одну историческую эпоху)¹⁹.

Никто, кажется, не обратил должного внимания на странное при такой гипотезе обстоятельство: то, что говорится в немецком эпосе об Илье, отчасти можно увязать с содержанием дошедших до нас былин о нем, но повествование Тидрексаги о деяниях Владимира не имеют никаких соответствий в известной по летописям биографии Владимира Святославича.

Недавно было установлено — в результате сплошного обследования всех основных собраний былин, — что их сказители XVII—XX вв. почти никогда не называли былинного князя “Владимир Святославич”. Отчество либо опускалось, либо — особенно в самых ранних записях — имело форму “Всеславич” или “Сеславич”²⁰. Возможность слияния в этой форме отчества Владимира Святославича и Владимира Всеволодовича Мономаха могла бы служить приемлемым объяснением, если бы не реальное имя Всеслав, достаточно распространенное среди древнерусских князей.

Теперь напечатана прямо связанная с этим вопросом работа А.Н.Веселовского, которую сам он не успел издать. Здесь среди прочего анализируются сведения Тидрексаги, относящиеся к эпической генеалогии ее русских персонажей. В результате детального разбора с привлечением сравнительных данных Веселовский пришел к заключению, что имя Владимирово отца в саге представляет собой видоизмененный древнегерманский эквивалент славянского имени Всеслав²¹.

Таким образом выясняется, что былинному князю Владимиру Всеславичу соответствует Владимир Всеславич, возглавлявший отпор нашествиям гуннов, а былинному Илье — герой сражений с гуннами и готами (рожденный, согласно саге, наложницей Всеслава и потому не имевший оснований занять престол).

Иоакимовская летопись не содержит конкретных фактов правления древнего Владимира, говорится только об обширности подвластных ему земель и обстоятельствах, при которых законно установилось его главенство. Однако степень внимания, уделенного в весьма сжатом вводном

¹⁹ Ortnit und die Wolddietriche / Herausgegeben von A.Amelung, O.Jänicke. B., 1871. Bd 1 (Deutsches Heldenbuch. Th.3).

²⁰ Гацук В.М. Устная эпическая традиция во времени. М., 1989. С. 41—53.

²¹ См.: Веселовский А.Н. Былины о Волге Всеславьевиче и поэмы об Ортните // Русский фольклор. СПб., 1992. Т.27. С. 301—305.

ее повествовании именно этому князю (после которого восемь колен правителей Руси даже не названы по именам), свидетельствует, что княжение Владимира осознавалось как этап чрезвычайной значимости либо самим составителем попавшего к Татищеву текста (написанного, вероятно, уже в XVI или XVII столетии), либо его основным источником об этом периоде. Сведения Тидрексаги, согласуясь в основном с данными Иоакимовской летописи, продолжили их описаниями шедших с переменным успехом оборонительных войн Владимира; когда он погиб в бою, владения его подчинились Аттиле.

Сколько-нибудь четко отделить в саге историческую правду от эпического домысла, конечно, невозможно. Но вместе с тем невозможно объяснить случайностью столь существенные совпадения независимых друг от друга источников. Приурочение же в былинах именно к Владимиру Всеславищу эпического противостояния вражеским нашествиям, по масштабам своим не имеющим исторических аналогий в княжение Владимира Святого или Владимира Мономаха, но и вполне сопоставимым с описанными в Тидрексаге, побуждает признать эти повествования ее отображением тех же событий, какие составили первоначальную историческую основу центрального былинного цикла. Естественно, что конкретное содержание дошедших в относительно недавних записях многослойных былин о борьбе с нашествиями мало соотносимо в частностях с той интерпретацией исторической основы, какая была представлена немецким эпосом, отображавшим самосознание готов — союзников Аттилы против Владимира.

Но любопытные результаты могут быть получены внимательным сопоставлением некоторых былин, не входящих в упомянутый цикл, со сведениями об Илье в саге о Тидреке и поэме об Ортните.

Совокупные показания немецких памятников позволяют заключить, что после победы гуннов Илья не остался вассалом Аттилы, а отправился в Италию, где помогал своему младшему венценосному родичу добыть невесту вопреки военному противодействию ее отца. В Италии же находилась дочь Ильи, которая, согласно саге, еще ребенком оказалась заложницей при дворе Аттилы, откуда впоследствии была похищена ее итальянским женихом. Среди записей от знаменитого сказителя Трофима Рябинина есть уникальная былина о встрече уже старого Ильи с его взрослой дочерью, которая разыскивает отца и говорит, что она “родом из земли да из Тальянской”; Илья в ответ поясняет, что именно там он жил некоторое время у будущей ее матери, когда служил “у короля тальянского”²².

В Тидрексаге Илья один раз назван иначе — Ироном (из контекста ясно, что речь все же идет именно об Илье). Хорошо известно, что по два имени — христианское и языческое — носили все христиане княжеского (и не только княжеского) происхождения в Древней Руси. Не исключено, что в саге это место содержит просто ошибку в имени; но нет причин сомневаться, что носитель много раз повторенного немецкими источниками христианского имени Илья должен был быть христианином. В то вре-

²² Онежские былины записанные А.Ф.Гильфердингом летом 1871 года. М.; Л., 1950. Т. 2.

мя уже немало было христиан среди северных соседей Восточной Римской империи.

Хорошо известен и давний обычай возводить храм, посвященный святому, имя которого носил храмоздатель. В Киеве задолго до крещения Руси Владимиром Святым существовал храм святого Ильи, о чем сообщает "Повесть временных лет". Весьма распространенная былина о трех поездках Ильи оканчивается в наиболее полных своих вариантах возведением храма: в конце жизни герой былины, обретя "золоту казну", приехал "во славный Киев град" и здесь "построил он церковь соборную"²³. Устойчивость подобного завершения эпической биографии главного героя былин побуждает продолжать отображение факта реальной биографии исторического прототипа.

Естественным оказывается отсутствие известий об Илье в летописях. "Повесть временных лет", составленная при киевских потомках Рюрика, в сущности, только с него начинала изложение русской истории, почти не используя устные придания о предшествовавших временах. Несколько полнее, но тоже выборочно привлекла их севернорусская Иоакимовская летопись, составителя которой, очевидно, в большей мере интересовала генеалогия предшественников Владимира Святого: его прадед Рюрик, согласно этой летописи, был сыном дочери князя Гостомысла, т.е. по женской линии являлся потомком древнего князя Владимира — того самого, который, как теперь выясняется, послужил, очевидно, первым прототипом былинного Владимира Всеславича. Происхождение Ильи оставляло его за рамками генеалогического ряда Иоакимовской летописи, но не мешало, конечно, стать главным героем эпического цикла, сконцентрировавшегося вокруг имени князя Владимира.

Древнерусский исторический эпос, возраст которого оказывается не менее полутора тысяч лет, состоит из отдельных песен, так и не сложившихся в эпопею, закономерно венчающую, согласно А.Н.Веселовскому, естественную эволюцию. Однако им же были оговорены закономерные исключения из общего правила: для древнерусского эпоса, писал Веселовский, "вопрос решается так же, как для сербских и испанских песен: долгая борьба с иноплемennым нашествием плодила песни и песенных героев, но она стала прошлым событием лишь тогда, когда условия сложения эпопеи уже пережиты были историею"²⁴.

Перманентность борьбы с нашествиями иноплемеников в нашем примере достаточно известна: за эпохальным нашествием гуннов вскоре последовало аварское вторжение, за ним — борьба против натиска хазар, затем — печенегов, потом — половцев, почти непрерывно ведущая вплоть до захлестнувшего Восточную Европу нашествия орд, ведомых наследниками Чингисхана. Окончательное освобождение наступило только в эпоху позднего средневековья, ознаменованную становлением самодержавной власти — уже в великорусском государстве.

Но Веселовским же был отмечен далеко не уникальный "факт сохранения в народе древних песен": он пояснял, что «в конце развития, когда

²³ Песни собранные П.Н.Рыбниковым. М., 1910. Т.2. С. 512.

²⁴ Веселовский А.Н. Эпос. Л. 25.

понятие “народного” дифференцировалось на “простонародное” и “культурное”, — элементы древней песни живут в простонародьи, сохраняются *областной памятью*. Такова сохранность русской былины на наших окраинах, португальского романса на Азорских островах, куда он проник в XV веке»²⁵.

Наследие древнерусского эпоса, представшее в изобилии перед собирателями XIX столетия на территории бывших колоний Великого Новгорода, конечно, не могло уже быть адекватным отображением общенародного самосознания многовековой давности: «Когда цельность народных интересов разрушена и часть нации удалена от участия в политике и правлении, эпос “народный” невозможен, — писал А.Н.Веселовский. — Поэтический репертуар народа питается среди прочего *перепевками* старого, окрашивая его своеобразно, смотря по требованиям и вкусам времени (Сид XII века и Сид позднейших романсов, Илья современной былины и Илья древнейшей песни)»²⁶.

Среди записанных в новое время былин об Илье (и не только о нем) есть, как известно, произведения, гипертрофированно и даже грубо трактующие противоречия между богатырем и князем, содержащие насмешки над ним и его окружением и т.п. Явления этого рода оговорены были А.Н.Веселовским, писавшим, что, когда наступают “раздвоение народного сознания и сословная рознь”, происходит “*дифференциация эпоса*”: “эпос *простонародный*”, носителем которого становится “*vulgar*”, отображает “суженность, самозаклученность его интересов; в параллель тому — отличия его эпоса”. Имеют место “*перепевы старых сюжетов* народного эпоса, с новым пониманием и *искажением*”. При этом “несоразмерность древних идеалов с новыми, *вульгарными*, ведет к искажениям особого рода: грубые *преувеличения* (русский эпос), *юморизм* и т.п.”²⁷. Этот факт раздвоения народного сознания, не раз подчеркиваемый Веселовским при характеристиках общей эволюции устного эпического творчества, поможет объяснить и некоторые особенности нового, собственно великорусского эпоса — даже в сопоставлении с синхронным ему эпосом украинским.

Консолидация “малорусского” народа проходила в условиях, когда его национальное освобождение как бы сливалось с самоутверждением конфессиональным и обособлением сословным (поскольку на Украине в составе Польши высшее сословие состояло из католиков). Новый эпос создавался здесь в обстановке, отчасти сходной с древней военной демократией, аналогом которой была среда украинского казачества, наиболее активно формировавшая самосознание нового этноса и из своих недр выделявшая деятелей идейно родного ей руководящего общественного

²⁵ Там же. Л. 120—120 об.

²⁶ Там же. Л. 120.

²⁷ Там же. Л. 143 об. Здесь же А.Н.Веселовский отмечает “лирический пошиб простонародной эпической песни (который следует отличать от лиризма первобытной кантилены)” и объясняет его главным образом “воспреобладанием лирического элемента в сознании”; целесообразно соотнести это с отмечавшейся исследователями относительно высокой степенью лирического начала в былинных песнях южнорусских казаков.

слож. Здесь налицо была подчеркиваемая А.Н.Веселовским среди условий зарождения эпоса “общность интересов (военных, религиозных), поэтическими представителями которых являются певцы: понятные народу, они стоят в непосредственной связи с классами, руководящими общим историческим движением”²⁸.

Следствие этого — достаточно отчетливо представленное именно на Украине (хотя и в сравнительно позднюю историческую эпоху) творчество, которое Веселовский характеризовал как появление первой формы эпоса, прямо назвав в качестве одного из примеров “малор<усские> песни”. Это песнь, “вызванная событием, затронувшим народные интересы, взволновавшим народное воображение”. Здесь “страстность впечатления отозвалась страстным изложением эпического сюжета”²⁹. А.Н.Веселовский не раз упоминал именно “стиль малорусских дум” для пояснения того, что представляла собой первоначальная “лирико-эпическая историческая песнь”, которая “сложилась по следам волнующего события”³⁰.

Думы, отозвавшиеся на события национально-освободительной борьбы, с завершением ее, наступившим сравнительно скоро, оказались как бы законсервированы в своих формах профессиональными исполнителями. Вошедшая в состав России Украина (как и Белоруссия) постепенно включалась в решение уже иных — общерусских — государственных задач, по большей части не настолько соотносимых с конкретным содержанием дум, чтобы это вызвало их переработку применительно к новым историческим реалиям. Думы сохранились как один из редких образцов раннего (стадиального) исторического эпоса, выразившего общенародное самосознание.

Эпос великорусский в отличие от такого же “молодого”, как и он, украинского характерен совмещением признаков раннего и позднего эпоса — с преобладанием последних. Тому были исторические причины.

Подъем великорусского самосознания в освободительном движении, приведшем его участников на Куликово поле в 1380 г., породил энергию активного исторического рванша. После бегства войск хана Ахмата с Угры в 1480 г. стала нарастать беспрецедентная по своей мощи волна этнической реконкисты. Перехлестнув прежние рубежи Киевской Руси на востоке, она докатилась до Тихого океана за столь же короткий исторический срок, какой понадобился Украине на свое освобождение при поддержке Великороссии. Инерция этого подъема в XVIII столетии позволила и на западе, и на юге вернуть все, что некогда потеряло здесь затопленное Ордой Древнерусское государство.

Нет нужды доказывать, что кристаллизация великорусского этноса под знаменем возрождения Святой Руси по существу была становлением нового государственного организма. Успех общенародной борьбы за избавление от ордынского ига обеспечила полунасильственная ликвидация ослаблявшего Древнюю Русь дробления на уделы, и завершение этой борьбы ознаменовалось торжеством самодержавия с его иерархическим общественным устройством.

²⁸ Веселовский А.Н. Эпос. Л. 25.

²⁹ Там же. Л. 143.

³⁰ Там же. Л. 119 об.

Воспользовавшись приведенной выше терминологией А.Н.Веселовского, можем сказать, что “выход в историю” великорусского этноса, его “большие народные военные движения, новые оседлости” и само “обособление царской власти” происходили тут не столько “на почве народного устройства”, сколько на почве, взращивавшей государственную бюрократию (что с неизбежностью продиктовано было тогда историческими условиями).

Такая степень социального единения, как на Украине в период освободительной борьбы, была невозможна в Великороссии с ее намного дальше зашедшей социальной дифференциацией: здесь “классы, руководившие общим историческим движением”, не столько выкристаллизовались в процессе национального освобождения, сколько изначально его возглавили и организовали именно как законные наследники социальных верхов домонгольской Руси.

Великорусские исторические песни XIV—XVIII столетий (и позднейшие) сохранились, по-видимому, далеко не все. Можно полагать, что ранние песни частью забылись, частью в ходе обычных для устной традиции переработок стали откликами на аналогичные факты более поздней поры (кроме того, ряд ранних песен, вероятно, послужил материалом для переделок былин о разгроме вражеского нашествия). Но все же то, что дошло до нас в записях, самим количеством произведений, может быть, и соответствует масштабу отображенного ими грандиозного исторического процесса. Вместе с тем явно не соответствует ему степень общей эмоциональной напряженности, как и степенью художественной целостности, — уступая в этих отношениях древнерусским былинам и украинским думам.

Великорусский эпос в отличие от древнерусского и украинского создавался в обстановке, когда “часть нации удалена от участия в политике и правлении”, что А.Н.Веселовский признавал фактором весьма важным: “исторические песни, слагающиеся при этих условиях разрозненно”, вообще “редко бывают национальными (в смысле принадлежности их всей нации. — С.А.) и еще реже складываются в циклы”; однако “удаленный от широких интересов народ, или лучше, простонародье, создает своих героев — но это герои не национальные в древнем смысле этого слова: это — разбойники, изгои, протестующие и т.п.: элементы простонародного эпоса”³¹. Впрочем, среди характерных вообще для подобных условий плодов эпического творчества А.Н.Веселовский называл, кроме упомянутого выше, не только песни “о народных вождах в оппозиции с обществом”, но и собственно “песни на исторические события”³².

В эпосе великорусском эти последние составили весьма значительную, если не преобладающую часть — именно как выразители национального самосознания. Некоторые герои таких песен XVI—XVII вв. по степени соответствия эпическому типу выразителя общенародных устремлений почти выдерживают сравнение с персонажами эпоса древне-

³¹ Там же. Л. 120.

³² Там же. Л. 143 об.

русского (Михаил Скопин-Шуйский, Ермак). Создававшиеся и позднее по преимуществу в военно-служилой среде песни на исторические события отображали уже общерусское самосознание солдат и казаков, их патриотические настроения. Главные герои таких песен это по большей части полководцы и командиры, пользовавшиеся особой популярностью. В условиях, когда давно нет первоначальной социальной нерасчлененности, существенна была роль устойчивого — при длительном тогда сроке службы — единения военной среды. Оно оказалось способно надолго продлить активное бытие той весьма значительной части нового великорусского эпоса, которая в наибольшей степени приближалась по характеру идейного наполнения к древнейшему общенародному эпосу восточных славян.

Самосознание военной среды не только как бы нейтрализовало различия социальные, но и возрождало после столетий вынужденного государственного разобщения духовное единство восточнославянских народов. Представители их равно участвовали в действиях единой армии, результатом которых — после нескольких войн России против Османской империи — стало освобождение всех православных народов Балкан, как славянских, так и неславянских, образование независимых государств — Сербии, Черногории, Болгарии, Греции, Румынии.

Естественно, что исторические песни, созданные в среде солдат и казаков в XVIII и XIX в., оказались записаны не только в Великороссии, но и в Белоруссии и на Украине. В предшествовавшие столетия общее противостояние татарским вторжениям отделенных тогда государственной границей от России украинцев и белорусов привело к тому, что в дошедшем эпическом репертуаре трех народов находим одни и те же исторические баллады.

Самосознание южных славян ощутило единство целей национального освобождения с православным народом России достаточно рано. Наиболее убедительно это проявилось в записанной еще Вуком Караджичем (но — и не только им) песне о Куликовской битве 1380 г.³³ Почти одновременно начавшаяся освободительная борьба южных и восточных славян была не тождественна и по продолжительности и по своим формам. Соответственно несколько различались способы отражения ее в устном эпосе.

Более существенны были отличия исторических судеб южных славян в эпоху, предшествовавшую той, которая породила основные циклы юнацкого эпоса, дум и великорусских исторических песен. Но на местах расселения южных и западных славян не оказалось региона, подобного Новгородскому Северу, где мог бы в сопоставимой степени сохраниться древнейший народный эпос. Это увеличивает научную значимость сравнительно скудных его остатков и следов. Обращение к посвященному общим закономерностям исторического эпоса труду А.Н.Веселовского может здесь оказаться особенно результативным при изучении ранних этапов национального самосознания.

³³ См.: Српске народne пјесме из необјављених рукописа Вука Стеф. Караџића. Београд, 1974. Кн.4. С. 3—7; Српске народne пјесме / Скупио по бившој Горњој Крајини и за штампу приредио М.Кордунаш. Нови Сад, 1891. С. 141—148.

Л.А.Астафьева

Исторический аспект изучения поэтико-стилевых констант в славянских эпических произведениях

Стереотипия составляет отличительную особенность всех фольклорных жанров. В ее основе лежат повторения “обычных выражений”, которые будучи “сказанные о чем-нибудь однажды, казались столь удачными, что уже никто не брал на себя труда выдумывать новое”¹. “Общий фонд поэтико-стилевых констант славянских эпических повествований неоднороден по генетическим, семантическим, структурным и национальным признакам. Понятие “константа” охватывает разные явления эпического стиля. Это — и “художественные определения”, “первоэлементы поэтики эпического историзма”, — понятийные узлы текста с “пучками” принадлежащих им определений, “профилирующие художественные вехи повествования”², и типические места и повторения отдельных стихов, их комплексов и ритмических фигур. Запас типических мест и частота их повторяемости связаны с сюжетно-тематической группой “с постоянством и прочностью сюжетов и былевых типов”. Каждой типической ситуации соответствует одно или несколько описаний³. К ним традиционно относят статичные картины, рассчитанные на “зрительское восприятие”. Эпическая поэзия “при исключительной сосредоточенности рассказа на действиях героя создает решительное преобладание динамики над статикой”⁴. Детализация предиката мотива раскрывает меняющиеся фазы действия, последовательность его этапов.

В поле моего зрения исследование факторов, влияющих на изменчивость и сохранность общеэпических и сюжетно-ситуативных средств передачи художественного содержания в эпосе восточных и южных славян. Материалом для наблюдений служат сюжеты, посвященные проверке хвастовства испытанием. Тема поединков и соперничества наиболее репрезентативна у русских. Победа более достойного, проверка его героических качеств являются важнейшими дефинициями эпоса как жанра. Сю-

¹ Буслаев Ф.И. Эпическая поэзия // Русская народная поэзия. Соч. Ф.Буслаева. СПб., 1861. С. 52.

² Гацак В.М. Поэтика эпического историзма во времени // Типология и взаимосвязи фольклора народов СССР. М., 1980.

³ Миллер В.Ф. Очерки русской народной словесности. М., 1897. Т. 1. С. 13, 45.

⁴ Юдин Ю.И. Героические былины: Поэтическое искусство. М., 1975. С. 105, 110.

жеты, входящие в группу, объединяются по признаку связи с кругом лиц, основная функция которых — участие в состязаниях и победа в них. Их конфликт сохраняет «следы более старшей в типологическом плане коллизии «свои — чужие»», когда соперники либо принадлежат к разным социумам, либо разделены сословными границами. Отголоски этой традиции Б.Н.Путилов находил в сербских и болгарских песнях⁵.

Русский материал располагает шестью сюжетами. Мною привлечено 166 вариантов, взятых из двенадцати собраний русских былин, представляющих все региональные традиции в их разновременности — от собрания Кириши Данилова до «Былин Печоры и Зимнего берега»: «Дунай спорит с женою» (40), «Иван Гостиный сын» (16), «Ставр» (41), «Василий и новгородцы» (22), «Садко и новгородцы» (20), «Дюк спорит с Владимиром» (27). В качестве сравнения рассматриваются болгарские и сербские параллели: «Девушка-воин», «Девушка (жена, сестра) освобождает юнака», «Состязание юнака с солнцем».

Особая примета русского материала — принадлежность участников состязания к одному социуму. Этому не противоречит тот факт, что испытуемый приезжает в Киев «извне»: Дюк — из Галича, Настасья — из земли Ляховинской, вне Киева живет Ставр. Все они изображены как жители русской земли. Сюжеты, относящиеся к типу героических испытаний, имеют четкую структуру, обусловленную типовой последовательностью мотивов. Эпизоды проверок составляют «нанизывающуюся композицию. Принципы организации эпизодов — однотипность или вариативность, градация либо антитеза, — сказались на видоизменении структуры.

Для сюжетов этой группы характерна унификация зачина, его связь с Киевом и пиром у князя Владимира. «На пиру обнаруживается конфликт, на пиру и завязываются узлы дальнейших событий»⁶. «Былинная эстетика, как и бытовые нормы героической поры, прямо требовала, чтобы человек на пиру сам заявлял о своих подвигах... , своих возможностях в будущем»⁷. Константа «пир» отмечена как одна из наиболее употребительных в русском эпосе⁸.

Разная степень ее повторяемости связана с особенностями сюжетосложения и место положением сюжета о хвастовстве в сложных эпических образованиях. Песни о Ставре и Иване Гостином сыне функционируют самостоятельно. Внимание сосредоточено на завязке, содержащей суть конфликта, и на элементах, орнаментирующих его. В соответствии с этим частотность константы пира в этих сюжетах исключительно высо-

⁵ *Путилов Б.Н.* Русский и южнославянский героический эпос: Сравнительно типологическое исследование. М., 1971. С. 239—250; *Он же.* Героический эпос и действительность. Л., 1988. С. 83—86.

⁶ *Лобода А.М.* Русский богатырский эпос: Опыт критико-библиографического обзора трудов по русскому богатырскому эпосу. М., 1896. С. 117.

⁷ *Балашиов Д.М.* «Дунай» // Историческая жизнь народной поэзии. Л., 1976. С. 103. (Русский фольклор. Т. 16.).

⁸ *Ухов П.Д.* Атрибуции русских былин. М., 1970. С. 17—88.

ка: в "Ставре" и "Иване Гостином сыне" она присутствует во всех вариантах. Идентификация героя происходит в результате разнообразных проверок. Их важность подчеркивается типовым характером описания. Константа пира сохраняется при деформации либо забвении текста (Сок.-Чич. 124; Аст. 151, 161; Пар.-Сойм. 65).

В сюжетах "Дунай спорит с женой", "Василий и новгородцы", "Садко и новгородцы" частотность константы уменьшается: в "Дунае" из сорока вариантов она встречается в двадцати, в "Василии Буслаеве" из двадцати двух — в четырнадцати, в Садко из двадцати — в семи.

Одна из главных причин этого явления — вхождение сюжета в "эпическую биографию" персонажа на правах срединного либо конечного звеньев, когда картина пира, детализирующая завязку первого сюжета ("Дунай-сват"), не что иное, как начало всех воинских приключений героя.

В сюжете о Василии Буслаеве наблюдается две тенденции: поиски новых изобразительных возможностей и включение традиционного описания в новгородский контекст.

Коллизия хвастовства видоизменяется в столкновение между героем и братчиной. Приход Василия на пир изображается как появление богатыря в стане противника: "у ворот он не спрашивал приворотничков", "у дверей не спрашивал придверничков". Внимание фиксируется на тех определительных сочетаниях, которые передавали последовательность действий богатыря, захватывающего чужую территорию:

Прямо шел во гридню столовую,
А правой ногой за дубовый стол,
За дубовый стол, в большой угол,
И тронулся на лавочку к *пестно-углу* (Курсив мой. — Л.А.),
И попехнул Василий правой рукой,
Правой рукой и правой ногой:
Все стали гости в *пестно-углу*,
И тронулся на лавочку к *верно-углу*...
(Рыбн. 169. С.469)

Общепические константы "гридня столовая", "дубовый стол", "правая рука", "правая нога" раскрывали действия героя, направленные к одной цели: потеснить собравшихся, занять их место. "Большой стол" и "большой угол", куда садится Василий — места, предназначенные для почетных гостей, где висят иконы. Герой сдвигает хозяев, сначала в угол против печки ("к *пестно-углу*"), а затем ближе к двери ("в *верно-угол*"). Эти действия провоцируют спор и и заклад.

Изменение смысла конфликта и функций его участников приводит к возникновению новых подробностей, из которых формируются сюжетно-ситуативные описания, пришедшие на смену общего места — картины пира.

Этот процесс особенно ярко проявляется в сюжете "Дюк спорит с Владимиром". Свообразным вступлением к нему служит другой сюжет — герой преодолевает заставы, который как предыстория событий аккумулирует общие места: подготовка к выезду (седлание, одевание), выезд, преодоление пространства, приезд в локус. Конфликт главного сюжета раскрывается постепенно, в многоступенчатом противопостав-

лении реалий, описывающих культуру соперничающих городов. Их варьирующиеся характеристики и противопоставление участников составляют центральный лейтмотив. Контраст описаний перерастает в заклад богатыря и князя. Изображение пира и заклада утрачивает формообразующую роль в развитии действия. Его заменяет показ "скрытых противоречий", испытаний, вызванных не хвастовством, а оппозицией героя и князя, представляющих культуру разных городов. Такое изображение — свидетельство новой, более поздней формы конфликта.

В сюжете "Дунай спорит с женой" отсутствуют общие места, рисующие подготовку к выезду, перемещение богатыря в пространстве, портретные, объектные и локальные характеристики. Единственная эпическая константа — "условия стрельбы" встречается во всех сорока вариантах. Это стрельба в кольцо и стрельба, при которой расщепляется стрела. Сюжетно-ситуативные описания "трех гроз" и "чудесных младенцев" присутствуют соответственно в пяти текстах (6 раз) и в двадцати двух текстах (35 раз).

В сюжете "Иван Гостиный сын" общеэпические константы "перемещение богатыря в пространстве" фигурируют в пяти вариантах из шестнадцати, "перескакивание рек-озер" — в двух, по одному, разу встречается перескакивание через башню, выезд, приезд в эпический локус. Также невысока частота употребления портретных и объектных описаний (по одному разу): изображение светского костюма богатыря и чары, которую он пьет, дважды встречается описание князя ("князь по палатушке похаживает").

Константы, передающие героическую деятельность персонажа, также немногочисленны. Так, формула "Шипа-свита" встречается четыре раза в трех вариантах сюжета "Иван Гостиный сын".

В сюжете "Ставр" возрастает число общих мест, с помощью которых изображается перемещение персонажа в пространстве и подготовка богатыря к выезду. Так, "седлание коня" присутствует в одиннадцати вариантах, повторяясь 13 раз, описание снаряжения — в трех, перескакивание башни — в двух, выезда в поле — в пяти, приезда в локус и привязывания коня к кольцу — в двух, приезда и не привязывания — в трех. Также трижды повторяется формула входа в гридню. Дважды в одном варианте встречается формула легкой поступи, четырежды — тяжелой. Формула вежества встречается двадцать два раза в двадцати вариантах.

По сравнению с сюжетами "Спор Дуная с женою" и "Иван Гостиный сын" возрастает частотность портретных, объектных и локальных характеристик. Так, описание красавицы нами зафиксировано двенадцать раз в одиннадцати вариантах, князя — три раза, мужского светского костюма — шесть раз, дома (дворца) — два. Описание чары, которую пьет персонаж, повторяется четыре раза в двух вариантах, игры на гуслях — в тринадцати.

Мотивы богатырских испытаний, составляющие ядро сюжета о Ставре, повлияли на частоту включений общих мест, изображающих героическую деятельность персонажа. Так, подбрасывание палицы повторяется четыре раза, перескакивание с коня на коня — один, формула угрозы — три раза, описание стрельбы из лука — пятнадцать, формула "по-

бывания силы” (“куда махнет”) — дважды, просьба оставить “на семена” — три раза.

В сюжете “Василий и новгородцы” из констант “перемещение богатыря в пространстве” присутствуют только две, встречаясь единожды, — снаряжение и тяжелая поступь. Из формул богатырского этикета также единожды включается формула вежества. Высоко проявление следующих констант: испытание чарой при наборе в дружину — в десяти вариантах (16 раз); описание чары — в девяти вариантах (16 раз); побивание силы — в шестнадцати вариантах (22 раза); просьба оставить на семена — двенадцать раз (всего шестнадцать повторений).

В сюжете “Садко и новгородцы” описания дома, двора и корабля встречаются в шести текстах, а формула вежества появляется только один раз.

Действие сюжета “Дюк спорит с Киевом” начинается с приезда богатыря к князю Владимиру, поэтому все константы, изображающие перемещение героя в пространстве, соотносятся с сюжетом “Дюк преодолевает заставы”, который служит прологом к главному сюжету о хвостовстве. Описание седлания встречается два раза в одном варианте, снаряжения — один раз, перескакивания башни и выезда из города по четыре раза в трех вариантах, перескакивание рек—озер — девять раз в семи записях. Четыре раза зафиксировано описание привязывания коня и пять раз — не привязывания (в четырех вариантах). Чаще всего встречается формула богатырского этикета она повторяется четырнадцать раз в одиннадцати записях.

Немногочисленны традиционные портретные, объектные и локальные характеристики. Описание светского костюма есть только в одном варианте. Также один раз отмечено описание князя. Традиционное изображение дома присутствует в сюжете о преодолении заставы и служит к нему своеобразным прологом.

Общие места, как показывает интенсивность их употребления, связаны с особенностями разрешения конфликта и с семантикой мотивов, которые они детализируют. Вообще былина описывает события лишь в тех случаях, когда “описание нужно непосредственно по самому существу той конкретной задачи, которую ставит себе данный сюжет”⁹. Особенность предикативных общих мест заключается в том, что разные богатыри ведут себя в разных сюжетах одинаково. Это объяснялось переходом атрибутивных описаний в типические места¹⁰, спецификой эстетических канонов, соотносенных с героическими характерами, а также содержанием эпического этноса, понимаемого как совокупность нравов, норм поведения и типа мироощущения, которые свойственны эпическим персонажам. Их личное соперничество проявлялось и на героическом и на бытовом уровнях. Герой-богатырь стреляет из лука, борется с силачами, выставленными князем или городом; участвует в конных состязани-

⁹ Скафтымов А.П. Поэтика и генезис былин. Саратов, 1924. С. 90.

¹⁰ Миллер В.Ф. Очерки русской народной словесности. С. 42; Смирнов Ю.И. Славянские эпические традиции. М., 1974. С. 77.

ях. Герой-богач хвастает богатством, именем. Комические состязания передаются в испытаниях пола.

В сюжетах, связанных с проверкой способностей богатыря, общие места как главные поэтико-стилевые константы раскрывают конфликт. Они же формируют центральные лейтмотивы, где изображаются испытания, которые проходят герой и его соперник.

Появление героя нового типа и интерпретация конфликта в бытовом либо в комическом планах потребовали иных конкретизированных средств выражения. Изобразительный ряд лейтмотивов соединял типические черты эпической идеализации с реальными наблюдениями, почерпнутыми из жизни. Эти подробности сказались в описаниях проверки пола Василисы — Василия (испытания в ложне и в бане), в детализации конфликта спора Дюка с Владимиром. Так, типизированное изображение двора и дома героя, где доминируют описания “напоминающие параллелизм колядок”¹¹, соединяется с картинами средневекового города и бытовыми наблюдениями: приготовление калачей, пива (вин), состояние мостовых, оформление выездных ворот, торжественный выход из церкви матери Дюка и пр. Перенесение некоторых из них в экспозицию вводят слушателей в контекст событий, о которых пойдет повествование. В этом случае они функционируют как своеобразная эпическая реальность, эстетически совершенный бытовой фон, раскрывающий исключительность персонажа. Входя в содержание испытаний, они формируют лейтмотив, где система действий и раскрывающих их испытаний соотносится с исторической конкретикой¹².

Разные этапы соревнования представляют собой последовательные этапы проверки богатства: поведение на пиру, соревнование в платье, поездка оценщиков на родину Дюка и их постепенное знакомство с домом, хозяйством и бытом героя. Градация картин с постепенным усилением впечатления их на слушателей завершается апофеозом Дюка. Это приводит к единству эстетического и эмоционального впечатлений. Объектом героизации становится персонаж, властью денег добывающий себе богатство, с помощью которого создаются красота и величие Галича.

Внутренний смысл сюжета раскрывается системой противопоставлений. В них важную роль играют поэтико-стилевые константы: описания и повторяющиеся понятия, вместе с “пучками” принадлежащих им определений, “конденсирующие качества эпического изображения”¹³. Они рисуют две картины — идеализированную и обычную. Первая формируется из определительных сочетаний, передающих качество в его высшем проявлении. Обычная использует те же понятия, но в реально-жизненном, бытовом воплощении. Эти сочетания составляют антитетичные пары, пронизывающие весь сюжет и входящие в эпизоды проверки.

¹¹ Веселовский А.Н. Южнорусские былины. СПб., 1881. Вып. 1—2. С. 69.

¹² Шамбинаго К.С. Древне-русское жилище по былинам: Сборник в честь В.Ф.Миллера. М., 1900.

¹³ Гацук В.М. Устная эпическая традиция во времени. М., 1989. С. 37.

В Киеве: дома каменные; крыши железные; улушки грязные; мостки (мосточки) кирпичные, не ровные, сосновые; порученки калиновы; печки кирпичные; помельца болотные, сосновые; хлебцы подгорелые; калачики пахнут "на глину дождевую"; бочечки дубовые; обручи железные, словые.

В Галиче: домики медные, стоят, будто жар горят; крыши серебряны, позолочены; шоломы хрустальные, шарики — самоцветные камушки; мосточки каленые, калиновы, сукна настланы одинцовые, баречевые; порученки серебряны; печки муравлены, хрустальные; помельца шелковые, семи шелков; калачики крупивчатые; бочечки серебряны, обручи на них золотые. Фоном для этих описаний служат общеэпические константы — "постоянные эпитеты". Сами по себе они соотносятся с идеальными качествами предметов и явлений, но в сочетании с изобразительным рядом лейтмотива передают тот мир, который воспринимается как "эпическая реальность". Герой приходит в "гридни столовые", в "палаты белокаменны", садится "за столы дубовые, за скатерти бранные". Такое соотношение разных изобразительных рядов отражает новые эстетические принципы отношения к действительности. В сложных сюжетах пространственно-временное положение конфликта по отношению к общему эпическому повествованию определяется включением обрамляющего сюжета (получение богатства, набор дружины, преодоление застав по пути в локус) либо с помощью вводных эпизодов, которые аккумулируют общие места и общеэпические определительные константы. Эту же функцию выполняет "эпический фон", на котором разворачивается спор героя с соперником, формирующийся из тех же констант. С помощью обрамляющего сюжета, вводных эпизодов и эпического фона более поздний конфликт и формы его изображения соотносятся с "эпической реальностью".

Особенность эволюционно раннего конфликта состоит в единстве фона и поэтико-стилевых констант (описательных и определительных), а более поздняя его интерпретация выражается в их дифференцированности.

Историческая динамика русских сюжетов о проверке хвастовства испытанием проявилась в изменении содержания конфликта и форм его выражения при сохранении общей структурной модели оппозиции.

Русский эпический материал интересно сравнить с южнославянским. Сербохорватские и болгарские юнацкие песни не имеют соответствующей сюжетно-тематической группы с едиными поэтико-стилевыми средствами изображения.

В юнацких песнях есть группа зачинов, которые побуждают героя к испытаниям. Один из них "питье вина", мотивирующий ход и развитие событий. Питье вина и следующая за этим похвальба синонимичны русской картине пира, во время которого происходит заклад, приводящий к испытаниям. Этот мотив и соотносимый с ними зачин предшествовали коллизии "борьбы и ссоры" и закрепились "не только в силу... больших повествовательных возможностей", но и в силу того, что отражали бытовые представления о покое и довольстве, представления о жиз-

ни князей и воевод и представления христиан в противоположность мусульманам¹⁴. Раз-нообразие сюжетных возможностей мотива похвалы отмечено в “Ука-зателе” Б.Кристинича. Похвальба требует проверки нравственных качеств персонажа, его имущественных и физических возможностей. Это богатство и многочисленность семьи, красота жены, доблесть мужа, сына, красота и мудрость дочери (*Krs. S. 337—338. № 5, 6; Богданова; 5, 12; 5, 13; 5, 14*). Заявление свойства подтверждает развитие сюжета. Некоторые коллизии реализуются в балладе. Например, мотив хвастовства чистотой сестры (*Krs. S.338. № 5, 15*). В русской традиции он связан с былинной “Алеша и сестра Петровицей-Сбродовичей”, с балладами “Иван Дудорович”, “Василий и Софья”. У белорусов и болгар мотив проверки имеет балладную форму.

Мотив хвастовства у балканских славян в отличие от русских может раскрывать отрицательные свойства персонажей. Так, лицо, объявившее себя юнаком, при появлении турка обнаруживает трусость. Он угощает, как друга вином, целует руку, спасается от него бегством (*Krs. S. 337. № 5, 1*). Сюжетное развитие этих песен опровергает заявленные качества. Антитеза, лежащая в основе сюжета, служит средством раскрытия комизма — противоречия между желаемым и действительным.

Коллизия испытаний и соперничества нашла выражение в сюжетах о девушке-воине и конных состязаниях юнака с солнцем.

Песни о девушке-воине были подробно описаны И.П.Сазоновичем¹⁵. Он разделил их на две группы: к первой отнес ситуации проверки пола и воинских качеств переодетой девушки; ко второй — песни об освобождении из заточения мужа или родственников (братьев).

Мотив хвастовства может присутствовать либо подразумеваться, но словесно не быть оформлен.

Девушка-предводительница предлагает своим соратникам выбрать нового вожака. Соревнующиеся стреляют в перстень, кидают камень, тянут жребий — запеченную в тесте монету. Побеждает девушка, остающаяся атаманом.

В песне “Мома булюкбаш” (*Миладиновы. С. 157—158*) соревнование девушки и ее соратников повторяется трижды: сначала объясняются условия состязания, а затем испытываются участники — в итоге неизменно победа девушки. Композиция представляет собой антитетичную градацию. Тезис, его отрицание, утверждение. Первый этап — условия проверки синонимичны мотиву хвастовства. Цепь эпизодов проверок может сокращаться либо увеличиваться, но их структура сохраняется. Противопостояние передается системой условий, системой действий. Эта же особенность наблюдается в позднем сюжете “Дюк спорит с Владимиром”.

В песне “Сирма воеводка”, представляющей версию песни “Мома булюкбаш”, повторение испытаний дружиной заменяется констатацией факта:

¹⁴ *Кравцов Н.И.* Сербохорватский эпос. М., 1985. С. 258, 260.

¹⁵ *Сазонович И.П.* Песни о девушке-воине и былины о Ставре Годиновиче. Варшава, 1886.

'Сите фъля' а со редом,
Никой ми пръстен не удри.

.....

'Сите ми с редом фъря' а
Никой с камен натфърли.

(Миладинови. С. 149).

Эпический фон, соотносящий сюжет с "эпической реальностью", заменяется детализацией экспозиции: описанием — девушки-воеводки с дружинниками. Варьируясь в финале, это описание образует кольцо, — фигуру, одновременно сближающую его с песней и придающую действию внутреннюю завершенность:

Дали се чуло, видело
Мома булюкбаш да бидит
Со сто и педесет сеймени,
Со тристами на делии,
С кадифе фустан до земя,
Со тънка пушка на рамо,
Чифти пицоли на пояс.

.....

Остана моме булюкбаш
Со сто и педесет сеймени,
Со триста мина делии...

(Миладинови, С. 157)

Южнославянские параллели проверки пола выявляют иную сюжетно-образующую ситуацию: девушка идет на воинскую службу вместо престарелого отца (Вук. III, 40. С. 293). Испытания обнаруживают как переклички с русским материалом (проверка пола в бане), так и различия: испытываемая должна выбрать товары на базаре, суметь подковать коня, переплыть Дунай, бросить булаву или камни. Национальную специфику представляют те обстоятельства, при которых проверяется пол: девушка, переплыв Дунай, распахивает одежды перед своими соперниками и посрамляет их.

Сравнение структур русского и южнославянского материала выявляет сходные черты. Это ситуация хвастовства, развивающая эпизоды испытаний и построенная на положительно-отрицательном сопоставлении. Старый Видович заявляет, что нет у него сыновей, но есть дочь. Девушка отправляется на службу вместо отца, где ее ждут проверки. Чередующиеся испытания формируют лейтмотив, в основе которого лежит противопоставление возможных действий, совершаемых юнаком и девушкой:

Peljajte ga bele bunġe,
Ko j'divojka, ċe zbirat' prstene...
Ko junak, ċe zbirat oruĝje...

(Сазонович И.П. Указ. соч. С. 79)

Эпизоды проверок служат утверждению превосходства девушки над царем. Лейтмотив имеет прямое строение и завершается посрамлением противников. Константные определения "младой юнак", "молодая девушка", "ворон конь", "мутный Дунай", "зеленый сад", "белое и румяное лицо" соотносят повествование и с эпической, и с песенной действитель-

ностью. Основным эпическим “алгоритмом” оказывается детализированный лейтмотив.

Значение лейтмотива как источника появления ситуативных описаний наблюдается в песнях об освобождении юнака переодетой женщиной (невестой, сестрой). Особенность болгарского материала — замена мотива хвастовства мотивом запрета. Изменение семантики завязки приводит к структурным изменениям. Лейтмотив варьирует ситуации, обусловленные нарушением запрета и стремлением преодолеть их негативные последствия. Он имеет антитетичную трехчастную структуру: запрет, его нарушение, освобождение героя. Действие осложняется дополнительными мотивами и детализирующими их описаниями: попытка матери подкупить судей, сборы Ангелины на выручку Марко. “Эпическая реальность” воссоздается определенными константами двух типов: раскрывающими сюжетную и историческую конкретику (“девушки — кочмарки”, “жены — кабатчицы”, “старый муфтий”, “старый кадия” (судья), “горемычная старая мати”, “старая свекруха”, “старый мастер”) и общеэпическими, соотносящимися с юнаком и тонкой Ангелиной. Это “железная палка”, “конь Шаркан”, “сабля дамаскинская”, “легкая палица”. Требование судьи выдать ему в качестве выкупа воинские атрибуты Марко по сути грозит герою отказаться от знаков принадлежности к юначеству. Ангелина освобождает Марко и сохраняет его атрибутику.

Реальность турецкого ига, отраженная во множестве ситуаций, в том числе, когда герой вступал в отношения с захватчиками¹⁶, изменила содержание и структуру коллизии проверки. Эти сюжеты оказались близкими тем, где герой борется с противниками. Тематические изменения сказались на определенном слое.

Тема конных состязаний в южнославянский параллелях имеет “большое разнообразие в обрисовке основной сюжетной коллизии, в характеристике спорящих сторон, в описании самого характера состязания”¹⁷. Это песни о споре юнака с солнцем, его состязании с оленем, о соперничестве героя и Арапина, о добывании невесты, песни о Стояне и паше, а также их модификации¹⁸. Из общего фонда мною выбраны сюжеты, в которых спор юнака и соперника не осложнен дополнительными мотивировками, изменяющими смысл противоборства. Так, не рассматриваются брачные испытания с помощью скачки. Материал ограничен песнями о конных состязаниях юнака с солнцем, которые привлекли реминисценциями древних мифологических представлений, соединенными с ситуацией похвалы и проверки. Эти сюжеты можно разделить на две группы. В одной выделяются мотивы соперничества, в другой — моменты ретардации: условия и обстоятельства заклада, сон юнака во время состязания, его попытки ускорить скачку.

В отличие от русского материала в песнях этой группы изменяется локально временная соотнесенность спора. Юнак хвастает конем в корчме, на посиделках, в хороводе, утром у колодца. Сам момент скачки передается типизированным описанием:

¹⁶ Путилов Б.Н. Русский и южнославянский героический эпос. С. 235.

¹⁷ Там же. С. 242.

¹⁸ Смирнов Ю.И. Славянские эпические традиции...; Теодоров Е.К. Българските юнашки и хайдушки песни във връзка с отразените в тях състезания. София, 1963.

Ліахна си млат неженет,
Ліахна си добра ко́ньа,
Та си оі де на краі зéмье.

(СБНУ. Кн.3 № 14. С. 13)

Описание скачки либо повторяется (до сна юнака и после него), и тогда образует прямой лейтмотив, либо встречается один раз.

В группе сюжетов, фиксирующих внимание на приостановке скачки, лейтмотив образуют повторения условий заклада, попытки коня разбудить юнака и пр. Их сцепляет изображение действия, оно совершается параллельно основному, это — путь, который проходит солнце во время сна юнака.

Моменты состязательности и приостановки действия включают определенные константы: “добрый юнак”, “молодой сорви-голова”, “молодой-неженатый”, “борзой (добрый, вороной) конь”, “конь вихрегон”, “ясное солнце (звезда месяц)”, “частые звезды”, “буйный (быстрый) ветер”, “вихрь-ветер”, “милая сестра”, “острый нож”, “черные очи”, “шелковый пояс”. В песне наблюдается явление, обратное поздним русским сюжетам, посвященным проверке хвостовства испытанием. Основное действие раскрывается общепических описаниями и определительными константами, а фоном служит бытовая обстановка. Происходит взаимодействие двух пластов — песенного и эпического, когда песенный пласт орнаментирует эпический.

Сравнение русских и южнославянских материалов при некоторых сюжетных и поэтико-стилевых переключках убеждает в существующих различиях.

Если у русских эти сюжеты обладают тематической, структурной и стилистической общностью, то у южных славян круг сюжетов, очерченных коллизией проверки, уже и не имеет четко выраженного структурного воплощения. Общей тенденцией можно считать снижение композиционной роли заклада. В былинах это объясняется особенностями сюжетосложения: соотносённостью сюжетов испытаний со сложными структурными образованиями и новыми формами передачи конфликта — системой оппозиций персонажей и их проверок. У болгар этот процесс пошел дальше, что выразилось в изменении структуры песен. В них заклад не имеет устойчивого поэтико-стилевого воплощения и раскрывается сюжетно — противопоставлением участников конфликта. При сходстве мотивов проверки (стрельба из лука, скачка, испытание пола) и некоторых поэтико-стилевых констант (попадание в кольцо, преодоление пространства) они выявляют разные отношения и по-разному соотносятся с контекстом. Русские определительные сочетания обнаруживают внутреннее развитие, что проявляется в многослойности изображения. Их отбор и варьирование связаны с разноэтапностью конфликта и подчинены усложняющимся поэтическим задачам.

Художественная фактура южнославянских песен о проверке хвостовства испытанием лишена многослойности и многообразия. Ее отличают исторические приметы: отзвуки борьбы с турками, следы культурно-исторических связей, что создает героико-исторический фон изображаемым событиям.

Малочисленность по сравнению с русским материалом определительных констант компенсируется композиционными фигурами подхвата, эпифорами, анафорами, разнообразными повторениями, варьированием ситуаций, а также многочисленными деминутивами. В этом проявляется национальное своеобразие рассмотренных эпических песен.

Условные сокращения

- Аст.* — Былины Севера: Прионежье, Пинега и Поморье. / Запись, вступ. ст. и комм. А.М.Астаховой. М.; Л., 1951. Т. 2.
- Богданова* — Българска народна поезия и проза. Юнашки песни / Съст. и ред. Л.Богданова. София, 1987. Т. 1.
- Вук.* — Српске народne пјесме / Скупио их на свијет, изд. В. Ст. Караџић. Београд, 1958. Кн. 3.
- Krs.* — Krstić Br. Indeks motiva narodnih pesama balkanskih Slovena. Beograd, 1984.
- Младинови* — Български народни песни. Братя Миладинови. София, 1968.
- Пар.-Сойм.* — Былины Пудожского края / Подготовка текстов, ст. и примеч. Г.Н. Париловой, А.Д.Сойманова. Петрозаводск, 1941.
- Рыбн.* — Песни, собранные П.Н.Рыбниковым. 2-е изд. М., 1910. Т. 2.
- СБН^V* — Сборник за народни умотворения, наука и народопис. София, 1880. Кн. 3.
- Сок.-Чич.* — Онежские былины / Подбор текстов и ред. Ю.М.Соколова. Подготовка текстов, примеч. и словарь В.И.Чичерова. М., 1948.

С.Е. Никитина

Духовные стихи в современной старообрядческой культуре: место, функции, семантика

Восемьдесят с лишним лет назад составитель сборника старообрядческих стихов писал: «Лира старообрядчества постепенно замолкает... Все реже и реже можно слышать теперь старообрядческий стих даже в самых глухих поселках, где сравнительно крепко держатся традиции старины»¹.

Через много десятилетий мы можем повторить эти слова, что само по себе удивительно: значит, еще не смолкла лира, хотя по всем обстоятельствам, о которых и не помышлялось в 1910 г., она неминуемо должна была умолкнуть. Более того, жизнь старообрядческого стиха только теперь раскрывается перед нами во всем разнообразии связей с другими формами старообрядческой культуры и в многообразии своих территориальных и конфессиональных вариантов².

Несколько лет назад в Сибири в старообрядческой деревне мне попала тетрадка со стихами. Среди них был «Стих о современной жизни», который хозяйка тетради назвала стихом о перестройке. Были там такие, например, строчки:

Все богато так зажили —
Деньги некуда девать,
Что машины закупили
На гулянки разъезжать.
По тропе они не ходят,
Им широкий нужен путь,
Путь широкий и не тесный,
Он не вводит в рай небесный.

Стих этот соседствовал со стихом о взятии Соловецкого монастыря «Как во славном было царстве, во московском государстве», с обличительным стихом о гонении на истинную веру: «По грехом нашим на нашу страну осени облак зело мрачный». И еще десятки других текстов — тонических народных стихов, силлабических виршей, поздних куплетных жестокоромансовых псалм мирно сосуществовали друг с другом. Это была типичная тетрадка, в которой мир стихов вобрал в себя самые су-

¹ *Рождественский Т.С.* Памятники старообрядческой поэзии // Зап. Московского археологического ин-та. 1910. Т. VI.

² Основным материалом для настоящего сообщения послужили многолетние полевые исследования автора в составе комплексных археографических экспедиций МГУ под руководством И.В.Поздеевой.

щественные для старообрядца изменения в мире за прошедшие триста лет, в том числе, и изменения в поэтической форме.

Уже этот один пример показывает, что духовные стихи представляют собой живую и гибкую форму народной поэзии, рождающую до сих пор новые тексты. Это могут быть и произведения, написанные на современном русском языке, как цитированное выше, или как "Стих о двадцатом веке", начинающийся так:

Жизнь унылая настала,
Лучше братья помереть.
Что вокруг нас происходит,
Тяжело на то смотреть....

или подражания сочинениям старообрядческих авторов прошлого, или переименование известных литературных произведений:

О церковь, колыбель моя,
Любил ли кто тебя, как я?

Тетрадки с десятками и сотнями духовных стихов бережно хранятся вместе со старыми книгами в сундуке, раскрываются после моления, передаются на время, переписываются и вновь возвращаются к владельцам. Сотни стихов в деревнях и городах поются на былинные напевы, на литургические гласы, на мелодии, сходные с поздними лирическими песнями; поют их старики и молодые, мужчины и женщины. Устно-письменная жизнь стиха интенсивно продолжается.

Чем объяснить такую живучесть стиха, который совсем недавно находился под запретом, как и вся религиозная жизнь старообрядца? Ведь еще несколько лет назад на просьбу спеть стих исполнитель отвечал: "Спою, а потом посадят", а тетрадки, если и давались в руки посторонним, то с осторожностью, неохотой и недоверием.

Очевидно, духовные стихи отвечали глубинным потребностям людей, если продолжали жить даже в подполье, за запретными дверями, обогащаясь новыми текстами, посвященными и концу света с его столь актуальными сегодня экологическими и социальными признаками, и новым страдальцам-мученикам за истинно христианскую веру. Современные старообрядческие писатели, например, А.К.Килин³, описывают в стихах свою собственную жизнь и этапы старообрядческой истории. Именно современная жизнь духовного стиха позволяет нам лучше понять место и функции этой особой формы народной поэзии в старообрядчестве и в русской народной культуре в целом.

Со старообрядческими стихами фольклористы обычно связывают довольно поздние книжные произведения лирического или дидактического характера⁴. Однако в старообрядческой среде рождались эпические произведения (например, стих о взятии Соловецкого монастыря), сатиричес-

³ Агеева Е.А. Современный старообрядческий писатель А.К.Килин // Традиционная духовная и материальная культура русских старообрядческих поселений в странах Европы, Азии и Америки. Новосибирск, 1992.

⁴ См., например: Новиков Ю. К вопросу об эволюции духовных стихов // Русский фольклор. М.; Л., 1971. Т. XII.

кие стихи (Стих о Никоне), стихи-плачи (стихи о разорении скитов). Кроме того, — это принципиально важно — старообрядческая культура приняла в себя и сохранила до наших дней большое количество общерусских духовных стихов; среди них — Голубиная книга, которую до сих пор поют на Печоре, Стих о Федоре Тироне, живущий у казаков-некрасовцев, Стих о Борисе и Глебе, звучащий в Верхокамье. Распространены в старообрядческой среде стихи о Егории Храбром, Алексее—Божием человеке и стих об Иосифе Прекрасном; поют старообрядцы стихи покаянные, родившиеся задолго до времени раскола, и поздние стихи, возникшие в сектантской среде.

Таким образом, говоря о стихах в старообрядческой культуре, мы принимаем во внимание все стихи, бытующие в ней, а не только те, которые там создавались. Тем самым по отношению к этим стихам встают те же проблемы жанра, которые возникают по отношению к стихам вообще.

Духовные стихи определяются обычно как эпические или лирические народно-поэтические произведения религиозного характера — уже в этом случае стихи не вменяются в рамки одного жанра, поскольку главное жанровое деление — деление на лирику и эпос. Если же классифицировать стихи более подробно, ориентируясь на фольклорные образцы, с ними сходные, то получим стихи, похожие или на былины, или на баллады, или на лирические песни, даже на жестокие романсы, т.е. они распределяются по известным жанрам. Сомнения в жанровой самостоятельности духовных стихов высказал Д.М.Балашов⁵, справедливо указавший, что в основу классификации не должен быть положен тематический принцип, и квалифицировавший некоторые духовные стихи, например, "Стих о двух Лазарях", как типичную балладу на религиозные темы.

Действительно, трудно понять, что общего между такими текстами, как, например, Стих о Егории Храбром, близкий к былинам, Стих об умолении матерью своего чада, похожий на жестокий романс; типичным кантом и покаянным стихом. Ср.:

Зашипел он, злодей, по-змеиному,
Заревел злодей по-звериному,
Устрашился у Егорья богатырский конь,
Пал конь на сыру землю
(Стих о Егории Храбром)

Умоляла мать родная
Свое милое дитя
Пред кончиною рыдая,
О судьбе ее грустя
(Стих об умолении матерью своего чада)

Патриарси, триумфствуйте,
Со пророки ликовайте,
Со святыми торжествуйте!
(Стих-хант)

Како падох окаянный, како удалихся Бога благого, како не трепещу страшного судища...
(Стих покаянный на 4-й глас)

⁵ Балашов Д.М. О родовой и видовой систематизации фольклора // Русский фольклор. 1976. Т. 17.

Очевиден чрезвычайный стилистический разброс. Некоторые исследователи решительно отделяют традиционные духовные стихи от пришедших с латинского Запада псалм и кантов⁶, ср. также разделение стихов на старшие и младшие у Бессонова⁷. Неслучайно А.Яцимирский определяет духовные стихи как жанр — ведь после отделения традиционных стихов от поздних псалм и кантов первые приобретают некоторую стилистическую однородность. Существует также точка зрения, что термин “духовные стихи” — искусственный термин, что народ этот вид поэзии так не называет.

Обратимся к народной терминологии. Народ называет стихами тексты религиозного характера, объединенные функционально: их исполняют во внелитургической ситуации, они связаны с календарем: их разрешается петь во время постных дней, когда запрещалось исполнение песен, и во время постов (для некоторых конфессиональных групп — во время всех постов, за исключением Великого, когда запрещались и стихи). Термин “стихи” известен в России на севере и на юге, на востоке и на западе. Название “духовный стих” менее употребительно, но и оно существует. На Севере (Карелия) сти́хами (ударение на первом слоге) называют кроме собственно стихов ряд баллад (например, о братьях-разбойниках и сестре), которые также пелись во время постов. На юге (Бессарабия) старообрядцы делают стихи на постовые и монастырские. Первые существуют в общей устной традиции и также связаны с календарем; вторые пелись иноками в старообрядческих монастырях и обязательно записывались в тетрадки, т.е. были рукописными. В народе существует противопоставление стихов псалмам, но оно связано не только и не столько с разными поэтическими формами, сколько с противопоставлением культур (так, в Полесье псалмы полещуков противопоставляются стихам русских старообрядцев) или с наличием письменной традиции (псалмы в тетрадках, стихи — в памяти). Разумеется, псалмы и стихи могут существенно различаться по поэтике и характеру музыкальных текстов и манере исполнения (стихи одноголосные или унисонные, псалмы чаще всего двухголосные). Однако довольно часто один и тот же стих, имеющий иногда несколько напевов, в одном регионе называется псалмой, а в другом — стихом. Таковы, например, стихи, или псалмы “Гора Афон, гора святая”, “Умоляла мать родная” (кстати, своеобразный старообрядческий шлягер), “На всех солнце светит, а на меня нет” и др.

Итак, разнотильные произведения с религиозной тематикой объединяются в одну группу по их одинаковой временной приуроченности — к посту и постным дням. Заметим, что количество постных дней в России значительно превышает половину года и, следовательно, духовные стихи должны были исполняться гораздо чаще, чем любые другие произведения песенных жанров. Кроме постных дней, стихи могли петь и в любое другое время. Очевидно отсюда, какое большое место должны были занимать духовные стихи среди всех остальных жанров — в русской народной культуре вообще, и в старообрядческой в особенности.

⁶ Яцимирский А. Духовные стихи // Новый энциклопедический словарь. 1889, Т. 16.

⁷ Бессонов П. Калики перехожие. СПб., 1861—1863. Вып. 1—6.

Какую же содержательную роль играют духовные стихи в старообрядческой культуре? Вопрос этот связан с исследованием семантики и функций культурных текстов — проблемой, не менее сложной, чем проблема языковых функций, которая, как известно, не имеет однозначного решения. Отметим, что, по-видимому, следует различать общие (универсальные) и узкожанровые функции стихов, а также конфессио-нальные и локально-ситуативные функции.

Универсальную функцию духовного стиха в русской культуре прекрасно определил Ф.Буслаев, писавший: “Что касается до духовного стиха, то в нем наши предки нашли примирение просвещенной христианской мысли с народным поэтическим творчеством”⁸. В другом месте он пишет: “Духовный стих как церковная книга, он поучает безграмотного в вере, в священных преданиях, в добре и правде. Он даже заменяет молитву”⁹. Через много десятилетий близкое к этому скажет Г.Федотов: “Духовные певцы являются посредниками между церковью и народом, они переводят на народный язык то, что наиболее поражает их в византийско-московском фонде православия”¹⁰.

Итак, духовный стих — мост, посредник, переводчик, медиатор между двумя мирами — миром христианского учения и миром традиционной народной культуры. Духовные стихи черпали свое содержание из книжных источников: это были сюжеты Ветхого и Нового завета, чаще всего в толковании христианских писателей (например, Стих об Иосифе Прекрасном имеет источником текст Ефрема Сирина, излагающего ветхозаветный сюжет) или в апокрифических переложениях и толкованиях; это Поучения и Слова Отцов церкви, это жития святых, нередко тоже в апокрифическом варианте.

Излагая в поэтической и доступной форме христианское учение о добре и зле, духовные стихи стали своеобразным учебником народной этики. По неоднократным высказываниям информантов, стихи “учат хорошему, как жить правильно”, и в отличие от строгих, иногда далеких по языку и мироощущению книг, в стихах, как и в песнях, “тоже все жизненно: кто в тюрьме, кто в пустыне слагает”. Таким образом, духовные стихи выполняют дидактическую функцию, логически вытекающую из их положения в культуре. Одновременно, являясь поэтическим воплощением народной герменевтики, духовные стихи имеют метатекстовую функцию, аналогичную метаязыковой функции языка в терминах Р.Якобсона¹¹. При этом неизменна эстетическая функция духовного стиха, хотя она, как и в остальных жанрах фольклора, не является главной и определяющей.

Разумеется, жанровые разновидности духовных стихов обладают еще

⁸ Буслаев Ф.И. Исторические очерки русской народной словесности и искусства // Ф.Буслаев Соч. М., 1961. Т. 1. С. 601.

⁹ Буслаев Ф.И. Народная поэзия. Исторические очерки. СПб., 1887. С. 451.

¹⁰ Федотов Г.П. Стихи духовные. Русская народная вера по духовным стихам. М., 1991. С. 15.

¹¹ Якобсон Р. Лингвистика и поэтика // Структурализм: “за” и “против”. М., 1975.

и своими специфическими функциями. Так, “стихи покаянны” собственным названием указывают на содержание и цель текста; то же самое находим в названии “поминальные стихи” (кстати, бытующие в основном в старообрядческой среде).

Духовные стихи в старообрядческой культуре несут на себе глубокую печать конфессии. Включив в себя все основные типы и сюжеты общерусских стихов, старообрядческая стиховая культура породила большое количество догматических стихов, связанных с идеей Страшного суда, пришествия антихриста, гибельными переменами в вере и т.д. Стихи старообрядцев стали поэтическим воплощением их истории и учения: осмысление никонианской реформы, разгром и закрытие монастырей, начиная с Соловецкого, выгонки и высылки в отдаленные места, подвиги и мучения героев-страдальцев – протопопа Аввакума, боярыни Морозовой, Симона Верхотурского; споры о браке, указание путей к спасению – все становилось предметом поэтического осмысления.

Духовный стих в старообрядческой среде переживает второе рождение. С одной стороны, он как бы возвращается к своему источнику – становится более книжным в поэтике и языковых выражениях (по сравнению с эпическими общерусскими стихами), с другой стороны, делается более народным по бытованию. Если создателями и исполнителями духовных стихов в России и других славянских странах – Белоруссии, Украине, Болгарии были певцы–профессионалы, калики переходные, паломники во Святую землю, Палестину, а позже — слепые бродячие певцы, исполнением духовных стихов зарабатывающие себе на жизнь, то в старообрядческой среде не было никаких профессиональных исполнителей: пел всякий, кто мог, кто имел хорошую память, слух, голос и был грамотным.

Фактор грамотности очень важен. В старообрядческой среде, в целом более грамотной, чем остальная Русь, усвоение и исполнение стихов было тесно связано с письменностью, причем с письменностью церковнославянской. Дети, отданные в обучение грамоте, учились не только Псалтыри: с ранних лет, присутствуя со взрослыми на молениях и на многочисленных и очень продолжительных службах и беседах, они усваивали и литургическое пение, духовные стихи, часто исполняемые до и после службы. Сосуществование двух форм воспроизведения текста, двух традиций как механизмов передачи текстов между поколениями – устной и письменной – обусловило особый тип вариантности, отличный от вариантности фольклорных произведений¹². В пределах одной локальной традиции разбросы между вариантами одного текста гораздо менее значительны, чем для произведений фольклорных. При наличии письменного текста такая ситуация легко объяснима; если же традиция устная, то сдерживающим фактором является само отношение к тексту, в котором, как и в книжном, по мнению старообрядцев, нельзя ничего “ни прибавить, ни убавить”. Тем не менее, и прибавляют, и убавляют, хотя это не всегда осознается исполнителями.

¹² Подробнее см.: Никитина С.Е. О взаимоотношении устных и письменных форм в народной культуре // Славянский и балканский фольклор. М., 1989.

Отличается от фольклорного не только характера вариантности стиха внутри локальной традиции. По-иному выглядит и так называемая территориальная вариантность. В фольклоре различаются, например, южные и северные варианты какой-либо песни — и в словесном тексте, и в напеве. Также различаются территориальные репертуары. Не то в старообрядческой культуре. Тысячи километров могут разделять духовные стихи, одинаковые по тексту и напеву. И это относится не только к стихам письменной традиции, что было бы естественно. Нет, устная традиция духовных стихов также оказывается обусловленной не территориально, а конфессионально, хотя, конечно, это только тенденция, которая может быть в определенных условиях выражена достаточно слабо. Так, на русском Севере поются эпические духовные стихи, являющиеся органичной частью местного песенного стиля, имеющие варианты и разрушающиеся так же, как и остальной фольклорный репертуар. Однако стоит попасть там же к бегунам или филипповцам — крайним направлениям беспоповщины, сохранившим свою культуру, как мы слышим те же стихи, которые поют их единоверцы на притоках Камы и Печоры, и эти стихи стилистически противопоставлены местному фольклорному репертуару.

Итак, состав стихового репертуара конфессионально обусловлен, статус духовного стиха в культуре также зависит от конкретной старообрядческой конфессии. Так, в беспоповской среде духовные стихи имеют высокий статус. В отсутствие священства и, соответственно, церковных проповедей, выполнявших функцию доведения до народного сознания основ христианского учения и христианской этики, стихи становились в определенной степени заменой этих проповедей. Неслучайно в сборниках беспоповцев поморского согласия стихи соседствуют с литургическими текстами, поучениями Иоанна Златоуста и Ефрема Сирина.

Таков статус, например, духовных стихов в жизни и книгах беспоповцев поморского согласия, живущих в верховьях Камы, на границе Пермской области и Удмуртии (Верхокамье). Свои стихи из традиционных рукописных сборников XVIII–XX вв. они называют “старыми”, или “духовными”, противопоставляя их новым, или “московским”, стихам из печатных сборников начала XX в. Создание духовных стихов приписывается духовным отцам, укрывавшимся от гонений в пещерах. Исполнители духовных стихов — люди грамотные, ибо знание стихов предполагает пение если не по книге, то с книгой в руках; это певцы, владеющие трудоемкой техникой напряженного, “на вынос”, голоса. Обычно они хорошо знают литургику и нередко являются уставщиками, т.е., как правило, это люди, пользующиеся в общине большим уважением.

В согласиях беглопоповцев и часовенных, отделившихся от беглопоповцев, статус духовного стиха несколько ниже. Стихи составляют отдельные сборники и не входят, как правило, в состав Цветников. Главными исполнителями духовных стихов являются женщины.

Для всех старообрядческих конфессий очень существенно укрепление своих культурных границ в противостоянии другим культурам. Это достигается разными средствами: и системой запретов регламентаций в бытовой и религиозной среде, и сознательным сохранением своего фоль-

клорного репертуара, противопоставленного “чужим”. Духовные стихи играют в этом большую роль, чем другие жанры, которые часто не в силах противостоять влиянию соседней культуры (например, лирические песни). Верхокамские старообрядцы вспоминают о бродячих зырянах, которые раньше пели по деревням духовные стихи; старообрядцы их никогда не перенимали. В Полесье мне пришлось присутствовать при своеобразном соревновании двух певиц: одна была старообрядка беглопоповского согласия, другая — коренная жительница Полесья. В описываемой мной ситуации репертуары певиц практически не пересекались по текстам и исполнялись в совершенно разных стилевых манерах. При этом нежелание “перенимать” что-либо явно шло от старообрядки: жители Полесья охотно переписывают в свои тетрадки стихи, которые им нравятся, от кого бы они ни исходили.

Конфессиональные репертуары стихов внутри старообрядчества достаточно различны, к тому же они довольно часто имеют диагностические тексты, по которым можно безошибочно угадать, какому согласию принадлежат стихи. Кроме того, на конфессию в каждой локальной культуре накладываются локально-ситуативные функции духовных стихов. При этом в одном случае стихи получают новые функции на основе главной как естественное развитие этического-дидактической функции, в другом случае — независимо от нее.

Примером первого может служить ситуация в Верхокамье. Там в похоронный обряд включены два стиха — самые известные и любимые в Верхокамье: “Человек живет как трава растет” и “Как на вольном свету душа царствовала”. Эти стихи поют до и после отпевания. У верхокамских беспоповцев практически запрещены причитания над покойником: если “старики” разрешают плакать без слов, то это всего несколько минут, пока заколачивают крышку гроба. Пение духовных стихов до некоторой степени компенсирует в эмоциональном плане отсутствие причитаний. Одновременно стихи продолжают выполнять свою дидактическую функцию: оба стиха учат, что нужно быть готовым к смерти в любой момент и что возмездие за грехи неминуемо.

Пример другого типа — так называемые “обмирщенные” стихи у старообрядцев Тувы. Старообрядческое население Тувы — выходцы из разных отдаленных друг от друга регионов: Урала, Алтая, Приморского края и др. Общий светский репертуар представляет собой обрывки разных традиций. Как мне сообщали, песен на девешнике почти не поют, потому что каждый поет по-своему и спеться практически невозможно. Общий же репертуар духовных стихов достаточно велик. Его основой стали тексты из печатных московских стиховников начала века, которые имелись у людей, приехавших в Туву из разных мест. Если обычно общий репертуар — это зона пересечения локальных традиций, то в описываемом случае это не пересечение, а соединение разных репертуаров, каждый из которых имеет источник в печатных книгах. В обследованных районах наблюдается экспансия духовных стихов в свадебный обряд. Как указывают информаторы, духовные стихи пели на свадьбах и раньше, но только в той части свадебного обряда, которая происходила в доме жениха, где состав песенного репертуара не был строго регламенти-

рован. Теперь же стихи поются и на девичнике, компенсируя до некоторой степени скудость общего свадебного репертуара. На свадьбах и на праздниках духовные стихи обычно поются в песенном стиле: меняется напев, стихи “подголашивают”, т.е. появляется верхний голос, характерный для лирических песен. Заметим, однако, что такое, как говорят информанты, “обмирщение” стиха относится только к стихам поздним, типа “Ах ты пташка ты бедняжка”.

Духовные стихи иногда выступали в функции колыбельных песен. Так, по воспоминаниям выдающегося деятеля старообрядческой культуры И.Н.Заволоко стих об Иосифе Прекрасном пели у колыбели ребенка. Длинные сюжетные стихи пели или пересказывали вместо сказок. Поистине духовные стихи выступали универсальными заместителями других фольклорных жанров.

Итак, духовные стихи в своем бытовании в старообрядческой среде имеют черты, с одной стороны, отделяющие их от бытования стихов у нестарообрядцев и, с другой — объединяющие стилистически разнородные тексты в один тип. По сравнению с нестарообрядческими стихами духовные стихи старообрядцев более элитарны, так как по происхождению и бытованию самым тесным образом связаны с письменностью и книгой — доминантой этой культуры, и эта связь очевидным образом сказывается в их языковой структуре, в составе репертуара, в типе варианты и даже характере разрушения текста. Но по сравнению с общерусской культурой бытования стиха он у старообрядцев более демократичен, так как не связан с особой профессиональной средой.

Интересно, что духовный стих нарушает сложившуюся в старообрядческой культуре языковую диглоссию, при которой существует дополнительная дистрибуция русского и церковнославянского языка в бытовой и литургической ситуациях. В духовном стихе органична смесь церковнославянизмов и диалектной разновидности русского языка на всех языковых уровнях, начиная с фонетики и кончая лексической и семантической сочетаемостью. Этим он выделяется среди всех устных песенных жанров. Выделен духовный стих обычно и по музыкальной стилистике — и ритмико-мелодической структурой, и способом звукоизвлечения, и интонационно, чего практически не бывает в нестарообрядческой среде.

Однако глубинным объединяющим началом для всех текстов духовных стихов является семантика, или та целостная картина мира, которая в них представлена.

Духовные стихи были и остаются поэтическим выражением старообрядческой аксиологии. Главной оппозицией, которая составляет смысловой стержень духовных стихов, является не оппозиция “свое—чужое”, как в светском фольклоре, а оппозиция “добро—зло” или, в христианской терминологии, “грех—праведность”. Выразители этой оппозиции — вера, крещеный люд — “мир” и отдельная человеческая личность. Зло—добро как противопоставление двух вер — христианской и басурманской — стержень таких эпических стихов, как стих о Егоре Храбром и Федоре Тироне. Естественным продолжением этой темы стало в старообрядчестве противопоставление истинной православной веры и никонианской, “латынской” ереси. Эта оппозиция формирует структуру вселен-

ной, по которой антихрист развеял свою “прелесть”. Внутри социума—мира оппозиция “добро—зло” определяет межличностные отношения и, воплощаясь как жестокость—милосердие, гордость—смирение, блуд—чистота, становится пружиной, развивающей сюжеты таких стихов, как стих о Алексее – Божием человеке, о двух Лазарях, об Иосифе Прекрасном.

Однако самая многочисленная категория стихов старообрядцев – это стихи, где борьба добра и зла перенесена внутрь человеческой души и разрешается в загробной судьбе человека. Это стихи о грехах души, о человеческой жизни и смерти, о расставании души с телом.

Стихи, живущие в старообрядчестве, глубоко эсхатологичны. Эсхатологично время, не циклическое, как в фольклоре, а линейное, историческое, направленное к концу. В народном сознании большая и малая эсхатология нераздельны: в духовных стихах душа умершего идет в рай или в ад сразу после смерти, не дожидаясь Страшного Суда, а затем снова приходит на Страшный Суд для окончательного определения своего места на “том свете”. Старообрядческие стихи пронизаны идеей спасения души через истинную веру и праведную и/или мученическую жизнь – идеей общехристианской, но приобретшей в старообрядчестве особый смысл. Истинная вера – та, которая существовала до никонианских реформ и которая живет в людях, обрекших себя в связи с этим на лишения и муки. Это могут быть страдания, принимаемые от мучителей (стихи об Аввакуме, боярыне Морозовой – старообрядческих героях-страдальцах, а также многочисленные стихи о житийных святых мучениках), а могут быть добровольные лишения вплоть до самоубийства как протеста против антихристового мира и способа сохранить свою душу от гибели.

Основная смысловая направленность духовных стихов передается через образы-концепты, проходящие сквозь множество текстов, такие, как *душа, грех, ад, рай, земля, пустыня, мир* и т.д. Поэтому возможным становится описание ценностной картины мира духовных стихов через лексикографическое описание таких слов-концептов.

Лексикографическое, а конкретнее тезаурусное, описание образов-концептов духовных стихов состоит в заполнении словарной статьи-анкеты тезауруса языка фольклора. Первоначальный вариант схемы словарной статьи на материале свадебных текстов был дан в докладе на предыдущем съезде славистов¹³.

В настоящее время анкета содержит более 30 пунктов¹⁴, в которых для заглавного слова указываются его регулярные парадигматические и синтагматические партнеры, через отсылки к которым описывается его семантика. Мы не будем представлять здесь словарных статей, но постараемся, опираясь на них, дать в качестве примеров эскизные “портреты” двух слов-концептов – *мир* и *пустыня*.

¹³ Никитина С.Е. Словарь языка фольклора: принципы построения и структура // X Международный съезд славистов. История, культура этнографии и фольклор славянских народов. М., 1988.

¹⁴ Никитина С.Е. О концептуальном анализе в народной культуре // Логический анализ языка. Культурные концепты. М., 1991.

Они интересны тем, что оба аксиологически нагружены, образуют противопоставление парное, но входят и в трехчленную оппозицию “мир–пустыня–рай” и связаны еще с несколькими оппозициями, такими, как “ад–рай”, “земля–небо”, “нечистое–чистое”, “прелестное–прекрасное”, которые в свою очередь являются реализациями главной оппозиции “грех–праведность”, или “зло–добро”. Нужно отметить также, что сами понятия мира и пустыни в старообрядческих стихах несколько трансформировались по сравнению с тем, что мы имеем в стихах общерусских, и это также возможно отразить в словарных статьях.

Слово *мир* в текстах старообрядческих сборников – одно из самых частотных. В массиве текстов, включающих 80000 словоупотреблений, слово *мир* встретилось около 100 раз. В таком же по объему массиве похоронных и свадебных причитаний это же слово встретилось 15 раз; причем все 15 словоупотреблений – только в текстах похоронных причитаний¹⁵.

Слово *мир* имеет в духовных стихах несколько значений. В некоторых контекстах оно вполне мотивированно и синонимично словам *зем-ля* и *свет* в значении “вселенная”. Так, *нищие* могут *ходить*, прославляя Христа, либо *по земле*, или *по белу свету*, либо *по миру*. В поздних стихах встречается *мир слёз* или *мир грёз*, однако это единичные употребления. В остальных же контекстах *мир* – это человеческое общество, ведущее нецерковный образ жизни. Мир может быть *крещеный*, *православный* – это общество, или народ, исповедующий правильную веру.

Однако в старообрядческих стихах слово *мир* приобретает пейоративный смысл, что выражено в многочисленных эпитетах: *мир мятежный*, *суетный*, *падший*, *бессердечный*, *погибельный*, *прелестный*, *злой*; он полон соблазна и греха; живя в мире, человек губит душу:

Сего мира прелести
Душу хотят в ад свести;
Падут многогрешницы,
Сего мира прелестницы.

Близким по смыслу к этому значению слова *мир* является словосочетание *вольный свет*:

Жили мы, грешницы, на вольном свету.
И пили, и ели, утешались.

На *вольном свету* предоставляется свобода выбора между добром и злом, и люди чаще всего выбирают зло и грех:

Уж как жили вы были на вольном свету,
Ничего вить вы доброго не дельвали.

Мир активен: он *восстает на бога*, *живущих в нем прельщает и прельщается сам*, *мирская жизнь всех ослепляет*; *грех суетного мира всех потопляет*. *Мир* надо *покидать*, *забывать*, *оставить* и *удалиться* от него, ибо *спастись* в нем нельзя.

¹⁵ Машинный массив духовных стихов, на основе которых строится тезаурус, включает в себя материалы полевых исследований автора (фонозаписи, тексты рукописных сборников), а также тексты из сборников: В.Варенцова “Сборник русских духовных стихов” (СПб., 1861), Е.Ляцкого “Стихи духовные” (СПб., 1912), варианты которых мы фиксировали в поле.

Удаляются от мира в пустыню. Слово *пустыня* также частотно, хотя уступает слову *мир*. На 80000 словоупотреблений в текстах духовных стихов оно встретилось 56 раз, тогда как в текстах причитаний – всего 2 раза.

На ценностной шкале “хорошо–плохо” пустыня и мир противопоставлены так же, как рай и ад, но пустыня и мир находятся на земле, на “сем” свете, во времени, а рай и ад – на том свете, в вечности.

Пустыня – отмеченное место земли и принадлежит ей как ее лучшая часть. Недаром и землю и пустыню называют *матю*:

О прекрасная мати пустыня,
Прими мя в свои гоствины...

В стихах дается объяснение, почему ее так называют:

За то я тебя почитаю
И матерью называю,
Что ты лестную мою плоть оскорбляешь,
Души моей грехи очищаешь...

Пустыню, противопоставленную миру, иногда сравнивают с раем:

Ох ты матушка пустыня,
Распрекрасная раиня,
Еще кто б тебя поставил
Среди темного лесу
Во зеленой во дуброве?
Не слышать бы в тебе было
Прелестного злого мира.

Пустыню *прославляет* сам Господь, в ней *молился* Иоанн Предтеча, она *любезна* всем святым. *Прекрасная мати пустыня, пустынюшка*, – *дальняя, непроходная, тесная, безмолвная, непразднословная*; место на земле, куда можно уйти от прелестного соблазнительного мира и осуществить трудный подвиг очищения и покаяния. Пустыня сродни раю чистотой и святостью: именно к этому слову, как и к слову *рай*, прилагается очень редкий эпитет *прекрасный*. Иногда прекрасным называют *сад*, но тогда, когда этот сад расположен в прекрасной пустыне или в раю:

Монастырь верхний на горе стоит,
На крутой горе при долинушке,
Во прекрасной во пустынюшке,
Там прекрасен сад, высоки древа...

Образ христианской пустыни – места отшельничества первых христиан – на русской почве и в русском духовном стихе получил очевидную национальную окраску¹⁶. Русская “пустынюшка” расположена во темных лесах, в зеленой дубравушке. Это *палата лесовольная*, в которой царит *тихость безмолвия*, ведущая к самососредоточению и самоуглублению. В пустыне, в ее тихости безмолвной звучит райское пение:

Запоют птицы райские архангельскими голосами.

¹⁶ Соколов Ю. М. Весна и народный аскетический идеал // Русск. филолог. вест. 1910. № 3; Герасимова-Персидская Н. А. Об отражении повести о Варлааме и Иоасафе в древнерусской музыке // ТОДРЛ. Л., 1985. Т. 38; Федотов Г. П. Стихи духовные. Русская народная вера по духовным стихам. М., 1991. С. 15.

Итак, в пустыне есть атрибуты рая. Но в отличие от рая жизнь в пустыне – подвижничество, каждодневный труд. Здесь надо *трудом трудиться* и *постом поститься*. Если рай для грешных “затворен бысть”, то пустыня открыта для всех, кто готов ради спасения души претерпеть испытания в голоде, холоде, одиночестве. Тема пустыни стала особенно популярной в старообрядчестве, когда, с одной стороны, церковные гонения, а с другой – добровольный уход от антихристового мира приводили людей в пустынные места, где можно было спастись и в житейском и в духовном смысле, куда прибегал человек от “многомятежных сил жизни”. Вот почему до сих пор старообрядцы поют стих о царевице Иоасафе и пустыне, поют в таких вариантах, где уже нет Иоасафа, а есть безымянный царь с дружиной, которым в пустыне:

... гнилая колода слаже меда,
болотская водица как сытица.

Пустыножители – это *старцы, иноки, царевиц, красная девица* и *безымянный человец*, который будет призван скинуть *платье цветное, одеть ризы черные* и идти в *пустыню дальнюю*. Пустыня – это и пространство, по которому *ходят-гуляют, живут, проживают, скитают, ставят там келью, приходят*, и подобно матери-земле, – одухотворенное существо с *белыми руками* и *архангельским гласом*, которое *ответ держит*, к которому обращаются с просьбами. Пустыню просят *принять, научить, избавить от соблазна, не стращать, восприять на белые руки*:

Прими мя, прекрасная мати пустыня,
В тихое безмолвное недро твое.

Правда, в стихах бегунов – крайнего направления в старообрядчестве, не приемлющего мир, пустыня имеет более суровый облик: в ней и *птицы не летают* и не слышно *человеческого гласу*. В гибельной ситуации царствования антихриста в мире дальняя пустыня уже не спасает, тогда Господь призывает своих рабов:

Бегите вы, мои рабыни,
Вы во пропасти во в земные,
Хрящем-песком засыпайтесь,
Гладом и жаждою помирайте,
Царства небесного доставайте.

Слова, подобные рассмотренным выше, являются ключевыми понятиями не только духовных стихов, но и христианской книги, и повседневной жизни старообрядцев. Так в Верхокамье свечи доверяют делать только “людям чистым и в пустыне жившим”.

“Портреты” семантически нагруженных слов, поставленные рядом, соединенные регулярными семантическими связями, создают ценностную картину мира, которая позволяет нам понять, почему духовные стихи неотторжимы от старообрядческой культуры, будь то в Забайкалье, на Урале, в Молдавии, Прибалтике, Польше или Калифорнии.

Переход славянских эпических песен в неславянскую этноязыковую и поэтико- стилевую среду

Восприятие эпического произведения иной этнической средой, понимаемое не просто как миграция, – суть продолжение собственного внутринационального развития эпоса и дополнительный фактор складывания его репертуара; расширение пределов существования конкретных произведений, умножение видов их бытия и образование особых (помимо типологических – универсальных и региональных) коммунитетов в фольклорной культуре соседствующих народов. Всем этим определяются, применительно к эпосу, специфические задачи фольклористической герменевтики – генетического ее направления, которое особо выделял Ю.Кршишановски¹. Прежде всего – освещение историко-сравнительных аспектов поэтики и стилистики, рассмотрение вербального воплощения, присущего каждой версии произведения, его фольклорных и этноисторических связей, комплексных воздействий на него принимающей среды. Актуализируется общая проблема “трансплантации”, активно разрабатываемая историками древней литературы², но почти не затрагиваемая в работах, посвященных фольклору³.

Предлагаемый опыт изучения южнославянских и румынских песен о пахоте богатыря (Марко и др.) касается одноуровневых жанровых форм и традиций, т.е. принципиально выделяются те ситуации, когда в новой среде уже налицо песенно-эпическая версия, в отличие от пересказов и богатырских сказок.

Песня о пахоте богатыря, обернувшейся боем, во многих отношениях недооценена и загадочна, хотя кажется предельно ясной по своему “прямому внутреннему смыслу”: у героя не остается выбора – “пахать или воевать, когда янычары гонят дорогами добро”, – заключал В.Джурич, комментируя сербский текст из собрания Караджича (“Война была профессией не только феодала, но и профессией гайдука и ускока”, – добавлял автор, соотнося эпос с социальным бытом⁴). С выводом Джурича о

¹ Krzyżanowski J. Nauka o literaturze. Wyd. 2. Wrocław; W-wa; Kraków, 1969. S. 403, 406.

² Лихачев Д.С. Развитие русской литературы X—XVII веков. Л., 1973. С. 21—22.

³ Одно из ранних обращений к понятию “трансплантация” применительно к эпосу см.: Marmeliuc D. Figuri istorice româneşti în cîntecul popular al românilor // Analele Academiei Române. Ser.2. Buc., 1915. Vol. 37. P. 106.

⁴ Бурић В. О јуначкој поезији // Антологија народних јуначких песама. Београд, 1954. С. XXXIII.

внутреннем смысле песни соглашался Б.Н.Путилов, но отправная посылка его суждений была несколько иной, более близкой природе эпоса: Марко – “мнимый пахарь, в нем живет и легко просыпается юнак”⁵. Впрочем, не все видят юнака в герое песни о пахоте. Поскольку в тексте Караджича упоминается четование, еще Др.Костић находил, что Марко в ней “замышлен как гайдук”⁶. Больше того: стало входить в обыкновение разъяснять, что будто бы “текст представляет собой переработку старинной гайдуцкой песни... приспособленной к образу Марка Кралевича”⁷. Правда, высказана и противоположная точка зрения. А.Фоки – единственный, кто затронул вопрос соотношения южнославянских (автор ссылается на болгарские) и румынских песен, посвященных пахоте юнака/войника и гайдука – считал, что “текст как таковой намного древнее, чем это внушают элементы, которые связывают его у румын с антиоттоманской борьбой, а у болгар – с гайдуцкой жизнью. Истинные его корни должны быть отнесены куда-то вдаль, к героическому периоду обиходных родов, а именно – до развития феодального уклада в этой части света”⁸. Подобная разноречивость заключений свидетельствует, что вопрос о том, была ли песня о пахоте героя изначально юнацкой или гайдуцкой, достаточно принципиальный применительно к эпической традиции одного народа, тем более важен для верного понимания связей этнокультурных традиций между собой. Герменевтика произведения призвана поэтому включать в себя в каждом случае выявление критериальных признаков его фактуры.

Последовательность моего рассмотрения песен – сербскохорватские, болгарские, румынские – не исходит из наперед предположенной очередности их возникновения и априорных представлений о конкретных генетических зависимостях: основания для суждений такого рода еще предстоит выяснять, решение этой задачи в целом не является целью данной работы. Для меня пока не в этом суть.

У сербов и хорватов материал однороднее: насколько мы знаем, землепашцем пробует стать лишь Марко Кралевич⁹, в то время как у болгар и румын кроме него (и чаще чем с ним) тентатива связывается с именами других персонажей, совсем не современных Марко Кралевичу в эпической истории, включая далеко отстоящих – гайдуков. Следова-

⁵ Путилов Б.Н. Русский и южнославянский героический эпос. М., 1971. С.252.

⁶ Костић Др. Тумачења друге књиге српских народних пјесама В.Ст. Караџића. Београд, 1937. С. 109.

⁷ Песни южных славян / Вступ. ст., сост. и примеч. Ю.Смирнова. М., 1976. С.444; Сербские народные песни и сказки из собрания Вука Стефановича Караджича / Сост., предисл. и примеч. Ю.Смирнова. М., 1987. С. 476.

⁸ Fochi A. Coordonate sud-est europene ale baladei populare românești. Buc., 1975. P. 96. В другой работе Фоки писал, что “мотив героя, быющего плугом, намного древнее (чем сами песни сербов и румын, где он встречается. — В.Г.), датируется легендарной эпохой греков античности. Находим его в цикле легенд о Тесее, который будто бы в битве под Марафоном действовал плугом...” См.: Fochi A. Cîntecul epic tradițional al românilor. Buc., 1985. P. 45.

⁹ Krstić B. Indeks motiva narodnih pesama balkanskih slovena / Privred. J.Nikolić. Beograd, 1984. S. 604. N 57; Самарцић Р. Орање Марка Краљевића // Книжевност. 1966. Св. 5. С. 420—426.

но, методически сподручнее начать с сербскохорватской песни о пахоте богатыря, еще не имеющей иноэтапных продолжений. Побуждает к такому решению и тот факт, что именно здесь налицо две самые ранние записи: первых десятилетий XVIII в. – в Ерлангенской рукописи¹⁰ и столетия спустя – в собрании В.С.Караджича¹¹.

Выделим совпадающие (и некоторые различительные моменты в текстах (Ерл., ВК и МХ¹²) – опорные звенья песни в их вербальном воплощении и композиционном расположении: они не только существенны для понимания рассматриваемой группы текстов, но и могут быть востребованы при анализе песен иноэтнических, с эвентуальными “мечеными атомами” родственности.

Имя героя имеет устойчивую форму Краљевићу Марко, перемежающуюся с названием без “титула”. Мать безымянна (Ерл., МХ), или названа (ВК) Старицем Јевросимом мајком (упомянуто здесь “калугерское имя вдовы краля Вукашина, кралицы Елены”¹³); она “замышлена как простая домаћица”, – замечал комментатор¹⁴. За вином (ВК), ужином (МХ) или же сразу, без предварения (Ерл.) мать упрекает Марко либо передает осуждение соседей (МХ), что он кормит ее не своим трудом, а чужим: “А ти мене тућом муком (МХ: *lupesinom*) ранишь” (Ерл., МХ). Отзвук этого мотива уловим и у Караджича, мать призывает Марко отныне сеять пшеницу, чтобы кормиться: “те ти ране и мене и себе”; она хочет, чтобы сын бросил четованье, ассоциируемое с понятием зла. Заметим, что в дальнейшем гайдучества как такового сюжет песни касаться не будет (кстати, строки о четовании и эле – единственные, на которые ссылался Др.Костић, говоря, что Марко задуман в песне гайдуком; вполне правомерно объяснять эти строки применением песни к более поздним реалиям). Речь пойдет о юначестве и встречах, “характерологических” для юнацкого эпоса. Но вернемся к разбору песенных констант – “сгустков поэтической мысли” (А.Н.Веселовский), которые представляют устойчивые вехи повествования.

По собственному порыву (Ерл.) или совету матери сеять “шеницу бјелицу” (ВК, МХ), Марко “купује (ВК: *узима*) рало и волове” (Ерл., ВК), готовит “*dva para volova u galo od oranja*” (МХ), “*iz Prilipa svoga*” (МХ) едет пахать в предгорье Романии (Ерл., МХ), где находится его бабовина (МХ), т.е. наследная отцовская земля. Но долго пахать не пришлось (Ерл.). И все оттого, что пашет Марко совсем по-особому: “Ал’ не оре

¹⁰ Ерлангенски рукопис старих српскохрватских народних песама / Изд. Г.Геземанн // Сборник за историју, език и књижевност српског народа. Право оделене. Сремске Карловци, 1925. Кн. 12. С. 147. № 105 (Далее: Ерл.). По мнению С.Маретича, этот текст (экавский диалект сремской местности) — “непосредственный предшественник Вуковой песни” (*Матић С. Нови огледи о нашем народном епу. Нови Сад, 1972. С. 243*).

¹¹ Српске народне пјесме / Скупио их и на свијет издао В.С.Караџић. Београд, 1958. Кн. 2. С. 425—426. № 72 (Далее: В.К.).

¹² Hrvatske narodne pjesme. Skupila i izdala Matica hrvatska. Zagreb, 1897. Knj. 2. S. 237—241 (N 58), 430 (перечень сходных текстов у Людигберга, Марковича и Томмеазео) (Далее: МХ) (остров Шипан).

¹³ Костић Др. Указ. соч. С. 109.

¹⁴ Там же.

брда и долине//вѣћ он оре цареве друмове” (ВК), “Он не оге полја широка/Него оге друмом и планином” (МХ). “Друм царев – государственный путь... шире обычного, тележный, а не для пешеходов и всадников”, – пояснял Др.Костич. Сразу ощущается вызывающий характер и особая крупность, юнацкая мера деяния, на которое отважился Кралевић Марко! В тексте сборника Матицы Хрватской эпитета царев нет, но в комментариях цитируется вариант Томмазо, где Марко опять-таки “оге цареве друмове”¹⁵. Добавим, что эта константа также влиятельна в ряде болгарских песен, а отголосок ее явен и в песнях румынских.

Встреча с врагом происходит разное, но всегда эпично, что определяется еще одной связкой опор. Противник – привычный для юнацкого эпоса Черный Арапин (Ерл., МХ); лишь обликом “поновее”, но в той же функции – турки-яничари (ВК). В каждом тексте они везут “три товара блага”. Речь идет не о вещах торговых. У сочетания смысл особый: три поклажи денег, в каждой 200 кес (кошелей), в них по 500 грошей, итого 300 тысяч серебром – годовой харач¹⁶ (еще штрих к масштабу деяний Марко). В тексте Караджича дважды звучит требование врагов “не ори друмове!” и дважды ответ Марко: “не газ’те орање!” “Повтор остроумно и метко обозначает главнейший момент,”¹⁷ – заметил В.Джурич по этому поводу. Разгневанный Марко расправляется с янычарами.

В двух текстах с Арапином – сюжет в сюжете. Арапин просит Марко дать посмотреть саблю (вспомним сюжет: “Марко узнает отцовскую саблю” – переключка, оттеняющая органичность рассматриваемой песни в кругу юнацких) и сносит голову обманщику (Ерл.). В тексте МХ – тоже провожание: лес Романии (это локализация вообще присуща гайдуцким песням о Новаке, здесь скорее интерполирована) “Do širokog polja Stambolskoga”. Арапин боится, чтобы на него не напал Марко: он не узнает Марко в “пахаре” (teška lupežina – так обзывает он Марко) и просит проводить его через лес, чтобы обезопасить от нападения. “Орач” идет с ним, прихватив палицу. Опасное место пройдено, но вместо дара Марко получает от Арапина удар плетью и в гневе крушит Арапина палицей. Налицо в тексте меты бытования “Пахоты Марко” параллельно с гайдуцкими песнями, их больше в начале и в конце повествования и выглядят они прибавлением. В целом же “Марко на пахоте” – полноценная юнацкая песня. Из текста ВК возьмем на заметку богатырский жест – он нам еще будет встречаться: “Диге Марко рале и волове // Те он поби турки јањ ичаре”.

Болгарским песням о войне на пахоте присуще не только различие про-тагонистов, каковы здесь Кралевице[–ко]–те Марко¹⁸, гайдуки Татунчо, Стоян, Дамянчо, отчасти Ненчо¹⁹, но и большая дифференцирован-

¹⁵ МХ. С. 430.

¹⁶ Костич. Др. Указ. соч. С. 31, 109.

¹⁷ Бурић В. Указ. соч. С. ХСП.

¹⁸ Библиография записей болгарских песен о Марко на пахоте: Юнашки песни / Отбрал и ред. И.Бурин. София. 1961. С. 686: “Марко” (Далее: ЮП); Български юнашки епос/ Науч. ръководител проф. д-р Цв.Романска. София. 1971. С. 853. № 37: “Марко” (Далее: БЮЕ).

¹⁹ Библиография записей песен о пахоте гайдуков Стояна, Татунчо, Дамянчо и Ненчо:

ность повествований – сюжетная, поэтико-стилевая и др. В то же время в этой части болгарского эпоса дает о себе знать заметная продвинутость эволюционных процессов, которые видоизменяют и сугубо традиционный ингредиент, не давая ему, однако, исчезнуть. И самое примечательное в итоге состоит в том, что на всех уровнях эпоса обнаруживаются новые поэтические “накопления”, о чем и свидетельствует очень разветвленная совокупность песен с сюжетом пахоты богатыря.

Многое из того, что только что мною перечислено, наблюдается уже в песне о самом Марко. Например, налицо самая аутентичная (а в первом приводимом далее примере – и в своем вербальном воплощении – вполне традиционная для данного сюжета) формула гневного действия героя: 1) “Марко се е младо разсърдило // Та извади рало от волове // Развърте се у тесни клисури // Та потепа три иляди войска”²⁰; 2) “Та си фана рало за ръчица // Та утрепа до три сари арапе”²¹; 3) “Па си дигна рало и копраля // Та погуби петстотини турци”²². Причем своего рода удержание подобного жеста, пусть и частичное (не стало плуга), встречаем и в песне о гайдуке Татунчо: “Че обзе тежко копрало // Че са Татунчо завъртя // Нялаво още надясно...”²³ (сходно и в песне о Стояне²⁴).

Из возможно общего для южных славян “репертуара” констант, присущих песне о пахоте Марко, сохраняется в болгарских текстах и формула “разоре цареви думове”²⁵ (она есть и в песне о Татунчо²⁶), хотя в другом случае историческая означенность как бы выветрилась: “Пресекло ѝе той равни друмове”²⁷. Не лишено интереса то, что не в Марковой песне, а в “Татунчо” упомянуты “царски азни” (их везут татары)²⁸, которые переключаются с “тремя товарами блага” в Ерлангенской рукописи; в песне о том же гайдуке фигурируют “царюви млади сеймени”²⁹.

Перечень врагов в песне о Марко составляют “три тури вери”, ведущие три синджира рабов (они же в том самом тексте – “три сари арапе” – возможно, след присутствия в песне Черного Арапина)³⁰, “три иляди

Стоилов А.П. Показалец на печатаните през XIX век български народни песни. София, 1916. Т. 1. С. 220, № 449: “Стоян”; Димитрова А., Янакиев М. Предания за исторически лица в българските народни умотворения. София, 1947. С. 536. № 1104: “Татунчо”; С. 530. № 1047: “Стоян”; Хайдушки песни/ Отбрал и ред. Д.Осинин. София, 1961. С. 644: “Татунчо” (Далее: ХИП); Хайдушки и исторически песни / Съст. и ред. Ст.Стойкова. София, 1981. С. 413: “Татунчо”, “Дамянчо”, “Ненчо” (Далее: ХИП); см. также: Кауфман Н. Народни песни на българите от Украинска и Молдавска ССР. София, 1982. Т. 2. С. 102—103, № 1345; С. 104, № 1346; С. 104—105, № 1347: “Татунчо”.

²⁰ ЮП. С. 323.

²¹ ЮП. С. 321.

²² БЮЕ. С. 116.

²³ ХП. С. 190.

²⁴ Болгарские песни из сборников Ю.А.Венелина, Н.Д.Катранова и других болгар/ Изд. П.Бессонов. М., 1855. С. 106.

²⁵ БЮЕ. С. 216.

²⁶ ХИП. С. 30, 31.

²⁷ ЮП. С. 322.

²⁸ ХИП. С. 30, 31.

²⁹ ХП. С. 191.

³⁰ ЮП. С. 320—321.

войска" (они же – "тури яничары")³¹, "петстотини турци"³². В то же время в "Стояне" и "Татунчо" преследователем героя неожиданно оказывается "вярна дружина"³³ – она скорее всего заменила первоначальных врагов (отсюда неувязка в тексте: враждебной дружине гайдука выдает татарин).

Обе названные песни примечательны тем, что в них впервые для данного круга текстов встречаем славянскую (метафорическую) антитезу: "...дали ми е коне ергеля? // Не било коне ергеля... // я най е царюви млади сеймени"³⁴; во втором случае в таком же построении мгле уподоблены 300 юнаков³⁵. Стабильны в болгарских песнях о юнаке/гайдуке на пахоте и формульные сравнения места битвы с огородом или убраным полем³⁶.

Существуют болгарские версии песни о гайдуке, пробуящем стать пахарем, без обычного сюжетного повествования. По настоянию матери Татунчо обзаводится плугом, волами и пашет землю. Но однажды в лесу раздастся выстрел ружья. В ответ Татунчо хватает и поднимает плуг – дословно, как в песнях, где он побивал им врагов: "Татунчо рало издигна..." Но продолжение жеста теперь другое: "Та чи в зимята го удари", сопровождаемое восклицанием: "Де се е чуло й видяло // хайдутин угар да оре!"³⁷

Отметим и текст о девушке – "Стояна хайдутка", во всех звеньях и формулах параллельный приведенной версии. Стояна тоже сначала уступает настоянию матери бросить гайдучество ("я стига хайдутлук да правиш!"), берется за "фурку шарену" и "позлато вретено", чтобы готовит дары будущим свекрам, золовкам и деверьям. Но, увидев однажды зеленый лес и широкое поле, она реагирует в том же духе, что и Татунчо – "Хвътрлила фурка шарена... // Запаса сабя френгия..." Концовкой тоже становится ее восклицание "...за мене не е кѓделя // Ни' позлатено вретено!"³⁸

В обоих случаях невозможность перемены статуса воина на земледельца замест сюжетной (течение и исход событий, прямо наблюдаемых слушателем, – динамическая "формула" песни, ее складывающийся довод) обретает эмоционально-психологическую мотивацию: ощущение гайдуком необоримой личности его жизненного назначения (заметим: повод для возгласа – звук выстрела, увиденный лес и поле вроде внезапны и разовы, но выбор как таковой несет в себе устойчивую представительскую данность, "нормативность" поэтической формулы).

³¹ ЮП. С. 322.

³² БЮЕ. С. 216.

³³ Болгарские песни из сборников Ю.А.Венелина... С. 105. Ср. ХИП. С. 30–31.

³⁴ ХП. С. 190–191.

³⁵ Болгарские песни из сборников Ю.А.Венелина... С. 105.

³⁶ ХП. С. 191–192; Кауфман Н. Указ. соч. С. 103.

³⁷ Кауфман Н. Указ. соч. С. 104, 105. Сходно в песне о Ненчо: ХИП. С. 49: "не може юнак бех рана".

³⁸ ХП. С. 351.

Совершенно антигетична всем другим песня, в которой сам совет матери сыну противоположен обычному началу: Стояну не следует более впрягать “златнироги волойе”, пахать “черни угарье”, сеять “жълту” пшеницу – настал срок гайдучества: “Млади войвода да станеш // ...Тънко шишане (старинное ружье. – В.Г.) да носиш //... и остро сабье на ръка”. А возражение сына, что он не способен бросить “бацинито иманье”, “росните ливади”, “амбаре жълта пченица”, вызывает резкое несогласие матери: пусть черви источат пшеницу, но прославится имя: “Млада войвода да станеш!”³⁹

Это все доводы в пользу гайдучества. Но выношен и другой идеал. Он – в текстах, где переход из гайдуга в землепашца состоялся, бывший воевода Стоян помогает бедным, и царь его хвалит⁴⁰.

Подобная разноречивость текстов демонстрирует особую степень включенности песен с дилеммой воин – пахарь в многоплановый контекст фольклора.

Еще А.И.Яцимирский писал о “неизвестных” песнях про Марко Краевича, имея в виду румынские⁴¹. Оказалось, правда, что прикрепленными к имени Марку (без титула) севернее Дуная по преимуществу осталось два-три балладных сюжета, а собственно богатырские сюжеты в том или ином перевоплощении или части каждого из них связаны в румынском эпосе с другими именами, довольно часто тоже южнославянского происхождения⁴².

Так сложилось в основном и с сюжетом о пахоте богатыря. И все же есть по крайней мере две записи (1884 и 1964 гг.), где героем выступает Марку или Марку Витязу. Другие имена главного персонажа: Груя (сын Новака), он же Новэчел, Петра Витязул Маре, молдован.

Не повторяя разбор текстов, данный мною в работе 1967 г., оставлюсь лишь на некоторых особенностях, характеризующих соотношение румынских песен с южнославянскими.

При относительно большом числе записей (более 20 достоверных)⁴³, все они происходят из западной половины Румынии (примерная разделительная линия – от Марамуреша на севере до долины реки Олт на юге) и особенно часты в Банате, а также в примыкающих к нему местностях (одна запись вообще сделана у румын, проживающих в Сербии).

Судя по этому, движение румынских версий песни о пахоте шло из Баната, достигнув Марамуреша на севере, но не захватило всю восточную половину Румынии. Иначе говоря, песня о пахоте не обрела обще-

³⁹ ХП. С. 80. Сходно: С. 79.

⁴⁰ ХП. С. 398—402. Сходно: Народни песни от Средна Северна България/ Ред. В.Стоин. София, 1931. С. 145. № 362.

⁴¹ Яцимирский А.И. Неизвестные песни о Марке Краевиче // Изв. ОРЯС. СПб., 1904. Кн. 4.

⁴² Гацак В.М. Восточнороманский войницкий и южнославянский юнацкий эпос // Типология народного эпоса. М., 1975. С. 128—138.

⁴³ Amzaulescu A.I. Cîntecul epic eroic: Tipologie și corpus de texte. Buc., 1981. P. 84—85, tip 30 (40). Разбор вариантов, пока единственный, см.: Гацак В.М. Восточнороманский героический эпос. М., 1967. С. 134—136.

румынского распространения. В Банате (румынском и сербском) зафиксированы еще появившиеся не без влияния двуязычия локальные, особо близкие к южнославянским румынские версии некоторых песен о Марко Кралевице (не о его пахоте). Можно говорить о различии фаз влияния и процессов, инициируемых им. Песня о пахоте говорит о проникновении значительном, но все же не охватившем территорию национальной традиции целиком.

Сюжетно-композиционный уровень румынских версий характеризуется определенным набором слагаемых, совпадающих с такими же у южных славян: инициатива матери, побуждающей сына бросить воинские занятия, в том числе гайдуцество; обмен оружия на плуг и волов; выезд на пахоту; появление врагов и конечная расправа героя с ними, в том числе – с помощью плуга (варианты, опубликованные в газете “Шезэтоаря сътанулуй”, 1901, и сборнике И.Поповича, 1909 г.), иносказание поселя – убрал.

В отдельных текстах говорится, что герой проводит борозду “По дороге Целиграда // надежде государевой” (сб. И.Поповича), или пашет “владение турок” (в тексте о Марку сб. В.Медана), “дорогу в стране турок” (“Фояя попорулуй”, 1900 г.). Есть фрагменты, соотносимые только с болгарскими песнями (метафорическая антитеза, уподобляющая приближение врагов надвигающейся туче; хитрость схваченного гайдука: просит освободить правую руку, чтобы написать письмо домой, а сам достает саблю).

Специфичен образ сестры, почти всегда сопровождающей героя в поле, и появляющийся в ряде случаев мотив: враги идут не только затем, чтобы убить “пахаря”, но и за его сестрой (такая версия отчасти повторяет песню о змее, в которой он приходит за девушкой, находящейся в поле с братом-пахарем).

Есть случаи контаминации сюжета пахоты с распространенным сюжетом цикла о пребывании Груи, сына Новака, в Цариградской темнице и освобождении его отцом (запись Т.Папахаджи и др.).

Репертуар стилизованных фигур в основном совпадает с общерумынскими перечнями.

Пожалуй, самая неожиданная находка, какую дало изучение практически всех вариантов и версий румынской песни о пахоте богатыря, – запись Т.Бэлэшела из с. Штефэнешть, уезда Арджеш, сделанная в 1889 г. и опубликованная в 1967 г., но не учтенная в библиографии Ал.Амзулеску и никем еще не комментированная⁴⁴.

Герой песни – *fecioraş de sîrb* (“сынок серба”) – ребенок-богатырь (“В воскресенье родился // В понедельник велел дать ему есть // Молодую

⁴⁴ Bălăşel T. Cîntecy populare olteneghi // Folclor din Oltenia şi Muntenia. Buc., 1967. Vol. 2. P. 145—146. “Записано лично от старика М.Бадя Бэдика”, который “не мог произносить песню без того, чтобы не петь ее” (Ibid. P. 30). В тексте ощущается изустность фиксации, в нем много редких слов и диалектных форм. Качество записей священника Т.Бэлэшела высоко ценил акад. Н.Йорга.

В тексте налицо типичные для румынского эпоса *loci communes* (например, тройной взмах и удар буздуганом “в грудную кость, где уязвим воинник” — ср. формулу № 36 в реестре формул: *rochi A. Estetica ora ităţii*. Buc., 1980. P. 296).

буйволицу...// И семь печей хлеба"). Когда ему стало три дня, он попенял матери, что все давно пашут, а они нет, запряг восемь волов и отправился пахать: "Сам за рога держальщик, сам погоняльщик // И гнал, как пять войников". "...Бороздил // Владение государя // Дорогу Цалиграда" (...brăzda // Moșia împăratului // Drumu Țaligradului"). За это и требует с него ответ Арап Колца (примерно – Клыкастый⁴⁵), добавляя, что напрасно он выехал в поле, не обезопасив себя ворожкой. Мальчик упрекает Арапа: зачем он, "витязь великий", пристаёт к "малому дитю", потом буздуганом сшибает Арапа с коня и продолжает вспахивать дорогу Цалиграда.

Мотивом перепахивания дороги к Цалиграду текст перекликается с отдельными румынскими и многими южнославянскими песнями о богатыре, который взялся за плуг. Но в целом это произведение не только самостоятельное, но и более древнее по своему эпическому типу. Больше того: я склонен полагать, что румынская песня о сыне серба отразила, сохранила (и позволяет представить) тот ранний вид юнацкой песни "Марко Крелевич – на пахоте", какой предшествовал известным более поздним формам (в том числе с гайдуцкими приметами), которые записываются у дунайских славян начиная с XVIII в. (если это верно, то отчасти оправдывается интуитивная догадка А.Фоки о более глубокой, чем кажется, древности мотива богатырской пахоты).

Возможность сохранения "трансплантированной", "переводной" версией произведения в изначальной его форме, утраченной в своей собственной среде, чрезвычайно интересна теоретически и источниковедчески как ресурс научных реконструкций утраченных ипостасей эпоса. Можно считать это важной проблемой фольклористической герменевтики.

Остается добавить еще одно предположение. "Сын серба" только кажется безымянным персонажем. На самом деле это сочетание таит в себе своеобразный перевод конкретного имени: ведь слово "Крелевич" прежде всего означает "сын", для слушателей же сербских гусяров в Цара Ромыняскэ (Мунтении) он представлялся именно сербом. Отсюда при воссоздании песни по-румынски и получилось "сын серба". В этой связи стоит, быть может, обратить внимание на то, что песня о таинственном ребенке-богатыре, "сыне серба" записана неподалеку от г.Тырговиште, который еще в конце XIV в. был резиденцией валашского князя, а с XV до первой половины XVII в. – столицей княжества. Акад. Н.Йорга документально установил, что именно в эти века при дворе нередко певали сербские гусяры...

* * *

Разноэтнические песенные реализации сюжета "пахота богатыря" (юнака, войника, гайдука), говоря этнологически, можно назвать "фрат-

⁴⁵ Колца — от слова "colț" (восходит к старослав. КОЛЪЦЬ — "кол", ср. сербск. "колац" — "заостренный кол"), со значением "хлык", причем в румынском фольклоре у этого слова особенный ореол: оно связывается со зверями, чудищами и т.д. Прозвище Колца — отзвук звероподобности, присущей облику эпического Арапа в румынских песнях.

рией" односюжетных произведений, со своей филиацией в пределах каждой традиции (песни с другими именами, кроме Марко Краевича), — кстати, присутствие его у каждого народа, имеющего песню о пахоте, — верный показатель изначальной родственности всего круга песен.

Переход бывает различным по своей давности и мере внедрения нового произведения в иноязычный репертуар. Например, на фоне песни о Дончиле > Дойчине, ставшей, по существу, целиком органичной в стиливой и сюжетной системе румынского эпоса всех зон, менее продвинутой фазу демонстрирует локализованная в юго-западном регионе Румынии (включая двуязычную полосу) версия песни о пахоте Марко (или Груи); здесь очевиднее генетическая связь с южнославянским произведением, вариант которого был занесен еще в Ерлангенскую рукопись (параллели у сербов, хорватов, болгар, включая у последних филиацию в песнях о хайдуках Татунчо или Стояне), еще узнаваем перевод опорных образов (пахота "царевой дороги", пашня, усеянная врагами, и др.) в переплетении с местными реалиями, персонажами и стиливыми приметами.

Наконец, переход, как бы застигнутый еще в самом процессе, представляют уникальные неопубликованные тексты: коми-зырянская "былина" об Илье Муромце (запись П.А. Шахова, 1922 г., с. Пожог на Верхней Вычегде) и саамская сага о Илье ("Eli mainos") — ритмированная проза с песенными партиями (текст и мелодия записаны В.В. Сенкевич-Гудковой в 1972 г. на Кольском полуострове). Приметы этой фазы — оставленные без перевода русские этнизмы и этнопоэтизмы. В последних двух случаях по-особому сказываются раннестадийные условия преобразования перешедшего произведения.

А.И.Алиева

Традиционные формулы и сказочная традиция во времени

Для сравнительно-исторического исследования фольклорного стиля плодотворным может быть сопоставление разноэтнических, не связанных генетически и разностадиальных фольклорных традиций. Такими являются восточнославянские и северокавказские волшебные сказки, сравнению которых посвящена данная работа.

Существует более чем вековая практика выдающихся русских ученых, обращавшихся к сравнительному изучению русского былевого и северокавказского эпоса о нартах, представляющих, как известно, разные этапы истории героического эпоса – героико-мифологический и героико-исторический. В работах академика А.Н.Веселовского¹, Г.М.Халанского², Вс.Ф.Миллера³, Г.Н.Потанина⁴, Л.Г.Лопатинского приводились

¹ А.Н.Веселовский, в частности, сравнил сумочку, найденную на дороге героем осетинского нартского эпоса нартом Сосланом, и мешок с тяжестью всей земли, который он пытался поднять, с сумочкой переметной русского фольклора. См., напр.: *Веселовский А.Н. Слово о 12 снах Шаханши* // Зап. АН. СПб., 1879. Т.34. Прил. 2. С. 42.

² Исследуя былины Киевского цикла, Г.М.Халанский одним из первых выделил ряд параллелей между некоторыми типами и сюжетами нартских сказаний разных народов Кавказа и русских былин в связи с историей отношений Руси с Кавказом: *Халанский Г.М. Великорусские былины Киевского цикла*. Варшава, 1885.

³ В отличие от Халанского Вс.Ф.Миллер не касался истории отношений Руси с народами Кавказа. Он подробно анализировал многочисленные мотивы северокавказского нартского эпоса, общие или сходные с мотивами былин, что позволило ему сделать вывод о том, "что между кавказскими и русскими сказаниями может быть намечено специальное родство, как бы оно ни объяснялось, и что последнее отчасти намечает путь распространения на Руси некоторых сказочных мотивов". См.: *Миллер Вс.Ф. Кавказско-русские параллели* // *Этногр. обозрение*. 1891. № 3. С. 183; ср. *Он же*. *Осетинские этюды*. М., 1881—1887. Ч. I—III; *Он же*. *Эксперименты в область русского народного эпоса*. М., 1892. Ч.1—3.

⁴ Героический эпос народов Северного Кавказа и Закавказья в сравнении не только с восточным, но и со славянским эпосом с позиции теории заимствования рассматривается в обширном исследовании Г.Н.Потанина "Восточные мотивы в средневековом европейском эпосе" (М., 1899).

⁵ Известный исследователь языков и фольклора народов Северного Кавказа, чьи труды были изданы 45 томов "Сборника материалов для описания местностей и племен Кавказа". Тифлис, 1881—1925. (Далее: СМОМПК), проф.Л.Г.Лопатинский в своих обширных и компетентных комментариях к публикациям произведений фольклора разных народов Кавказа приводит многочисленные параллели, в том числе из фольклора восточных славян. См., напр.: СМОМПК. Вып. 6. (1888). С. 31—49; Вып. 12 (1891). Отд. 4. С. 1—10, 51—77, 77—81; Вып. 21. Отд. 2. С. 266—269; Вып. 25 (1898). С. 93—99; Вып. 27. (1900). Отд. 4. С. XI—XIV, и др.

многочисленные (хотя и не всегда убедительные) кавказско-русские параллели (так названо даже специальное исследование Вс.Ф.Миллера). Как правило, эти параллели подбирались учеными на уровне мотивов, сюжетов, реже – образов эпических персонажей. Но сравнительное изучение разноэтнических и разностадиальных фольклорных традиций может вестись и на других уровнях, например художественно-изобразительных средств.

Известно, что характерная особенность волшебной народной сказки – широкое использование для описания сюжетного действия, облика сказочных персонажей или их поступков таких стереотипных структур, как традиционные формулы и “общие места”. Этим стабильным стилистическим средствам свойствен ряд общих признаков: несвязанность с определенным сюжетом, многократная повторяемость в описании определенных ситуаций, структурно-композиционная устойчивость и вместе с тем известная вариативность. Традиционные формулы и “общие места” имеют и существенные различия: они разнятся не только объемом (традиционные формулы невелики по размеру, тогда как “общие места” могут занимать значительное место), но и выполняемой в сказочном повествовании функцией. Традиционные формулы играют специфическую композиционную роль, обозначая начало сказки, ее конец или переход от одного эпизода к другому; “общие места” такой функции никогда не выполняют. Различается и степень их стабильности: “общим местам” присуща значительная вариативность, тогда как формулы отличается большая устойчивость словесного выражения.

Наконец, традиционные формулы являются одним из важнейших показателей уровня стадиального развития сказки, выражением ее специфической соотношенности с реальностью. Это относится в первую очередь к инициальным и финальным формулам, функции которых во многом тождественны. Обратимся к их рассмотрению на материале, с одной стороны, русских, украинских, белорусских, с другой – сказок народов Северного Кавказа⁶, прежде всего адыгских*.

⁶ Все разновидности традиционных формул и “общих мест” сказок народов Северного Кавказа в сравнении с аналогичными структурами восточнославянских сказок впервые исследованы мною в книге: *Алиева А.И.* Поэтика и стиль волшебных сказок адыгских народов. М., 1986. С. 125—188.

* Адыги — самопазвание трех родственных народов — адыгейцев, кабардинцев и черкесов. Адыгейцы проживают в основном по нижнему течению рек Лабы и Кубани, кабардинцы — в Центральной части Северного Кавказа по рекам Малке, Баксану и Тереку, черкесы — в верховьях реки Кубани, по течению рек Малый и Большой Зеленчук.

Языковая и этническая близость, совместное историко-культурное развитие на протяжении веков формировали фольклор адыгских народов — это их общее наследие, имеющее в то же время живые особенности у каждого из них.

Адыгскому фольклору присущи и общекавказские черты, что обусловлено региональным сходством исторических условий и судеб, материальной культуры, единством кавказского субстрата, контактами и взаимовлияниями. В силу этого выводы, полученные при анализе адыгского материала, приобретают более широкое значение.

Литература, посвященная сказочным формулам, обширна. Особо следует выделить монографию Н.Рошияну⁷, где формулы румынской волшебной сказки рассмотрены в сопоставлении с формулами восточнославянских, тюркоязычных, романских и других сказок. Вместе с тем Н.Рошияну в отличие от других исследователей⁸ отнес к числу инициальных формул любое начало текста, не разделяя присказку и сказочный зачин как таковой. В моей работе целесообразно рассматривать их дифференцированно, с учетом того, что эти разновидности инициальных формул по-разному соотносятся с сюжетом сказки. В волшебных сказках восточных славян присказка не только никогда не связана с сюжетом (она должна лишь привлечь внимание слушателя к повествованию), но даже нередко противопоставляется следующей за нею сказке: “начинается сказка от сивки, от бурки, от вещей каурки. На море, на океане, на острове Буяне стоит бык печеный, возле него лук точеный; и шли три молодца, зашли да позавтракали, а дальше идут – похваляются, сами собой забавляются: были мы, братцы, у такого-то места, наедались пуще, чем деревенская баба теста. Это присказка: сказка будет впереди”⁹.

Многочисленные разновидности присказки в восточнославянских сказках подробно охарактеризованы в работах Л.Г.Барага, Н.В.Новикова, В.В.Блажеса. Для нас же важно учесть саму особенность поэтики восточнославянской волшебной сказки, для которой наличие присказки в большинстве случаев является обязательным. Важнейшая функция присказки в восточнославянской сказке как начальной, так и финальной, “разрушить сказочную иллюзию, вывести слушателей из сказочного в реальный мир”¹⁰.

В сказках народов Северного Кавказа мы не обнаружили присказки, аналогичной восточнославянской. В адыгской сказке, точнее, в ее адыгейских вариантах присутствуют присказки совсем другого рода. Иногда они бывают развернуты: “Еомэ зэрлаэмэ – зэрлотэжьэу, кызылорэм хымыгъахъоу, едэиурэм пцы хымысэу, зы лы горэ цыиэгъ” (Как сказывают и пересказывают, рассказчик не добавляет, слушающий ложь не включает, жил один какой-то мужчина)¹¹; “Еомэ зэраіоу – зэраіотэжьэу, къэзылорэм хымыгъахъоу, едэиурэм пцы хымысэу, мыпцымэ шыпккъэ!” (Как сказывают и пересказывают, рассказывающий не добавляет, слушающий ложь не включает, если не ложь, то правда!)¹².

Сказочник может употребить как самостоятельную формулу один из

⁷ Рошияну Н. Традиционные формулы сказки. М., 1974.

⁸ См., напр.: Барга Л.Г. Беларуская казка. Минск, 1969, С. 194—206; Блажес В.В. Присказка: Закон композиционного контраста // Фольклор Урала: Народная проза. Свердловск, 1976. С. 56—63; Новиков Н.В. К художественной специфике восточнославянской волшебной сказки (начальные и заключительные формулы) // Отражение межэтнических процессов в устной прозе. М., 1979. С. 18—46. В этих работах, как и в книге Рошияну, приводится довольно полная библиография литературы, посвященной исследуемой проблеме.

⁹ Афанасьев А.Н. Народные русские сказки: В 3 т. М., 1958. Т. 1. С. 292.

¹⁰ Блажес В.В. Указ. соч. С. 59.

¹¹ Адыгэ тхыдэжьхэмрэ пшысэхэмрэ. Мыекъуапэ, 1959. С. 162.

¹² Там же. С. 151.

элементов развернутой: “Еомэ – еомэ зэраіомэ зэраіотэжьэу зы шъузырэ зы лыжьырэ щыіагъэх” (Как рассказывают и пересказывают, жили один мужчина и одна женщина)¹³; “Еомэ зэраіомэ – зэраіотэжьэу, мыщымэ шъыпккъэ!” (Как рассказывают и пересказывают, если не ложь, то правда!)¹⁴; “Еомэ зэраіомэ – зэраіотэжьэу (Как рассказывают и пересказывают)¹⁵ или “Мыщымэ шъыпккъэ!” – (Если не ложь, то правда!)¹⁶.

Как видим, здесь не только нет “переклечения” в сказочный мир, но и подчеркивается реальность повествования, недопустимость включения вымысла не только рассказчиком, но даже и слушателем. Иначе говоря, такое вступление акцентирует “правдивость” – в понимании исполнителей – всего, о чем повествует сказка. Подтверждению этого служат и разнообразные сказочные зачины, которые являются важным элементом сюжетного и композиционного строения собственно сказки, ведь зачин не только своеобразная экспозиция, в которой определяется место и время сказочного повествования, обозначается исходная ситуация, представляются главные герои, но и прежде всего сложившаяся система введения слушателей в повествование, в сказочный мир.

Основное место в адыгской волшебной сказке занимают зачины, представляющие героев, рассказывающие об их семейном или социальном положении, которые характеризуют ситуацию, называют время или место действия. Исследователи выделяют несколько разновидностей зачина в волшебной сказке¹⁷. Самые многочисленные в адыгской – и шире – в северокавказской сказке – те, где:

1. Утверждается существование сказочного героя, определяется его социальное положение: “Шадулэкіэ еджэу псуащ зы тхъемыщккэ гуэр” (Жил один бедняк по имени Шадула); “Кадир ядэ Къазий пщым хуэпщылг” (Отец Кадира Кази был крепостным князя)¹⁸.

Сравни в осетинской сказке: “На земле одного хана жил один умный охотник по имени Елух”¹⁹. В русской сказке: “Жил-был царь”; “Жил-был купец”; “Был-жил Марко Богатый”; “Был-жил солдат”²⁰. В украинской: “Дуже давно, жив один цар”; “Був один чоловік”²¹. В белорусской: “Быў дзед з бабай”; “Быў дзед ды баба”²².

2. Зачины, характеризующие социальное и семейное положение героя: “Зы пщыбей гор щыіат... бын, и фыз закъо мыхъу, зы йатыкъэм” (Был какой-то богатый князь... у его жены не было детей)²³;

¹³ Там же. С. 196, 207.

¹⁴ Там же. С. 143.

¹⁵ Там же. С. 216.

¹⁶ Там же. С. 174.

¹⁷ См., напр.: Барз Л.Г. Указ. соч. С. 194—196; Новиков Н.В. Указ. соч. С. 24—26, и др.

¹⁸ Архив КБНИИ.

¹⁹ Памятники народного творчества осетии. Владикавказ, 1928. Вып. 3. С. 100.

²⁰ Севернорусские сказки в записях А.И.Никифорова. М.; Л., 1961. С. 233, 259, 260, 266, 290.

²¹ Казкі Карпат. Ужгород, 1975. С. 73.

²² Казкі і легенды роднага краю. Минск, 1960. С. 303, 338.

²³ СМОНП. Отд. 4, вып. 21. С. 225.

“Зы пыжж гор щыіат. А пыжжфм зы къозакъо ііат” (Жил какой-то князь. У того князя был единственный сын)²⁴; “Курджымыкъо Лаурсэн, яни яти иіэхэу, унэгъо зэтэгъэпсахъыгъэу... щытыгъ” (Жил Курджимуко Лаурсен, у него были отец и мать, хорошая семья)²⁵.

Сравни в осетинской сказке: “У одного хана был единственный сын”; “Жили бедные муж и жена”²⁶. В абхазской сказке: “Был богатый человек. У него родилась дочь”²⁷. В чечено-ингушской: “В одном ауле жил бедный человек, женатый на очень красивой женщине”²⁸. В русской: “У царя было три сына”²⁹; “Живал-бывал царь, вольный человек. У него была жена, дочь, да люди робочи”³⁰.

3. В некоторых случаях зачины определяют только семейное положение героя. “Зы лыжж цыкіу гор щыіаш, и фыз ліэри, фыз ктышэжао” (Жил какой-то старичок, его жена умерла, он снова женился)³¹; “Зы лыжж цыкурэ, зы ныожь цыкурэ щыіати” (Жили старичок и старушка)³²; “Зы лыжж гуэрым къуищ иіэт, тіур губзыгъэт, ещанэ нэхъыщцэ дьдэр делэт” (У одного какого-то старика было три сына – два умных, третий, самый младший, совсем глупый)³³; “Лыжж горэм къуищ иіэу щыіагъ” (Жил какой-то старик, имевший трех сыновей)³⁴.

Сравни с аналогичными формулами в абхазской сказке: “Жили-были старик и старуха. У них был единственный сын”³⁵; в осетинской: “Жили бедные муж и жена”; “У одного человека было три сына”³⁶; в чечено-ингушской: “В одном дворе в согласии жили-были три брата”³⁷.

В русской сказке: “Жили дедушка да бабушка”; “Жили мужик да жонка”³⁸. В украинской: “А ото колись жив великий пан, що мав велику паню”; “Була одна баба, у которой дітей ніколи не було”³⁹. В белорусской: “Быу дзед з бабай, мелі яны сына і катка”; “Быў дзед ды баба, дзяцей у іх не было, а ім дужа хацелася мець дзяцей”⁴⁰.

²⁴ Там же. Отд. 4, 1, вып. 45.

²⁵ Адыгэ пышсэхэмрэ тхьдэжъэмрэ. Мыекъуапэ, 1955. С. 229.

²⁶ Памятники народного творчества осетин. Владикавказ, 1927. Вып. 2, С. 37, 93.

²⁷ Бгажба Х.С. Бзыбский диалект абхазского языка: Исследование и тексты. Изд-во АН ГССР, 1964. С. 343.

²⁸ Чах Ахриев. Из чеченских сказаний // Сборник сведений о кавказских горцах. Тифлис, 1870. Вып. 4. С. 26.

²⁹ Севернорусские сказки... С. 179.

³⁰ Северные сказки/ Сб. Н.Е.Ончукова. СПб., 1908. С. 3.

³¹ СМОМПК. XXV, Отд. 4, вып. 27. С. 14.

³² Там же. С. 25.

³³ Архив КБНИИ.

³⁴ Адыгэ пышсэхэмрэ тхьдэжъэмрэ. С. 91.

³⁵ Бгажба Х.С. Указ. соч. С. 317.

³⁶ Памятники народного творчества осетин. Вып. 2. С. 108, 88.

³⁷ СМОМПК. Отд. 4, 1, вып. 29.

³⁸ Севернорусские сказки в записях А.И.Никифорова. С. 146.

³⁹ Казкі Карпат. С. 81, 86.

⁴⁰ Казкі пра жывел і чарадзейныя казкі. С. 305, 358, 372, 336.

4. Зачины, вводящие слушателя в действие сказки: “Зы тхъэмыщкӕз гъогумкӕз кӕрӕ пӕт” (Один бедняк идет по дороге)⁴¹; “Нӕгъой нӕшгъум ынӕ зӕщыкӕномым ыпӕкӕз нахыбӕ къыкӕуахъу лӕы горӕ щыӕгъӕп” (До того, как ослепли (букв. испортились) глаза слепого Нога, не было мужчины, который объехал больше, чем он)⁴²; “Илгъӕс пчагъӕ хужыгъу ыстыжыгъу пщыр щысыгъ” (Жил пши, много лет назад переставший выезжать в наезды)⁴³.

Сравним в абхазской сказке: “Один царевич отправился в путь”; “Хаджи Смел был зажиточным человеком”⁴⁴; в чечено-ингушской: “В давнее время в одном большом ауле жил некий человек, Незнай, такой трусливый, что выходит из дому не смел, а если мимо него пролетала муха, то прятался под одеяло”⁴⁵; в русской: “Жил кузнец, и шел он раз поздно вечером”⁴⁶; в белорусской сказке: “Паставіў чалавек сабе новую хату”⁴⁷.

5. “Топографические” зачины (Р.М.Волков), представляющие особый интерес для рассмотрения инициальных и финальных формул в избранном нами аспекте.

В волшебной сказке народов Северного Кавказа такие зачины всегда характеризуют место действия как реальное. Действие адыгской сказки происходило обычно “в одном селе”, причем нередко подчеркивается, что это село принадлежит какому-то князю (т.е. отражается как бы реальное положение вещей): “Зы къуажӕ гуӕрӕм пщы дӕст” (В одном каком-то селе жил князь); “Кӕзлыбл иӕу шгъуӕзбӕ тхъамыкӕз горӕ пщы бай горӕм ичылӕ дӕсыгъ” (В селе одного богатого князя жила одна бедная вдова с семью сыновьями); “Зы къуажӕ гуӕрым зыкӕуӕ закӕуӕ иӕу зы фызыжӕ цыкӕу дӕст” (В одном селе жила старуха, имевшая одного сына). “Зы къуажӕ гуӕрым зы лӕыжӕ тхъэмыщкӕз гуӕр цыпсӕурт” (В одном каком-то селе жил какой-то бедный старик)⁴⁸.

Сравни в абхазской сказке: “В одном государстве жил большой царь”; “В одной деревне жил один царь”; “Был один сильный мужчина по имени Апсны Хасан. Был за перевалом другой сильный мужчина по имени Кубина Хасан”⁴⁹.

Иное дело в восточнославянской сказке. Здесь также нередки зачины, называющие как бы реальное место сказочного действия. В русской сказке: “В некотором царстве, в некотором государстве, именно в том, в котором мы живем, в одном селе или деревне жил старик со своею

⁴¹ СМОМПК. Отд. 4, Вып. 21. С. 181.

⁴² Адыгӕ пшысӕхмӕрӕ тхыдӕжӕхмӕрӕ. С. 75.

⁴³ Адыгӕ пшысӕхмӕрӕ тхыдӕжӕхмӕрӕ. С. 187.

⁴⁴ Адлейба Д.Я. Стиль сказки и его устные основы (на абхазском материале). Дис... канд. фил. наук. М., 1979. Прил. С. 192.

⁴⁵ СМОМПК. Отд. 4, вып. 22. С. 9.

⁴⁶ Севернорусские сказки... С. 174.

⁴⁷ Казкі пра жывел і чарадзейныя казкі. С. 428.

⁴⁸ Архив КБНИИ.

⁴⁹ Адлейба Д.Я. Указ. соч. С. 191.

старухой”; “В некотором царстве, в некотором государстве жил царь со своею царицей”⁵⁰. В украинской: “В некоторому царстві, в некоторому государстві жив собі”⁵¹. В белорусской: “Неўкатарым царстві, неўкатарым государстві быў...”⁵².

Причем в одних случаях “реальность” этого локуса дополнительно оттеняется уточнением, что сказочное действие будет происходить в одной стране со сказочником и его слушателями: “В некотором царстве, в некотором государстве, именно в том, в котором мы живем”⁵³; “Бо то в некотором царстве, в некотором государстве, а только в том, что ми сегодня живьом”⁵⁴. “Неўкатарым царстві, неўкатарым государстві, а иминна ў том, ў каторым мы живем”⁵⁵.

Больше того – в русских сказках в некоторых случаях называется совершенно конкретное место сказочного действия, реально существующие города Киев, Муром, Вахромей и др. Аналогии находим в сказках южных славян⁵⁶.

На “реальном” фоне особенно уловима специфичность “вставок” противоположного смысла, переносящих действие в условный или ирреальный мир (явная переключка с присказкой шутливого свойства): “В некотором царстве, в некотором государстве, именно в том, в котором мы живем, на гладком месте, как на бороне, стояло небольшое село. В селе жил...”; “В одном небольшом месте стояло царство величиною с решето”; “против неба на земле, на ровном месте, как на бороне”⁵⁷; “против неба на земли, на дубовом на столи, на шелковой скатерти”⁵⁸.

Соглашаясь с Н.В.Новиковым, который считает, что “эти дополнения нередко носят явно юмористический оттенок и являются переходной формой к присказке”⁵⁹, я хочу добавить, что нельзя не учитывать и новый оттенок, который приобретает после такого зачина сказочное повествование – ирреальности, фантастичности всего происходящего.

Как и топографические, хронологические зачины значительно различаются в восточнославянской и северокавказской сказке.

⁵⁰ Севернорусские сказки... С. 117, 97.

⁵¹ Труды этнографическо-статистической экспедиции в Западно-русский край. Материалы и исследования, собранные П.П.Чубинским. СПб, 1878. Т. 2: Сказки мифические. С. 64.

⁵² Смоленский этнографический сборник Сост. В.Н.Добровольский. СПб., 1891. Ч. 1. С. 12.

⁵³ Сборник великорусских сказок архива Русского географического общества. Изд. А.М.Смирнова. Пг., 1917. Вып. 1—2. С. 301.

⁵⁴ Казки та оповідання з Поділля в записях 1850—1860-х рр. / З передмовою акад. А.М.Лободи. Упорядкован М.Левченко. Київ, 1928. Вып. 1—2. С. 508.

⁵⁵ Смоленский этнографический сборник. С. 15.

⁵⁶ Narodne pripovietke iz Bosne i Hercegovine. Sarajevo, 1955. С. 43, 49, 81.

⁵⁷ Севернорусские сказки... С. 245, 272, 283.

⁵⁸ Великорусские сказки Пермской губернии // Зап. Русск. геогр. об-ва Отд. этногр. Пг., 1914. Т. 10. С. 48.

⁵⁹ Сказки и предания Северного края / Запись, вступ. ст. и коммент. И.В.Карнауковой. Предисл. Ю.М.Соколова. С. 55.

В сказках народов Северного Кавказа они чрезвычайно редки: “Епэрей зэманым кызылбэщым зы пащтыхь яіаш – Гъабаскiэ егъео” (В прошедшие времена персияне имели одного царя по имени шах Аббас); “Зэманым хъаным цыфыхэр ыіэ илтыхэу зыщэтым” (В оное время, когда хан управлял людьми)⁶⁰.

Сравни в абхазской сказке: “В старину один царь был”; “Давным-давно, во времена моего деда, один царь был”⁶¹.

В сказках восточных славян также может подчеркиваться отдаленность сказочных событий во времени: “В старые годы, в старопрежни, у одного царя”⁶²; “От – это ужо давно было. Жили сабе”⁶³.

Временная дистанция между сказочным действием и временем исполнения сказки определяется также отнесением сказочных событий ко времени правления разных сказочных царей – Гороха в русских, украинских, белорусских сказках, Хмеля, Ероха и Панка в украинских, Юрика, Давида и Саса в белорусских⁶⁴. Понятно, что в отличие от предыдущих такие зачины по-своему подчеркивают фантастичность сказочного действия, происходившего во время правления никогда не существовавших царей.

Сходную функцию выполняют и хронологические зачины типа: “В то давнее время, когда мир божий наполнен был лешими, ведьмами да русалками, когда реки текли молочные, берега были кисельные, а по полям летали жареные куропатки”⁶⁵ или “Це було давно-предавно, коли кури несли телят, а вівиці – писанки, файніші, ніж у Косові”⁶⁶.

Своеобразный состав инициальных формул и присказок в восточнославянских и северокавказских волшебных сказках обусловил и специфику фантасматических формул и присказок (вслед за В.В.Блажесом и Н.В.Новиковым.⁶⁷ я также их дифференцирую).

В сказках восточных славян они многочисленны и разнообразны: “Я на том пиру был, мед-пиво пил, ковшешцо большо, цывь шчо толсто, у меня все по усам протекло, да в рот не попало”⁶⁸. “Я там был, пиво и вино пил, да по усам текло, а в рот не попало”⁶⁹. “У я там був, і ів, і пів, по бороді текло, а в роті сухо було”⁷⁰; “У я там сляпуючы быў, мед-вино пійў, па губах цякло, а ў рот не папала”. “И я там быў, мед-вино пійў, і ў роце не было, і па барадзе не цякло”⁷¹, “У я там быў, мед, вино пійў, па

⁶⁰ СМОМПК. Отд. 4, вып. 27. С. 16.

⁶¹ Адлейба Д.Я. Указ. соч. С. 191.

⁶² Афанасьев А.Н. Указ. соч. Т. 1. С. 267.

⁶³ Романов Е.Р. Белорусский сборник. Могилев, 1901. Т. 1, вып. 6. С. 5.

⁶⁴ Новиков Н.В. Указ. соч. С. 20.

⁶⁵ Севернорусские сказки... С. 139.

⁶⁶ Казкі Карпат. С. 116, 170.

⁶⁷ Блажес В.В. Указ. соч. С. 59; Новиков Н.В. Указ. соч. С. 31—43.

⁶⁸ СМОМПК. Отд. 4, вып. 27. С. 52.

⁶⁹ Севернорусские сказки... С. 192.

⁷⁰ Северные сказки... С. 177.

⁷¹ Казкі Карпат. С. 186.

барадзе цякло, у рот не папала. Дали мне адтуль смаляную кабылу ехаць, рэпя сядло, гароховую пугу. Еду я адтуль, аж у мужика ток гарыць. Я пайшоў тушыць. кабыла ад агню растала, сядло свінні з'елі, пугу вароны расклявалі. Тады я стаў таргавіць кірпічом – застаўся не прычым”⁷².

В адыгских сказках финальные присказки немногочисленны и встречаются преимущественно в записях конца прошлого столетия: “Сэри ащ сыщыагъ, лепси сещагъ, лыу шхыгъэ зи сижъэ дэхуагъэп” (И я там был бульон пил, кусок мяса достался мне, но в рот ничего не попало)⁷³.

В адыгской сказке чрезвычайно редко упоминается о мнимом вознаграждении сказочника: “И я на свадьбе был, бузу пил и халвой закусывал. В то время, когда награждал хан остальных братьев богатыми подарками, и мне достался хороший кинжал, но на обратном пути у меня его отняли абреки”⁷⁴.

Также редки в адыгской сказке финальные присказки, содержащие обращение сказочника к слушателям: “Ар зэрымьлэгъуао, Алахьым узра лажьэрэ дымьгъэлъагукъиэ” – “Как мы этого не видели, да не покажет нам аллах горя и болезней”⁷⁵; “Ар зэрымьлэгъуао бзэгъгъо дымьлгъагукъиэ” (Как мы не видели этого, да не увидим ничего дурного)⁷⁶.

Сравни в осетинской сказке: “Как мы их не видели, так бог да не напустит на вас другой болезни, другого зла”⁷⁷; “Как мы их не видели, так да не найдет на нас какое-либо поветрие или другая болезнь”⁷⁸; В абхазской: “Пир сыграв, государеву дочь этому юноше отдал. Юноша с женой пришел к своему отцу, и здесь его тоже с пиром встретили... Чтобы и вас ждали такие хорошие дела”⁷⁹.

Основное же место среди концовок северокавказских волшебных сказок занимают относящиеся к сюжету формулы двух видов. В одних случаях адыгская сказка заканчивается констатацией завершения сказочного действия, победы главного героя, достижения им своих целей и возвращения к родителям или счастливой женитьбы: “Пщаджэр щадлэм иратри и мьлгъури къызэщаджэуэри Пэкъэжъ и фызым и деж къзкыуэжхэри абы щыпсэуахэщ” (Девушку отдали в жены юноше, собрали ее богатства, вернулись к жене Пакажа и там жили); “Лмыр къызыщылъэти, шгузыр ыукуыгъ. Зэблагъэхэри зэрэгъотыжыгъэх” (Муж встал, убил женщину (разлучницу). Родственники нашли друг друга⁸⁰; “Мыщэтхэкъимэ занщаджэу дыхъэри икъарарыншэ щадлитыр нукиадж, езы Мыщэтхэкъимэ къэтыхункъиэ зыктыхуэзыхъума хъыджэбз нэхъыщидэ дахэр фызу къишэщ, и анэм деж къэкъи уэжри тхъэуэ псэуэ

⁷² Казкі і легенды роднага краю. С. 71.

⁷³ Казкі пра жывел... С. 356.

⁷⁴ СМОМПК. Отд. 1, вып. 12. С. 115.

⁷⁵ Там же. Отд. 4, вып. 10. С. 9.

⁷⁶ Там же. Вып. 21. С. 236; ср.: ССКГ. Вып. 6. С. 150.

⁷⁷ Памятники народного творчества осетин. Владикавказ, 1927. Вып. 2. С. 103.

⁷⁸ Дигорские сказания по записям дигорцев И.Т.Собиева, К.С.Гарданова, С.А.Туккаева / Пер. и примеч. Вс. Миллера. М., 1902. С. 98.

⁷⁹ Адлейба Д.Я. Указ. соч. С. 216.

⁸⁰ Черкес таурыхъэр, шыпсэхэр, усэхэр, псалъэжхэр. Черкесск, 1956. С. 15.

къэнэжащ" (Медвежье Ухо быстро вышел, убил своих неверных товарищей, а сам Медвежье Ухо женился на девушке-красавице, вернулся к своей матери и зажили они счастливо)⁸¹.

Сравни в осетинской сказке: "Немой с этого времени прожил правителем этой страны". "Лук вернулся двойным и убил двух старших (братьев), и младший стал правителем страны (97, сходно: Там же, 103); "Тогда ханский сын понял злые дела (действия) женщины и искрошил ее, как мясной пирог. А сам собрал все, что нашел в доме ценного, и ... вернулся домой, до своей смерти ханствовал над народами"⁸².

В абхазской сказке: "После этого мать юноши стала уважать старую собаку и старую кошку"; "Муж, положив кости ее (мачехиной) дочери в мешок, принес их и бросил перед ней. Ужасная женщина убивалась, но что она могла поделывать". "Ему она очень понравилась и он взял ее в жены. Сыграли свадьбу. Князь прогнал других сыновей, когда узнал всю правду"⁸³.

В чечено-ингушской: "Сделали нарты Незная своим старшиною"⁸⁴.

В сказках восточных славян наряду с конечной присказкой также широко употребляются конечные формулы, завершающие сказочный сюжет: "А старшие братья были наказаны на год заключения. Иван-царевич после отца был заместителем"⁸⁵; "Перчик узяв царську доньку за жону, і дуже давно жили"⁸⁶; "Тады яны дазнали, что там была мачыхіна дачка, і узяли яе і мачыху привязали к конскому хвосту і расташчыли па чыстаму полю"⁸⁷.

В других – более многочисленных случаях – адыгская сказка завершается формулой типа "остались жить счастливо", "в довольстве", также фиксирующей конец сказочного повествования: "Лыжы цыкі і умрэ и пхъумрэ псэу/о– тхъэжьо къэнэжащ" (Старичок и его дочь остались жить в довольстве)⁸⁸; "Кулациикъ псэу-тхъэжьо къэнэжащ" (Кулаций остался жить в довольстве)⁸⁹; "Псори къахуэнауэ тхъэжхэу зэдопсэу" (Все вместе счастливо живут); "Хъыджэбз нэхъыщизэ іущыр къишэри Батыр тхъэжрэ псэуэ къэнэжащ" (Батыр взял в жены младшую девушку, и они стали жить счастливо); "Езыхэри тхъэшхэуэ къызэхэнэжащ" (И сами остались жить счастливо); "Абы иужькіэ Мухъэмэт и фызитыр иіэу 'шхэуэ къэнэжащ" (Мухамед со своими двумя женами остался жить счастливо)⁹⁰.

Сравни в осетинской сказке: "сын Черного Алдара с четырьмя женами, с народом, с селением остались одни и еще до сих пор живут здоровыми, красивыми"⁹¹. В чечено-ингушской: "И зажили они счастливо"

⁸¹ Там же. С. 21.

⁸² Памятники народного творчества осетин. Вып. 2. С. 108, 97, 100; сходно: Там же. С. 103.

⁸³ Бгажба Х.С. Указ. соч. С. 319, 323, 326.

⁸⁴ СМОМПК. Вып. 12. С. 13.

⁸⁵ Севернорусские сказки... С. 133.

⁸⁶ Казкі карпат. С. 91.

⁸⁷ Казкі і легенды роднага краю. С. 330.

⁸⁸ СМОМПК. Отд. 4, вып. 27. С. 17.

⁸⁹ Там же. С. 31.

⁹⁰ Там же. С. 38.

⁹¹ Памятники народного творчества осетин. Вып. 3. С. 40.

во”⁹²; “Лял-Султа женился на царевне: стал с нею жить да детей наживать”⁹³.

В русской: “И стали они жить-поживать”; “И зажил этот старик богато и счастливо”⁹⁴; “Обвенчались, стали жить, поживать. Когда повели венчать, стелили сукна красны, зелены, сини”; “Стал тут Иван Быкович жить да быть с братьями”⁹⁵. В украинской: “Жили вони у мирі та злагоді, бавили дітей і розповідали їм про свої пригоди. Може, й до сьогодні живуть та хліб жують”; “Жили потім вони довго в щасті і в достатках, аж поки не померли”; “Може і днес газдують, коли не померли”⁹⁶.

Нередко в конечной формуле адыгской волшебной сказки говорится о том, что ее герои живут до сих пор: “Тхъэжу къуажэкӀэм деж щопсэу” (И они счастливо живут в конце села); “С того времени до сих пор старик и хан живут вместе, почитая друг друга как сын и отец”⁹⁷. “Арэщтэу къызэфэжьыгъа гъэхэу, пшъэшъ дахэмрэ Къуижтыерэ зэдэпсэхэу зэдэтхъжьыхэу джы къызнэсыгъэхэми цы эх” (Так остались вместе девушка-красавица и Куйжий и припеваючи живут до сих пор)⁹⁸. Необходимо заметить, что адыгские сказочники, как правило, производят эту формулу с известной долей иронии, о чем свидетельствует, в частности, название хорошо известного слушателям места, где будто бы поселились сказочные герои.

Исследователи восточнославянских волшебных сказок констатируют широкую распространенность подобных завершающих сюжет концовок в русских, украинских и белорусских сказках, где они разнообразно варьируются и также имеют не только ироничный оттенок, но и серьезное звучание⁹⁹.

* * *

Последовательно сопоставив инициальные и финальные формулы и присказки волшебных сказок восточных славян и разных народов Северного Кавказа, я обнаружила, что основные разновидности этих повествовательных компонентов совпадают в восточнославянской и северокавказской сказке, но – что очень существенно – соотношение их различно. В русской, украинской, белорусской сказке “установка на вымысел” является доминантой, чем обусловлено большое количество начальных и конечных присказок, переключающих сказочное действие из реального мира в фантастический и обратно. В северокавказской, в частности в адыгской, сказке нет присказок, аналогичных восточнославянским. Бо-

⁹² СМОМПК. Отд. 4, вып. 12. С. 17.

⁹³ ССКГ. Вып. 6. С. 15.

⁹⁴ Севернорусские сказки... С. 89, 97, 178, 185, 215.

⁹⁵ Северные сказки. С. 16, 84.

⁹⁶ Казкі Карпат. С. 108, 123, 180.

⁹⁷ ССКГ. Вып. 6. С. 145.

⁹⁸ Адыгэ тхьеджэхэмрэ пшысэхэмрэ. Мыекъуапэ, 1959. С. 186.

⁹⁹ См., напр.: Новиков Н.В. Указ. соч. С. 30—33.

лее того – в редких выявленных мною присказках в адыгских сказках не только не происходит переключения в фантастический мир сказки, но даже, как мы видели, подчеркивается их недопустимость. Иначе говоря, северокавказской волшебной сказке присказка-небылица в принципе не присуща; она бы противостояла представлению о том, что освященное традицией реально – что, кстати, является нормой для эпических сказаний или произведений несказочной прозы.

С другой стороны, выявилась особая мера идентичности формул, утверждающих реальность сказочного повествования, что опять-таки характерно для героического эпоса и несказочной прозы.

Итак, среди инициальных и финальных формул в волшебных сказках народов Северного Кавказа преобладают “топографические”, помещающие сказочное действие в пределах пространства, отличие которого от реального места жительства сказочника и его слушателей никак не предполагается. Иначе говоря, сказочный мир ни в коей мере не противопоставляется реальному миру. “Хронологические” формулы (хотя они и более редки, чем “топографические”), также не переносят действие северокавказской сказки в ирреальные времена.

Примерно в таких же пропорциях выявились различия финальных формул и присказок в восточнославянской и северокавказской сказке. Последнюю, как мы видели, характеризует неорганичность шуточных концовок и небылиц и перенесение акцента на завершение сказочного действия как реального, не только имевшего место в прошлом, но и продолжающегося в настоящее время.

Проведенное сопоставление позволяет сделать вывод о том, что волшебная сказка народов Северного Кавказа фактически (не только в истории жанра, но и в истории восприятия самого сказания) не прошла путь, делающий ее произведением, преподносимым как вымысел. Ее отличает синкретичность, стадияльная древность, сильное и многостороннее взаимодействие с героическим нартским эпосом¹⁰⁰. Иначе говоря, сказка народов Северного Кавказа отражает тот этап в истории становления сказки как жанра, когда в чудесное повествование верили как в реальное. Сказки же восточных славян отражают заключительный этап в истории жанра – не случайно Л.Г.Бараг относит окончательное формирование присказки в них к XVI–XVII вв.¹⁰¹.

Таким образом, традиционные формулы предстают как убедительное свидетельство разноэтапности сказки и самого сказывания, изменяемости их восприятия во времени. Это существенно и для выявления стилевого типа в целом, его связи с историческим типом самой сказки (сравни в этой связи исследование В.М.Гацаком сибирско-европейских поэтико-стилевых изоглосс в эпосе)¹⁰².

¹⁰⁰ Подробнее об этом см.: Алиева А.И. Указ. соч. С. 129.

¹⁰¹ Бараг Л.Г. Указ. соч. С. 194–206.

¹⁰² Гацак В.М. Метафорическая антитеза в сравнительно-историческом освещении // История, культура, этнография и фольклор славянских народов. М., 1975; Он же. К изучению исторической поэтики славянского эпоса: поэтические топосы длительности // Изв. АН СССР. Сер. лит. и яз. 1988. Т. 47. № 4; Он же. Устная эпическая традиция во времени. М., 1989.

Таковы заключения, вытекающие из сопоставительного анализа инициальных и финальных формул волшебных сказок, принадлежащих к разноэтническим и разностадиальным фольклорным традициям. Более широкие выводы можно будет сделать, изучив также медиальные формулы и “общие места” волшебных сказок. Многообещающим может быть и привлечение данных других регионов, особенно представляющих архаичный мифологизированный фольклор, например палеоазиатский.

В.Е.Гусев

Фольклорный театр славянских народов

Итоги изучения в славистике XX века

Наука XIX в. составила основной фонд материалов по фольклорному театру славянских народов, когда он еще повсеместно был живым явлением. Слависты XX в. записали новые ценные тексты народной драмы и глубоко всесторонне исследовали народную зрелищно-игровую культуру славян. Изданы антологии произведений фольклорного театра на белорусском, русском, сербскохорватском, словацком, украинском, чешском языках, опубликованы обобщающие монографии, сборники и статьи на всех славянских языках. Пришло время подытожить труд нескольких поколений исследователей.

Изучению происхождения, истории и специфики фольклорного театра посвятили свою деятельность известные ученые. Важное место в фольклористике и театроведении заняли исследования национального фольклора того или иного славянского народа. Большой вклад в изучение фольклора восточных славян внесли Т.Акимов, Г.Барышев (Г.Барышау), А.Белецкий, П.Берков, П.Богатырев, Н.Велецкая, Н.Виноградов, Р.Волков, И.Волошин, В.Всеволодский-Гернгросс, М.Гринблат, М.Грицай, Ю.Дмитриев, В.Добровольский, И.Еремин, Л.Ивлева, М.Йосипенко, А.Лазарев, К.Кабашников, М.Колодинский (Каладзінскі), В.Крупянская, Л.Кулаковский, Е.Марковский (Є.Марковский), А.Некрылова, П.Пономарев, Н.Савушкина, А.Санников, С.Смелянская, Д.Стельмах, А.Тесличко, И.Уварова, И.Франко, Й.Федас, В.Хоменко, В.Чичеров... Наряду с русскими, белорусскими и украинскими учеными фольклорным театром восточных славян успешно занимались К.Мошиньски, Ф.Силецки, М.Федеровски в Польше, О.Зилинский, К.Жатко, Я.Коморовский, М.Мушинка, Р.Якобсон в Чехо-Словакии, Э.Уорнер и В.Цгута в Великобритании, Ж.Роберти во Франции, Т.Баннаи в Японии. Некоторые из названных авторов обращались к сравнительному изучению фольклорного театра славянских народов (П.Богатырев, Г.Барышев и А.Санников, М.Грицай, О.Зилинский, К.Мошиньски, Н.Савушкина и др.).

К польскому народному театру, преимущественно кукольному, обращались в XX в. Р.Гурски, Г.Домбровска, Я.Капелушь, П.Караман, К.Квашневич, В.Клингер, Я.Крупски (К.Эстрейхер), И.Левиньски, Р.Рейнфусс, Б.Стельмаховска, Р.Томицки, А.Фишер, И.Франко, Г.Юрковски. Народный театр чехов и словаков исследовали П.Богатырев, Б.Бенеш, А.Вацлавик, Р.Ержабек, К.Жатко, Я.Коморовский, Я.Конецкий, К.Ондрейка, М.Сливка, А.Сулитка, В.Фролец, Е.Хорватова, В.Черны.

Болгарская зрелищно-игровая культура была предметом изучения Р.Ангеловой, М.Арнаудова, М.Брадиловой-Добревой, Хр.Вакарелского, И.Добрева, Р.Ивановой, М.Кацаровой, М.Колевой, Ж.Илич, Г.Краева, А.Маринова, В.Попова и др.

В Югославии фольклорный театр основательно исследовали Д.Антониевич, Н.Бонифачич-Рожин, В.Босич, Е.Влахович, Ж.Илич, М.Кичович, М.Кнежевич, Н.Курет, И.Лозица, В.Матич, Т.Чубелич и др.

Не претендуя на полный обзор трудов в их хронологической последовательности, свою задачу я осознаю как попытку обобщить некоторые итоги изучения фольклорного театра славянских народов на материале преимущественно последних десятилетий с учетом лишь наиболее важных для моего доклада работ.

К каким бы конкретным явлениям ни обращался исследователь, он неизбежно сталкивался с двумя основными проблемами: происхождение театра как особой формы народного искусства и границы того, что охватывает понятие "фольклорный театр".

Вопрос о происхождении театра был поставлен и обсуждался еще в XIX в., но наука XX в. дала на него новые ответы. Весьма широкое распространение получила известная концепция истоков театра в первобытной обрядности – концепция, воспринятая многими театроведами и фольклористами. Историки античного театра, как известно, ищут его истоки в дионисийских праздниках, основу которых составляла древнейшая земледельческая магическая игра, посвященная весеннему возрождению природы; согласно этой теории, трагедия восходит к дифирамбам, а комедия – к фаллическим песням, исполнявшимся хором и запевадой (корифеем) во время этих праздников. Новые исследования позволили значительно расширить знания о фольклорных истоках античного театра¹. Наивные попытки провести прямую аналогию между происхождением античного театра и театра славянских народов и установить непосредственную генетическую зависимость славянского фольклорного театра от античного оказались несостоятельными, хотя проблема отношений и связи между ними, как увидим далее, не снята. Большее значение для науки XX в. приобрела теория Дж.Фрэзера, истолкование им весенних обрядов, как обладающих вегетативной магией, что находит отражение в театроведческих трудах, вплоть до последнего времени².

¹ Арановская О.Р. О фольклорных истоках театра древней Греции // Народный театр. Л., 1974. С. 36—54.

² Murray G. Excursus on the Ritual Forms Preserved in Greek // Harrison J.E. Themis. N.Y., 1927; Zadroznyńska-Baracz J. Materiały do studiów nad genezą teatru // Etnografia Polska. 1967. N 11; Webster T.B.L. Some Thoughts on the Prehistory of Greek // Drama. Institute of Classical Studies L., 1958. Vol. 5; Hanningher B. The Origin of the Theater. N.Y. 1961; Kirby E.Th. Ur-Drama. N.Y., 1958. Э.Кирби, относящий верования народа к первобытному шаманизму, изложил свою теорию в докладе "Происхождения театра" на II Международных театральных встречах (Люблин, май 1980) и отрицал генетическую связь театра с аграрными обрядами (см.: Гусев В.Е. Международный симпозиум "Театр и народные традиции" // Сов. этнография. 1981. № 1. С. 137—138). В отличие от Э.Кирби большинство участников этих встреч доказывали наличие этой связи; особый интерес вызвал доклад французского театроведа М.Баню "Театр и этнография" (Там же. С. 138—139). См. также: Йовановић Б. Магичко и театарско // Зборник радова Балканолошког Института САНУ. Београд, 1984. Књ.1.

Некоторые современные исследователи, обращая внимание на исторические связи славянских племен с греко-римской, византийской культурой, а также и с другими балканскими народами, возводят их фольклорный театр к общему источнику – к древним культам, посвященным годовичному циклу природы, прежде всего к культу Диониса и обрядам инициации. Особенно последовательно и аргументированно такую концепцию разрабатывает сербский фольклорист Д. Антониевич. Драматические игры “Кукеры” в Болгарии, “Оале” и “Колендари” в Сербии, “Бирање краља” в Хорватии, “Шемалари” в Македонии, сопоставимые с аналогичными праздниками в Греции и Румынии, Д. Антониевич характеризует как “драматические культовые истории великих циклов природы и космоса в целом”³. В докладе на 34 Конгрессе фольклористов Югославии (Тузла, 1987) Д. Антониевич развил свою концепцию происхождения театра балканских народов; он считает, что истоки следует искать в экстатических обрядах, основанных на погружении в транс, связанный с древнейшим шаманизмом. Доводы Антониевича близки аргументам американца Э. Кирби (см. примеч. 2). Под этим углом зрения Д. Антониевич анализирует сербские “русалии” и македонские “нес-тенери” (наряду с греческими драматическими играми “Анастенарии” и румынскими “Калушар”)⁴. Проводимые им параллели достоверны и убедительны, однако остается дискуссионным вопрос, являются ли они связями генетического характера, восходят ли к единому источнику или в них отразилось типологическое сходство аналогичных древнейших обрядов эпохи индоевропейской общности?

Весьма широко проблема происхождения театра рассмотрена А. Авдеевым. Хотя он не касался непосредственно театра славянских народов, его труд приобрел всеобщее методологическое значение. В процессе генезиса театра особый смысл приобретали обряды, восходящие к культу предка. “Именно с ним, – утверждает автор, – связано возникновение образа человека и появление новой формы преобразования человека в иное существо – преобразование в своего сородича”. Лишь в этом культе стал возможен переход в обрядовых действиях и играх от образов фантастических и зооморфных к образам антропоморфным, к образу самого человека, что и явилось предпосылкой зарождения театральности. Обрядовая маска, которой А. Авдеев уделяет особое внимание, становится маской человеческой, и поначалу ее отождествляют с лицом умершего предка (не случайно в некоторых языках одно и то же слово означало “предка”, “изображение мертвеца” и собственно “маску”)⁵. В свете этих рассуждений значительный интерес представля-

³ См.: *Антонијевић Д.* Опште теоријске претпоставке о фолклорним театру // Фолклорни театар у балканским и подунавским земљама. Зборник радова. Балканолошки институт. Посебна издана. Београд, 1984. Књ. 21. С. 4—5; см. также: *Antonijević D.* Narodno glumovanje i Dionisov kult // Antički teatar na tlu Jugoslavije. Saopštenja sa naučnog skupa. 14—17 april 1980. Novi Sad, 1981. S. 205—219. Здесь автор, сравнивая греческие игры кологеров, болгарских кукеров, сербские коледы, предполагает генетическую связь их с культом Диониса и обнаруживает “эмбриональные театральные формы”.

⁴ *Antonijević D.* Ka dalem proučavanju folklornog teatra // Zbmkir radova 34. Kongresa Saveza folklorista Jugoslavije. Tuzla, 22—26 Sept. 1987. Tuzla, 1987. S. 547—550; см. также: *Гусев В.Е.* 34-й конгресс фольклористов Югославии // Сов. этнография. 1988. № 4. С. 138—139.

⁵ *Авдеев А.Д.* Происхождение театра. М.; Л., 1959. С. 89, 96—98, 116.

ет обряд ряжения в покойника на святки у восточных славян и во время аналогичных праздников у других славянских народов, игры, имитирующие смерть человека, отпевание ряженого "покойника", а также игры при покойнике, предшествующие его погребению: западноукраинские игры "при мерци", восточноукраинская свадебная игра "Поп и смерть", хорватская масленичная (мясопустная) игра "Проводы покойного Блаже", хорватские свадебные игры в "мертвеца", словенские игры подле "мрлича", пародийные погребальные игры в Чехии и Словакии⁶.

Маске и ее роли в процессе возникновения театра были посвящены специальные доклады А.Авдеева на VII Международном конгрессе антропологических и этнографических наук (Москва, 1964) и П.Богатырева на Первой научной конференции, посвященной историческому развитию народного театра (Санкт-Петербург, Институт театра, музыки и кинематографии, 1971)⁷. А.Авдеев, в частности, обратил внимание на то, что археологические раскопки в Новгороде подтвердили предположение о том, что средневековые скоморохи лицедействовали в масках, столь велико было ее значение как атрибута скоморошских представлений в Древней Руси. С докладчиком полемизировал Л.Кулаковский, он не согласился с тем, что родоначальницей театральной маски была охотничья маска; в действительности, по мнению оппонента, историю театральной маски следует вести от обрядовой маски. Точку зрения Авдеева поддержал грузинский театровед Е.Гварамадзе. Проблема эта осталась дискуссионной.

Наиболее глубоко историю, типологию и функции маски исследовал известный словацкий режиссер и театровед М.Сливка. Он совершил подлинный научный подвиг, собрав большую коллекцию масок, запечатлев их на кино- и фотопленке, составил и прокомментировал единственный в своем роде образцовый альбом; маске посвящены специальный раздел в капитальной монографии М.Сливки "Словацкий народный театр" и несколько статей⁸. Он дал не только обстоятельный морфологический анализ различных типов маски, но и проследил превращение ритуальной функции маски в эстетическую, художественно-изобразительную, влия-

⁶ См.: Гусев В.Е. От обряда к народному театру: (Эволюция святочных игр в покойника) // Фольклор и этнография: Обряды и обрядовый фольклор. Л., 1974. С. 49—59; см. также: Велецкая Н.Н. Рудименты язычества в похоронных играх карпатских горцев // Карпатский сборник. М., 1976. С. 106—111; Она же. Языческая символика славянских архаических ритуалов. М., 1978.

⁷ Awdejef A. Die maske und ihre Bedeutung im Prozess der Entstehung des Theatres // Труды VII Международного конгресса антропологических и этнографических наук. М., 1969. Т. 6. С. 80—84. Доклад П.Г.Богатырева не опубликован. См. также: Ивлева Л. Към вопроса за игровата природа на маскирането: По материали от руската традиция // Български фолклор. София, 1985. Год 11, кн. 1. С. 3—15.

⁸ Slivka M. Maska v slovenskom l'udovom divadle // Slovenské divadlo. Bratislava, 1982. Roč. 30, c. 1. S. 11—35; Idem. Slovenské l'udové divadlo. Zložky estetickej vystavy. Bratislava, 1989. T. 2. S. 113—127; Приложение (фотографии ряженных и масок) см.: Idem. L'udové maski. Bratislava, 1990 (L'udové umenie na Slovensku). 171 S. (резюме на рус., нем., англ. яз.). См. также: Masopustní tradice. Památce Ph.Dr. Jozefa Tomše, CSc. Lidová kultura a súčasnosť. Ridi Vaclav Frolec. Brno, 1979. Sv. 5. Фотографии Л.Баран, Б.Бенеша, Й.Станьковой, Й.Томеша, В.Фролеца и др. см. там же.

ние маски на игру актера, его пластику и речь; выявил национальную специфику словачских масок, рассмотрел маску в ее неразрывной связи с народным актером, с его костюмом. Опыт М.Сливки имеет не только познавательное, но и методологическое значение. (В русской научной литературе единство маски и костюма выражено словом "ряженье".)

Активно изучали маску в Болгарии, в частности М.Арнаутов, Хр.Вакарелски, М.Василева, П.Петров (маски восточноболгарских кукуеров, западноболгарских джимарарей, сурваскаров и др.)⁹. Хр.Вакарелски приводит многочисленные диалектные наименования кукуеров, характеризует их ряженье, игры и действия.

В научной литературе, изданной в Югославии, отмечаются традиции ряженья у сербов (коледари, чаројници), хорватов (мачкаре, звончари, чароје), словенцев (коренты, или коранты, орачи), в Воеводине и Славонии (бушари), в Барании (шокци) и др.¹⁰

Исследование масок само по себе как задача искусствоведческая имеет, разумеется, самостоятельное значение, но только в комплексе с этнографическим, театроведческим и фольклористическим подходами, с учетом современного состояния и функций ряженья, оно подводит науку к важным проблемам, непосредственно связанным с историей фольклорного театра славян.

Не случайно именно в связи с изучением функций масок поставлена А.Авдеевым проблема перевоплощения (преображения) как важнейшего критерия театральности вообще, что имеет принципиальное методологическое значение для понимания природы фольклорного театра и его отличий от нетеатральных форм народной зрелищно-игровой культуры. Применительно к игровой деятельности в широком смысле понятия эта

⁹ Ангелова-Георгиева Р. Кукирските игри — обичай за плодородие и здраве и народен театър // Театър. София, 1956. № 11. С. 95—106; Арнаудов М. Кукуери и русалии // Студи върху българските обреди и легенди. София, 1972. Т. 2. С. 14—40; Петров П. Кукуери и сурваскари // Известия на българското историческо дружество. София, 1972. Т. 28; Вакарелски Хр. Етнография на България. София, 1974. С. 605—606, 696—708; Василева М. Календарни празници и обичаи // Добруджа. Етнографски, фолклорни и езикови проучвания. София, 1974; Vasilelova M. Struktura, funkce a vývoj tradičních bulharských obyčejů, spojených se "simici" // Masopustní tradice. S. 89—96 (фотографии современных кукуеров см. между с. 96 и 97, № 37—43); см. также: Златковская Т.Д. О происхождении некоторых элементов кукуерского обряда у болгар // Сов. этнография. 1967. № 3. С. 31—46.

¹⁰ Gavazzi M. Godina dana hrvatskih narodnih običaja. Zagreb, 1939. Кн. 1; Дробняковић Б. Етнологија народа Југославије: Прво део. Београд, 1960. С. 188, 190, 195—196; Кулишић Ш. Из старе србске религије: Новогодишњи обичаји. Београд, 1970. С. 70—77; Влаховић П. Обичаји, веровања и празноверје народа Југославије. Београд, 1972; Kuret N. Gledalište // Slovensko Ljudsko izročilo: Pregled etnologije Slovencev. Ljubljana, 1980. S. 192. В отечественной русской фольклористике ряженье как комплекс маски и костюма исследует Л.М.Ивлева. Она изучает ряженье как драматизированную версию мифологических представлений, как особую разновидность поведения и характеризует его персонажей как семантическое единство, основанное на мифологической интерпретации этнических, социальных образов и зооморфных масок. См.: Ивлева Л.М. Мир персонажей в русской традиции ряженья: (К вопросу о ряженье как типе игровой перевоплощения) // Русский фольклор. Л., 1987. Вып. 24; Этнографические истоки фольклорных явлений. С. 65—75. Типология русских масок изучалась В.И.Чичеровым; см. также: Гусев В.Е. Истоки русского народного театра. Л., 1977 (раздел "Ряженье").

проблема теоретически и методологически развита Л.Ивлевой. Отвергая недифференцированный анализ народной зрелищно-игровой культуры, Л.Ивлева выделяет игру (как общее понятие) в качестве “театрального инварианта обряда, народных игр и театра”, как особую знаковую систему, которая определяется двумя необходимыми и существенными признаками – перевоплощением и действием. Автор приходит к выводу, что обряд и народные игры – “это дотеатральное игровое явление и что соответственно театрально-игровой язык сложился прежде театра и существовал длительное время до театра...”¹¹. Правда, в цитируемой статье Л.Ивлева ограничилась рассмотрением игровой структурной типологии и конкретным анализом соотношений обряда и народных игр, оставив в стороне характеристику фольклорного театра как определенного типа игры. В другой своей работе Л.Ивлева, продолжая полемику с распространенной в фольклористике концепцией прямой генетической преемственности театра по отношению к обряду, утверждает, что русский народный театр не вызревал непосредственно из народного обряда, а восходит к источникам самого разного характера. В связи с этим Л.Ивлева методологически убедительно доказывает необходимость при театроведческом изучении игровой природы народных обрядов принимать во внимание их этнографический контекст. Эволюционистскому подходу к проблеме соотношения обряда и театра Л.Ивлева противопоставляет типологический метод¹².

Таким образом, фольклористика и театроведение пришли к необходимости теоретически определить понятие “фольклорный театр” и его объем. До последнего времени в литературе преобладал термин “народный театр”, который оказался неудобным, так как он одновременно означает весьма различные типы художественного творчества – и собственно народный театр как форму традиционного коллективного творчества, и более поздние формы любительских спектаклей в городской, преимущественно интеллигентской среде, и позднее, в частности в литературе на восточнославянских, польском языках, – режиссерские театры для народа со специфическим репертуаром¹³. Появилась потребность употреблять наряду с этим широким неоднозначным понятием более точный термин “фольклорный театр” для обозначения традиционных коллективных форм игровой деятельности, обладающих общими признаками фольклорности. Но и в этом случае разные исследователи придают ему не одинаковый смысл, объединяя этим понятием не только собственно театральные формы, но и народные обряды и игры, а иногда включают в него и другие жанры фольклора с “театральными элементами”.

¹¹ Ивлева Л.М. Обряд. Игра. Театр: (К проблеме типологии игровых явлений) // Народный театр. Л., 1974. С. 24—35 (ср.: Гусев В.Е. Предисловие // Там же. С. 4; см. также: Ивлева Л.М. К вопросу о теоретических предпосылках этнотеатроведения // Сборник Матице српске за сценске уметности и музику. Нови Сад, 1988. Број. 3. С. 7—14.

¹² Ивлева Л.М. Два методологических аспекта в театроведческом изучении обрядово-игрового фольклора // Методы изучения фольклора. Л., 1988. С. 108—117.

¹³ См.: Гусев В.Е. Русский фольклорный театр XVIII—нач. XX в. Л., 1980. С. 3—6; Czerniak J. O treść teatru ludowego // Teatr Ludowy. W-wa, 1937. N 5; Górski R. Teatr Ludowy // Słownik folkloru polskiego. W-wa, 1965. S. 400—402.

На многозначность самого понятия “театр” обратил внимание Д.Антониевич; он различает театр как сложное искусство, театр как искусство исполнителя (актера) и театр как отношение между исполнителем и зрителем. Сербский фольклорист ставит условие, чтобы сравнительное изучение этих трех ипостасей театра не сводилось к установлению сходных черт, но учитывало различия между ними, в частности специфику различных региональных и национальных форм (в рассматриваемом автором случае – специфику балканского фольклорного театра в целом)¹⁴. Д.Антониевич, солидаризируясь с хорватским фольклористом Т.Чубеличем, возражает против скептических заявлений, что фольклорного театра вообще не существует, и против слишком расширительного значения термина: “драматические элементы содержат разные фольклорные жанры, между тем это еще вовсе не фольклорный театр”, – пишет он и перечисляет критерии, которыми определяется фольклорный театр: действие, преобразование человека в некий созданный им объективизированный образ и наличие эстетической функции игры, представления: “художественное претворение действия (акције) как эстетической направленности деятельности” (делатности)¹⁵.

Другой хорватский фольклорист – И.Ложица теоретически обосновал необходимость выделения фольклорного театра как особой художественной системы, отличной не только от нефольклорного театра, но и внутри самого фольклора (который традиционно в научной литературе на сербскохорватском языке обозначается термином “народная литература”). Свою концепцию И.Ложица изложил в статье, содержащей глубокий анализ монографии П.Богатырева “Народный театр чехов и словаков”; существенно дополнив его оригинальными суждениями о природе фольклорного театра и методологическими выводами. “Фольклорный театр, – пишет он, – обладает своей собственной системой, или даже рядом систем и собственным своеобразным художественным языком”¹⁶. Высоко оценивая труд русского ученого и находя в нем ответы на многие теоретические вопросы, принимая его идеи соотношения предмета, формы и функции, системы театральных элементов и знаков, И.Ложица полемизирует с П.Богатыревым, по поводу того, преобладали или нет в фольклорном театре внеэстетические функции. И.Ложица утверждает: “Театр <...> всегда типично эстетическое явление, а те явления, в которых доминирует какая-нибудь из внеэстетических функций, некорректно называть театром”. Таким образом, важнейшим критерием определения природы и границ фольклорного театра И.Ложица наряду с игровым действием и перевоплощением считает их эстетическую направленность. Другое важное соображение И.Ложицы: игра становится фольклорным театром лишь в том случае, когда представление предполагает зрителя и слушателя, причем сам акт исполнения вызывает не только активную реакцию аудитории, но и ее активное соучастие, сотворчество, ос-

¹⁴ Антонијевић Д. Опште теоријске претпоставке о фольклорном театру. С. 1—2. Ср.: Čubelić T. Na stazama usmenog narodnog stvaralaštva. Osijek, 1982. S. 174.

¹⁵ Антонијевић Д. Опште теоријске претпоставке о фольклорном театру. С. 3.

¹⁶ Ložica I. O određivanju folklornog kazališta // Narodna umjetnost. Zagreb, 1976. T. 13. S. 143; Idem. Theatrical Convention and Oral Communication // Folklor and Oral Communication. Zagreb, 1981. S. 83—92; Idem. O određivanju folklornog kazališta. S. 147, 143, 153.

нованное на “непосредственной коммуникации с полной обратной связью”. В заключение автор пишет о предпочтительности термина “фольклорный театр” (а не традиционного понятия “народный театр”, поскольку оно шире) и указывает на то, что фольклорный театр не является лишь словесным творчеством, а состоит из элементов разных видов искусства и потому не может рассматриваться как вид “народной литературы” (“народной книжности”, как принято было в Югославии называть устное поэтическое народное творчество); его изучение не может ограничиться методами, применяемыми к другим видам фольклора (песенного, прозаического и т.п.), или методами какой-нибудь одной другой науки (лингвистики, теории информации и др.), и требует комплексного подхода и междисциплинарного изучения, сотрудничества специалистов в области разных видов народного искусства¹⁷.

Симптоматично обращение в 1970-е годы к книге П.Богатырева, изданной на чешском языке в 1940 г. Этому способствовал, разумеется, в первую очередь возросший интерес к семиотике и структурализму. Определенную роль сыграло и то обстоятельство, что труд П.Богатырева был переведен на русский язык и опубликован с некоторыми авторскими дополнениями в 1971 г.¹⁸; именно этот текст и стал предметом анализа И.Ложицы и других фольклористов.

Несколько отличный опыт осмысления теоретической концепции П.Богатырева содержит статья чешского фольклориста Б.Бенеша “Богатыревское понимание теории народного театра и современное состояние исследований”¹⁹. Одной из заслуг П.Г.Богатырева как ученого, тесно связанного в 20–30-х годах с чешской и словацкой этнографией, Б.Бенеш называет его новаторство: он исследовал народный театр с помощью семиотического метода, теории знака. Вместе с тем Б.Бенеш отмечает, что в своей концепции П.Богатырев опирался также на труды Дж.Фрэзера, А.Н.Веселовского, К.Мошиньского и др. П.Богатырев не ограничился изучением только собственно народного театра, но обратился к таким видам театрального искусства, которые, строго говоря, не являются фольклорным театром, а определяются термином, возникшим позднее в чешской науке, — как “pololidové divadlo” (“полународный театр”), т.е. представления любительских коллективов, основанные на произведениях непрофессиональных авторов, но рассчитанные на народную аудиторию. Б.Бенеш прослеживая формирование театроведческой концепции в трудах П.Богатырева, предшествовавших его книге “Народный театр чехов и словаков”, особое значение придает работе “Театральные знаки”²⁰. Он анализирует сущность самой

¹⁷ См. также: *Lozica I. Teatralnost, teatrabilnost: folklorni teatar* // Gradina. Zagreb, 1980. N 3. S. 79—91.

¹⁸ Ср.: *Bogatyriov P. Lidové divadlo české a slovenské*. Pr., 1940; *Богатырев П.Г. Народный театр чехов и словаков* // *Богатырев П.Г. Вопросы теории народного искусства*. М., 1971. С. 12—165.

¹⁹ *Beneš B. Bogatyrevovo pojetí teorie lidového divadla a dřější stav badání: Pamatce P.G.Bogatyreva (1883—1971)*. Рукопись на чешском яз., предоставленная мне Б.Бенешем. На нем. яз. см. в: *Colloquium musicologicum: The musical Theatre*. Brno, 1984. S. 171—186. ср. также: *Beneš B. Typologie a funkce současného lidového divadla u západních Slovanů* (k 95. výročí narození P.G.Bogatyreva) // *Československá Slavistika*. Pr., 1988. S. 275—285.

²⁰ *Bogatyriov P. Znaki divadelni* // *Slovo a slovesnost*. Pr., 1938. Roc. 4. S. 138—149.

теоретической концепции П. Богатырева, которая, по замечанию автора, оказала влияние на исследования народного театра в европейской науке в последующие полстолетия. Б. Бенеш, как и П. Богатырев, пользуется традиционным термином “народный театр” и соответственно охватывает им не только собственно фольклорный театр.

Систематизируя материалы книги П. Богатырева, он выделяет три вида народного театра: “театральные сцены” в народных календарных обрядах, колядные игры и игры о Дороте и Салище, сельские “соседские игры”. Выходя за пределы темы книги и развивая ее концепцию, Б. Бенеш отмечает эволюцию народного театра — от коллективных форм к индивидуально-коллективным и, наконец, к индивидуальным и увеличение в народной культуре доли “полународного театра” в означенном выше смысле. Б. Бенеш предлагает свою классификацию народной чешской и словацкой зрелищно-игровой культуры в целом. Наиболее крупную ее часть, связанную с народными обычаями и обрядами, или народный театр коллективных форм, автор делит на два типа: а) карнавальный тип (масленичные и великопостные обходы, рекрутские обходы, “езда королей” и другие обходы) и б) “стационарный тип”. Второй блок состоит из различных видов “полународного театра” (оперы XVIII в., барочные “соседские игры” в восточной Чехии и др., не связанные с традиционными обычаями и обрядами, а также “набоженские игры”). Третий блок представлен кукольным театром и ярмарочными выступлениями исполнителей песен; этот блок автор квалифицирует как “театр одного актера”. Каждый из этих видов Б. Бенеш сопровождает обстоятельной семиотической характеристикой. Он анализирует иерархическую систему знаковых систем, различающихся в народном и “полународном” театре. Народный театр определяется автором как “синкретическое творчество”, в котором совмещаются эстетические, внеэстетические и коммуникативные функции. Особую роль Б. Бенеш отводит функции песен в разных видах театра, которая под пером автора обретает полную и дифференцированную характеристику, в частности, особое внимание он уделяет театральности исполнения ярмарочных песен²¹.

Не отрицая полезности семиотических характеристик, замечу, однако, что одни они не раскрывают эстетической природы фольклорного театра. Односторонность семиотического анализа, особенно распространение лингвистической теории знака на искусство, уже отмечались в научной литературе²². Важно, чтобы изучение знака или знаковой системы не было бы самоцелью в фольклористике, а способствовало постижению художественной образности.

²¹ См. прежнюю работу Б. Бенеша о ярмарочных песнях: *Beneš B. Dramatické postupy kramářských písní // O barokní kultuře. Vmno, 1968. S. 115—132.* К определению природы и признаков фольклорного театра в Словакии обращались А. Мелихерчик и М. Сливка. См.: *Melichercik A. Niektoré otázky štúdia výskumu ľudového divadla na Slovensku // Slovenské divadlo. Bratislava, 1957. Roc. 5. S. 92—100. Sливка М. Divadlo vo folklóre // Slovenský národopis. Bratislava, 1974. Roc. 22, N 4. S. 660—664; Idem. Slovenské ľudové divadlo. II. Zložky estetickéj výstavby. Bratislava, 1989.*

²² См., напр.: *Świerkowska M. Enregistrement et la description du spectacle // Roczniki humanistyczne. W-wa, 1977. Roc. 25. S. 85—92.*

Очевидно, что современная научная мысль в фольклористике разных славянских стран развивалась в одном направлении. Идеи П. Богатырева, воспринятые всей славянской фольклористикой, получили, с необходимыми коррективами, дальнейшее развитие и в русской науке. Здесь высказана мысль о необходимости различать дотеатральные формы драматического творчества, или "предтеатр" (термин В. В. Иванова), и собственно театральные формы, определены основные критерии выделения фольклорного театра из сложного обрядово-игрового комплекса и из других областей фольклора: действие как способ отражения реальности и как средство выражения отношения к ней человека; преобразование, или перевоплощение, человека в некий действующий объективизированный образ (с помощью маски, ряженья, грима или посредством движений, мимики, речи); преобладание эстетической функции действия и преобразования человека, проявляющейся в художественной (часто — бессознательно художественной) образности. При этом понятия "фольклорный театр" и "народное драматическое творчество" не отождествляются, и последнее оказывается более емким, включающим дотеатральные его виды (обрядовые действия, обрядовые и необрядовые игры)²³.

Наряду с установлением критериев для определения понятия "фольклорный театр" и драматического рода в фольклоре в славянской фольклористике детально характеризировались признаки фольклорного театра и его различных типов, а также жанровые разновидности драматического творчества. При этом оказались возможными различные опыты классификации фольклорного театра, особенно когда дело касается театра разных народов, даже близких. Так, в отличие от приведенной системы Б. Бенеша М. Сливка приводит следующие виды словацкого народного театра: обрядовые игры (среди них в особую группу он выделяет рождественские игры); "мартирологические игры", "словесные игры" (различных социальных групп); шуточные интерлюдии; "полународные игры"²⁴.

Наиболее разработанную театроведческую классификацию составил хорватский фольклорист Т. Чубелич (ему предшествовала классификация, предложенная Н. Бонифачичем-Рожиным). Исходя из способов, средств и форм сценического представления он различает четыре основных вида: а) теневой театр, б) кукольный театр, в) театр масок, г) театр актерской игры, который делится на два подвида: словесно-сценические драматические игры и представления и музыкально-сценические игры, в которых драматические события исполняются пением, часто в сопровождении танцев и игры на музыкальных инструментах. По характеру драматургической фактуры театрально-драматическая игра делится на жанры: собственно драму, "легкую комедию", острую сатиру, фарс, комедию нравов и комедию положений (ситуаций), мелодраму и др.²⁵

²³ См.: Гусев В. Е. Русский фольклорный театр XVIII — начала XX в.

²⁴ Slivka M. Slovenské ľudové divadlo. S. 3—5.

²⁵ Чубелич Т. Театрализација и упризорење народног обреда и обичаја балканских народа // Фолклорни театар у балканским и подунавским земљама: Зборник радова. Београд, 1984. С. 15. Ср. обстоятельную разработку этой классификации в кн.: Čubelić T. Ustina narodna igrarika i teatrologija. Zagreb, 1970. Н. Бонифачич-Рожин выделял следующие виды

Так или иначе многие современные фольклористы по-прежнему безоговорочно относят к фольклорному театру обрядовые игры и внеобрядовые (драматические) игры или исследуют в них "театральные элементы"²⁶. Вместе с тем предпочтительнее различать дотеатральные и театральные формы драматического творчества и фольклорный театр отличать от обрядовых и внеобрядовых игр.

Во многих работах последнего времени о собственно фольклорном театре различаются два основных типа – театр "живых актеров" и кукольный театр. Первый тип иногда членится на театр "под масками" (Д. Антониевич) и театр без масок, на театр слова и пантомиму²⁷.

Кукольный театр привлекает исследователей разнообразием сценических, изобразительных и национальных форм. Он дифференцируется на различные виды: театр марионеток (с куклами на нитках); стержневой, или коробочный, театр с тростевыми куклами (чешский есле и словацкий бетлеем, польская шопка, или яселки, русский и украинский вертеп, белорусская батлейка и т.п.); театр с верховыми перчаточными куклами (русский Петрушка, чешский и словацкий Кашпарек, польский Копленьяк, хорватские Шанте и Панте и т.п.); теневой театр. На Балканах, среди мусульманского населения, в том числе и славянского, был популярен театр Карагеца (Босния, Болгария, Македония, Косово и Метохия, даже в Белграде)²⁸.

народного театра: представления, игры, обычаи и обряды. См.: *Bonifačić-Rožin N.* Narodne drame, poslovice i zagonetke. Zagreb, 1963.

²⁶ См., напр.: *Ангелова-Георгиева Р.* Народната театрална култура // Литературознание и фолклористика: В чест на акад. П. Динев. София, 1983; *Антонијевић Д.* Опште теоријске претпоставке о фолклорним театру; *Вакарелски Хр.* Етнографија на Бугарија; *Волошин И. О.* Джерела народног театру на Украјини. Київ, 1960; *Зилинскиј О. И.* Из историје восточнославјанских игар (Кострома—Коструб) // Рускиј фолклор. Л., 1968. Вип. 11; *Кулаковскиј Л. В.* Искусство села Дорожева: У истоков народног театра и музики. М., 1965; *Можейко З. Я.* Роль игровых элементов в календарно-песенной системе славянских и балканских народов // Македонски фолклор. Скопје, 1984. Број 34; *Савушкина Н. И.* Русский народный театр. М., 1976; *Толстой Н. И.* Элементы народного театра в южнославянской святочной обрядности // Театральное пространство: Международная научная конференция (1978). М., 1979, С. 308—326; *Beneš B.* Výroční zvyk ako hra, divadlo i zabava // Výroční obyčaje. Současný stav a promeny. Brno, 1982; *Kurel N.* Letne ali kalendarni igre // Slovenske ljudsko izročilo. Pregled etnologii Slovencev. Ljubljana, 1980; *Lozica I.* Problemi klasifikacije folklornih kazališnih oblika // Croatica. Zagreb, 1983; *Nedo P.* Grundes der Sorbischen Volksdichtung. Bautzen, 1966; *Slivka M.* Slovenské ľudové divadlo // Javisko. Bratislava. 1974. N 6; *Tomeš M.* Folklorní žánry v obyčejové tradice // Slovenský národopis. Bratislava, 1976; *Zilinský O.* Historický vývoj dramatických her u západních Slovanov // Český Lid. Pr., 1968. Roc. 55; *Idem.* Kapitoly z dějin východoslovenských her // Slavia. Pr., 1960. Roč. 39. C. 1; *Vlahovič B.* Dramski elementi u narodnom običaju Borovo gostivanje // Рад 10. Конгреса фолклориста Југославије. Цетине, 1964; *Vakarelski Chr.* Jeux et coutumes theatrales chez les Bulgares // Etnologia Slavica. Pr., 1969. N 1.

²⁷ См., напр.: *Антонијевић Д.* Опште теоријске претпоставке о фолклорним театру; *Богатџев П. Г.* Народный театр чехов и словаков; *Он же.* О взаимосвязи двух близких семиотических систем (кукольный театр и театр живых актеров) // Труды по знаковым системам. Тарту, 1973. Вип. 6.; *Гусев В. Е.* Русский фольклорный театр XVII—начала XX века; *Каладзински М.* Беларускі народны тэатр // Народны тэатр. Мінск, 1983; *Чубелих Т.* Театралізацыя і ўпрыгожэнне народных обрэда і абічаја Балканских народа; *Lozica I.* O određivanju folklornog kazalista // Narodna umjetnost. Zagreb, 1976. Roc. 13.

²⁸ См. обстоятельное исследование: *Антонијевић Д.* Карароз // Градска култура на Балкану

Обобщая материалы, накопленные наукой XIX в. о кукольном театре, современные исследователи установили достоверную историю этого типа фольклорного театра и его состояние в доступное непосредственным наблюдениям время – в конце XIX–XX в. Этой теме посвящен фундаментальный труд польского театроведа Г.Юрковского “История театра кукол”²⁹. Другие польские ученые уточнили и существенно дополнили характеристику польской шопки³⁰. Театр чехов и словаков предстал во всем своем своеобразии в классическом исследовании П.Богатырева³¹. В сущности, впервые достоянием читателей стали сведения о хорватском кукольном театре благодаря исследованиям Н.Бонифачича-Рожина, о словенском театре – благодаря Н.Курету³². Выяснилось существование “вертепа” в Сербии, возникшего под влиянием украинского и русского³³. О кукольном театре в Болгарии писала Р.Ангелова³⁴. Едва ли ни с исчерпывающей полнотой воссоздана история украинского театра в трудах украинских ученых, начиная с И.Франко и вплоть до монографии И.Федаса “Украинский народный вертеп”³⁵. Белорусская “батлейка” получила новую характеристику после Н.Виноградова в книгах Г.Барышева и

(XV–XIX века). Посебно издање Балканолошког института САНУ. Кн. 20; см. также: *Hadžiosmanović L.* Prisustvo folklornog teatra Karagoz u Bosni s posebniv osvortom na XIX stoljeće // *Zbornik radova 34 Kongresa*. S. 551–554.

²⁹ *Jurkowski H.* Dzeje teatru laler. W-wa, 1970.

³⁰ *Esteichere St.* Szopka krakowska. Krakow, 1904; *Fischer A.* Polskie widowiska Ludowe // *Lud*. 1913, T. 19. S. 31–70; *Reinfuss R.* Szopki krakowskie. Kraków, 1958; *Kapelus H.* Jaselka // *Słownik folkloru polskiego*. W-wa. 1965. S. 149–151; см. также: *Гусев В.Е.* Романтизм в Польше и кукольный театр славянских народов // *История, культура, этнография и фольклор славянских народов: VII Международны́й съезд славистов (Варшава, август 1973)*. Докл. сов. делегации. М., 1973. С. 307–329.

³¹ *Богатырев П.Г.* Чешский кукольный театр и русский народный театр. Берлин; Пг., 1923; см. также: *Loučkárske hry českého odrodzeni*. Pr., 1952; *Bezděk Z.* Dejiny české loutkové hry do roku 1945. Pr., 1983; *Benez B.* Ein historisches Ereignis in der zeitgemässen Darstellung der Presse, des Bankellieds und des volkstümlichen Puppentheaters // *Jahrbuch für Volksliedforschung* // *Jahrgang 23*. B., 1978. S. 64–76.

³² *Bonifacić-Rožin N.* Šante i Pante (Narodne ručne Lutke u Hrvatskoj) // *Slovenski etnograf*. Ljubljana, 1962. Letn. 15. S. 135–156; *Idem.* Igre “tri kralja” i “vertepi” kod jegnog djela stanovništva Hrvatske // *Rad 14 Kongresa Saveza folklorista jugoslavije u Prizrenu*. 10–13 okt. 1967. Beograd, 1974. S. 433–440; *Idem.* Tragom narodnih ručnih lutaka u Hrvatskoj, Bosni, Hercegovini i Srbije // *Traditiones 1976–1980*. Ljubljana, 1982. N 7–8. S. 19–30; *Kuret N.* Zanimliva oblika ljudskog lutkarstva na Slovenskem // *Slovenski etnograf* Ljubljana, 1957. Let. 10. 1957. S. 113–124; *Idem.* Novo o “nasi” tradicionalni lutki // *Ibid*. Ljubljana, 1962. Let. 15. S. 157–166.

³³ *Bosić M.* Vertepi kao oblik folklornog teatra kod srba u Vojvodini // *Zbornik radova 34 Kongresa ... S. 567–573*.

³⁴ *Ангелова-Георгиева Р.* Народната театрална култура.

³⁵ *Франко Ів.* До історії українського вертепу XVII–XVIII віку // *Записки наукового товариства ім. Шевченка*. Львів, 1906. Т. 61, кн. 4; *Марковський С.* Український вертеп. Київ, 1929. Вип. 1; *Йосипенко Н.К.* До історії народного лялькового театру // *Театр*. Київ, 1938. № 5. С. 40–46; *Он же.* Вертеп // *Український драматичний театр: В 2 т.* Київ, 1967. Т. 1. С. 34–43; *Волошин І.О.* Джарела народного театру на Україні. Київ, 1960; *Грицай М.С.* Ляльковий народний театр вертеп за радянського часу // *Народна творчість та етнографія*. Київ, 1962, № 3. С. 106–110; *Й.Ю.Федас.* Український народний вертеп (у дослідженнях XIX–XX ст.). Київ, 1987 (с обширною бібліографією).

Г.Санникова³⁶. Русский народный кукольный театр "Петрушка" и своеобразие русского "вертепа" заново исследованы И.Ереминым, А.Некрыловой и другими фольклористами³⁷. В некоторых работах воссозданы процесс взаимодействия кукольного театра разных славянских народов и национальное своеобразие театра того или иного народа, не только не утраченное, но, напротив, ярко выраженное в этом процессе³⁸. В результате этих исследований выявлена художественная специфика народного кукольного театра и поставлена проблема кукольности как особого типа эстетического отношения народа к действительности и эстетического восприятия этого вида фольклорного театра детьми и взрослыми — проблема, которая еще ждет своих исследователей. Хотя соотношение фольклорного театра живого актера и кукольного театра было предметом наблюдений (особенно на примере соотношения украинского и русского вертепа и представления вертепной драмы о царе Ироде в "живом вертепе", а также на соотношении словацкого кукольного бетлема и "бетлеевских игр" в исполнении ряженых), но эта проблема также нуждается в новых специальных исследованиях.

Впервые в XX в. были систематизированы и обобщены, теоретически осмыслены сведения собирателей прошлого времени и современных наблюдателей о сохранившихся представлениях в фольклорном театре, а также свидетельства самих исполнителей и опыты реконструкции ими уже не бытующих игр и народных драм. Изучение этих материалов позволило с большей полнотой охарактеризовать специфику фольклорного театра в целом как особого типа сложного полиэлементного искусства: своеобразные приемы игры актеров, реакцию и поведение зрителей во время представлений, способы передачи устной традиции от поколения к поколению, своеобразие народной режиссуры, взаимоотношения между различными группами исполнителей и различия в их представлениях одних и тех же народных драм, специфику сценического пространства и

³⁶ *Виноградов Н.Н.* Белорусский вертеп. СПб., 1908; *Барышаў Г.І., Саннікаў А.К.* Беларускі народны тэатр "батлейка". Мінск, 1962; *Они же.* Беларускі народны тэатр "батлейка", яго ўзаемасувязь з рускім вяртэпам і польскай "шопкай". Мінск, 1963; *Каладзінскі М.А.* Белпрускі народны тэатр // Народны тэатр. Мінск, 1983.

³⁷ *Еремин И.П.* Русский народный кукольный театр // Цехновицер О., Еремин И. Театр Петрушки. Л., 1927; *Некрылова А.Ф.* Русские народные городские праздники, увеселения и зрелища: Конец XVIII — начало XX в. Л., 1983; *Некрылова А.Ф., Гусев В.Е.* Русский народный кукольный театр. Л., 1983. Начало изучения русского вертепа положил Н.Н.Виноградов. См.: *Виноградов Н.Н.* Великорусский вертеп // Изв. ОРЯС. СПб., 1905. Т. 10, кн. 3.

³⁸ *Барышаў Г.І., Саннікаў А.К.* Беларускі народны тэатр "батлейка" і яго ўзаемасувязь з рускім вяртэпам польскай "шопкай". Мінск, 1963; *Богатырев П.Г.* Чешский кукольный и русский народный театр; *Грицай М.С.* До питання про стосунки українського вертепу до лялькового театру південних і заходніх слов'ян // Тези доповідій V Міжвузовської Республіканської конференції. Ужгород, 1962. С. 140—142; *Гусев В.Е.* Романтизм в Польше и кукольный театр славянских народов; *Кичовић М.* Вертепска драма код срба у вези са сличном страном драмом // Београдски међународни славистички састанак (15—21 септембра 1955). Београд, 1957; *Kurel N.* Ljudsko gledališče // Slovenski etnograf. 11. 1958; *Zaiko K.* Postavy Slovákov v polských a bieloruských hrách babkových vianočných // Slovenský národopis. Bratislava, 1962. N 1; *Zilinskyj O.* Historický vývoj dramatických her u západních a východních Slovanů // Cesku Lid. Pr., 1968. Roc. 55.

закона перемещения в нем исполнителей, типы мизансцен, значение атрибутики, реквизита, костюма, функции музыки и песенных жанров и др. Тем самым в отличие от традиционного в прошлом изучения фольклорного театра, ограничивавшегося исследованием народной драматургии, вербальных текстов и одностороннего восприятия фольклорного театра как "театра слова", в современной науке утвердился собственно театроведческий подход к предмету исследования. Такой анализ, произведенный в некоторых работах Н.Велецкой, В.Всеволодского-Гернгросса, П.Богатырева, Н.Бонифачи-Рожина, Л.Кулаковского, Н.Курета, А.Некрыловой, М.Сливки, Э.Уоррен и др.³⁹, открывает новые перспективы комплексного и междисциплинарного изучения фольклорного театра славянских народов.

Какие же выводы следуют из нашего обзора?

В славистике XX в. изучение народного театра выделилось в особую научную отрасль. Наряду с продолжающимся филологическим изучением текстов народной драмы и этнографическим изучением народных обрядов образовалось фольклористическое театроведение. Наряду с понятием "народный театр" (на всех славянских языках) в научном обиходе утверждается интернациональный термин "фольклорный театр", не тождественный многозначному понятию "народный театр", а обозначающий собственно театральные формы традиционного народного драматического творчества. Вместе с тем театроведческий анализ распространяется на обряды и игры. В фольклористическом театроведении на смену позитивизму и эволюционизму пришли новые методы, возникшие под воздействием семиотики и структурализма (преобладают историко-типологические и структурно-типологические методы). Успешные исследования национальных театров сделали возможным и актуальным сравнительное изучение фольклорного театра разных славянских и неславянских народов.

³⁹ Ангелова-Георгиева Р. Народната театрална култура; Велецкая Н.Н. О некоторых современных формах бытования народного театра // Современный русский фольклор. М., 1966; Она же. Драматургические, постановочно-исполнительские принципы русского народного театра ("Царь Максимилиан" в последний период жизни жанра) // Труды VII Международного конгресса антропологических и этнографических наук. М., 1969. С. 128—134; Всеволодский-Гернгросс В.Н. История русского театра. Л.; М., 1929. Т. 1; Она же. Русская устная народная драма. М., 1959; Богатырев П.Г. Народный театр чехов и словаков; Она же. Заметки о народном театре // Acta Ethnographica Academiae Scientiarum Hungaricae. Budapest, 1970. Т. 19. Р. 53—64; Гусев В.Е. Русский фольклорный театр XVIII — начала XX в. (раздел "Художественная специфика фольклорного театра"); Зарецкая З.Р. Пространство и время в народном театре // Вопросы русской, советской и зарубежной литературы. Хабаровск, 1970. Т. 2; Савушкина Н.И. Особенности театрального пространства в представлениях русских ряженных // Театральное пространство. Международная научная конференция (1978). М., 1979. С. 327—334; Она же. Русский народный театр. М., 1976; Некрылова А.Ф. Русские народные городские праздники, увеселения и зрелища; Стэльях Д.У. Сцэнічнае увасабленне народнай драмы // Весті АН БССР. Сер. грамадзкіх навук. Мінск, 1982. № 6; Čubelić T. Ustna narodna retorika i teatrologija; Slivka M. Herec v ľudovom divadle // Slovenske divadlo. Bratislava, 1972. Roč. 20. Č. 3. S. 297—327; Idem. Scenský priestor v ľudovom divadle // Slovenske divadlo. Bratislava, 1974. Roč. 22. Č. 3. S. 388—425; Idem. Ludické princípy ľudového divadla // Slovenske divadlo. Bratislava, 1976. Roč. 24. S. 449—476; Idem. Slovenské ľudové divadlo: L. Zložky estetickéj vystavby; Roberti J.—C. Fêtes et spectacles de l'ancienne Russie. P., 1980; Warner E.A. The Russian Folk Theatre. Hague; P., 1977; Zguta R. Russian Minstrels. History of the Skhomorokhi. Oxford, 1976.

В.А.Бахтина

Славистические связи русской фольклористики 20-х годов (П.Богатырев, Р.Якобсон, Ю.Соколов)

Интерес к славистике был присущ русской фольклористике во все времена. Не составляют исключение и 20-е годы нашего столетия, несмотря на события, повлекшие за собой нарушение традиционных международных связей, в том числе в науке. Для фольклористики разрыв, особенно с европейской культурой, не столь очевиден в те годы, как в последующее десятилетие, когда налаженный обмен информацией надолго прервался.

В 20-е годы достижения европейской славистики, не в последнюю очередь в области фольклора, оставались в поле зрения российских изданий, в частности, журналов "Этнография" и "Художественный фольклор", которыми руководили русские "братья Гримм" (так называли их современники), фольклористы Борис Матвеевич (1889–1930) и Юрий Матвеевич (1889–1941) Соколовы. Обширное место в этих изданиях отводилось обзорно-аналитическим статьям, в том числе посвященным зарубежной фольклористике¹. Случались и иные контакты: в Берлине вышла книга П.Г.Богатырева и Р.О.Якобсона, познакомившая зарубежного читателя с состоянием славянской филологии в России².

В начале 20-х годов в Праге, одном из центров русской эмигрантской культуры и науки, оказались два молодых ученых – П.Г.Богатырев (1893–1973) и Р.О.Якобсон (1896–1982) и задержались здесь на долгие годы³. Они не порывали с родной и активно содействовали укреплению контактов между славистами.

¹ Соколов Б.М. Новейшие труды иностранных ученых по русскому эпосу // Художественный фольклор. М., 1927. Т. 2–3; 1929. Т. 4–5; Соколов Ю.М. Работа по русскому фольклору за революционный период // Этнография. М.; Л., 1926. № 1–2; Элиаш Н. Современная фольклористика в Германии // Художественный фольклор. 1927. Т. 2–3; Зеленин Д.К. Обзор работ по этнографии восточных славян за 1917–1925 гг. // Этнография. 1926. № 1–2; 1927. № 1,2; Он же. Современное изучение славян в Западной Европе // Сов. этнография. М., 1932. № 3, 4.

² Богатырев П., Якобсон Р. Славянская филология в России за 1914–1921 гг. // Slavica. Pr., 1922–1923. Roč. 1; то же под названием "Славянская филология за годы войны и революции" (Берлин, 1923).

³ Р.О.Якобсон приехал в Прагу в конце мая 1920 г. сначала в качестве переводчика миссии Красного Креста, а с 1922 г. сотрудника постпредства СССР в Чехословакии. П.Г.Богатырев был послан в начале 1922 г. в научную командировку в Берлин, затем в Прагу.

В 1939 г., когда Чехословакию оккупировали гитлеровские войска, Р.Якобсон вынужден был скрываться, кочевать из страны в страну, пока в 1941 г. не уехал в США. П.Г.Богатырев был депортирован в Россию.

Регулярная переписка П. Богатырева и Р. Якобсона с братьями Соколовыми, главным образом с Юрием Матвеевичем⁴, свидетельствует не только об узах “московского филологического братства”, которое объединяло их с молодых лет и которому они были верны все годы разлуки, но и о тесном творческом диалоге, совместных начинаниях и планах⁵.

Естественно, что московскими адресатами Богатырева и Якобсона были братья Соколовы, для которых идеи славянского языкового родства, славянской культурной общности, воспринятые с детства⁶, являлись смыслом их образования – университетского и магистерского⁷.

Ко второй половине 20-х годов – периоду наиболее интенсивной переписки — Б. М. Соколов стал директором Центрального музея народоведения в Москве и одновременно возглавлял в нем отдел этнографии восточных славян. Солидный лекторский опыт в этой области он приобрел работая сначала в Саратовском, затем в Московском университете⁸.

⁴ Письма хранятся в Государственном литературном музее (ГЛМ): Фольклорный архив. Ф. 50. Оп. 1. Д. 47; Центральном государственном архиве литературы и искусства (ЦГАЛИ): Ф. 483. Оп. 1. Д. 1048, 2088.

⁵ П. Г. Богатырев познакомился с братьями Соколовыми в 1914 г. когда, будучи студентом второго курса Московского университета, вместе с Р. Якобсоном по поручению Общества любителей естествознания, антропологии и этнографии (ОЛЕАиЭ) занялся регулярным сбором фольклора. Членами общества были и Соколовы. После окончания университета в 1918 г. П. Г. Богатырева направили на родину — в Саратов — для подготовки к профессорской деятельности. Сюда в 1919 г. приехал заведовать кафедрой русской литературы Б. Соколов. С Ю. Соколовым П. Богатырева и Р. Якобсона связывала работа в Наркомпросе, где они сотрудничали в разных отделах.

⁶ Отец братьев М. И. Соколов (1854—1906) — профессор Московского университета (1889), декан историко-филологического факультета (1902), был известным знатоком древнерусской и древнеболгарской письменности и культуры, председателем Славянской комиссии Императорского московского археологического общества. Его главные труды: “Материалы и заметки по старинной славянской литературе” (М., 1888); эта работа на степень магистра славянской филологии была удостоена Уваровской премии; “Болгарская письменность” (М., 1897); “Стефан Душан” (М., 1899) и др.

⁷ В университетские годы братья Соколовы работали в семинаре С. К. Шамбинаго (доклады: Б. Соколов. “Боян и певцы его времени”, Ю. Соколов. “О Волинской летописи”), М. Н. Сперанского (доклады: Б. Соколов. “Географическое распространение русских эпических духовных стихов и их источники”; Ю. Соколов. “Источники русских лирических духовных стихов”). В те же годы они совершили экспедицию в Новгородскую область, результатом которой была восторженно встреченная научной общественностью книга “Сказки и песни Белозерского края” (М., 1914). К тому же периоду относятся первые публичные выступления, в том числе в Славянской комиссии, и участие в научных дискуссиях: 20 мая 1909 г. Ю. М. Соколов выступил с докладом об источниках “Повести о Марке Сутулове”, 17 ноября 1909 г. Б. М. Соколов — с докладом “Иконография и духовный стих о Дм. Солунском”. Оба брата участвовали в обсуждении докладов: Г. А. Малицкого “Отражение иконографии в духовных стихах, заговорах, колядках”; А. В. Маркова “О хронологии духовных стихов”; Ф. У. Корша “Т. Г. Шевченко и его поэзия”; Н. Н. Насонова <<Отзыв о книге Е. А. Петухова “Древнейший период русской литературы”>>. Юрьев, 1911. См.: Древности. Труды славянской комиссии Имп. московск. археолог. об-ва. Протоколы. М., 1911. Т. 5. С. 39—40, 44 и т.д.; см. также: Приблизительная хронология ученой деятельности Б. и Ю. Соколовых, составленная ими в годы студенчества // РГБ. Ф. 468. Оп. №1. Д. 50. Л. 153; Соколов Б. Библиография по славянской литературе. Подготовка к магистерским экзаменам // ЦГАЛИ. Ф. 483. Оп. 1. Д. 2945.

⁸ К сожалению, лекции Б. М. Соколова “Основные проблемы восточно-славянской

Ю.М.Соколов, помимо занятий со студентами этнологического факультета МГУ, как директор библиотеки Исторического музея, основательно комплектовал ее периодическими изданиями и книгами по славистике, выходящими в те годы в России, на Украине, Белоруссии и в Европе.

Будучи признанными сторонниками исторической школы В.Ф.Миллера, они отнюдь не отрицали, однако, сравнительную фольклористику – не только как исследовательскую методику (что было естественно для представителей разных школ и направлений), но и как основополагающий методологический принцип.

В своей магистерской диссертации Б.М.Соколов, исследовав немецко-русские связи в народном эпосе и доказывая немецкое происхождение эпического сюжета о женитьбе князя Владимира, предложил более свободный, межнациональный взгляд на эпическое наследие⁹.

В работе, относящейся к 1918 г., но опубликованной недавно, Б.Соколов поставил задачу – выяснить отношения русского эпоса с соседними и предложил не только пересмотреть имеющиеся точки зрения на культурно-исторический контекст (как передающей, так и воспринимающей среды), но и сместить самый центр изучения – от сходства сюжетов и мотивов переходить “на весь поэтический строй произведений”¹⁰. Обозначенные им как “ближайшие” эти задачи оказались далекой перспективой, и только в последние годы появились фундаментальные труды по сравнительному сопоставлению поэтических констант на материале славянских, тюркоязычных и монголоязычных народов, а также исследования “эпической памяти” певца¹¹.

Однако подобные работы стали возможны потому, что усилиями нескольких поколений собирателей и исследователей был накоплен материал, достаточный для проведения таких сопоставлений (разновременные записи от одного и того же певца, одномоментные повторные записи одного сюжета, фиксация исполнения одного текста в разной аудитории и т.п.).

В ряду этих собирателей достойное место заняли братья Соколовы, чья экспедиция “по следам Рыбникова и Гильфердинга” на Север, в “Исландию русского эпоса” имела конкретную цель – выявить судьбы эпоса в XX в.

Письма П.Богатырева и Р.Якобсона к Ю.Соколову свидетельствуют, что

этнографии”, “Святочные обряды с точки зрения истории культуры”, “Свадебный обряд и песни” (ЦГАЛИ. Ф. 483. Оп. 1. Д.3298, 3290, 3252) сохранились лишь в тезисах или несовершенно записях. 7 декабря 1929 г. он заключил с издательством “Атеист” договор, который обязывал его к июню 1930 г. написать книгу (10 п.л.) “Аграрный культ восточных славян” (Там же. Д. 2879. Л. 13—14). Книга не была завершена.

⁹ Там же. Д. 2968. Краткую ее публикацию см.: Соколов Б.М. Эпические сказания о женитьбе князя Владимира: (Германо-русские отношения в области эпоса) // Учен. зап. Саратовск. ун-та. 1923. Т. 1, вып. 3 (отсутствуют разделы, посвященные былинам о змееборстве и сравнению былин с южнославянскими эпическими песнями).

Исследование Б.Соколова, написанное раньше, в основном выводе — о заимствовании отдельных мотивов русских былин из немецких сказаний — совпало с итоговыми мыслями Левис оф Менара, которому Б.Соколов уже после опубликования его книги отправлял основные тезисы своей работы: A Löwis of Menar. Die Brünhildsage in Russland. Leipzig, 1923. St. 110.

¹⁰ Соколов Б.М. Ближайшие задачи изучения русских былин. (1918) Публ. В.М.Гацака // Фольклор. Поэтическая система. М., 1977. С. 295.

¹¹ См., в частности: Гацак В.М. Устная эпическая традиция во времени. Историческое исследование поэтики. М., 1989.

в 20-х годах личность эпического певца интересует не только русских, но и европейских ученых и квалифицируется ими как наиболее перспективная и требующая немедленного изучения проблема. Ведущие слависты (фольклористы, музыковеды, лингвисты) Европы торопились зафиксировать и всесторонне обозреть *живую* традицию исполнения эпоса там, где это еще было возможно: в Болгарии, Сербии, Македонии, Албании, России, на Украине. Так возникла идея интегрировать усилия представителей разных областей знания из стран Европы для выполнения конкретной большой работы.

Первым объектом всеохватного исследования был выбран черногорский гуслар Танасия Вучич (1883–1937). В научной литературе он характеризуется как певец, продолжающий традиции тех мест, откуда был родом Вук Караджич, как истинно народный гуслар, импровизатор, обладавший тонким музыкальным вкусом, наделенный выразительной мимикой и жестиком

ляцией¹². Он стремился и во внешнем своем облике сохранять “тип патриархального горца”, полагая, что истинную песню могут создавать и исполнять только юнаки¹³. Известна роль в его судьбе немецкого профессора Г.Геземанна, который, не сумев разбудить интерес к певцу на родине – в Белградском университете и Академии наук, – в 1928 г. пригласил Т.Вучича в сопровождении земляка А.Лубурича в турне по Чехословакии и Германии с концертами. Его слушали научные, культурные и политические деятели Праги и Берлина, приветствовал чешский министр культуры проф. Спина, принимал президент республики Т.Г.Масарик, о нем неоднократно писал чешская пресса¹⁴. В Берлине во вступительном слове перед концертом Г.Геземанн особенно подчеркивал сколь велик драматический талант исполнителя, который, “как старый эллинский актер”, надевал маску то одного, то другого своего персонажа, мимикой, жестом, голосом отмечая его индивидуальность.

Очень кратко в публикациях о Т.Вучиче сообщается о научной цели, которую преследовали участники экспериментального обследования творчества певца – Г.Геземанн, Г.Бекинг, Ф.Саран и Р.Якобсон. В этом списке, приведенном М.Мурко¹⁵, отсутствует Ружичич, об участии которого пишет Р.Якобсон.

¹² *Luburić A. Drobnci, pleme u Hercegovini Poreklo, prošlost i etnička, uloga u našem narodu. Beograd, 1930.* В книге собраны материалы о всех певцах местности Дробняки, начиная с записей, сделанных Вуком Караджичем. В общей линии развития традиции характеризуется и Т.Вучич. См. также: *Murko M. Tragom srpsko — Hrvatske narodne epice. Putovaja u godinama, 1930—1932. Zagreb, 1951. Knj 1—2. С. 16—17, 150—152, 280, 385, 533, 538.* Приводятся описания ряда певцов, данные их биографий, сведения о творческой манере и фонограммных записях, фотодокументы; *Меденица Р. Наша народна епика и њени творци: Црногоско-Херцеговачка планинска област. Постојбина патриархалне културе и епске песме динараца. Цетинье; Београд, 1975. Гл. Гуслар Танасије Вуђић. С. 366—375.*

¹³ *См. Меденица Р. Указ. соч.; Путилов Б.Н. Героический эпос черногорцев. Л., 1982. С. 21—22.*

¹⁴ О выступлениях Т.Вучича см.: *Prager Press. 1928. 29 dec. S. 8; Богатырев П. Черногорский гуслар // Центральная Европа. Прага, 1927. № 32. С. 8; Anice Šaulić Vidi moj članak; Moderne jugoslavische guslaren // Prager Press. 1931. 25 dec.; о Вучиче и его учителях см. статью Грете Сикопе в *Slavische Rundschau. Pr., 1937. Pr., N 5.**

¹⁵ *Murko M. Op. cit. S. 17.*

Письма П. Богатырева и Р. Якобсона позволяют точнее восстановить сам замысел, свидетельствующий не только об основательности и продуктивности предстоящего научного изучения певца, но и о намечавшемся принципиально новом типе издания текстового материала, оставляющего возможность дальнейших исследований и апробации материала при постановке новых экспериментальных задач.

В письме Ю. Соколову от 1 декабря 1929 г. Р. Якобсон сообщает о договоренности с крупным германским издательством готовить монографию “Эпические песни гуслера Вучича” под редакцией Г. Геземанна и с участием перечисленных выше лиц. Через несколько месяцев (письмо от 24 октября того же года) он подробно описывает содержание монографии: “запись всего эпического и лирического репертуара”, текст двух эпических песен (полторы тысячи стихов) “в двух записях: одна – простая, со слов, другая – текст по граммофонной записи. Одна из этих песен будет еще в третьей записи, сделанной месяц спустя после первой. К этим двум песням будет нотная передача обеих, сделанная по граммофонным записям известным музыковедом проф. Бекингом. Далее будет микроскопическое воспроизведение части граммофонной записи, фотографии гуслера во время исполнения...”¹⁶

Во второй части монографии, продолжает Якобсон, намечены статьи и исследования: Геземанна – о репертуаре, исполнительском мастерстве, мимике и жестах гуслера, его биографии, результатах сличения вариантов; сербского лингвиста Ружичича – о говоре гуслера и языке его песен. Бекинга интересовал мелодический рисунок песен; Сарана – ритмика. Р. Якобсон готовил статью “Фонологическая характеристика стиха эпических песен гуслера”.

К сожалению, замысел не был осуществлен по неясным причинам, а отдельные фрагменты, наблюдения ученых оказались рассыпанными по научным изданиям.

До настоящего времени не опубликованы тексты Т. Вучича, хранящиеся в архиве в виде рукописного сборника, составленного А. Лубуричем¹⁷. Не полон текст песни о женитбе Бановича Михаила, которую сам Т. Вучич считал верхом своего искусства. Тем ценнее, что третья часть песни транскрибирована и нотирована В. Виншем, учеником Г. Бекинга, употребившим разработанную учителем (обнародована на конгрессе в Амстердаме в 1933 г.) новую систему записи, представляющую единство напева и интонаций¹⁸. Для исполнительской манеры Т. Вучича, который по-своему, оригинально интонировал традиционные напевы, эта система записи оказалась чрезвычайно удачной¹⁹. К сожалению, в техническом отношении несовершенными и недолговечными оказались записи 1928 г., а также записи Г. Геземанна, сделанные им в 1931 г. в Македонии. Эти пробе-

¹⁶ ЦГАЛИ. Ф. 483. Оп. 1. Д. 2088. Л. 10.

¹⁷ Лубурић А. Рукописна збирка народних pesama. Архив Србије. Београд.

¹⁸ Wunsch W. Der Brautrug des Banović Michael. Stuttgart, 1958; Becking G. Der misikalische Ban des montenegrinichen Volksepos. Extrait des Archives Néerlandaises de Phonétique Experimentale. Amsterdam, 1933. Т. 8—9.

¹⁹ Меденица Р. Указ. соч. С. 374.

лы восполнены профессорами Гарвардского университета М.Парри и А.Лордом (записи 33–51-го годов), использовавших более совершенную технику. В результате были изданы два тома двуязычных текстов сербохорватского юнацкого эпоса с примечаниями²⁰.

Вышла монография Сарана о метрике сербохорватского эпоса, включающая и его наблюдения над исполнительской манерой Т.Вучича²¹. Некоторые выводы и размышления Р.Якобсона прозвучали в докладе на Первом международном конгрессе по экспериментальной фонетике²²; обнаруженное им “асимметричное десятистолбие” в сербохорватском эпосе оказалось свойственным всей славянской устной традиции.

Следующим субъектом в серии экспериментальных наблюдений и описаний западных славистов планировался сказитель Г.А.Якушов (1866–1929), открытый братьями Соколовыми. Передавая в письме Ю.Соколову предложение Г.Геземанна включиться в подготовку издания “Эпические песни русского сказителя имярек, записанные граммофоном и обследованные Г.Бекингом, Сараном, Соколовым, Геземанном, Якобсоном, под ред.Соколова”, Р.Якобсон спрашивал в конце: “Подходит ли вам это?”²³

Появился реальный шанс увековечить с помощью новейшей аппаратуры (по словам Р.Якобсона, после усовершенствований в лаборатории Бекинга “записи стали безукоризненны”) одного из крупнейших мастеров эпического творчества, от которого было записано 37 сюжетов. Подобно Т.Вучичу, Г.Якушов “былины исполнял совершенно исключительно, обладая большим голосом, прекрасно умел им владеть, играя на повышении или понижении”²⁴. Собираателей поражал его артистизм, выражавшийся не только в манере сказывания, но и в категорическом неприятии прозаических пересказов. Былины, по его мнению, тесно связаны “со складом”. Ю.М.Соколов в учебнике “Русский фольклор” отметил, что творчество Якушова “представляет большой теоретический интерес”. И дело здесь не только в его индивидуальной талантливости, приверженности эпическому началу, в его симпатиях к любимому народному богатырю Илье Муромцу, к социальным противоречиям между князем и Ильей. Его творчество занимает в школе мастеров-“былинчиков” особое место²⁵.

²⁰ *Parry M., Lord A.* Srpsko-hrvatske junacke pjesme / Skupio M.Parry; Uredio i preveo na engleski A.B.Lord. Beograd i Kembridž, 1953. Knj 2.

²¹ *Saran Fr.* Zur Metrik des epischen Verses der Serben. Leipzig, 1934.

²² *Jakobson R.* Über den Versbau der Serbokroatischen Volksepen // *Proceedings of the First International Congress of Phonetic sciences de Phonetique Experimentale.* L., 1963. Vol.VII—IX. S. 44—53. *Jakobson R.* Selected Writin. Slavic Epic Studies. The Hague— P., 1966. Vol. 4. P. 51—60.

²³ ЦГАЛИ. Ф. 483. Оп. 1. Д. 2088. Л. 3.

²⁴ Онежские былины/ Подбор былин и науч. ред. текстов акад. Ю.М.Соколова; подготовка текстов, примеч. и словарь В.Чичерова. М., 1948. В книге опубликованы все 37 сюжетов записанных от Г.А.Якушова былин, примечания к ним и небольшая биографическая справка.

²⁵ *Соколов Ю.М.* Русский фольклор. М., 1941. С. 242; *Sokolow B.M.* Zwei Bylinenrezitatoren // *Slawische Rundschau.* 1932. Bd 6. S. 465—476.

В письме Борису Матвеевичу тотчас по возвращении из экспедиции 1926 г. Ю.Соколов точно определяет истоки традиции Г.Якушова как сложный симбиоз, идущий от разных творческих школ – от П.Антонова, Н.Прохорова-Утицы, И.Фепонова²⁶. Все эти сказители или были известны Рыбникову и Гильфердингу непосредственно, или по воспоминаниям. Но, отмечает Ю.Соколов, во всех текстах Якушова есть “новое, свое, специальное якушовское”²⁷. Об этом же писал ученик Соколовых, проф. В.И.Чичеров, один из участников экспедиции (1927–1928 гг.).

В книге о школах сказителей Заонежья, выявляя в первую очередь классические образцы определенных творческих канонов, В.Чичеров о наследии Г.Якушова заметил: “Уже позднее, в 70-х годах XIX в., из перекрещивающихся влияний былевого эпоса в Пудожье стала образовываться своя, особая традиция, выдвинувшая таких мастеров народного творчества, как наши современники: недавно умершие Г.А.Якушов, Ф.А.Конашков и некоторые другие”²⁸.

Внезапная кончина Г.Якушова не позволила осуществиться замыслу, который имел бы для русского былиноведения далеко идущие научные последствия. В 20-е годы, когда еще не было сомнений, что задуманный эксперимент состоится, Р.Якобсон уверенно заявлял, что подготовленная на основании его результатов книга “будет существенным новым этапом в истории изучения былевого эпоса”²⁹.

Таким образом, творчество одного из выдающихся, по общему признанию, мастеров-сказителей XX в. не было удостоено более или менее обстоятельного исследования, если не считать отдельных характеристик и небольшой по объему статьи Б.М.Соколова, рассчитанной на западного читателя и написанной, как и совместная их с Юрием Матвеевичем работа по итогам трех Онежских экспедиций, в преддверии поездки Ю.М.Соколова в Европу³⁰.

Огорченный Р.Якобсон в письме от 19 апреля 1929 г. сетовал на то, что “сорвалась задуманная монография”, на которую он “возлагал большие надежды” и в которой намеревались дать “подлинную всестороннюю запись былин в их (сказителей. –В.Б.) исполнении”³¹.

²⁶ В экспедиции 1926 г. “по следам Рыбникова и Гильфердинга” Б.М.Соколов не участвовал. Именно в тот год был впервые записан Г.А.Якушов. Летом 1927 г. в экспедицию отправились оба брата, а в 1928 г. — только Б.Соколов. Часть былин от Г.А.Якушова была записана в 1928 г.

²⁷ ГЛМ. Фольклорный архив. Ф. 50. Оп. 1. Д. 201/8. Л. 21.

²⁸ Чичеров В.И. Сказители Онего-Каргопольщины и их былины // Онежские былины. С. 57, 58; Он же. Школы сказителей Заонежья / Публ. В.П.Аникина. М., 1982. С. 21 (книга была написана в 1949 г., но издана лишь 33 года спустя).

²⁹ ЦГАЛИ. Ф. 483. Оп. 1. Д. 2088. Л. 8.

³⁰ Sokolow B.M. Zwei Bylinenrezitatoren. В статье дана общая характеристика былинного эпоса Севера, рассказано об экспедициях Рыбникова и Гильфердинга, о Г.А.Якушове и Ф.Конашкове. См. так же: Sokolow B. et Y. A'la recherche des bylines // Revue des etudes slaves. P., 1932. T. 12, fasc. 3, 4. Рец.: Trautmann R. Die Volksdichtungden. Grossrussen, 1935. Bd. 1. S. 13—14; Sokolow Y. Volksdichtung in der Sowjetunion // Das vut Russland. B., 1928. N 9—10.

³¹ ЦГАЛИ. Ф. 483. Оп. 1. Д. 2088. Л. 9. В марте 1929 г. на коллегии Наркомпроса было решено послать Ю.М.Соколова со сказителем за границу, в мае была получена-виза (Там же. Д. 127. Л. 15).

Поскольку, как свидетельствует переписка европейских славистов, приезд Ю.Соколова со сказителем ожидался с нетерпением (Траутманн писал Геземанну о своем жгучем интересе, о состоянии наэлектризованности³², А.Пакэ признавался тому же Геземанну, что русский сказитель интересует его более, чем сербский³³), Р.Якобсон предложил Ю.Соколову выбрать другого сказителя³⁴, но приезд приурочить к I съезду славистов в Праге, посвященному памяти И.Добровского (1753—1829). Однако поездка так и не состоялась, а на конгрессе славистов не было ни одного русского фольклориста³⁵.

* * *

Другая инициатива Р.Якобсона и П.Богатырева касалась создания в Москве славянского института. Еще в 1923 г. Р.Якобсон написал доклад "О необходимости учреждения в Москве института славяноведения для изучения современных славянских народов и государств и для подготовки квалифицированных работников в области дипломатических, культурных и прочих отношений со славянскими странами". Но "проект был признан преждевременным", документы в Москву отправлены не были³⁶.

Летом 1926 г. Р.Якобсон вновь вернулся к занимавшей его идее, получив, наконец, поддержку нового постпреда в Чехословакии В.А.Антонова-Овсеенко, который "очень заинтересовался проектом". По просьбе последнего Р.Якобсон вместе с П.Богатыревым составил докладную записку с изложением задач будущего института и наброском учебного плана.

³² Там же. Д. 2589. Ранее Р.Траутманн писал, что былины и сербский героический эпос — самый выдающийся вклад славян в европейскую народную культуру, см.: *Trautmann R. Das russische Heldenlied. Leipziger austrittsvorlesung. Von. 5. Mai. 1926 // Euphorion Zeitschrift für Literaturgeschichte. Stuttgart, 1926. Bd. 2. Hf. 3. S. 462—487.*

³³ ЦГАЛИ. Ф. 483. Оп. 1. Д. 2569.

³⁴ Планировалось заменить Г.Якушова его давним соперником Ф.Конашковым. Сохранились письма последнего Ю.Соколову (написанные посторонними лицами), из которых видно, что "былинщик" Ф.Конашков готовился к поездке, собирался "справить сапоги и теплое пальто", сожалел, что поездка все откладывается, спрашивал, не может ли правительство прислать "аэроплан, чтобы посмотреть и удостовериться, что оно интересует и желает сохранить древность старины" (см. Там же. Д. 1413. Л. 1—17). Записи былин Ф.Конашкова опубликованы отдельной книгой: Сказитель Ф.А.Конашков. Ред. А.М.Астахова. Петрозаводск, 1948.

³⁵ Приглашения были получены и братьями Соколовыми и М.Азадовским. В письме от 29 декабря 1928 г. за подписью И.Крачковского из Академии наук в СНК СССР сообщалось о предстоящем 6—13 октября 1929 г. конгрессе в Праге. Участие советских ученых — говорилось далее — "весьма желательно"... "в общегосударственных интересах". Однако через месяц Наркомпрос РСФСР направил в СНК письмо с иным мнением — о нецелесообразности выезда группы специалистов. Предлагалось решать вопрос положительно только "при особом персональном подходе к каждому кандидату" (ГАРФ. Ф. 2306. Оп. 69. Д. 1791/1792. Л. 8—17). В итоге СНК принял решение только 17 сентября 1929 г. В программе съезда нет фамилий ни одного ведущего фольклориста из СССР (значится А.М.Смирнов—Кутачевский, но сведениями о его поездке я не располагаю) (ЦГАЛИ. Ф. 483. Оп. 1. Д. 3552. Л. 1—14).

³⁶ ГЛМ. Фольклорный архив. Ф. 50. Оп. 1. Д. 47. Л. 38.

В архиве братьев Соколовых хранится неподписанная машинописная копия "Проекта учреждения института славяноведения в СССР", датированная июлем 1926 г., которая, без сомнения, принадлежит Р.Якобсону и П.Богатыреву³⁷. Подтверждением тому служит, во-первых, построение документа, содержащего, как пишет П.Богатырев, "мотивировку желательности создания Института, предположительную учебную программу в самых общих чертах и предположительную программу ученой деятельности" (ср. с названиями разделов публикуемого проекта).

Институт должен был готовить кадры для дипломатических, научных и культурологических служб страны. По письмам отчетливо видна организующая роль В.А.Антонова-Овсеенко, который не только считал создание института "весьма необходимым", но и представлял его как соединение "систематической строго научной разработки всех отраслей славяноведения" с постоянной преподавательской деятельностью.

Об авторстве Р.Якобсона и П.Богатырева свидетельствуют, в частности, и дословные совпадения текстов проекта и письма П.Богатырева там, где речь идет о задачах института. П.Богатырев в письме определяет их следующим образом: "Изучение современных славянских племен и стран и подготовка дипломатических, экономических и культурных работников, ознакомленных с этими племенами, их языками и странами"³⁸ (ср. текст проекта).

Концепция института разработана с таким масштабом, что практическое осуществление замысла вряд ли было возможно. Не лишен проект и идеологической подоплеки (скажем, в нем присутствовали однозначно отрицательная оценка панславизма, упоминание о важности "культурной экспансии СССР в страны Восточной Европы" и т.п.).

Косвенным свидетельством в пользу авторства проекта служит полная осведомленность П.Богатырева о прохождении документов в российских инстанциях, и это неудивительно, если учесть, что все деловые бумаги и письма отправлялись Р.Якобсоном по дипломатическим каналам; по ним же осуществлялась и обратная связь³⁹.

³⁷ ЦГАЛИ. Ф. 483. Оп. 1. Д. 480. Л. 13—16; см. также: Горяинов А.Н. Славяноведение в Московском университете (1917—1927): из истории преподавания славяноведческих дисциплин и организации цикла южных и западных славян // Сов. славяноведение. 1989. № 4 (в статье высказано предположение, что Р.Якобсон мог иметь отношение к проекту, но автором документа А.Н.Горяинов склонен считать А.М.Селищева).

³⁸ ГЛМ. Фольклорный архив. Ф. 50. Оп. 1. Д. 47. Л. 3.

³⁹ П.Богатырев сообщает Ю.Соколову, что "записка" вместе с письмом В.А.Антонова-Овсеенко обсуждалась на коллегии Народного комиссариата иностранных дел (НКВД): "была принята резолюция, признающая желательность института и передающая дело на рассмотрение Наркомпроса" (Там же. Л. 38). Знает он и о судьбоносном для института решении Наркомпроса, даже называет число его принятия 12 декабря (без обозначения года). Действительно, 12 декабря 1926 г. подсекция ВУЗ Научно-политической секции Государственного ученого совета (ГУС) Наркомпроса, собравшись вторично на обсуждение данного вопроса (первый раз 7 декабря) и выслушав доклад декана этнологического факультета Московского университета В.П.Волгина "О проекте Института", признала "организацию института безусловно необходимой", но... "в настоящее время невозможной". Найдено иное решение — усилить преподавание славянских языков, этнографии и истории славян на этнологическом факультете МГУ, а "в случае надобности учредить новые кафедры" (ГАРФ. Ф. 298. Оп. 1 30(2). Л. 123. Д. 29. Л. 68). В письме, сообщающем о целях и

Письма обнаруживают глубокую личную заинтересованность Богатырева и Якобсона в положительном решении. Это дело, "от которого зависит наше будущее", — писали они. "Мы надеемся, что при распределении соответствующих кафедр комиссия, в частности Вы, Юрий Матвеевич, не забудете о нас и дадите нам возможность академической работы"⁴⁰.

Время, проведенное в Праге, было заполнено серьезными научными занятиями. П.Богатырев и Р.Якобсон считали себя достаточно подготовленными, чтобы вести курсы по истории, культуре, языку, фольклору западных славян. В одном из писем П.Богатырев сообщает Ю.Соколову, что Р.Якобсон "безукоризненно говорит и пишет на чешском языке", знает экономику, политику, культуру страны. Занимается польским языком и "сравнительной грамматикой славянских языков", он в курсе всех новых иностранных работ "в области лингвистических и историко-литературных проблем"⁴¹.

Главным своим достижением П.Богатырев считает исследование Подкарпатской Руси, применение нового метода "этнографической географии"⁴², близкое знакомство с народной культурой Чехии, изучение сербских народных верований, "детальный разбор югославских обрядов, связанных с народным календарем" и т.д.

В то время весь этот научный багаж остался не востребуемым в русской науке. Институт в Москве организован не был⁴³, а на преподавательскую работу в МГУ были приглашены другие лица⁴⁴.

Взятые из переписки крупных филологов нашего времени факты имеют значение не только для выяснения их творческих биографий или биографий народных певцов, о которых шла речь. Эти факты принадлежат истории фольклористики и славяноведения. Но история науки не может ограничиваться фиксацией только тех идей и направлений, которые обязательно реализуются в ходе ее развития. Есть смысл обращаться и к проектам, по тем или иным обстоятельствам не состоявшимся. Это тем более важно, что научная мысль имеет тенденцию возвращаться к ранее высказанным идеям и воплощать их в новых исторических условиях.

задачу института, П.Богатырев предупреждает Ю.Соколова, что скоро ему пошлют "подробную записку более официального характера". На полях письма против этой информации помета Ю.Соколова: "Передал В.П.Волгину" (ГЛМ. Там же. Л. 3).

Для выработки программы цикла южных и западных славян (восточнославянское отделение на этнологическом факультете существовало) в МГУ была организована комиссия в составе А.М.Селищева, Д.Н.Ушакова, А.Н.Максимова, А.С.Орлова, Ю.М.Соколова.

⁴⁰ ГЛМ. Фольклорный архив. Ф. 50, Оп. 1. Д. 47. Л.38.

⁴¹ Там же.

⁴² С докладом "Синхронический метод и этническая география" П.Богатырев выступает на II съезде славянских географов и этнографов (1927). Суть метода, в частности, изложена в статье: *Богатырев П.* К вопросу об этнической географии // *Slavia*. 1928. Кн. 7. № 3. С. 600—611. Книга об обрядах Подкарпатской Руси вышла в Париже в 1929 г., переведена на русский: *Богатырев П.* Магические действия, обряды и верования Закарпатья // *Вопросы теории народного искусства*. М., 1971.

⁴³ В 1931 г. Славянский институт открылся в Ленинграде под руководством акад. Н.С.Дер-

Проект учреждения Института славяноведения в СССР* Мотивировка желательности создания Института

В близком будущем предстоит, несомненно, расширение дипломатических, экономических и прочих сношений СССР со славянскими странами. Между тем в СССР нет даже небольшого кадра работников, подготовленных к обслуживанию этих сношений.

Царское правительство, заигрывавшее временами с идеей реакционного панславизма, не умело на деле развернуть конкретное изучение славянства. После революции реакция против царистского панславизма вызвала и психологическую реакцию против славяноведения вообще. В то время как изучение целого ряда других соседящих с Советским Союзом стран, особенно восточных, сделало после революции большие шаги вперед, приобретая значительно более практический характер, в области изучения славянских стран и народов было сделано очень мало. Это изучение, напротив, даже сузилось и сократилось по сравнению с дореволюционным временем. Между тем славянские народы в настоящее время играют значительно большую роль, чем до мировой войны и последовавших событий, обусловивших возрождение двух славянских государств (Польши и Чехословакии) и значительное увеличение и кардинальное видоизменение Сербии.

В СССР нет достаточного кадра людей, надлежащим образом знакомых с наступившими в славянских странах глубокими изменениями. Уже в настоящее время сплошь и рядом неблагоприятно сказывается отсутствие работников, сколько-нибудь знакомых со славянскими языками, народами и странами. В частности, этот недостаток не раз остро проявлялся в экономических связях** Союза в связи с расширени-

жавина. Но это был иной институт — историко-филологического профиля (закрыт в 1934 г.). Ныне существующий институт славяноведения и балкаистики в Москве работает с 1946 г. (до 1968 г. — Институт славяноведения).

44 Ю. Соколов пытался содействовать своим коллегам, но натолкнулся на сопротивление А. М. Селищева, заведующего кафедрой славянской филологии этнологического факультета МГУ, у которого были свои планы. В записной книжке Юрия Матвеевича читаем: "Я повздорил с Афсанасием Матвсеевичем Селищевым из-за кандидатуры новых преподавателей на славянский цикл (подчеркнуто Ю. Соколовым). Он предлагает Г. А. Ильинского и со всей яростью (грубой, неврастеничной) набросился на кандидатуры, предложенные мною, — Яковсона и Богатырева, отрицая за ними какое-либо научное значение. Я очень решительно ему возражал. Яковсона как будто можно будет пригласить на лектуру" // ЦГАЛИ. Ф. 483. Оп. 1. Д. 423. Л. 5.

* Машинопись на тонкой бумаге. На первом листе слева карандашная пометка Ю. М. Соколова: "Копия, июль 1926". Материал находится среди разрозненных и разнохарактерных документов, собранных в одну папку случайно. Мною исправлены только явные опечатки, стилистические особенности оригинала сохранены, орфография и пунктуация приведены в соответствие с современными нормами (ЦГАЛИ. Ф. 483. Оп. 1. Д. 480. Л. 13—16).

** В оригинале: *странах*.

ем торгсншений с Чехословакией и Польшей. Даже этот ближайший сосед СССР остается малоизвестной страной, несмотря на многообразие советско-польских отношений. Нередко советская пресса и журналистика отчетливо проявляют чрезвычайно малое знакомство со славянскими странами.

В то же время в великих державах Запада ведется серьезная работа по теоретическому и практическому изучению славянских стран и по подготовке лиц для работы по всяческим сношениям с этими странами. Достаточно сослаться на институты славяноведения в Париже и Страсбурге, ряд подобных институций в Германии (Берлин, Лейпциг, Бреславль), посвященные славянским народам периодические издания Франции, Германии, Англии и Италии и т.п. Несомненно, и в СССР такая работа должна производиться, и такие кадры должны подготавливаться. Две-три славистические кафедры на историко-филологическом факультете Ленинградского университета (в других вузах и этого нет) не в состоянии, конечно, обслуживать эти нужды. Задачи этих кафедр не совпадают полностью с выше охарактеризованными практическими задачами, которые, разумеется, далеко выходят за рамки историко-филологического факультета.

Мы не будем детализировать здесь политических и экономических интересов, связывающих СССР со славянскими государствами. Отметим только несколько серьезных специальных проблем. Это, с одной стороны, наличие в западнославянских государствах украинского и белорусского меньшинств, тяготеющих к СССР. Для того чтобы этот момент мог быть в достаточной степени политически использован, необходимо всестороннее знакомство с условиями, окружающими эти меньшинства в названных странах. Во-вторых, большое политическое значение может иметь культурная экспансия СССР в некоторых славянских странах, где такой экспансии сильно благоприятствуют, наряду с близостью языков, исторические традиции. Этот момент опять-таки может быть использован только при основательном знакомстве с этими странами, их культурой и социальной жизнью.

Выше намеченные конкретные задачи, т.е. изучение современных славянских племен и стран и подготовка дипломатических, экономических и культурных работников, ознакомленных с этими племенами, их языками и странами, могли бы найти себе осуществление в институте славяноведения, который бы походил по структуре с существующим Институтом востоковедения и действовал при поддержке и под контролем НКВД, Внешторга и Наркомпроса в соответствии с тремя выше намеченными категориями работников, которых надлежит выпускать институту.

Предположительная учебная программа Института

Подлежащие изучению страны: Польша, Чехословакия, Югославия, Болгария. Сверх того, поскольку Институт будет работать на территории РСФСР, желательно ввести в него также изучение Украины и Белоруссии ввиду нередко наблюдающейся в последнее время

культурной оторванности РСФСР от культурной жизни этих республик и связанного с этим вредного зачастую незнакомства с их специфическими условиями, с их автономным укладом и, наконец, с их языками.

Изучение каждого из ряда названных стран должно распасться примерно на следующие дисциплины: государственный язык (теоретическое и практическое ознакомление), а также языки инославянских меньшинств страны (напр., словацкий язык в Чехословакии, словенский язык в Югославии);

география, особенно экономическая;

обществоведение — современные социальные отношения, политическая жизнь, законодательство, национальные отношения;

история, причем особенное внимание должно быть обращено, с одной стороны, на социальную историю, с другой стороны, на историю отношений страны с Россией;

история культуры;

этнография.

Предположительная программа ученой деятельности Института

Институт должен подготавливать и опубликовать ряд специальных монографий, посвященных современным славянским народам, практические учебники славянских языков, словари и т.п., специальные и популярные книги о социальной, экономической и политической жизни славянских стран, исследования по специальным вопросам выше перечисленных дисциплин. Полное отсутствие подобных учебников, руководств, справочников и т.п. остро чувствуется в настоящее время в СССР. Большую пользу мог бы сослужить и научный журнал типа "Нового Востока".

В числе же целого ряда изданий, которые Институт мог бы подготовить и которые могли бы иметь актуальное политическое значение*, например, сборник документов, разоблачающих подлинное отношение царского правительства к балканским славянским народам, что могло бы иметь большое агитационное значение накануне установления дипломатических отношений между СССР и Югославией. Далее в числе изданий могло бы быть собрание статистических и этнографических материалов о племенной границе между украинцами и белорусами, с одной стороны, и поляками, с другой. Такое издание этих данных, собранных и разработанных в 1920 г. ученой комиссией по подготовке материалов к мирным переговорам с Польшей, было в свое время признано весьма желательным со стороны НКВД.

* В оригинале: отношение.

Содержание

<i>Топоров В.Н.</i>	
Праславянская культура в зеркале собственных имен (элемент * <i>mir</i> -).....	3
<i>Седов В.В.</i>	
Становление и этногенез славян (по данным археологии и гидронимии).....	119
<i>Медынцева А.А.</i>	
Кирилло-мефодиевская традиция в Древней Руси (предметы христианского культа X–XII вв.).....	134
<i>Дьяков В.А.</i>	
Исторические судьбы славянской идеи с древнейших времен до 1918 года.....	146
<i>Мельников Г.П.</i>	
Историческое сознание западославянских народов Габсбургской монархии и его отражение в исторической литературе XVI в.	159
<i>Виноградов В.Н.</i>	
Восточный вопрос. Россия и балканские славяне.....	172
<i>Чуркина И.В.</i>	
Проблемы создания общеславянского языка в конце XVIII–XIX вв. Национально-политический аспект.....	180
<i>Горяинов А.Н., Досталь М.Ю., Робинсон М.А.</i>	
Методологические проблемы истории славистики как объект анализа в рамках международных съездов славистов.....	196
<i>Виноградова Л.Н.</i>	
Семантика фольклорного текста и ритуала: типы взаимодействий.....	210
<i>Азбелев С.Н.</i>	
Самосознание славян в героическом эпосе и исторических песнях.....	221
<i>Астафьева Л.А.</i>	
Исторический аспект изучения поэтико-стилевых констант в славянских эпических повествованиях.....	235

Никитина С.Е.

Духовные стихи в современной
старообрядческой культуре: место, функции, семантика..... 247

Гацак В.М.

Переход славянских эпических песен
в неславянскую этноязыковую и поэтико-стилевую среду..... 260

Алиева А.И.

Традиционные формулы и сказочная традиция во времени..... 270

Гусев В.Е.

Фольклорный театр славянских народов
Итоги изучения в славистике XX века..... 283

Бахтина В.А.

Славистические связи русской
фольклористики 20-х годов
(П. Богатырев, Р. Якобсон, Ю. Соколов)..... 297

Научное издание

ИСТОРИЯ, КУЛЬТУРА,
ЭТНОГРАФИЯ И ФОЛЬКЛОР
СЛАВЯНСКИХ НАРОДОВ

XI Международный съезд славистов

Доклады российской делегации

Утверждено к печати
Отделением литературы и языка
Российской академии наук

Редакторы издательства *Л.А. Зуева, Т.М. Скрипова*
Художественный редактор *В.Ю. Яковлев*
Технический редактор Г.П. Каренина

Набор выполнен в издательстве
на компьютерной технике

Л.Р. № 020297 от 27 ноября 1991 г.

Подписано к печати 27.07.93. Формат 60 × 90 1/16.

Гарнитура Таймс. Печать офсетная. Усл. печ. л. 20,0

Усл.кр.-отт. 20,0. Уч.-изд. л. 24,7

Тираж 594 экз. Тип. зак. 404

Ордена Трудового Красного Знамени
издательство "Наука"

117864 ГСП-7, Москва В-485,

Профсоюзная ул., д. 90

2-я типография издательства "Наука"

121099, Москва Г-99, Шубинский пер., 6

В издательстве "Наука"

в 1993 году

выходят в свет

Пресняков А.Е. Княжое право в древней Руси. Лекции по русской истории. Киевская Русь. – М.: Наука. II полугодие 1993. – 35 л. – (“Памятники исторической мысли”). – ISBN 5-02-009526-5. – (в пер.): 190 р.

Монография “Княжое право в древней Руси” – наиболее полный свод фактических данных, касающихся организации государственного аппарата и положения отдельных категорий древнерусского общества. “Лекции” представляют собой выдающийся университетский курс признанного авторитета в области истории Киевской Руси.

Новосельский А.А. Научное наследие: Исследования по истории эпохи феодализма / Архив РАН. – М.: Наука. II полугодие 1993. – 21 л. – ISBN 5-02-08645-2 (в пер.): 310 р.

Ранее непубликовавшиеся сочинения выдающегося отечественного историка А.А.Новосельского, посвящены внешнеполитической истории русского государства в период его складывания как многонациональной державы. Рассматривается сложный узел дипломатических отношений с Крымским ханством, Украиной, Польшей и Турцией во времена гетманства Ивана Выговского, Юрия Хмельницкого, Ивана Брюховецкого, Петра Дорошенко (вторая половина XVII в.). В научный оборот вводится большой архивный материал.

**Крестьянские челобитные XVII в. (Из собраний
Государственного исторического музея) / Ин-т рос. истории.**
– М.: Наука. II полугодие 1993. – 25 л. – ISBN 5-02-008676-2
(в пер.): 190 р.

Сборник документов является первым изданием челобитных крестьян всех социальных категорий, проживавших в разных регионах России. Крестьянские челобитные – уникальный документ, отражающий быт, социальные отношения и круг требований крестьян. В публикуемых документах разносторонне отражена история многонационального российского крестьянства XVII в.

**Софийская летопись по списку И.Н.Царского / Ин-т
рос. истории РАН. – М.: Наука. II полугодие 1993. – 35 л.
(Полное собрание русских летописей. Т.44). – ISBN 5-02-
008670-3 (в пер.): 340 р.**

1-я летопись по списку И.Н.Царского начинается
“Повестью временных лет”, заканчивается записью за 26
ноября 1508 г. Источники списка Царского, являющегося
самостоятельной редакцией летописного свода, – это редакция
Софийской 1-й летописи, Сокращенный свод 1493 г., записи
великокняжеского летописания, доведенные до 1508 г.

Археографический ежегодник за 1991 год / Археогр. комис. – М.: Наука II полугодие 1993. – 33 л. – ISBN 5-02-008648-7 (в пер.): 290 р.

Ежегодник включает статьи и сообщения по проблемам археографии, архивоведения и других специальных историко-филологических дисциплин, обзоры, описания и публикации документальных памятников отечественной истории. Исследуются материалы о разгроме костромского краеведения в 1930–1931 гг. и документы о жертвах репрессий, собираемые обществом “Мемориал”. Публикуются обзоры Тихомировского собрания рукописей в Новосибирске, документы об отношениях Ивана Грозного с Речью Посполитой. Новые материалы о деятельности отечественных историков – Э.Б.Генкиной, А.Д.Корского, В.В.Дорошенко, И.И.Полосина, Е.В.Чистяковой, С.И.Якубовской.

**АДРЕСА КНИГОТОРГОВЫХ ПРЕДПРИЯТИЙ
РОССИЙСКОЙ ТОРГОВОЙ ФИРМЫ "АКАДЕМКНИГА"**

Магазины "Книга—почтой"

117393 *Москва*, ул. Академика Пилюгина, 14, корп. 2; 197345 *Санкт-Петербург*, ул. Петрозаводская, 7

Магазины "Академкнига" с указанием отделов "Книга—почтой":

690088 *Владивосток*, Океанский пр-т, 140 ("Книга—почтой"); 620151 *Екатеринбург*, ул. Мамина-Сибиряка, 137 ("Книга—почтой"); 664003 *Иркутск*, ул. Лермонтова, 289 ("Книга—почтой"); 660049 *Красноярск*, пр-т Мира, 84; 103009 *Москва*, ул. Тверская, 19-а; 117312 *Москва*, ул. Вавилова, 55/7; 117383 *Москва*, Мичуринский проспект, 12; 630076 *Новосибирск*, Красный пр-т, 51; 630090 *Новосибирск*, Морской пр-т, 22 ("Книга—почтой"); 142284 *Протвино* Московской обл., ул. Победы, 8; 142292 *Пушино* Московской обл., МР "В", 1 ("Книга—почтой"); 443002 *Самара*, пр-т Ленина, 2 ("Книга—почтой"); 191104 *Санкт-Петербург*, Литейный пр-т, 57; 199164 *Санкт-Петербург*, Таможенный пер., 2; 194064 *Санкт-Петербург*, Тихорецкий пр-т, 4; 634050 *Томск*, наб. реки Ушайки, 18; 450059 *Уфа*, ул. Р. Зорге, 10 ("Книга—почтой"); 450025 *Уфа*, ул. Коммунистическая, 49

Магазины "Академкнига" в Татарстане:

420043 *Казань*, ул. Достоевского, 53

Свирида И.И. Сады века философов в Польше / Ин-т славяноведения и балканистики. – М.: Наука. II полугодие 1993. – 15 л. – ISBN 5-02-010126-5: 180 р.

Богато иллюстрированное издание, в котором рассматривается утопическая концепция естественного парка XVIII в. Автор рассказывает о художественном облике парка, об иллюзиях и реальности паркового быта, о том, как представляли себе идеального обитателя парка его “конструкторы” и создатели. Читателя наверняка заинтересует и подробный рассказ о тайной символике парков, возникшей не без влияния масонства. Приложение содержит различные описания парков их современниками.

Резюме на английском языке.

XI МЕЖДУНАРОДНЫЙ СЪЕЗД СЛАВИСТОВ