

Албанские драгуа: немного о типологическом своеобразии персонажей в контексте балканской традиции

Мария-Валерия В. Моррис

*Российская академия народного хозяйства и государственной службы
при Президенте РФ, Москва, Россия, maire.morris87@gmail.com*

Аннотация. В статье проводится полемика с «доримской» интерпретацией генезиса образов драгуа в албанском фольклоре. Мифологический персонаж – гонитель градовых туч, который вступает в противостояние с персонажем, наводящим эти тучи, и тем самым защищает «свою» территорию от града и бури, является фигурой, чрезвычайно распространенной во всех славянских, а также соседствующих неславянских (в частности, для балканского кластера – в албанской) традициях. В статье исследуются функционально-типологические параллели между албанскими *драгуа* и сопоставимыми мифологическими персонажами из сербохорватской традиции – змайевитыми/аловитыми людьми – и доказывается, что специфика албанской традиции заключается не в некоем изначально специфическом инварианте, напрямую наследующем доримскую архаику, но в инкорпорации образов драгуа в позднейшую литературную традицию. В ходе этой инкорпорации драгуа «теряют» одну из своих ключевых типологических особенностей, характерных для устной народной традиции, – а именно мотив выхода души драгуа из тела для участия в сражении с демоническим противником – и становятся вписаны в актуальный социополитический контекст как персонификации албанского патриотического духа – что, в свою очередь, основывается на собственном албанскому устному героическому эпосу, как и иным балканским традициям, уподобление культурного героя мифологическому персонажу – гонителю градовых туч.

Ключевые слова: Сербия, Албания, драгуа, дранге, ала, град, метеорологическая магия, Балканы, «Горная лютня»

Для цитирования: Моррис М.-В.В. Албанские драгуа: немного о типологическом своеобразии персонажей в контексте балканской традиции // Вестник РГГУ. Серия «Литературоведение. Языкознание. Культурология». 2020. № 4. С. 45–57. DOI: 10.28995/2686-7249-2020-4-45-57

The dragua of Albania.
Concerning the typological peculiarities
of the character in the context of Balkan tradition

Maria-Valeria V. Morris

*Russian Presidential Academy for National Economy and Public Administration
Moscow, Russia, maire.morris87@gmail.com*

Abstract. The paper polemizes with the “pre-Roman” interpreting the genesis of the *dragua* images in Albanian folklore. The mythological character – a chaser of hailstorms by confronting another character who is, in turn, leading the hailstorm, and thus protects his “own” territory from the hail and tempest, is a very popular figure in all Slavic (as well as in neighboring non-Slavic – Albanian, for example, as far as the Balkans are concerned) traditions. The paper considers the functional and typological parallels between the Albanian *dragua* (*drangoni*) and comparable mythological characters from Serbian and Croatian tradition – the *zmajevity/alovity people*, and claims that the peculiarities of Albanian tradition are not in some initially specific invariant directly stemming from the pre-Roman tradition but in the incorporation of the images of *dragua* (*drangoni*) into the later literary tradition. With that incorporation, *dragua* lose one of their key typological characteristics in the oral folk tradition – namely, the motif of their souls leaving their bodies to combat the demonic adversary – and enter the timely sociopolitical context as some personification of Albanian patriotism – what, in turn, is based on a comparison (typical both for Albanian oral heroic epic and for other Balkan traditions) of a cultural hero to a mythological character – the chaser of the hailstorms.

Keywords: Serbia, Albania, dragua, drangue, hala, hailstorm, meteorological magic, Balkans, “The Highland Lute”

For citation: Morris, M.-V.V. (2020), “The dragua of Albania. Concerning the typological peculiarities of the character in the context of Balkan tradition”, *RSUH/RGGU Bulletin. “Literary Theory. Linguistics. Cultural Studies” Series*, no. 4, pp. 45-57, DOI: 10.28995/2686-7249-2020-4-45-57

В нарративах об отгоне бури, градовых туч и тому подобных буйств стихии нередко встречается мотив противостояния двух фигур – защитника, чья функция, собственно, и заключается в отгоне стихии, и персонажа, управляющего градовыми тучами (который, в свою очередь, стремится наслать ненастье). При этом как в роли защитника, так и в роли противника может выступать либо магический специалист, либо мифологический (демонологический) персонаж. Глядя на распространенность подобных текстов в балканских традициях – как в славянских, так и в неславянских,

легко предположить, что в данном случае мы имеем дело с различными вариантами одного и того же инварианта сюжета о таком противоборстве; однако не является ли этот инвариант сам по себе контаминацией изначально различных сюжетов?

Чтобы попробовать ответить на этот вопрос, мы сравним образ драгуа в албанской традиции, который «единолично» отвечает в ней за избавление от бури и града, а точнее, от демонического существа, несущего бурю и град, с его сербохорватскими сотоварищами и по функции и генезису – аловитыми/змайевитыми людьми.

Сначала следует сказать, что, к примеру, наиболее близкая к балканской карпатская традиция отличается от последней тем, что такой вариант сюжета о противостоянии, в котором в роли защитника от стихии выступает демонологический персонаж, в ней не встречается – в отличие от албанского дранге/драгуа, как и от сербохорватского аловитого человека, карпатский хмарник (если его функции не берет на себя вообще любой представитель локального сообщества, владеющий необходимыми апотропеями) – всегда магический специалист, который, пусть и имеет некоторые мифологические черты, осмысливается как человек, а не демон. Можно, конечно, вспомнить о том, что хмарниками в карпатской традиции порой выступают двоедушники – люди с двумя душами, человеческой и демонической, которая, вне зависимости от воли носителя, покидает его тело, когда он спит, и причиняет всевозможный вред, в том числе и наводит градовую тучу. Этот факт пригодится нам чуть позже, когда мы упомянем о выходе души драгуа / аловитого человека из тела, но все же природа двоедушника как таковая все равно остается сугубо человеческой.

Таким образом, «коллег» драгуа, разделяющих с ними демонические черты в большей степени, нежели в случае «человеческого» магического специалиста, по самой своей природе с неизбежностью наделенного лиминальностью, в карпатской традиции не встретить, в то время как в традиции балканской магические специалисты без демонических черт также представлены [Толстой 2003, с. 229–231].

Рассмотрим сначала особенности албанских драгуа.

Само слово *dragua/drangue* восходит к латинскому *draco* (асс. *dracōnem*)¹, что также было подкреплено впоследствии итальянским *dragone* и, по мнению Дойи, греческим *drakoi*. Впрочем, по мнению некоторых албанских фольклористов, заимствование здесь является сугубо лингвистическим и не может означать тождества либо ге-

¹ Çabej E. Studime etimologjike ne fushe te shqipes – Etudes d'etymologie albanaise. Vol. 3 (C–D). Tirana: Akademia e Shkencave, 1987. P. 300–302.

нетической преемственности самих этих мифологических персонажей [Doja 2005, p. 452–454]. В любом случае основная функция драуга заключается в том, чтобы сражаться с кулшедрой, хтоническим драконоподобным существом, несущим всевозможную разруху и стихийные бедствия, в частности – бурю и град.

Драуга – всегда мужского пола, в то время как кулшедра – всегда женского². Драуга невозможно стать, можно только родиться; рождаются они «в сорочке» (или, как это описывается порой, с маленькими крылышками или перышком под мышкой), и знает об этом только мать драуга. Она обязана хранить тайну того, кем является ее сын, ведь если кто-либо, пусть даже он сам, узнает о его природе, то он лишится своей неуязвимости, которой иначе обладает [Doja 2005, p. 452], или вовсе умрет в тот же миг³. Поэтому оболочка, в которой родился драуга, тщательно прячется его матерью – если ее кто-либо найдет, драуга также грозит смерть [Doja 2005, p. 452]. Никто также не должен говорить драуга «Чтоб у тебя руки отсохли», – потому что в его руках, а точнее, в крылышках под мышкой, также содержится сила, дарующая ему жизнь, и в результате такого проклятия драуга погибнет [Elsie 2001, p. 75].

С мотивом тайны, окружающей рождение драуга и определяющей саму его жизнь, связан и основной предметный апотропей, которым он впоследствии будет оперировать в своей демоноборческой карьере – его колыбель. Именно она во многих текстах служит драуга щитом, и он не отправляется на бой с кулшедрой без собственной колыбели [Doja 2005, p. 452]. В качестве наступательного оружия драуга использует в основном гром и молнию, швыряет в кулшедру огромные валуны, но может также воспользоваться в бою рожоном, плугом, граблями, шестом, мельничными жерновами (что отсылает нас к защитной семантике хлеба, весьма распространенной в славянских традициях – в том числе и в обрядах отгона градовых туч [Толстой 2003, с. 131–139]). Драуга может также обладать чертами оборотня – являться в облике змеи, барана, быка, петуха. Физически он также может обладать нечеловеческими чертами (неочевидными, впрочем, на первый взгляд) – у дранге могут быть змеи в животе, пять или семь сердец [Doja 2005, p. 454].

Эти явно демонологические черты, а также онтологический характер противостояния дранге и кулшедры – мужское против женского, космос против хаоса, доброжелательная к носителям традиции сила против хтонической угрозы – в числе прочего легли в

² *Durham M.E.* High Albania and its customs in 1908. Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland. London, 1910. P. 456.

³ *Durham M.E.* High Albania. Edward Arnold. London, 1909. P. 213.

основу своеобразной интерпретации генезиса образа драуга/дранге албанскими фольклористами (в частности, Альбертом Дойей). Как предполагает Дойя, полная антиномия дранге и кулшедры может представлять собой чисто иллирийский, доримский слой албанской мифологии; драуга в таком понимании, вслед за Ламбертцем, трактуются как албанский вариант древнегреческих гигантов, а борьба драуга с кулшедрой, для наблюдателей принимающая вид бури, прямо наследует гигантомахии либо древнегреческим текстам о великанах-пеласагах – при этом важно, что типологически драуга не схожи с греческими героями-*dracoi* и ближе именно к более архаичным образам [Doja 2005, p. 455].

В самом деле, довольно соблазнительной представляется мысль принять за истину эту версию о еще палеоиндоевропейском (полу) божественном герое, противостоящем хтоническому змею (воздержимся здесь от реминисценций «основного мифа», которые ни к чему хорошему нас ожидаемо не приведут). Альберт Дойя приводит в качестве дополнительных аргументов параллели со скандинавской мифологией – в частности, выход души драуга из тела на бой с кулшедрой он уподобляет берсеркангу Одина в «Саге об инглингах»: «Один мог менять свое обличье. Тогда его тело лежало, как будто он спал или умер, а в это время он был птицей или зверем, рыбой или змеей и в одно мгновение переносился в далекие страны по своим делам или по делам других людей»⁴ – и иным примерам оборотничества в скандинавской традиции, в том числе связанным и с рождением «в сорочке» [Doja 2005, p. 455].

Однако чтобы с уверенностью утверждать, что действительно перед нами специфический иллирийский субстрат, переживание палеоиндоевропейского фольклора, специфическое для албанской традиции и отличающееся от схожих текстов в традициях соседствующих, мы должны – как уже говорилось выше – сравнить вышеперечисленные мотивы, характерные для текстов о драуга, с текстами об аловитых/змайевитых людях.

Перейдем же к рассмотрению южнославянских представлений об аловитых людях.

Сюжет о герое, наделенном демоническими чертами, который сражается с демоническим противником и тем самым отводит градые тучи и/или бурю, как отмечает А.А. Плотникова, универсален для балканского ареала – как для славянских, так для неславянских традиций. (X)ала, с которой сражается змайевитый/аловитый человек, представляет собой, как и кулшедра, змееподобное чудовище – невероятно прожорливое, отвратительное, обладающее

⁴ Стурлусон С. Круг земной. М.: Наука, 1980. С. 14.

поистине чудовищной мощью, несущее с собой бурю и непогоду, и неизменно женского пола; она также воплощает собой все злое и враждебное, а сражающийся с ней отчасти демонический герой выступает, таким образом, в роли культурного героя (следует, впрочем, отметить, что на границах ареала распространения данного сюжета герой-драконоборец, сражающийся с алой, уступает место «дружественной» але, сражающейся с чужой, враждебной, но не отличающейся от нее типологически) [Плотникова 2004, с. 223–224]. При этом одна из этимологий самого наименования «ала» также возводится к греческому языку – к *χαλάζι*, то есть «град» [Бјелетић 2002, с. 75].

Во всех текстах о подобного рода противостоянии встречаются следующие мотивы:

- герой обладает невероятной силой, позволяющей ему отбиваться от противника, даже если тот швыряет в него валунами, скалами, стволами деревьев и пр.;
- обстоятельства рождения героя чудесны – он может быть сыном демонического персонажа (см. далее), может рождаться «в сорочке» – и тогда оболочка наделяется апотропеическими свойствами;
- герой летит на битву с противником, выйдя из тела, при этом со стороны это выглядит так, будто он улегся спать либо лежит замертво, а душа его, покидая тело и отправляясь на бой, может также принимать облик змеи [Раденковић 2001, с. 449; Толстой 2003, с. 232–233];
- героем может быть не только человек, но и животное;
- герой может также обладать способностями к оборотничеству – хорватские и словенские кресники, вступая в бой между собой, оборачиваются быками (при этом кресник-защитник, как правило, белый бык, а «вражеский» кресник – черный; впрочем этот пример не совсем релевантен для нашего очерка, так как в данном случае герой сражается не с алой, а с себе подобным), словенский облачар сражается с «вражеским» облачаром также в обличье белого быка (на сей раз враг оборачивается быком зеленым) [Раденковић 2001, с. 450–451];
- наконец, герой может выступать в роли культурного героя вообще, а битва с демоном один на один – трансформироваться в битву целых воинств подобных героев, но принадлежащих к различным локальным сообществам [Плотникова 2004, с. 223].

Основное различие в рамках балканского ареала относительно данного сюжета А.А. Плотникова проводит в области сугубо языковой – если в Западной Сербии и далее на запад наименования

таких персонажей семантически связаны с бурей, градом, ветром – иными словами, с той самой стихией, с которыми персонаж вступает в схватку (здухач, ветровник, градобранитель, облакогонец), наподобие наименований, свойственных, в частности, карпатскому кластеру (ср. с хмарник, градивник, буричник, облакопрогонник), то в восточной части ареала, к которой относится также и Албания, наименование мифологического персонажа отсылает, так или иначе, к змею или дракону (змайевитые люди, аловитые люди – от змая или алы, которые драконообразны и представляют собой «коллег» албанской кулшедры, и опять же drangos).

Выходит, никакого специфически албанского своеобразия в реализации этого сюжета не существует? С нашей точки зрения оно, безусловно, имеется, но представляет собой элемент более поздний и относящийся не к типологии персонажей, а скорее к прагматике бытования текстов о них.

Неудивительно, что подавляющее большинство интересующих нас нарративов – либо былички, либо телеологические тексты. Ввиду специфической коммуникативной ситуации (исследователь-аутсайдер получает от носителей традиции объяснение базовым явлениям, что обуславливает уместность телеологического нарратива) по формальным признакам последние составляют, например, подавляющее большинство упоминаний о драгуа в работах Дарем:

Дважды во время сильных ливней мои спутники мне говорили, что это бьются кулшедра и дранге (дрангони). Кулшедра – чудовище женского пола, стремящееся уничтожить человечество ураганами и бурями, а дрангони – существо мужского пола, которое дает ей сдачи. Дрангони могут становиться мужчины и животные мужского пола, а женщины, змеи и прочие ядовитые создания – кулшедрами⁵.

Однако встречаются также инкорпорации драгуа/аловитых людей в мифографические нарративы, и здесь мы обратимся к уже упомянутому выше мотиву: функции героя – защитника от градовых туч как культурного героя и «вписывания» его в социополитический контекст.

Во-первых, следует отметить, что персонажи – драгуа/аловитые люди – довольно часто выступают в заметных в традиции ролях; иногда к ним приписываются почитаемые святые, а иногда, напротив, святым придается лишь функциональное сходство с ними –

⁵ *Durham M.E.* High Albania and its customs in 1908. Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland. London, 1910. P. 456.

а именно противостояние демоническим силам либо враждебному магическому специалисту. Так, св. Савва Сербский молитвой прогоняет бурю, наведенную князем-колдуном-вукодлаком [Лома 2013, с. 1068]. Св. Илья, св. Георгий, архангел Михаил выступают в роли облакопрогонников и в албанской, и в сербохорватской традиции [Раденковић 2001, с. 445–446], что неудивительно, учитывая связь образа св. Ильи-Пророка в народном христианстве с громом, молнией, грозой, подвиг св. Георгия как победителя дракона и роль св. Архангела Михаила как предводителя небесного воинства – героя-воителя, «по должности» призванного сокрушать мечом хтонические силы.

Исторические личности в балканской мифографии также нередко наделяются мифологическими чертами драгуа/аловитого человека. Так, Вук Гргуревич, сербский правитель второй половины XV в., описывается как змайевитый человек и внебрачный сын волшебного змея, что и позволяет ему, в свою очередь, одержать верх над «вредным» змеем [Лома 2013, с. 1066]. В албанской традиции этому корреспондирует, в частности, представление о том, что Скандербег был драгуа:

Он был неуязвим: ни пуля, ни меч не могли его пронзить, потому что он родился в оболочке, «в сорочке», как и все драгуа. Родился он с крыльями в подмышке, как и все драгуа. Родился он с родимым пятном в форме меча на руке и с крыльями в подмышке.

Когда Скандербег был в Булките, отправился он на охоту недалеко от деревни. Псы его бежали впереди; когда он их нагнал, то увидел, что они борются с кулшедрой. Так что Скандербег поднял эти вот валуны и запустил ими в кулшедру и убил ее на месте. А валуны эти и сейчас лежат в месте под названием Рраса э Доривет и называются «Валуны Скандербега» [Doja 2005, p. 454–455].

Однако в дополнение к мифологизации национальных героев драгуа может служить и как эпитет, служащий описанию силы/красоты героя. Так, в «Песнях воинов пограничья» – памятнике устного героического эпоса Северной Албании XVII–XVIII вв. – так говорится о герое Муйо, которого несколько раз угощают своим грудным молоком заны – албанский аналог западноевропейских фэйри, посредством чего он обретает невероятную силу:

И такую ему силу дал на этот раз Всевышний,
Что казалось, что обрел он силу драгуа отныне.
Муйо тот валун тяжелый снова обхватил руками
И поднял его по плечи, удержал побольше тонны.

Поглядев на это, заны так друг другу говорили:
«Не дадим испить мы больше Муйо молока грудного,
Если мы ему позволим еще раз груди отведать,
То раздавит он, пожалуй, даже шар земной в лешешку»
[Elsie 2004, p. 7].

Онтологический противник драгуа – кулшедра – в свою очередь, служит иносказанием для враждебных персонажей:

Но не мать то оказалась,
А чудовище – враг драгуа [Elsie 2004, p. 79].

Королева-мать Котора в этой песне, конечно же, является исключительно человеком, но поскольку сцена описывает, как она обманом проникает в покои дочери, что приводит к изгнанию той из дома и многим несчастьям, сравнение с кулшедрой подчеркивает коварство персонажа. Однако «Песни воинов пограничья» сами являются изначально заимствованием из сербохорватской традиции – обретая за века достаточное своеобразие, они тем не менее не могут претендовать на исключительную оригинальность и обособленность внутри балканского кластера.

Однако образ специфически албанского героя драгуа все же обретают – не столько в устной традиции, сколько в мифографии. В первой половине XX столетия именно «Песни воинов пограничья» послужили основным источником для написанной поэтом, переводчиком и священником-францисканцем Гергем Фиштой «Горной лютни» – поэмы, основанной на североалбанском фольклоре, которая опиралась не только на устный эпос, но и на иные фольклорные жанры, в частности былички и предания о драгуа. И здесь мы видим решение их образа, существенно отличающееся от общебалканского.

Так, 16-я песнь поэмы – «Кулшедра» – рассказывает нам о, собственно, семиголовой кулшедре, которая хочет отомстить драгуа. Объединившись, отряд драгуа под черно-красными албанскими знаменами (причем среди драгуа представлены как мусульмане, так и христиане) одерживает над ней победу, а затем пирует с орами, наблюдавшими за битвой с ближайшей горы. (Отметим также, что один из дранге – наполовину зана, что отчасти предсказуемо отсылает нас к уже упоминавшимся выше «Песням воинов пограничья».) Для каждого из драгуа даются его имя, фамилия, место его рождения и воспитания, что опять же неудивительно в контексте упомянутого выше мотива репрезентации посредством драгуа ingroup по отношению к outgroup, уместного практически для всех

нарративов о противостоянии персонажа – защитника от градовых туч персонажу – персонификации ненастья.

Однако несколько моментов здесь идут вразрез с вариантами, устоявшимися в устной традиции и общими для всего балканского ареала.

Во-первых, драгуа в «Горной лютне» уже не выходят из тела, в отличие от устной традиции (о выходе драгуа из тела как универсалии для балканского ареала см.: [Плотникова 2004, с. 223]), а летают физически, зримо и очевидно. Во-вторых, вместо семантически нагруженных апотропеев (сельскохозяйственный инвентарь, наделенный защитной семантикой хлеба, в роли оружия и собственными колыбелями в роли щита) либо деревьев/валунов, подчеркивающих их первоизданную силу, они пользуются в основном «нормальным» человеческим оружием:

Мусульмане, христиане,
Из долин и с гор высоких
Взмыли в воздух, развернули
Красно-черные знамена,
Топоры с собою взяли,
Алебарды с гарпунами
Длинными, а с ними клещи,
Цепи и крюки стальные,
Якоря венецианских
Корабельщиков работы
[Elsie, Mathie-Heck 2005, p. 134].

Процесс расправы с кулшедрой также описан весьма реалистично и технологично; иными словами, схватка со зловредным чудовищем подается не как столкновение извечных противостоящих друг другу сил логоса и хтоноса и даже не как стычка двух конкурирующих мифологических персонажей, одна сторона в которой связывается с носителями традиции, а другая, соответственно, выступает вражеской. Инкорпорация образов драгуа в мифографической поэме Фишты, будучи очищена от примет «иномирности» персонажей, вписывается в сугубо человеческий контекст, который довольно скоро становится контекстом политическим.

От использования *dragua* в качестве универсального эпитета для героя в начале поэмы (героя, отметим, который опять же выступает на стороне албанцев) и «знакомства» читателя с армией дрангони под албанскими знаменами Фишта переходит к противостоянию двух драгуа многочисленному черногорскому отряду в семнадцатой песни поэмы. В отличие от указанного, в частно-

сти А.А. Плотниковой и Л. Раденковичем, мотива сражения змееподобных героев с вражеским войском, где войско состоит из им же подобных и нарратив представляет собой «расширенное и дополненное издание» варианта о сражении пары планетников/облакопрогонников/кресников, здесь мифологические персонажи противостоят вполне профанному – и политически ангажированному – противнику. Подобного рода прием – включение автором в мифографию либо в подчиненный определенному концепту авторский труд, опирающийся тем не менее на фольклорную традицию, мифологических персонажей, которые служат выражению той или иной политической идеи (в данном случае – албанской патриотической идеи) – не нов; из ярких примеров из иных традиций можно вспомнить, в частности, включение мифографического материала о захватах Ирландии в программный труд Джеффри Китинга⁶. Китинг, как и Фишта, также был действующим клириком, однако насколько католическая концепция вселенскости и сопутствующая перmissивность по отношению к вернакулярным практикам могла влиять на составление подобных текстов, это уже, безусловно, другой вопрос. Следует отметить, впрочем, что такого рода опыты зачастую были вполне укоренены в реальной фольклорной традиции и разделяли ее поэтику, что справедливо как для «Основ знаний об Ирландии» Китинга, превосходно знавшего ирландскую книжную фольклорную традицию и получившего не только классическое богословское, но и традиционное ирландоязычное образование, так и для «Горной лютни».

Вывод же, который занимает нас в контексте настоящей статьи, состоит в том, что если возможно говорить о доримском слое албанской мифологии применительно к драгуа, то он будет не собственно албанским, а типичным для всего балканского кластера; это, конечно же, не исключает возможного наличия в генезисе образа драгуа иллирийского пласта, но с уверенностью указать на него посредством сугубо типологического анализа, на наш взгляд, не представляется возможным. Однако включение мифологических персонажей – защитников от градовых туч в социополитический контекст, с сопутствующими изменениями некоторых из их атрибутов, действительно можно считать здесь специфичным мотивом, но свойственным не (архаичной) устной народной традиции, а в большей степени «программной» мифографии начала XX столетия.

⁶ См., например: Foras Feasa ar Éirinn le Seathrún Céitinn, D.D. The History of Ireland by Geoffrey Keating, D.D. / Ed. by Comyn D., Dinneen P.S. Vol. I. Irish Texts Society. London, 1908. P. 205–209, где добывание будущих регалий шотландской короны приписывается Туата Де Дананн, и др.

Литература

- Бјелетић 2002 – *Бјелетић М.* Духовна култура Словена у светлу етимологије: јсл. (х)ала / Jerzy Rusek, Wiesław Boryś, Leszek Bednarczuk (red.). *Dzieje Słowian w świetle leksyki*, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, 2002. P. 75–82.
- Лома 2013 – *Лома А.* Свети Сава и облакогонци // Зборник радова Византолошког института. 2013. № 50/2. С. 1041–1079.
- Плотникова 2004 – *Плотникова А.А.* Этнолингвистическая география Южной Славии. М.: Индрик, 2004. 786 с.
- Раденковић 2001 – *Раденковић Л.* Митолошки господари градоносних облака. Словенске паралеле / Зборник Етнографског музеја у Београду 1901–2001. Београд, 2001. С. 445–453.
- Толстой 2003 – *Толстой Н.И.* Очерки славянского язычества. М.: Индрик, 2003. 624 с.
- Doja 2005 – *Doja A.* Mythology and Destiny // *Anthropos. International Review of Anthropology and Linguistics*. 2005. № 100 (2). P. 449–462.
- Elsie 2001 – *Elsie R.* A Dictionary of Albanian Religion, Mythology and Folk Culture. London: C. Hurst & Co. Publishers, 2001. 357 p.
- Elsie 2004 – *Elsie R.* Songs of the Frontier Warriors. Waukonda, IL: Bolchazy-Carducci Publishers, 2004. 414 p.
- Elsie, Mathie-Heck 2005 – *Elsie R., Mathie-Heck J.* The Highland Lute. London: Bloomsbury Academic, 2005. 487 p.

References

- Doja, A. (2005), “Mythology and Destiny”, *Anthropos. International Review of Anthropology and Linguistics*, no. 100 (2), pp. 449-462.
- Elsie, R. (2001), *A Dictionary of Albanian Religion, Mythology and Folk Culture*, C. Hurst & Co. Publishers, London, UK.
- Elsie, R. (2004), *Songs of the Frontier Warriors*, Bolchazy-Carducci Publishers, Waukonda, IL, USA.
- Elsie, R. and Mathie-Heck, J. (2005), *The Highland Lute*, Bloomsbury Academic, London, UK.
- Bjeletic, M. (2002), “Spiritual culture of the Slavs in the context of etymology: (h)ala”, in Jerzy, R., Wiesław, B. and Leszek, B. (eds.), *Dzieje Słowian w świetle leksyki*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków, Poland, pp. 75-82.
- Loma, A. (2013), “Saint Sava and cloudchasers”, *Zbornik radova Vizantologskog instituta*, no. 50/2, pp. 1041-1079.
- Radenkovich, L. (2001), “Mythological commanders of hail-bringing clouds. Slavic parallels”, *Zbornik Etnographskogo muzeya u Beogradu 1901–2001*, Beograd, Serbia, pp. 445-453.
- Plotnikova, A.A. (2004), *Etnolingvističeskaya geographia Yuzhnoy Slavii* [Ethnolinguistic geography of the South Slavia], Indrik, Moscow, Russia.
- Tolstoi, N.I. (2003), *Očerki slavyanskogo yazychestva* [Essays on Slavic Paganism], Indrik, Moscow, Russia.

Информация об авторе

Мария-Валерия В. Моррис, кандидат юридических наук, Российская академия народного хозяйства и государственной службы при Президенте РФ, Москва, Россия; 119571, Россия, Москва, пр-т Вернадского, д. 82, стр. 1; maire.morris87@gmail.com

Information about the author

Maria-Valeria V. Morris, Cand. of Sci. (Law), Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration, Moscow, Russia; bldg. 1, bld. 82, Vernadskogo Av., Moscow, Russia, 119571; maire.morris87@gmail.com