

ISBN 978-86-82873-15-0

ИНСТИТУТ ЗА СРПСКИ ЈЕЗИК САНУ

ШЕЗДЕСЕТ ГОДИНА
ИНСТИТУТА ЗА СРПСКИ ЈЕЗИК
С А Н У

ЗБОРНИК РАДОВА I

Уређивачки одбор:

др Гордана Јовановић, редовни професор, др Александар Лома, дописни члан САНУ, др Предраг Пипер, дописни члан САНУ, др Слободан Реметић, дописни члан АНУРС, др Стана Ристић, научни саветник, др Срето Танасић, научни саветник

Главни уредник:

Срето Танасић

БЕОГРАД
2007

CIP — Каталогизација у публикацији
Народна библиотека Србије, Београд

811.163.41:005.71(497.1),,1947/2007“
811.163.41(082)

ШЕЗДЕСЕТ година Института за српски језик САНУ : зборник радова I / уредник Срето Танасић. — Београд : Институт за српски језик САНУ, 2007 (Београд : Чигоја штампа). 494 стр. ; — 24 cm

Тираж 500. — Напомене и библиографске референце уз текст. — Библиографија уз поједине радове.

ISBN 978-86-82873-15-0

1. Танасић, Срето [уредник]

а) Институт за српски језик САНУ (Београд) — 1947–2007

б) Српски језик — Зборници

COBISS.SR-ID 145323020

Рецензенти:

академик Милка Ивић, др Гордана Јовановић, редовни професор,
др Александар Лома, дописни члан САНУ, др Предраг Пипер, дописни члан САНУ,
др Слободан Реметић, дописни члан АНУРС, др Стана Ристић, научни саветник,
др Срето Танасић, научни саветник

Секретари редакције:

мр Владан Јовановић
Марина Спасојевић

Израду и штампање финансирало је Министарство науке Републике Србије.

Издаје:

Институт за српски језик САНУ, Буре Јакшића 9

Коректура:

Владан Јовановић и Марина Спасојевић

Припрема за штампу:

Давор Палчић (palcic@eunet.yu)

Штампа:

ЧИГОЈА ШТАМПА
Београд, Студентски трг 13
chigoja@eunet.yu
www.chigoja.co.yu

Тираж

500

САДРЖАЈ

Предговор	7
-----------------	---

I

Драго Ћупић — Срето Танасић: <i>Шездесет година Института за српски језик САНУ</i>	11–18
Ирена Грицкат-Радуловић: <i>Наука о језику у делатности Академије</i>	19–106
Милка Ивић: <i>Александар Белић (2. VIII 1876 — 26. II 1960)</i>	107–109
Милка Ивић: <i>Актуелности Белићевих погледа на именицу</i>	111–123
Драго Ћупић: <i>Михаило Сивановић (Свијена Пийерска, 1903 — Београд, 1991)</i>	125–130
Стана Ристић: <i>Прва лексикографска школа у Институту за српски језик САНУ</i>	131–149
Марта Бјелетић: <i>Пројекат „Етимолошка истраживања српског језика и израда Етимолошког речника српског језика“</i>	151–170
Гордана Јовановић — Виктор Савић: <i>Пројекат „Обрада старих српских писаних синонима и израда Речника црквенословенског језика српске редакције и Српскословенског јеванђељског речника“</i>	171–177
Слободан Реметић: <i>Шездесет година дијалектологије у Институту за српски језик</i>	179–193
Предраг Пипер: <i>Савремени српски књижевни језик у истраживањима и издањима Института за српски језик САНУ</i>	195–204

II

Милка Ивић: <i>О специфичном лексичко-морфолошком ентитету пут</i> ..	207–214
Миланка Бабић: <i>Грамаичко-прагматичке везе презентативних партикула ево, ето, ено у екскламативним конструкцијама</i>	215–228
Милета Букумирић: <i>Изучавање српског језика на Филозофском факултету у Приштини</i>	229–242
Даринка Гортан-Премк: <i>Српска лексикографија данас. Три предлога</i> ..	243–247
Јасмина Грковић-Мејдор: <i>Језик српске средњовековне писмености: достигнућа и задаци</i>	249–266
Милорад Дешић: <i>Српски језик као страни у теорији и пракси</i>	267–271
Милан Драгичевић: <i>Прекодрински мост (поводом 60 година постојања Института за српски језик САНУ)</i>	273–278

Радмила Жугић: <i>Генитивне предлошко-падежне синтагме узрочног значења с предлогом од у говору јабланичког краја (паралеле с приренско-тимочким и косовско-ресавским говорима)</i>	279–291
Гордана Јовановић: <i>Бура Даничић, Рјечник из књижевних старијих српских — дело нејролазне лексикографске вредности</i>	293–297
Милош Ковачевић: <i>Међуоднос фуџура I и фуџура II имперфективних глагола</i>	299–311
Ана Кречмер: <i>Славеносрпска писменост и њено значење за историјску српистику</i>	313–320
Władysław Lubaś: <i>Мój naukowy Belgrad</i>	321–329
Јордана Марковић: <i>Српска дијалектологија после</i>	331–338
Герхард Невекловски: <i>Српски језик у Аустрији</i>	339–348
Милош Окука: <i>Српистика у Баварској</i>	349–365
Бранислав Остојић: <i>Досадашњи резултати, стање и будући задаци науке о српском језику у Црној Гори</i>	367–373
Звездана Павловић: <i>Поглед на оронимију Србије</i>	375–380
Јованка Радић: <i>Пол и категоријална припадност назива за лица у српском језику</i>	381–400
Милорад Радовановић: <i>Ојолски пројекат</i>	401–416
Милица Радовић-Тешић: <i>Славови М. Пешикана о језику у Црној Гори</i>	417–425
Андрей Н. Соболев: <i>Календарная лексика балканских славян</i>	427–443
Димитрије Стефановић: <i>Нешто о лингвистичкој српистици на Универзитету у Будимпешти у прошлости и данас</i>	445–461
Рада Стијовић: <i>Семантичко-орфографске дистинкције неких сложеничких образовања</i>	463–470
Светлана Михаиловна Толстая: <i>Языковой образ пустого</i>	471–480
Пол-Луј Тома: <i>Српистика у Француској</i>	481–494

ISBN 978-86-82873-15-0, p. (427–443)
УДК 811.163.41'373:398.32
2007.

АНДРЕЙ Н. СОБОЛЕВ
(С.-Петербург)

КАЛЕНДАРНАЯ ЛЕКСИКА БАЛКАНСКИХ СЛАВЯН

В статье рассматриваются механизмы формирования календарной терминологии народной духовной культуры балканских славян под воздействием восточно-христианской, языческой и мусульманской культурной модели — заимствование и перекодирование (калькирование и замещение). Эксплицируется роль славянских языков в качестве донора и реципиента в балканской языковой общности. Используются материалы «Малого диалектологического атласа балканских языков».

Ключевые слова и понятия: народная духовная культура, календарная лексика, балканская языковая общность, языки-доноры и реципиенты, заимствование, калькирование, замещение (субституция), христианство, язычество, ислам.

Настоящая статья, не претендующая на полноту и исчерпание предмета, посвящена наблюдениям над календарной терминологией народной духовной культуры (народных духовных культур) балканских славян как продукта взаимодействия и самоорганизации гетерогенных, асинхронных и динамичных элементов, сосуществование и взаимодействие которых приводит в конечном счете к довольно высокой степени культурного синкретизма. Важнейшими для культур современных сербов, македонцев и болгар следует признать компонент восточно-христианский (преимущественно в его греко-византийской форме, доминировавшей в историческом прошлом, но также и в его этнически специфических славянских формах; т.е. греческую, сербскую, македонскую и болгарскую модели христианства), компонент языческий (в его балканской и славянской формах) и компонент мусульманский (для славян — обычно в форме, переданной им турками-османами, основными носителями ислама на полуострове).¹ Извест-

¹ Отметим для сравнения более номинальный характер албанского ислама, проявляющего, к тому же, склонность к толерированию различных неортодоксальных направлений (бекташи, мавлави, хавлати и др.).

но, что в балканской языковой и культурной ситуации практически каждый язык, культура и этнос играет или играл в прошлом роль как реципиента, так и роль донора. Установить механизмы языкового взаимодействия и роль каждой языковой группы (и/или отдельного этнического языка) в качестве донора и реципиента в балканской языковой общности — одна из центральных задач балканского языкознания. Основным занимающим нас здесь вопросом является вопрос о роли славян в формировании языкового и культурного ландшафта Балканского полуострова, т.е. вопрос о том, в каких случаях славянские языки и культуры выступали в качестве реципиента, в каких случаях являлись донором для иных балканских языков и культур, а в каких случаях не являлись ни первым, ни вторым. Материалом для исследования послужили в основном данные первого тома лексической серии «Малого диалектологического атласа балканских языков», посвященного лексике духовной культуры [МДАБЯ 2005].

В области изучения лексики духовной культуры неблизкородственных языков Балкан достаточно остро стоит проблема взаимной идентификации лингвистических единиц и их функций. Наряду с единицами разных балканских языков, совпадающими по форме и содержанию (т.е. наряду с полными балканизмами), мы часто имеем примеры расхождения внешней и внутренней формы обозначения при единой функции.² Признав отсутствие единого культурного кода на Балканах,³ мы должны исследовать форму и функцию отдельных элементов

² Ср. прохождение межъязыковых и межкультурных изоглосс в случае названия дня св. Богородицы (15 / 28.8), обозначаемого у греков, болгар и македонцев с мотивацией «(святая) Богородица», «Панагия», у албанцев Северной Албании и арумын — с мотивацией «св. Мария» (соответственно *shmr'ai* и *dz'uua di stāmār'ia*), а у западных южных славян — с мотивацией «Госпожа». Албанцы краины Дибыр помимо прочего демонстрируют здесь инновационное развитие функции календарного дня, поскольку ныне 23-е августа *shmr'ai* «св. Мария» известен как день свадеб, когда невесту приводят в дом жениха. Отметим также случаи совпадения онтологии обрядового действия и расхождение времени его исполнения — общебалканский обряд (ритуального) сжигания полена исполняется греками, арумынами и южными славянами (в ночь) на Рождество, в то время как албанцы практикуют его на День весны (1 / 14.3). Также и общебалканский обряд размешивания углей в очаге, совершаемый гостем, приурочен в разных традициях к разному времени (как к зимним датам вроде Рождества или дня св. Василия у греков, арумын и сербов, так и к весенним вроде Дня весны у македонцев западной Македонии и южных албанцев); важнее, однако, совершенно иная и очевидно инновационная функциональная нагрузка этого обряда в Северной Албании, где его совершает приходящий в январе (*m'uji gjaet*) в дом предполагаемой невесты сват-посредник (*shko^{ez}*), давая хозяевам дома понять о цели визита.

³ Вопреки распространенному поверхностному мнению, балканские культуры не обладают единым кодом, как балканские языки не обладают единой грамматикой.

разных языковых кодов, избирая в основание для межкультурной идентификации явлений, для межъязыкового сопоставления и дальнейшего анализа *любой аспект* их формы, семантики и функции (форма названия, время, место обряда и т.п.).

Есть и другие проблемы теоретического уровня. Анализ календарной лексики должен учитывать системность и взаимную имплицативность языковых признаков как во внутриуровневом, так и во внешнеуровневом аспекте и установлению иерархии этих признаков (известно, что и языческий, и христианский, и мусульманский календарь обладают выраженными признаками системности). Учитывая иерархии признаков, следует решить вопрос об устойчивых и пронизываемых для контактных инноваций участках языковой структуры. Конвергентное развитие славянских языков и языков Балканского полуострова перестраивает как языковую субстанцию, так и функцию, как способы маркирования лексических значений, так и сами значения (от предельно абстрактных до конкретно-лексических). Как лексическая субстанция, так и лексическая функция очевидно синхронически организованы и диахронически изменяются по принципам, расположенным на шкале между единичным, атомистичным, зачастемных правил иерархии, применяемых к целым лексическим пластам.

Анализируя унаследованное и благоприобретенное, мы в последнем случае должны различать приобретенное путем заимствования (т.е. создания новых единиц в языке-реципиенте прямым заимствованием или калькированием) и приобретенное путем субституции (т.е. замещения чужого языкового материала или функции своим языковым материалом или функцией), путем своего рода «стихийного перевода». Для дальнейшего изложения полезным будет вычленил следующие типы лексического изменения в ходе языковой конвергенции — хорошо известные в лингвистике заимствование и калькирование, а также замещение. Последнее наблюдается при субституции лексических единиц языка-донора единицами языка-реципиента с эквивалентным набором дифференциальных признаков, при установлении закономерного и эквивалентного соответствия между «чужой» и «своей» лексемой. Отметим, что теоретически вполне возможны процессы замещения целой лексико-семантической группы языка-донора целой лексико-семантической группой языка-реципиента, когда эквивалентность между ЛСГ устанавливается на наиболее абстрактном уровне. Важно также иметь в виду, что конвергентное развитие перестраивает как значение отдельной замещающей лексической единицы (прежде всего ее место в системе), так и семантические характеристики целых ЛСГ.

Переходя непосредственно к нашей теме, обратим внимание на тот факт, что исламское влияние на терминологию балканских народных духовных культур либо совсем не осуществляется, либо исключительно редко осуществляется путем перекодирования нового содержания в языковую форму языка-реципиента (т.е. путем лексического калькирования или путем лексической субституции). Напротив, оно происходит путем прямого заимствования исламской терминологии из основного для Балкан языка-донора в этой области — турецкого (который, в свою очередь, может быть проводником лексики по происхождению арабской, иранской и т.п.). Например, народный календарь родопских славян-мусульман состоит из таких элементов, как праздники — *Рамазан байрям*, *Курбан байрям* или *Коч байрям*, *Кадър гедже* или *Кадър Авшъмь*, *Невруз*, *Едрелез*, *Касъм*, месяцы — *Реджеп*, *Шабат*, *Рамазан*, пост — *Юч айлар* или *Хаирните дене*, два дня перед байрамами — *голямо и малко арфе*, сороковой день после *Курбан байряма* — *Ащура*. Многие из этих же самых элементов находим, например, у славян-мусульман в Боснии или у албанцев-мусульман в краинах Скрапар и Дибыр [Попов 1994: 114–116; Юллы, Соболев 2002: 391–416; 2003: 420–427], что наглядно свидетельствует не только о высокой степени культурного и языкового единства балканского исламского мира, но и о едином механизме его формирования.

В самом общем плане можно полагать, что в истории распространения ислама и (восточного) славянского христианства на Балканах речь должна идти о двух различных моделях влияния в области лексики культуры — о прямом заимствовании в первом случае и о перекодировании — во втором. Первая модель, при которой мы имеем дело, скорее, с монологом влияющей культуры,⁴ в идеальном случае приводит к передаче новой информации практически без потерь и искажений, но, видимо, затрудняет ее усвоение при иноязычности реципирующей аудитории и закрывает совсем путь для обратного влияния реципирующей культуры на культуру-донор. Вторая модель характеризуется тем, что при перекодировании (калькировании или субституции), с одной стороны, утрачивается информация, связанная с системным положением соответствующей лексики в системе языка-донора (этимологические, ассоциативные и пр. связи), но с другой стороны, добавляется информация, связанная с

⁴ Дополнительным свидетельством может служить тот факт, что при предпочтении арабского, персидского и турецкого языков в течение длительного периода лишь в качестве исключения в мире балканского ислама появлялась литература на этнических языках [Balić 1973; Norris 1994].

системным положением соответствующих лексем в языке-реципиенте. Применение этой модели облегчает усвоение новой информации носителями языка-реципиента, а при определенных условиях новая информация может быть заимствована обратно в культуру-донор, приводя к культурному диалогу в прямом смысле. Отметим, например, возможность перекодирования терминологии из православия греческого в православие болгарское и обратно (включая сюда и известные истории колебания больших групп населения между этими двумя моделями).⁵

В силу указанной монологичности мусульманской культуры-донора на Балканах изучение ее воздействия на славянские культуры представляет собой особую задачу, для решения которой наша наука пока не располагает ни достаточным материалом, ни соответствующим образом подготовленными кадрами. Как показывает современная академическая практика, можно изучать русскую, сербскую, болгарскую духовную культуру, не обращаясь к греческой и даже не владея греческим языком, но, очевидно, невозможно изучать духовную культуру боснийских или родопских славян-мусульман, не обращаясь к мировому суннитскому исламу.

Переходя к анализу роли восточно-христианского греко-византийского компонента в формировании календарной лексики балканских славян, обратимся сначала к названиям неподвижных праздников, посвященных отдельным христианским святым и укажем на практически безысключительное прямое заимствование формы имен святых, обычно фонетически и морфологически адаптированных к системе конкретного славянского говора (см. таблицу ниже). На этом фоне давно известным исключением являются древние кальки вроде м. *sv'eta p'etka*,⁶ где имеем славянский⁷ перевод греческого имени собственного, омонимичного апеллятиву *Παρασκευή* «пятница» (но ср. также и прямое заимствование имени в м. *svet'a parask'eva*).

⁵ Показательно, что при насильственной христианизации болгарских мусульман для последних помимо прочих возникла и проблема соотношения греческого и болгарского православия, которая — при минимальных различиях в доктрине — сводилась для конвертита к тому, что «by accepting a new religious identification he was also accepting a new ethnic and national identity» [McCarthy 1994: 152].

⁶ Приняты следующие сокращения названий языков: ал. — албанский, ар. — арумынский; б. — болгарский, г. — греческий, м. — македонский, с. — сербский.

⁷ Аналогичную кальку имеем и в арумынском языке: *stā v'iniri*.

Для обозначения дня, посвященного какому-либо святому, славянские языки Балкан либо используют только само соответствующее имя собственное, либо калькируют греческую синтагму «святой X»,⁸ либо оформляют название посессивной конструкцией по модели «X-ов день» (с очень показательной дистрибуцией славянских посессивных суффиксов, ср. б. *irm'in' din'*, м. *'ivanden*, м. *ign'ažden* и б. *in'ak'uv den'*, с. *varin den* и м. *p'etkovden*),⁹ либо образуют суффиксальный *-ica*-дериват (ср. м. *svet'a p'etka ~ p'etkovden ~ petk'ovica*). Приводимая ниже таблица моделей заимствования и перекодирования названий дней чествования отдельных святых в обследованных в МДАБЯ южнославянских диалектах демонстрирует помимо прочего:

(а) исключительность случаев реализации всех четырех возможных моделей (пример в нашем материале один — м. *v'arvara ~ m. svet'a varv'ara ~ c. varin den ~ c. varice pl.*);

(б) обычность системных лакун в реализации моделей (так, возможно только м. *vratolom'ej*, только м. *svet'a 'ana*);¹⁰

(в) относительную частотность моделей и, в частности, практически равную частотность моделей «святой x» и «x-ов день», а также относительную редкость деривационной модели (отмечены с. *varice pl.*, м. *petk'ovica*, м. *vas'ilica* и нек. др.).

Отметим также единичность в нашем материале случаев типа с. *(v)'aivara*, где имеем, возможно, прямое заимствование атрибута греч. *αἴια = αἴια Βαρβάρα* (г. *aivarv'ara*).

В лингвогеографическом плане интерес представляют случаи контрастного распределения моделей по отдельным зонам. Например, модель «(святой) X» в некоторых случаях последовательнее реализуется в западной и/или центральной части Балкан (т.е. в Черногории, восточной Сербии, западной Македонии) и обычно имеет прямые параллели в греческом, албанском и арумьнском языках, в то время как в восточной Македонии и в Болгарии ей противопоставлена славянская посессивная модель «X-ов день»: с. *sv'eti i'ovan ~ m. iv'an(ov)den* (МДАБЯ 2005 К 30); м. *sv'eti tan'asia ~ m. atan'asovden*

⁸ Модель не является исключительно славянской, ср. с аналогичными наименованиями, как западно-, так и восточнохристианского происхождения, у арумьн и албанцев (соотв. *stāmār'ia*, *shmr'ai* «св. Мария»).

⁹ Отметим, что эта конструкция является прямым функциональным соответствием греческим генитивам типа *tu andrj'a* и *tu aj'iu andr'ea*.

¹⁰ Как кажется, дефектность некоторых парадигм вызвана не морфонологическими характеристиками имен собственных, а народно-этимологическими представлениями о соответствующих святых и посвященных им днях.

Основные модели названий дней
 чествования христианских святых

Греческие и славянские модели		Славянские модели	
Имя святого	Модель «святой X»	Модель «X-ов день»	-ica-derivat
м. <i>vratolom'eĭ</i>	м. <i>svet'a 'anl</i> м. <i>svet'a prask'eva</i>		
м. <i>(i)er'emĭ'a</i>		б. <i>irm'in' din'</i>	
м. <i>'ign'et</i>		м. <i>ign'azden</i>	
м. <i>arA'ampi</i>		б. <i>Ar'ambuv din'</i>	
б. <i>Λ(n)dr'eĭ</i>	с. <i>svet'i andr'eĭ(a)</i>	м. <i>Andr'eovden</i>	
х. <i>nikola</i>	м. <i>sv'eti n'ikola</i>	м. <i>n'ik'ulden</i>	
м. <i>tr'ifun zarez'an</i>	м. <i>sv'eti tr'ifun piĭ'anica</i>	с. <i>trifunov den</i>	
м. <i>v'arvara</i>	м. <i>svet'a varv'ara</i> м. <i>sv'eta p'etka</i>	с. <i>varin den</i> м. <i>p'etkovden</i> б. <i>vas'iluv den'</i>	с. <i>varice pl.</i> м. <i>petk'ovica</i> м. <i>vas'ilica</i>
	с. <i>sv'eti i'ovan</i>	м. <i>iv'an(ov)den</i>	
	м. <i>sv'eti tan'asia</i>	м. <i>Atan'asovden</i>	
	м. <i>s'v'eti sim'onĭ'a</i>	б. <i>s'im'onuud'en</i>	
	с. <i>sveti žoržija</i>	м. <i>g'urģevden</i>	
	х. <i>sveti vit</i>	б. <i>v'idovden</i>	
	с. <i>svet'i i'ov'an bi'lob'er</i>	м. <i>'ivanden</i>	
	м. <i>sv'eti l'iĭa</i>	м. <i>il'inden</i>	
	м. <i>sv'eti sim'onĭ'e</i>	б. <i>s'im'e'onovd'en</i>	
	м. <i>sv'eti m'itriĭa</i>	м. <i>m'itrovden</i>	

(МДАБЯ 2005 К 32); с. *sveti žoržija* ~ м. *g'urģevden* (МДАБЯ 2005 К 42); м. *sv'eti m'itriĭa* ~ м. *m'itrovden* (МДАБЯ 2005 К 59); ср. м. *tod'orovden* (МДАБЯ 2005 К 75). Также совершенно очевидно, что, с одной стороны, мы можем говорить о взаимной противопоставленности сербской, македонской и болгарской модели общего, но не единого языкового кода восточнохристианской культуры, но с другой стороны, — мы видим обособленность центральнобалканского ареала, в котором объединяются культуры генетически разнородные (даже несмотря на современные конфессиональные различия между православными греками, арумынами, славянами, с одной стороны, и албанцами-мусульманами, — с другой) [Соболев 2006]. Именно в центральнобалканском ареале терминология календарной обрядности может иметь *общебалканский* характер как в плане полного совпадения формы, так и в плане идентичности семантики обозначений и функций календарного дня. Не слишком многочисленными, но важными примерами такого совпадения могут быть названия дня св. Афанасия, св. Геор-

гия и св. Димитрия (ср. приведенные выше славянские обозначения и ал. *shejtan'as*, г. *aḷḷan'as*, ар. 'аγ'υ θαν'asi; ал. *shëngj'ergj*, г., ар. *aj'oris*, 'аγ'υ γ'орγ'и, ал. *shënm'itër*, г., ар. *aḷḷim'itr*). Очевидно, что речь идет о днях, имевших и имеющих особое духовное, календарное и хозяйственное значение для населения полуострова. Если учесть тот факт, что сохранившиеся в современной культуре албанцев-мусульман христианские по происхождению и/или названию праздники имеют лишь календарное, хозяйственное и т.п., но не религиозное значение, то в список общебалканских явлений можно отнести и название Рождества типа а. *kshn'ellet*, мотивированное именем Христа и до самого недавнего времени обозначавшее у мусульман Северной Албании день 25 декабря.

Помимо многочисленных и довольно очевидных случаев прямого заимствования языкового материала из греческого (или через греческое посредничество) и его оформления в соответствии с фонетическими и грамматическими закономерностями южнославянских языков, мы обнаруживаем целые пласты календарных названий (например, названий подвижных праздников масленичного цикла), возникших путем лексического калькирования внутренней формы греческого обозначения. Несмотря на славянский план выражения, эти пласты еще нельзя рассматривать в качестве шага к формированию собственной, отличной от греческой славянской христианской традиции: м. *č'isti pon'edelnik* < г. *i kaḷar'a deft'era* (МДАБЯ 2005 К 73); б. *t'oduruskata näd'el'ε* < г. *taḷḷuḷ'or* (МДАБЯ 2005 К 74); м. *laz'arev(sk)a s'äbota* < г. *s'avato tu laz'aru* (МДАБЯ 2005 К 76); м. *vel'ikata ned'el'λ* < г. *meḷ'al'i evḷom'aḷa* (МДАБЯ 2005 К 81); м. *v'eli-č'etvörtok* < г. *meḷ'al'i p'emti* (МДАБЯ 2005 К 82); м. *vel'ipetok* < г. *i meḷ'al'i parask'ev'i* (МДАБЯ 2005 К 85); м. *t'omina ned'el'λ* < г. *tu ḷom'a* (МДАБЯ 2005 К 89); б. *peddes'etnica* < г. *c pin'inda c paskal'as* (МДАБЯ 2005 К 92); м. *svet'i duh* < г. 'ajo pn'evma (МДАБЯ 2005 К 93); ср. также м. *bl'agoec* и *blošć'oene* < г. *tu evaḷg'el'izm'u* (МДАБЯ 2005 К 41).

Хотя мы обычно имеем здесь дело с зонами прямого и сильного греческого влияния, часто общебалканского, все же особый интерес представляют собой случаи, когда греческий язык располагает или располагал в прошлом двумя или несколькими номинационными моделями, рефлексy которых закрепились в разных частях южнославянского ареала, образовав изоглоссы (ряд случаев, возможно, указывает на различные локальные греческие традиции как источники влияний, в то время как другие — на их различную хронологию). Приведем в качестве примеров рефлексy слав. **vьskрьсь* в сербском

ареале и рефлексы **velikъ dьнь* в восточносербском, македонском и болгарском в обозначении Пасхи (МДАБЯ 2005 К 86); м. *čet'iries m'učenici* < г. *sar'anda m'artiris* vs. б. *sv'et'i čet'ir'is'e* < г. *i aj'i sar'a'ndes* (МДАБЯ 2005 К 40); м. *vel'ivdenska n'edela*, ср. г. *ta paskal'ojorta* vs. б. *sv'etla ned'el'a*, ср. г. *deft'era tis lambr'is, i tr'iti tis lambr'is...* (МДАБЯ 2005 К 88).¹¹

Наряду с греческим влиянием, в исследуемой сфере южнославянских языков обнаруживаются следы романского воздействия, формирующие важнейшие изоглоссы, членившие балканское языковое и культурное пространство. В обозначениях масленичной недели и последнего дня масленицы греческой модели «сырное заговенье», «сырная неделя» (г. *i tirin'i evdom'ađa* > м. *s'irna ned'el'a*, б. *s'irn'i z'agov'ežn'i*) противостоит романская модель «белое заговенье», «белая неделя» (ар. *siptum'āna 'albā* > м. *b'eta n'edela*, с. *bijeli pokladi*), обе с ярко выраженными ареалами распространения (МДАБЯ 2005 К 63, 64). Западный ареал распространения имеют термины с. *vidov den* (МДАБЯ 2005 К 48), с. *velika gospoža* (МДАБЯ 2005 К 54) и некоторые другие.

Продемонстрировав основные типы основополагающего греко-византийского влияния на формирование восточно-христианского слоя календарной терминологии балканских славян, обратимся к вопросу о специфике и самостоятельности славянской народной христианской традиции, о наличии своего рода южнославянской модели (южнославянских моделей) восточного христианства. Казалось бы, некоторую самостоятельность славянской традиции демонстрируют обозначения, не имеющие в нашем материале *прямых* греческих параллелей. Так, в некоторых случаях дистрибуция собственно греческих и славянских, восходящих к греческим, терминов не совпадает, ср.: г. *i (aj'ia) an'al'ipsi* и м. *sp'asovden* «Вознесение» (МДАБЯ 2005 К 91). В других случаях славянские локальные (микро)традиции, возможно, вообще не восходят к греческому образцу, ср.: г. *tu vaj'on(e)* и м. *cv'etnica* и *vr'abnica* «Вербное воскресенье» (МДАБЯ 2005 К 79);¹² с. *sv'eta p'etka rasp'eta* и м. *r'asp'et p'etok* «Великая пятница» (МДАБЯ 2005 К 85) или восходят к образцу, не зафиксированному в наших материалах, ср.: м.

¹¹ Не менее интересны, но менее показательны в лингвогеографическом плане славянские кальки с греческих народно-этимологических интерпретаций названий праздничных дней, вроде б. *zab'el'ež'it'el'en d'en* < г. *tu aj'iu šime'on*, ср. г. *σημείο(ν)* «знак» (МДАБЯ 2005 К 35).

¹² Карта демонстрирует ясное ареально распределение дериватов **cvěť* и **vьrba* — первые характерны для запада южнославянской территории, вторые — для востока.

m'ala bogor'o'ica и ар. *dz'uua di stāmār'ia aḡi'a n'ikā* (МДАБЯ 2005 К 56). Очевидно, что ни первые, ни вторые не являются ни достаточно частотными, ни различиями достаточно высокого уровня, но тем не менее, лингвогеографическое распределение ряда терминов, указывая на различие в источниках формирования частных южнославянских терминологических систем, тем самым выявляет и специфику некоторых из этих систем, ср.: м. *ml'adenci* (собственно славянское обозначение, но ср. г. *τα Νήπια*, обычно об избивенных младенцах) ~ м. *čet'iries m'učenici* (< г. *sar'anda m'artiris*) ~ м. *sv'et'i čet'iriije* (< г. *aj'i sar'andes*) (МДАБЯ 2005 К 40).

Иначе обстоит дело со славянскими календарными терминами, не калькирующими, а субституирующими (замещающими) греческие, особенно в случаях, когда славянские термины исторически восходят к дохристианскому слою славянской духовной культуры, указывая на исторически и культурно обусловленную контаминацию христианства и славянского язычества. Совершенно неважно, являются ли используемые при этом лексемы языка-реципиента исконными или заимствованными в предшествующие этапы языкового развития из других языков. Южнославянские *народные* соответствия греческому *Χριστούγεννα* — это **božitjь* // *božikъ*, **kolęda* (< лат. *calendae*) и, очень редко, **korčunъ*¹³ [Плотникова 2004: 81–84, 366–374; МДАБЯ 2005 К 15], т.е. лексемы славянского, романского и неизвестного происхождения. Помимо дохристианской датировки этих лексем здесь показательны еще и следующие факты — (а) отсутствие в южнославянских языках прямого заимствования **Христугена*; (б) церковнославянский характер кальки с греческого типа б. *rěždastv'o xrěst'ovu*, обычно не характерной для народных говоров; (в) откровенные общеславянские языческие корни южнославянской рождественской обрядности¹⁴ при концентрации основных обрядовых действий не в сам день Рождества, а в Сочельник и его вечер. Характерно также, что только в славянских языках Балкан лексикализовано обозначение вечера Сочельника (МДАБЯ 2005 К 14), а в названии самого дня Сочельника греческому *paramon'es xrist'ujena* и под. соответствуют те же дохристианские славянские и балканские термины **kolęda*, **korčunъ*, а также **bъdъńjъ* (*dъnъ*) (МДАБЯ 2005 К 13).

¹³ Последний термин встречается преимущественно, если не исключительно, в зонах славяно-романского контакта. Мной он был засвидетельствован летом 2007 г. в виде *kъrč'un* «Рождество» в говоре с. Нестрам (р-н Кастории в Эгейской Македонии), где можно полагать наличие арумьнского влияния.

¹⁴ В Синайском евхологии находим: *ašte k'to vъ a~ denъ idet[ъ] na kolędę enouarě ěkože prъvее poganі tvoręaxъ vъ lęt[ъ] da покаеть sę.*

Суммируя семантические амплитуды этих терминов в южнославянских языках, можно прийти к выводу, что семантическая дистрибуция двух славянских по происхождению лексем имеет характер, близкий к системному: за **bъdьńьjъ* (*dьнь*) закреплено значение «Сочельник», за **božitъ* // *božikъ* — «Рождество», в то время как исторический латинизм **kolęda* оказывается семантически диффузным, употребляясь в Македонии в значении «Сочельник», в северо-восточной Болгарии в значении «Рождество», а в Родопах — в обоих значениях.

*Распределение балканских названий
Сочельника и Рождества*

	Славянские диалекты				Неславянские языки	
	Сербия	Македония	Родопы	Мизия	Арумынск.	Греческий
«Сочельник»	<i>*bъdьńьjъ</i>	<i>*kolęda</i>	<i>*kolęda</i>	<i>*bъdьńьjъ</i>	<i>*kolęda</i> <i>*korčunъ</i>	<i>*kolęda</i>
«Рождество»	<i>*božitъ</i>	<i>*božikъ</i>	<i>*kolęda</i>	<i>*kolęda</i>	<i>hrist'у</i>	<i>xrist'ujena</i>

Основными механизмами рецепции терминологии восточного христианства в южнославянских языках были механизмы прямого заимствования и калькирования, а процессы лексической субституции (замещения) имели место в исключительно редких случаях, и, возможно, в древнейший период. Очень показательным, что усвоение славянами терминов-названий иерархически важнейших христианских календарных дней, Рождества и Пасхи, осуществилось путем перекодирования (калькирования и замещения), а не прямого заимствования. Однако в своей массе славянский православный код, созданный в подавляющем числе сегментов путем целенаправленной цивилизирующей деятельности церкви и государства, имеет лишь собственно формально-языковую специфику и легко перекодируется обратно в греческий. Вопросы о соотношении народного христианства, кирилло-мефодиевской традиции и христианства национального (автокефальных церквей, культурных центров вроде монастырей, патриархий вроде Печской или Охридской) еще подлежат всестороннему обсуждению. Ясно, тем не менее, что лишь при наличии политической, культурной и церковной доминации славян (славянских государств и славянских национальных церквей) и наличии славянского богослужения в конкретном регионе в конкретное время славянская христианская терминология и славянские языки как языки церкви могли конкурировать с греческим. Такая конкуренция исторически имела место, например, в ходе борьбы за политическую и духовную независимость или за расширение территории средневеко-

вых или современных славянских государств или в ходе борьбы за каноническую территорию национальной церкви (вроде борьбы за болгарский экзархат).

Как видим, поиск специфики славянской христианской традиции (и своего рода южнославянской модели восточного христианства) привел к обнаружению ее в сфере культурного взаимодействия христианства и славянского (и балканского) язычества. Более того, как раз рефлексы славянской и балканской языческой модели и должны были создать основу специфики традиционной народной культуры южных славян, сохранившейся в народных массах вопреки деятельности церкви во многом именно благодаря оказавшемуся исторически жизнеспособным симбиозу с моделью христианской. Как раз в области языческой народной культуры для всех народов Балкан представилась возможность выступить в роли носителей культуры донорской, культуры, повлиявшей на отдельные участки моделей культуры соседей. Поскольку одной из центральных функций обрядности является постоянное воспроизводство межобщинных связей, постольку наличие единого календаря, одних и тех же обрядов, ритуальных предметов и верований у представителей различных этнических групп должно косвенно свидетельствовать о периоде совместного проживания, о симбиозе различных групп, о разных субстратах и адстратах в различных регионах Балканского полуострова.

Разумеется, не всегда можно уверенно утверждать, что тот или иной элемент народной культуры был принесен на Балканы, например, именно славянами. Особенно это касается обрядовых действий и предметов, не имеющих в неславянских языках обозначений, восходивших бы к славянским лексемам. Однако сочетание сведений о наличии данных элементов в севернославянском ареале (см., например [Агапкина 1999]), о географической дистрибуции их у южных славян (см., например [Плотникова 2004]) и об отсутствии их в зонах, где влияние какого-либо конкретного этноса должно быть априорно исключено, могло бы усилить аргументацию в ту или иную сторону. Подобным же образом можно аргументировать относительно атрибуции того или иного элемента албанцам, восточным романцам и грекам. В качестве примера попробуем перечислить, опираясь на информацию об отсутствии соответствующих реалий на о-вах Родос и Карпатос, некоторые элементы духовной культуры, для которых можно исключить их греческий характер. Это — обряд сжигания полена в ночь на Рождество (МДАБЯ 2005 К 17); обряд размешивания углей в очаге, совершаемый первым гостем (МДАБЯ 2005 К 22);

наличие масленичных костров (Карта ДК № 69), масленичная игра с подвешенным яйцом (Карта № 76), а также обряд вызывания дождя (МДАБЯ 2005 К 95).

Те же самые механизмы изменения в языковом контакте — заимствование, калькирование и замещение — обнаруживаем и в области взаимных влияний в области календарной терминологии, восходящей к языческому пласту народной культуры. Приведем некоторые факты, указывающие на взаимовлияния между славянскими и неславянскими языками и культурами в этой сфере.

Достаточно надежные свидетельства славянского влияния на терминологию духовной культуры соседних народов могут быть обнаружены прежде всего в форме лексических заимствований. Таковых в нашем материале количественно немного (но показательно, что некоторые из них не были отмечены в предшествующей литературе [Budziszewska 1991; Ylli 1997]), а ареал их распространения (за очень редкими исключениями) ограничивается географической областью Македонии и непосредственно к ней прилегающими районами, т.е. местностью, где наличие славяноязычного населения либо в настоящем, либо в ближайшем прошлом не может быть подвергнуто сомнению.

Замещение славянской языческой терминологией греческих христианских обозначений, контаминация языческого и христианского календаря и обрядности привели к формированию настолько специфического сегмента христианской культуры южных славян, что он вполне мог быть заимствован любой балканской культурой, в том числе и обратно заимствован греческой культурой-донором. Можно думать, что именно под славянским, македонским влиянием рефлекс лексемы **kolęda* появился и сохранился до настоящего времени именно в значении «Сочельник» в некоторых греческих и арумьнских говорах Эгейской Македонии и Эпира (Карта рефлексов слав. **kolęda*). Кажется, однако, не случайным, что в греческий и арумьнский языки проник не рефлекс собственно славянской лексемы **bъдънъjъ* (*дънь*), а рефлекс общеславянского латинизма; не случайно не заимствован в балканские языки и славянский термин **božitjъ* // *božikъ*. Свою роль могло сыграть как географическое тяготение двух последних терминов к северу и северо-западу южнославянской территории, так и, возможно, яркая маркированность этих лексем для неславянского населения Балкан именно как славянских.

В греческий говор села Эратира в греческой Западной Македонии заимствована лексема *ta s'urva* «вечер перед Новым годом, новогодняя ночь» (какова бы ни была конечная этимология ⁺*s'ur(o)va*,

употребление этого слова или его дериватов вроде *s'urvuk* в значении «Новый год» является отличительной характеристикой речи славян Болгарии и восточной Македонии, в то время как в большинстве регионов Балкан соответствующий день календаря традиционно именуется по имени св. Василия (МДАБЯ 2005 К 23)). В албанский язык заимствована славянская лексема *dordol'ec* «ребенок, поливаемый водой во время обряда вызывания дождя» (ср. [Ylli 1997: 65]); характерная для сербских и македонских говоров (МДАБЯ 2005 К 95; Плотникова 2004: 141–145, 510–523). В албанских и греческих диалектах праздник по окончании жатвы или молотбы называется лексемами-рефлексами м. *k'arçma* (МДАБЯ 2005 К 98).

Доказательство направления влияния от языка-донора к языку-реципиенту в области калек — задача исключительно сложная даже для языков, обладающих столь длительной письменной традицией, как греческий. Поэтому первые две потенциальные кальки со славянского в греческий предпочтительно представить скорее в качестве примеров балканской изосемии, семантических параллелей между греческим и южнославянскими языками: (а) наименование ритуального хлеба в день св. Георгия с внутренней формой «овечий» или «овчарский» — *t arn'opsoma* (МДАБЯ 2005 К 43); (б) названия пасхального яйца лексемами или с мотивацией «перо» или с внутренней формой *p'erðika* «куропатка» (МДАБЯ 2005 К 83). Более уверенно славянский источник можно предполагать в случае называния последних колосьев в поле или специально оставленной недожатой части поля лексемами с внутренней формой «борода», что характеризует все балканославянские языки, а также некоторые юногреческие диалекты: м. *br'ada* > *to m'usi* (*tu xorafx'u*) (МДАБЯ 2005 К 97).

Не отмечено в наших материалах славянского влияния на балканские языки в таких, например, широко распространенных среди балканских славян случаях, как именование св. Трифона с атрибутом «режущий» (МДАБЯ 2005 К 33) и дня св. Доменики по типу б. *b'abinden* (МДАБЯ 2005 К 31); не встречен вне сербского и македонского ареала годовой праздник в честь святого-покровителя семьи типа с. *svet'ac* и *k'ukna sl'ava* (МДАБЯ 2005 К), еще более ограничены локальные сегменты славянских традиций вроде б. *m'išl kater'ina* или с. *m'ečcin dan*.

Прямое заимствование в славянские языки дохристианских балканских календарных терминов, а также калькирование внутренних форм названий обнаруживаем в названиях Дня весны (1 / 14.3). В зоне греческо-македонско-болгарской обозначения мотивированы лексемой «март(а)», восходящей через среднегреческое посредничество к

латинскому источнику: г. *prutumartj'a*, м. *b'aba m'arta*, б. *p'ɔrva m'arta*, а в черногорско-албанско-западномакедонской зоне — это исконные для каждого языка лексемы с внутренней формой или мотивацией «лето» (т.е. для славянских языков можно говорить о кальке с албанского): с. *proletník*, а. *d'ita (e) v'erës*, м. *l'etnik* (МДАБЯ 2005 К 37; ср. также К 38). Другой вероятной калькой с неизвестного балканского источника можно считать восточноболгарские обозначения первого понедельника Великого поста типа *p'es pōn'ed'el'n'ik* (МДАБЯ 2005 К 73). В распространении в славянских диалектах названий ряженных персонажей на масленицу по модели «жених; зять» и «невеста; невестка» можно видеть греческое влияние (ср. со славянской моделью «дед, старик» и «баба, старуха») (МДАБЯ 2005 К 66, 67).

Замещение славянским термином термина балканского в области дохристианской терминологии имеем, вероятно, в случае названия летнего окказионального обряда вызывания дождя и его главного участника. Сам обряд представляет собой очевидную контаминацию славянского и балканского языческого обряда, а в его названии дериват балканской ономотопеи $+pV(r)pVr-$ был субституирован в сербских и македонских диалектах славянскими ономотопеями типа $+do(r)d-$ (на относительно большой территории) и $'oi-l'il(i)e$ (в малом западномакедонском ареале) (МДАБЯ 2005 К 95).

Можно заключить, что взаимопроницаемость языков и культур, осуществляемая как прямым влиянием, так и перекодированием (калькированием и замещением), очевидно неограниченна, таковы же и возможности взаимопонимания их носителей. Хотя славянские языки и культуры выступали в качестве реципиента календарной терминологии как ислама, так и восточного христианства, следует отметить различия в механизме рецепции — в первом случае перекодирование нового содержания средствами языка-рецептора не происходит, в то время как во втором применяется довольно широко. С другой стороны, при рецепции терминологии христианства лишь в исключительных случаях южнославянские языки применяли замещение, которое, вероятно, скорее характерно для контактов равнопрестижных языков и культур вроде языческих¹⁵ и может свидетельствовать о наличии культурной и языковой общности конвергентного типа. Можно думать, что отношения иерархические или отношения прямого доминирования/подчиненности между носителями контактирующих языков, между самими языками

¹⁵ Ср. известное в русской истории замещение более древних культов культом дружинного бога.

(престижне и непрестижне језици и језикове форми), међу културама и културама блокирају стварање културних и језикових обликовања конвергентног типа.

ЛИТЕРАТУРА

- Агапкина 1999:** Агапкина Т. А. Балканска проекција славјанске весене-летње обрядности// Балканске читања 5. У трагама «балканског» на Балканима. Москва, 1999, 78–80.
- Budziszewska 1991:** Budziszewska W. Zapożyczenia słowiańskie w dialektach nowogreckich. Warszawa, 1991.
- Balić 1973:** Balić S. Kultura Bošnjaka. Wien, 1973.
- Бара и др. 2005:** Бара М., Калъ Т., Соболев А. Н. Јужноарумински говор села Турја (Пинд). Синтаксис. Лексика. Етнолингвистика. Тескты. München, 2005.
- Ylli 1997:** Ylli Xh. Das slavische Lehngut im Albanischen 1. Teil. Lehnwörter. München, 1999.
- Leluda-Voss 2006:** Leluda-Voss Chr. Die südgriechische Mundart von Kastelli (Peloponnes). Morphosyntax und Syntax. Lexik. Ethnolinguistik. Texte. München, 2006.
- МДАБЯ 2005:** Малај диалектологически атлас балканских језикова I. Лексика духовне културе. München, 2005.
- McCarthy 1995:** McCarthy J. Death and Exile. The Ethnic Cleansing of Ottoman Muslims 1821–1922. Princeton, 1995.
- Norris 1993:** Norris N. T. Islam in the Balkans. Religion and Society between Europe and the Arab World. Columbia, 1993.
- Плотникова 2004:** Плотникова А. А. Етнолингвистическа географија Јужне Славии. (Традиционална духовна култура славјана. Современне истраживања.) Москва, 2004.
- Пономарченко 2001:** Пономарченко К. А. Из материјала по етнолингвистическој програми МДАБЯ с острова Родос и Карпатос (Јужна Грција)// Истраживања по славјанској диалектологији. 7. Славјанска диалектна лексика и лингвогеографија. Москва, 2001, 182–198.
- Попов 1994:** Попов Р. Календарни празници и обичаји// Родопи. Традиционална народна култура и социјалнонормативна култура. Софија, 1994, 82–117.
- Русаков 2004:** Русаков А.Ј. Интерференција и переключење кодова. С.-Петербург, 2004.
- Соболев 2001:** Соболев А. Н. Болгарски широкољски говор. Синтаксис. Лексика духовне културе. Тескты. Marburg, 2001.
- Соболев 2003:** Соболев А. Н. Јужнославјански језици у балканском ареалу. Marburg, 2003.
- Соболев 2006:** Соболев А. Н. Об опшербалканској лексичкој духовне културе: непокретне празници народног календара// Probleme de filologie slavă. XIV. Timișoara, 2006, 165–173.
- Soboleva 2007:** Soboleva M. E. Russische Philosophie im Kontext der Interkulturalität. Nordhausen, 2007.

Юллы, Соболев 2002: Юллы Дж., Соболев А. Н. Албанский тоскский говор села Лешня (Краина Скрапар). Синтаксис. Лексика. Этнолингвистика. Тексты. Marburg, 2002.

Юллы, Соболев 2003: Юллы Дж., Соболев А. Н. Албанский гегский говор села Мухурр (Краина Дибыр). Синтаксис. Лексика. Этнолингвистика. Тексты. München, 2003.

Резиме

Андреј Н. Собољев

КАЛЕНДАРСКА ЛЕКСИКА БАЛКАНСКИХ СЛОВЕНА

Разматрање механизма образовања календарске терминологије народне духовне културе балканских Словена под утицајем источнохришћанског, паганског и муслиманског културног модела — позајмљивања и прекодирања (калкирања и замењивања) — дозвољава да се установи улога словенских језика као давалаца и прималаца у балканској језичкој заједници. Могућност узајамног прожимања балканских језика и култура, остваривана како непосредним упливом тако и прекодирањем, неограничена је. Запажају се разлике у механизмима рецепције хришћанске, муслиманске и паганске терминологије и долази се до закључка да хијерархијски односи међу носиоцима језика у контакту, међу самим језицима (престижни и непрестижни језици и језички облици), међу култовима и културама блокирају настанак културних и језичких формација конвергентног типа.