РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК
ИНСТИТУТ СЛАВЯНОВЕДЕНИЯ

Славянские этюды

Сборник к юбилею
С. М. Толстой

Издательство
«Индрик»
Москва 1999

РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК
ИНСТИТУТ СЛАВЯНОВЕДЕНИЯ

Славянские этюды

Сборник к юбилею С. М. Толстой

ИЗДАТЕЛЬСТВО
«ИНДРИК»
Москва 1999

Редколлегия:
Т. А. Агапкина,
Л. Н. Виноградова,
Е. Е. Левкиевская (ответственный редактор),
А. А. Плотникова

Сборник «Славянские этюды» включает статьи отечественных и зарубежных исследователей, посвященные обширному кругу лингвистических проблем, которые входят в круг научных интересов С. М. Толстой: вопросы истории славянских языков, лексикология, фразеология, славянская народная культура, мифология, культурология, фольклор.

Издание адресовано как специалистам-филологам и культурологам, так и широкому кругу читателей, интересующихся славянскими языками и традиционной культурой славян.

Publié avec le concors de l'Association Henry Durand
(Université Paris–IV Sorbonne)

ISBN 5-85759-090-6

© Коллектив авторов, 1999
© Институт славяноведения РАН, 1999

От друзей, коллег, учеников

Содержание

Предисловие 8

Т. А. Агапкина (Москва)
Калужский обряд «греть весну» и его славянские параллели... 9

Jan Adamowski (Lublin)
Jaskinia w językowo-kulturowym obrazie świata 18

Д. Айдачич (Белград)
Смех демона в славянских литературах XIX века 28

Е. Анастасова (София)
Небесное застолье «влахов» 36

Ю. Д. Апресян (Москва)
Основные ментальные предикаты состояния
в русском языке 44

Е. Бартминьский, Ст. Небжеговская (Люблин)
Языковая картина польского рая и ада 58

О. В. Белова (Москва)
«Быстроскочи васеръ наборъ зажей рысь...»
(о «говорящих» ошибках
в древнерусских сказаниях о животных) 70

Н. Г. Брагина (Москва)
«Во власти чувств»: мифологические мотивы в языке..... 86

Т. В. Булыгина, А. Д. Шмелев (Москва)
«Народная этимология»: морфонология и картина мира 103

М. М. Валенцова (Москва)
Отражение категории «мужской — женский»
в календарной обрядности славян 116

Ж. Ж. Варбот (Москва)
О первичной мотивации праслав. **kъrma* 'корма' 134

Т. И. Вендина (Москва)
Пространство и время
как параметры дискретизации макрокосма..... 136

Л. Н. Виноградова (Москва)
Материальные и бестелесные формы существования души 141

И. Георгиева (София)
Константин Великий — император и святой 161

А. В. Гура (Москва)
Крестьянское описание вологодской свадьбы
как образец народного литературного творчества 171

В. М. Живов (Москва)
К истории форм 2 лица ед. числа презенса
(о неоднородности элементов языка
и ее исторических импликациях) 181

А. Ф. Журавлев (Москва)
Из мелкой сволочи
(русское демонологическое название *игоша*) 203

Г. И. Кабакова (Париж)
«Зносины», или словесные поединки, в Полесье 207

Ф. Д. Климчук (Минск)
Диалектные типы Полесья на общеславянском фоне 214

А. Г. Кравецкий (Москва)
Литургический язык как предмет этнографии 228

Е. Е. Левкиевская (Москва)
Мифологический персонаж: соотношение имени и образа 243

А. В. Липатов (Москва)
Историография и поэтика:
универсум — этнос — индивидуум — стиль
(по материалам польского Средневековья) 258

Н. Михайлов (Пиза)
Словенские числительные в «Рукописи из Удине» (1458)
[Приложение: *Milko Matičetov.* O Videnskem rokopisu (VR)] ... 279

С. Ю. Неклюдов (Москва)
Традиции устной и книжной культуры:
соотношение и типология 289

С. Е. Никитина (Москва)
Об уме и разуме (на материале
русских народно-поэтических текстов) 298

Т. М. Николаева (Москва)
Хотя и *хоть* в исторической перспективе 308

О. А. Пашина (Москва)
Ареальный аспект соотношения функции и структуры
музыкально-фольклорных текстов 331

В. Я. Петрухин (Москва)
«Перебранка» на мировом древе: к истокам славянского
мифологического мотива 340

А. А. Плотникова (Москва)
Заметки о народном календаре Драгачевского края 348

Рачко Попов (София)
Светци лечители в българския народен календар 365

Hanna Popowska-Taborska (Warszawa)
Kłopoty ze słowiańskim *upiorem* 373

Љубинко Раденковић (Београд)
Називи *вештице* код балканских словена 379

Zofia Rudnik-Karwatowa (Warszawa)
O wariantywności, konkurencji i samodzielności prefiksów werbalnych (w sprawie statusu prefiksów *o-* i *ob-* we współczesnej polszczyźnie) 389

И. А. Седакова (Москва)
О «знаках» и «отметинах» в традиционной культуре южных славян (*белег* и *нишан*) 399

Биљана Сикимић (Београд)
Ђаво и јалова жена 416

Л. А. Софронова (Москва)
Концепт движения в сочинениях Г. С. Сковороды 450

А. В. Тарасьев (Белград)
«Пригвождена к позорному столбу» М. Цветаевой и погребальный канон святого Иоанна Дамаскина 461

В. Н. Телия (Москва)
Рефлексы архетипов сознания в культурном концепте «родина» 466

М. Н. Толстая (Москва)
Несколько текстов из села Синевир 477

В. Н. Топоров (Москва)
Об одной мифоритуальной «коровье-бычьей» конструкции у восточных славян в сравнительно-историческом и типологическом контекстах 491

Е. С. Узенева (Москва)
Защита от града в селе Гега, юго-западная Болгария 533

В. В. Усачева (Москва)
Из истории культурных растений: картофель (Solanum tuberosum L.) 539

Т. В. Цивьян (Москва)
Балканский поворот в сербском сюжете: «Хасанагиница» 551

Feliks Czyżewski (Lublin)
Zjawiska etnolingwistyczne na pograniczu polsko-wschodniosłowiańskim 561

Список научных трудов С. М. Толстой 573

Слово о Светлане

Светлана Михайловна Толстая принадлежит к числу тех, кто избирает свой путь в жизни не методом бесчисленных проб и ошибок, а встает на него в ранней юности, как бы зная изнутри и заранее, что другого пути и быть не может. Такие люди не боятся поворотов пути, изменений судьбы, но и не стремятся к ним сами. Зато, когда эти изменения происходят, умеют их принять достойно.

Кажется, что когда Светлана пришла на филологический факультет МГУ, она уже знала, что будет заниматься наукой и спокойно набирала материал на будущее, изучая историю русского языка, древние и новые языки, слушая курсы по языкознанию. В ней и сейчас проглядывает образ блестящей студентки — она всегда готова учиться, естественно, расширяя при этом круг своих исследований и делясь знаниями с учениками. Думается, что это важнейшая черта исследователя вообще: он всегда должен оставаться учеником своих предшественников и коллег.

Закончив Университет, Светлана пришла в Институт славяноведения и работала как лингвист, набираясь опыта в секторе структурной типологии и славянского языкознания. Оглядываясь на те годы, можно сказать, что Светлана уже тогда проявила личное отношение к науке, особое уважение к ней, и была очень осторожна в выборе инструментария. Она не поддалась всеобщему увлечению глобальной формализацией описания — природное чувство языка не позволило ей это сделать; зато в те годы интенсивно формировалось ее особое структурное видение научного объекта, которое органично слилось с классическими, традиционными — в лучшем смысле этого слова — подходами в науке.

Вместе с Никитой Ильичом Толстым Светлана начала заниматься этнолингвистикой и фольклором — так они открыли новое направление, и изучение фольклора приобрело качественно новые очертания. Уже не описание текстов фольклора, но реконструкция и анализ их значений становятся в центре внимания исследователей. Само понятие фольклорного текста претерпевает значительные изменения: в поле зрения входят теперь не только вербальный, но и акциональный, и предметный его ряды; фольклор оказывается тесно связанным с языком и изучается лингвистическими методами, точнее — этнолингвистическими.

Очевидно, что без освоения лингвистических методов, без уже заданной и приобретенной Светланой широты гуманитарных интересов такой решительный переход не мог состояться. Но он состоялся и был поддержан обращением к исследованиям русского фольклора прежних лет — тут сказалось умение хранить традиции. Так Светлана обрела свое второе «Я» в науке и наряду с Никитой Ильичем стала ведущим специалистом в области этнолингвистики и фольклора.

Светлана и Никита Ильич всегда взаимно дополняли друг друга, помогая и поддерживая во всех начинаниях. Их семейный, духовный союз, родство интересов продолжались и за стенами дома. Они вели огромную работу, отстаивая свое направление, работая в бесчисленных экспедициях, воспитывая учеников, многие из которых уже заняли свое собственное место в науке.

Судьба Светланы в науке сложилась на редкость гармонично и удачно. Таков ее собственный жизненный выбор, который вызывает неизменное уважение и чувство постоянного восхищения.

Л. А. Софронова

Т. А. Агапкина
(Москва)

Калужский обряд «греть весну» и его славянские параллели

На́ море овин горит...
Из небылицы

Во второй половине 1970-х гг. калужскими экспедициями кафедры фольклора МГУ был записан интересный и, как казалось тогда, не имеющий прямых аналогов весенний обряд «греть весну». Поскольку до настоящего времени описание этого обряда так и не опубликовано, позволим себе вкратце изложить его содержание.

На Благовещение, реже в день Сорока мучеников жители ряда деревень Куйбышевского р-на (находящегося на юго-западе Калужской обл. и граничащего со Смоленщиной) собирались на площади в селе, в поле или на берегу реки. За несколько дней до праздника дети и взрослые сносили туда хворост, старую солому, липовые ветки, которыми кормили овец, старые колеса, веники и лапти и мн. др. В день праздника собравшиеся сжигали все это в отведенном месте, причем параллельно с разведением костра дети и женщины «кликали весну», т. е. исполняли весенние заклички, или же встречали весну весенними хороводами.

«На Благовещение ходили „греть весну“: на площади жгли костры, на кострах жарили сало, яйца, кликали весну» [МГУ, ФЭ, 1979, т. 3, № 173, Жерелево]; «Со́роки. В этот праздник „греют весну“. Складывают большие кучи из хвороста, жгут их на поле. Пекут жаворонков, бобочки из теста и поют: „Весна-красна, что ты нам принесла?...“» [МГУ, ФП, 1977, т. 12, № 282, Кузьминичи]; «На Благовещение „грели весну“. Бывало, пойдем на поле, зажгем соломы, наберем шмотов, ну, греём. Где кладём, там и бегаем: „Весна-красна, На чём пришла?...“» [МГУ, ФП, 1979, т. 7, № 83, Проходы]; «На Благовещение принято готовить хворосту, жечь её, „греть весну“. „Встречают соболька“ и поют „Соболька“

[весенний хоровод. — *Т.А.*]» [МГУ, ФП, 1977, т. 13, № 57, Быково]; «Бывало [на Благовещение] натаскают детишки хламу к тому полю, где рожь посеяна. Лаптей старых, липника натащут. Еще загодя соберут. Костер зажгут. Иногда песни пели, а мы не пели. Ребята через огонь прыгали. Играли в горелки, в столбики» [МГУ, ФЭ, 1983 зима, т. 1, № 15, Полянка].

Вместе с тем, в ряде деревень того же Куйбышевского р-на обряд выглядел несколько иначе: здесь костры, которыми «грели весну», не просто жгли на поле, но сплавляли, «пускали» их по реке.

«„Весну греют". На Благовещение танки водят, хороводы, песни поют хороводные. Потом вынесут борону, деревянные клецы были. Положат колесо, зажгут его, ну и пустят по речке. Смотрят: куды оно... На колесо еще накладут липняку. Тогда овец кормили липняком. Оно, бывало, горит огонь, по речке плывёт. Паводок, самый разлив весной, а оно плывет. Вот это было» [МГУ, ФП, 1977, т. 12, № 290, Селилово]; «На Благовещение „грели весну", пускали борону на воду, клали на нее сноп, сноп зажигали, „чтоб весна была теплой". При этом приговаривали: „Весна красна! Приди к нам поскорее, и чтоб тёплая была!"» [МГУ, ФЭ, 1979, т. 3, № 61, Черехля]; «На Благовещение всегда „греют весну". В это время, как правило, шел лед. Молодежь где-нибудь крала колесо, поджигала его и пускала по воде» [МГУ, ФЭ, 1979, т. 3, № 129, Сергеевка]; «На Благовещение около речек жгли хворост, липняк, нарезанный прошлым летом и сбереженный специально к этому празднику. Пускали по реке зажженные лапти» [МГУ, ФЭ, 1979, т. 2, № 349, Дедовы Петровичи]; «На Благовещение во время половодья зажигают солому и пускают ее по воде» [МГУ, ФЭ, 1983 зима, т. 3, № 6, Воронцово]; «На Благовещение весну грели. На деревянные бороны собирали солому, сучья, зажигали и пускали по речке. Старые санные плетухи набивали хворостом, зажигали и пускали тоже по воде» [Петроселье, зап. автора 1982 г.].

Попробуем разобраться в том, какие обряды, верования и даже сферы традиционной духовной культуры «отложились» в этом, на первый взгляд, столь нехитром весеннем ритуале.

Первая и самая непосредственная ассоциация, которая возникает при знакомстве с приведенными выше описаниями, — это восточнославянские общесельские костры, возжигаемые обычно в один из весенних праздников в период от масленицы до Купалы. Не будет натяжкой допустить, что обычай «греть

весну» представляет собой локальный вариант весенне-летнего костра. Его жгут на Благовещение, а сам костер — по составу материала (колеса, бороны, лапти, веники и под.), «статусу» этого материала (старые), способам его добывания (кража, сбор заранее), месту возжигания костра (поле, берег реки) и действиям, ему сопутствующим (хороводы, пение, игры, трапеза, прыжки через костер и др.), — вызывает вполне прозрачные ассоциации с русскими масленичными, а также украинскими, белорусскими купальскими и многими другими кострами.

Более того. Даже, казалось бы, весьма специфическая мотивировка этих весенних костров (запечатлевшаяся в их терминологическом «оформлении», ср. *греть весну*), и та оказывается не столь уж исключительной, если принять во внимание общеславянский календарный контекст. Приведем некоторые, на наш взгляд, наиболее выразительные параллели.

У русских Владимирской губ. в день 1 марта было принято «встречать весну». «Для этого, — как сообщал корреспондент Тенишевского бюро, — они приносят из лесу сучьев, которыми топят избы, *чтобы весна была теплая*» [РЭМ, д. 29, л. 42, Меленковский у.]. Однако наибольшее число соответствий нашим западнорусским кострам можно обнаружить на Карпатах и на востоке Балкан. Так, у румын сербского Баната в день Сорока мучеников жители жгли костры по обеим сторонам села, перепрыгивали через него и кричали: «Вылезай, тепло, победи зиму» [Maluckov 1985, s. 276]; в этот же день и в самой Румынии люди жгли костры «чтобы прогрелась земля» [Кабакова 1989, с. 308]. У болгар в Банате в канун 1 марта и затем еще 12 дней подряд жгли костры — «грéйми Марта» («грели бабу Марту») [Телбизовы 1963, с. 244], и приговаривали при этом: «Баб' Марто, я тебе грея днес, ти мене утре!» [Вълчинова 1994, с. 48]. В Странджe 1 марта женщины, стараясь избавиться от инея, опасного для цветущих деревьев, перед восходом солнца выливали во дворе котелок с кипятком, говоря: «Баба Марта да попари сланата!» [Странджа, с. 220]. В разных областях Болгарии на Благовещение, в день св. Трифона и другие весенние праздники женщины выносили в сад горячие угли и зажженные тряпки, согревая таким образом землю [Попов 1991, с. 117]. Сходные обычаи были известны и на самом юге Европы: жители Наварры еще на Богоявление, на границе зимы и весны, разводили в поле костры, «согревая землю» [Календарные обычаи, с. 49].

Калужский обряд «греть весну» (с точки зрения заключенных в нем смыслов) связан еще с одним кругом сюжетов, а именно — с темой небесного огня и брака неба и земли.

В южнославянских традициях пробуждение земли в начале весны (и, в частности, ее согревание и пр.) описывается как результат небесного вмешательства.

Согласно поверьям (известным в западной части южнославянского ареала), в один из ранневесенних праздников в землю попадает частичка небесного огня, от которого она начинает согреваться. Так, словенцы называли Благовещение *Marija Ognjenica, Marija Glavnjenica* и верили, что в этот день «pade nebeški ogenj na zemljo, ki prešine semensko zrno, da kalí in raste» [падает небесный огонь в землю и проникает в семена, чтобы они пустили ростки и начали расти] [Kuret 1, s. 112, 268, Крас]. Хорваты в Каставщине полагали, что на Сретенье в землю попадает искра, а на Благовещение уже целая головня [Jadras 1957, s. 39, 53], а хорваты Полицы говорили, что на Благовещение в землю падает с небе головня в 9 локтей, в Юрьев день — уже в 40 [Ivanišević 1905, s. 44]. В Родопах верили, что в день Сорока мучеников «в землю втыкаются 140 разогретых вертелов и столько же холодных вылезают наружу» [Арнаудов 1943, с. 78]. Эти поверья удивительным образом напоминают рассказы о так называемых «громовых стрелах», пускаемых с неба на землю во время грозы и являющихся орудием Бога, Ильи или другого святого.

Тема святого, инициирующего этот небесный огонь, присутствует и в весеннем фольклоре. В частности, на востоке Балкан весьма популярны календарные паремии, следующим образом описывающие эту ситуацию, ср.: зап.-болг. «Св. Атанас забива жешка гл'амна у земл'у» [Ангелова 1948, с. 212, Самоково]; серб. воевод. «Свети Трива [Трифон] забаде угарак у земљу» [Босић 1996, с. 482]; юж.-серб. «Св. Тривун забоде гламњу у земљу» [Филиповић, Томић 1955, с. 95] и под. В более опосредованной форме тот же смысл скрыт и в такой, например, паремии, как болг. «Араланбей [св. Харлампий, 10.II] араландисва [окуривает] земята» [Пловдивски край, с. 258]. После этого акта земля считается готовой для пахоты и сева, для выращивания урожая и под. Если принять во внимание актуализируемую в этих паремиях оппозицию «мужской — женский» (в варианте «святой — земля»), фаллическую форму головни, а также сексуальные коннотации глагола *втыкать* и его славянских соответствий, то окажется, что эти календарные паремии скрывают мифологему «небесного оплодотворения земли (брака неба и земли)».

Впрочем, вне зависимости от этих мифопоэтических архаизмов едва ли не каждому «весеннему» святому (и даже святой) может приписываться функция пробуждения, согревания земли,

что само по себе есть отражение естественных сезонных изменений, ср. рус. «Василий Парийский [12.IV] землю парит», пол. «Święta Agnieszka dogrzeje kamyszka» [Св. Агнешка согреет камушек], пол. помор. «Święty Józef gdy przychodzi, to zapala w dwunastu piecach» [Когда приходит св. Иосиф (19.III), то зажигает огонь в 12 печах], словен. «Pridi, sveti Juri, toplo nam zakuri» [Приди, св. Юрий, зажги нам тепло] и др. Среди подобных поверий есть и те, в которых речь идет о согревании воды, ср. пол. «Święty Marek włożył do wody ogarek» [MAAE, 1900, t. 4, s. 119]. Ирландцы верили, что со дня св. Бригиты (1.II) море становится теплым, потому что святая опускает в него руку [Календарные обычаи, с. 88]. Как и в случаях, о которых шла речь выше, подобные паремии маркировали определенные календарные границы и в конечном счете выполняли «разрешительную» функцию: в частности, у поляков со дня ап. Марка можно было купаться.

Наконец, есть и третий круг сюжетов, с которыми, как нам видится, связан локальный калужский обряд «греть весну». Речь идет о той части описаний обряда, в которых упоминается о пускании по воде зажженных предметов. Этот элемент обряда «греть весну» достаточно специфичен, потому параллели к нему почти единичны. Самым близким ему (и в смысловом, и в календарном, и в ареальном отношениях) представляется обряд, спорадически встречающийся в восточном Полесье, на Гомельщине. Фактически речь идет о том же самом обряде с той лишь разницей, что на Гомельщине он не назывался «греть весну».

В Чечерском р-не Гомельской обл. на Благовещение «звязуюць плот, на гэты плот ложуць калясо старое, запальваюць і пускаюць па рэчкі і ідуць з песнямы і пяюць эту самую вясну [весенние заклички. — *Т.А.*]» [Барташэвіч 1985, с. 20]. Так же и в Мозырском р-не на Благовещение «кастры палили над водой. Дак салому застилають и она плывёт, як плоты, и ўжэ горит» [ПА, Костюковичи]. В Хойникском р-не «на Юр'я пяюць паўз канаву. Ідуць, запаляць салому, пускаюць на воду. Здзелаюць такі пліток з бярвенцаў малых, паляць куль саломы... пустяць на ваду, ідуць і пяюць» [Барташэвіч 1985, с. 67]. Как кажется, эти календарные ритуалы, равно как и калужский обряд, можно рассматривать в качестве локальных вариантов общесельских костров (ср. тот же набор сжигаемых предметов), перенесенных на воду (ср. «промежуточное» обыкновение разводить весенние костры на берегах рек и озер). Возможно, что в этих вариантах реализуется и мифологема согревания воды, как мы видели, небезразличная для рассматриваемой группы верований и сюжетов.

В калужском и гомельском обрядах присутствует семантический элемент «пускать на воду» (как нам кажется, в одном из своих основных значений — 'избавляться от вышедших из употребления вещей'), который в сочетании с другими составляющими костров (прежде всего, *старыми* предметами, сжигаемыми в этих кострах) привносит в обряд дополнительный смысл. Это предположение тем более вероятно, есть принять во внимание некоторые аналогичные ритуалы, известные на самой юго-западной окраине славянского мира, в Словении.

День св. Григория (12.III) считался у словенцев (а также во многих других традициях запада славянского мира) границей зимы и весны, днем, с которого фактически начиналась весна. У словенских ремесленников с этого дня заканчивались многие зимние виды домашних работ (главным образом прядение), а те, что еще продолжали оставаться актуальными, более не выполнялись при огне (свече, лучине). Поэтому словенцы Верхней Крайны и некоторых других мест в этот день гасили в реках и озерах свечи, пускали на воду бумажные и деревянные лодочки с укрепленными внутри зажженными свечами, старые корзины, заполненные залитыми смолой и подожженными стружками; домики, прикрепленные к твердой бумаге, со вставленными внутрь свечками; корзины, решета, сита или обручи от бочек, набитые соломой, хворостом и старыми тряпками и подожженые. Обо всех этих действиях ремесленники говорили, что они «luč zanesli vo vodo» или что это «sv. Gregor luč v vodo vrže» [Св. Григорий бросает в воду луч] [Kuret 1, s. 105–108]. Так же и во Франции к Сретению, дню св. Агаты и к Благовещению обычно заканчивалось прядение и другие домашние работы, выполняемые при свечах. В канун этих праздников ремесленники устраивали так наз. «потопление посиделок». Женщины относили к реке челноки ткацких станков и зажженными пускали их по воде. Иногда по реке пускали выдолбленные из дерева башмаки (сабо), внутри которых укрепляли горящие свечи. Таким образом, в этих обычаях можно усматривать и ритуальное воплощения мифологемы согревания воды на рубеже зимы и весны, и магический способ уничтожения вышедших из пользования предметов (в данном случае — возжигаемого в домах «старого» огня).

Наконец, последнее. Само по себе пускание по воде зажженных предметов, практикуемое в калужском обряде «греть весну», как кажется, входит еще в одну группу сюжетов. На эту мысль наводят нас некоторые словенские материалы, свидетельствующие о том, что обряды, аналогичные описанным выше, могли со-

вершаться не только ранней весной, но и значительно позже, в летний Иванов день. Так, на р. Драве в канун праздника по реке пускали бочки, корзины и деревянные ящики, заполненные стружками, залитые смолой и подожженные. В других местах по реке спускали зажженные колеса, а на о-ве Крк по воде пускали маленькие деревянные лодочки и дощечки с горящей смолой [Kuret 2, s. 67, 93, 130–131].

Понятно, что в связи с купальскими обрядами мифологема «согревания земли» приниматься во внимание не может. На первый взгляд, самым естественным было бы предположить, что (как и в вышеописанных случаях) речь здесь идет лишь о специфической форме возжигания общесельских купальских костров на воде (а не на суше). Допуская это объяснение как одно из возможных, мы, тем не менее, хотели бы обратить внимание на то, что помещение в воду зажженных предметов — с мифопоэтической точки зрения — как нельзя лучше отвечает ритуальному комплексу вызывания дождя и, хоть и в опосредованной форме, но все же известно в славянской традиционной культуре. Укажем хотя бы на описанные в свое время Н. И. и С. М. Толстыми обычаи бросать в воду печную глину, кидать в колодец горшки, украденные у горшечника, и т. д. [Толстые 1978, с. 115–118]. Определенную связь с погружением в воду зажженных предметов обнаруживают и некоторые варианты обряда «похорон Германа», когда к «гробу», в который помещают глиняную куклу Германа, прикрепляют свечи, зажигают их и в таком виде пускают гроб по реке, ср., например: [СбНУ, 1892, кн. 8, с. 276, болгары в Бессарабии]. Однако наиболее выразительную, почти прямую параллель к приведенным выше славянским обычаям содержат некоторые материалы, относящиеся к обрядам вызывания дождя у народов Кавказа. Согласно ряду свидетельств, летом, во время засухи у абхазцев практиковался следующий способ вызывания дождя. Девушки строили деревянный плот и клали на него солому, затем они делали куклу, подвозили ее на ишаке к реке, где уже стоял приготовленный плот, после чего сажали куклу на плот, поджигали на нем солому и в таком виде пускали плот по воде (ср. хотя бы: [Джанашия 1917, с. 162]). И хотя словенские купальские костры не содержат прямых свидетельств причастности к окказиональному комплексу вызывания дождя, тем не менее и характер основного действия (спускание на воду зажженных предметов), и их приуроченность к летнему времени дает основание для гипотезы о типологическом единстве их истоков.

Приведенные здесь материалы, посвященные локальному калужскому обряду «греть весну», как нам кажется, любопытны не столько сами по себе, сколько как пример того особого состояния традиции, когда в одном этнокультурном феномене соединяются элементы, в других областях славянского мира принадлежащие к различным обрядам и тяготеющие к разным сферам народной культуры. Одна из ранних попыток разобраться в аналогичном этнографическом «попури» принадлежит С. М. Толстой, предпринявшей в 1978 г. исследование локальных вариантов полесского купальского обряда. В методологическом отношении сохраняет свою актуальность выдвинутое еще в те годы суждение о невозможности интерпретировать отдельные элементы сложного обрядового комплекса «как реликты единого обряда или единой системы представлений и считать их одинаково показательными при реконструкции древнейшего вида и смысла этого обряда, т. е. приписывать им всем равную степень архаичности, всеобщности и неизменную для всех областей символическую функцию...» [Толстая 1978, с. 131].

Калужский обряд «греть весну» можно рассматривать как вполне цельное образование, глубоко и разносторонне вписанное в систему традиционных славянских верований и ритуалов. Вместе с тем, отдельные элементы, мотивы и атрибуты этого обряда, благодаря своей полисемантичности, а также благодаря фактору ритуальной синонимии, «работающей» в масштабах народной культуры в целом, создают крайне мозаичную картину, за которой угадывается бесконечный ряд трансформаций и спонтанно возникающих комбинаций; в них, скорее всего, и сокрыт неуловимый и вечно ускользающий от нас смысл.

Литература

Ангелова 1948 — *Р. Ангелова.* Село Радуил. Народопис и говор // Известия на семинара по славянска филология при Университета в София. София, 1948, т. 8–9.

Арнаудов 1943 — *М. Арнаудов.* Български народни празници. Хемус, 1943.

Барташэвіч 1985 — *Г. А. Барташэвіч.* Беларуская народная паэзія веснавога цыкла і славянская фальклорная традыцыя. Мінск, 1985.

Босић 1996 — *М. Босић.* Годишњи обичаји Срба у Војводини. Нови Сад, 1996.

Вълчинова 1989 — *Г. Вълчинова.* Сечко и Марта — формирането на един митологичен комплекс в българската народна кул-

тура // Етнографски проблеми на народната духовна култура. София, 1994, т. 2, с. 33–77.

Джанашия 1917 — *Н. Джанашия.* Абхазский культ и быт // Христианский Восток. Петроград, 1917, т. 5, вып. 3.

Кабакова 1989 — *Г. И. Кабакова.* Терминология восточнороманской календарной обрядности в сопоставлении со славянской. Дис. канд. филол. наук. М., 1989.

Календарные обычаи — Календарные обычаи и обряды в странах Зарубежной Европы. Весенние праздники. М., 1977.

МГУ ФП — Архив кафедры фольклора Московского гос. университета. Материалы фольклорной практики.

МГУ ФЭ — Архив кафедры фольклора Московского гос. университета. Материалы фольклорной экспедиции.

ПА — Полесский архив Института славяноведения РАН. Москва.

Пловдивски край — Пловдивски край. София, 1986.

Попов 1991 — *Р. Попов.* Светци близнаци в българския народен календар. София, 1991.

РЭМ — Российский этнографический музей. Архив, ф. 1, оп. 7 (Тенишевское бюро).

Странджа — Странджа. Материална и духовна култура. София, 1996.

Телбизовы 1963 — *К. Телбизов, М. Векова-Телбизова.* Традиционен бит и култура на банатските българи // СбНУ, 1963, кн. 51.

Толстая 1978 — *С. М. Толстая.* Материалы к описанию полесского купальского обряда // Славянский и балканский фольклор. М., 1978, с. 131–142.

Толстые 1978 — *Н. И.* и *С. М. Толстые.* Заметки по славянскому язычеству. 2. Вызывание дождя в Полесье // Славянский и балканский фольклор. М., 1978, с. 95–130.

Филиповић, Томић 1955 — *М. Филиповић, П. Томић.* Горња Пчиња // Српски етнографски зборник. Београд, 1955, књ. 68.

Ivanišević 1905 — *F. Ivanišević.* Polica // ZNŽO, 1905, knj. 10, sv. 1, s. 11–111.

Jadras 1957 — *J. Jadras.* Kastavština // ZNŽO, 1957, knj. 39.

Kuret 1, 2 — *N. Kuret.* Praznično leto Slovencev. Celje, 1965, d. 1; 1967, d. 2.

MAAE — Materiały antropologiczno-archeologiczne i etnograficzne. Kraków.

Maluckov 1985 — *M. Maluckov.* Rumuni u Banatu. Novi Sad, 1985.

Jan Adamowski
(Lublin)

Jaskinia w językowo-kulturowym obrazie świata

W dokumentacjach polskiej kultury ludowej za dosyć znane i typowe należy uznać następujące konteksty:

«W jaskini góry Wawlu obrał sobie legowisko potwór mający postać smoka, albo węża (*alophagus*) i porywał bydlęta i ludzi» [K 5 Krak 9]; «[Poległym za wiarę w bitwie z Tatarami Matka Boska, na prośbę św. Jadwigi][1], śmierć na sen zamieniła. Leżą oni wszyscy, przez aniołów przeniesieni, wraz z bronią swoją, w ogromnej jaskini pod trzebnickim kościołem, rany ich się pogoiły, śpią twardo ale żyją. Sam jeden dowódca nie śpi, w pośrodku lochu siedzi na kamieniu, [...]. Dawniejszymi nieco czasy jaskinia ta nie była bardzo głęboko pod ziemią, a jedna dziewucha, biorąc piasek, natrafiła raz na wyjście. [Po nieopacznym obudzeniu śpiącego wojska przez dziewczynę wódz] zamknął się z nim [wojskiem] jeszcze głębiej w ziemię — i odtąd nikt jaskini tej znaleźć nie może. Ale kiedy będzie wojna o wiarę, dowódca ów sam w dzwon uderzy, a śpiący rycerze wstaną, wyjdą na świat z bronią, będą walczyli i zwyciężali» [Hajd Nie 119–120]. «Razu pewnego Pan Jezus i święty Piotr szli przez ciemny bór. Zostali napadnięci przez rozbójników. Ci powiązali ich i powiedli do jaskini koło wielkiej rzeki. Tam Pan Jezus nosił wodę i czynił inne posługi» [Dek Sier 169]; «Otchłań jest to jaskinia, przepełniona Żydami i duszami bez chrztu św. zeszłemi ze świata przed przyjściem Zbawiciela. Z otchłani wyprowadził Pan Jezus pierwszych rodziców, oraz całe pokolenia, [...] i zawiódł ich do Raju» [K 7 Krak 21]; «[Bogaty brat] *pamiętając słowa zaklęcia, wszedł do téj góry i góra się zamkła, a on nabrał pieniędzy. Ale gdy chciał wychodzić, zapomniał sobie tego nazwiska, jak na tę górę zawołać. I nie mógł wyjść... Nareszcie gdy zajechali przed tę górę ci rozbójnicy i do niéj weszli, on się ich przeląkł i schował głębiéj do jaskini, ale go wypatrzyli... Jednak go potém poróbali w kawałki i koło téj jaskini porozrzucali*» [K 8 Krak 85].

We wszystkich przywołanych fragmentach zapisów ludowych wierzeń i opowieści istotną rolę odgrywa **jaskinia**, która staje się nie tylko głównym miejscem działań ale również, ze względu na swoje właściwości, jakby pozaosobowym ich organizatorem. Z jaskinią w sposób stały związane są także pewne typy zdarzeń i postaci oraz inne charakterystyki, jak: czas, cechy obiektu czy jego położenie. Stałość językowo-kulturowych ról jakie pełni opisywany obiekt jest w polskiej tradycji na tyle wyrazista, że daje podstawę do postawienia specjalnego zadania — przedstawienia struktury i podstawowych treści w sposób stereotypowy [2] łączonych z jaskinią. A jest to ważne nie tylko dla polskiej kultury ludowej, jako że jest ona jednym z bardziej typowych przedstawień i wyobrażeń na temat zakrytego dla poznania potocznego (wzrokowego), zawsze dosyć tajemniczego **świata wnętrza ziemi.**

W czasach przedhistorycznych jaskinie były miejscem sprawowania obrzędów magicznych i kultowych, a przede wszystkim obrzędów i wierzeń dotyczących zmarłych. Według mitologii starosumeryjskiej zmarli wchodzili do jaskini znajdującej się pod górą świata [Herd Lek 55]. W starożytnym Egipcie, w mieście Lykopolis istniała nekropola nazywająca się «Otwarcie Jaskini» [Lur Słow 72]. Egipcjanie wierzyli, że z jaskini wypływają życiodajne wody świętej rzeki Nilu [Herd Lek 55, Lur Słow 72]. W mitologii starożytnej Grecji jaskinia była nazywana światem, przez nią Demeter schodziła do Hadesu w poszukiwaniu córki Kory [Kop Ssym 117]. W jaskini na Krecie miał urodzić się Zeus, a w jednej z jaskiń pod górą Kyjene — Hermes [Lur Słow 72]. Było to także schronienie boga płodności, wina i ekstazy Dionizosa oraz nimf, które tam ukrywały się przed gniewem zazdrosnej Hery [Kop Ssym 117].

W tradycji judeo-chrześcijańskiej jaskinia funkcjonuje jako miejsce schronienia zwierząt i ludzi; a w znaczeniu symbolicznym: jako miejsce objawienia Boga i woli Bożej, np. w stosunku do Mojżesza, Eliasza; Arka Przymierza została ukryta w jaskini pod górą Nebo itd.; jest symbolem świata ciemności i śmierci oraz miejscem, od którego zaczyna się historia zbawienia świata (narodziny i zmartwychwstanie Chrystusa) [Lur Słow 72–73, Herd Lek 55].

Wyraz *jaskinia* znany jest już w staropolszczyźnie w znaczeniu 'wydrążenie w ziemi lub skale, jama, grota, *antrum spelunca, foramen, fovea*' [S Stp 3/119]. Znaczenie to (chociaż z pewnym zawężeniem) zachowuje również współczesna polszczyzna: 'naturalne, głębokie wydrążenie w skale z wylotem na zewnątrz' [SJP Szym 1/824]. Etymologia nazwy wiązana jest z prasłowiańskim rdzeniem **ězva* 'jama, nora; rana' [Sł SE 5/512].

W języku ludowym wyraz *jaskinia* ma ograniczony zakres występowania, pojawia się głównie w prozie, rzadziej w pieśniach i przysłowiach. Określenia synonimiczne i bliskoznaczne jaskini to: *pieczara* [K 5 Krak 34, K 18 Kiel 218]; *grota* [K 23 Kal 219]; *jama* [K 15 Poz 191, K 5 Krak 34, Wisła 1887/284]; *loch* [K 19 Kiel 249, Hajd Nie 119–120]; *dziura* [K 44 Gór 6]; w pewnym zakresie też *komora* [K 5 Krak 57]; *sala* [K 18 Kiel 218], a w tekstach religijnych *otchłań* [K 7 Krak 21].

Bogate i charakterystyczne są za to treści jakie polska kultura ludowa wiąże z jaskinią. Funkcja opisywanego obiektu jest tu wyznaczona przez cztery główne **opozycje: ciemność — jasność** i **zamkniętość — otwartość** (jako miejsce zlokalizowane wewnątrz — w górze, pod ziemią i dlatego pozbawione światła — wobec miejsc otwartych i jasnych, położonych na zewnątrz); **duży — mały** (por. jaskinia : jama) oraz nałożony, głównie na pierwszą opozycję, aspekt oceniająco-waloryzujący — **«swój : obcy»** (zamkniętość jaskini wyklucza «obcych» i to nawet pod wyraźnymi sankcjami).

W powszechnym rozumieniu jaskinia **powstała** w wyniku procesów naturalnych [K 18 Kiel 229], co utrwala również współczesny język polski [SJP Szym 824].

Na zasadzie **kolekcji** jaskinia łączy się z różnymi obiektami jako jedno z miejsc działania demonów i postaci demonicznych: — w zaroślach, jaskiniach lub pod mostem w ciągu dnia ukrywał się diabeł wodny [Baz Tatr 91]; rozpadliny ziemi, zwaliska, jamy, jaskinie, nory — to miejsca gdzie zamieszkują krasnoludki [K 39 Pom 263]; jaskinie, bagna, wnętrza pagórków są miejscami przebywania i wyrastania smoków [Mosz Kul 2/585]; a w jaskiniach i na pustyniach mieszka licho [K 48 Ta-Rz 270].

Dusze ludzkie pokutujące przebywają: pod kamieniami, w jaskiniach, studniach, stawach, w kolejach dróg, w miejscach gdzie się krzyżowe drogi zbiegają, pod mostami — i dlatego nie należy tych miejsc nawet «przypadkiem» naruszać [ZWAK 1885/34]; miejscem przebywania dusz pokutujących są też jaskinie i pustynie [Baz Tatr 91].

Lasy i jaskinie są miejscami lokalizacji zaklętych skarbów, których strzegą diabli [ZWAK 1885/23]. W legendzie Francja, straszne góry i jaskinie są kolejnymi etapami drogi do czyśćca [K 8 Krak 125].

Charakterystykę **wyglądu** jaskini sprowadzić można do kilku podstawowych cech.

1. Jako pozbawiona światła jaskinia przynależy do świata ciemności. Jest ciemna [Jaz Spis 289], co utrwala także nazwa własna jaskini — Ciemna [K 5 Krak 34] i dlatego aby móc się po niej bezpiecz-

nie poruszać należy mieć zapalone światło — [Cisz Krak 286]. Brak światła w jaskini powoduje to, że jest ona także *straszna* [Cisz Krak 57]. W krakowskiej bajce wyjątkowa jasność — *przeblask* bijąca z jaskini, pochodzi od niezwykłej panny [Cisz Krak 118].

2. Zamknięt o ść jaskini — [K 19 Kiel 239, Hajd Wojsko 115–129], pogłębia jej odizolowanie od świata ludzkiego. Jaskinia ma drzwi zamknięte na *kluczyki* [K 19 Kiel 238], a inny rodzaj wejścia do jaskini to *dziura*, a więc wąskie przejście [Cisz Krak 286]; ponadto, jaskinia ma trudne do odnalezienia wyjście [Hajd Nie 119–120, Hajd Wojsko 125–129]. Jaskinie zbójeckie (pełne skarbów) otwierają i zamykają się na tajemne hasła: *Cézama*[3], *otwórz sie* [Cisz Krak 106]; war: [Cisz Krak 99, 100, 105, 107].

3. Kształty i rozmiary jaskiń są zwykle przedstawiane przez porównanie do różnych budowli i pomieszczeń. Jest ogólnie *ogromna* Haid Nie 119–120. W bajkach i baśniach są podobne do pałaców: mają *bardzo piękne pokoje* [Cisz Krak 57]; inna jaskinia ma *ozdobny pokój, wytworne mieszkanie* [K 8 Krak 11]; ma pokoje ładniejsze niż na dworze królewskim [Cisz Krak 118]. Obecne w jaskiniach stalaktyty są nazywane *weselem karzełków* [K 15 Poz 191].

Budowa jaskini charakteryzowana jest jako kamienna [K 15 Poz 191], co niewątpliwie wiąże się z jej typową lokalizacją — w górze, skale.

Wiele jaskiń wyróżnia posiadanie **nazw własnych**. Motywacje tych nazw odzwierciedlają: położenie (od nazwy miejscowości) — *Dziury Haligowskie* [K 44 Gór 6]; wygląd i warunki przyrodnicze: Jaskinia *Ciemna* [K 5 Krak 34], Jaskinia *Mroźna*, Jaskinia *Śnieżna* [Tatr Park, mapa]; kształt — *Dzwonnica*, *Szczelina*, *Zbójnicka Dziura* [Tatr Park, mapa] (także *Dziury Haligowskie*); odniesienie osobowe — *Aksamitka* (od przywódcy taborytów węgierskich) [K 44 Gór 6]; nazwy typu baśniowego: *Sezam* [Cisz Krak 106] oraz mitologicznego: np. współcześnie znana podkielecka jaskinia *Raj*.

Charakterystyczna jest **lokalizacja** jaskini, która pozostaje w styczności z takimi obiektami jak g ó r a i l a s. Jaskinia jest zwykle lokalizowana:

— w *górze* [K 19 Kiel 239, Hajd Wojsko 115–129, Hajd Nie 127], w *środku góry* [K 8 Krak 72, TN Krasiczyn 1985], w górach [K 18 Kiel 12], na górze [K 19 Kiel 238]; wariantywnie w *skale* [K 23 Kal 219, Cisz Krak 99, 106]; a także w konkretnych wzniesieniach czy obszarach górskich: krakowski Wawel [K 5 Krak 9], w Tatrach [ZWAK 1889/35], pod Giewontem [Lud 1956/551], w górze Chełmo [Bar ŚrodP 420], w paśmie ojcowskim [Wisła 1887/246], w skale Pustelnica [K 18 Kiel 218] itp.;

— ogólnie w *lesie* [Cisz Krak 57, 100, 106, 118, 260, Sim Gad 90, itd.] oraz przez użycie wariantu leksykalnego w *gaju* [Cisz Krak 99].

Inne lokalizacje jaskini są rzadsze: *podziemna* — w pieśni pogrzebowej [Ad Biłg 51], pod ziemią [ZWAK 1881/106], w głębi ziemi [Hajd Nie 119–120], nie *bardzo głęboko pod ziemią* [Hajd Nie 119–120], w wąwozach karpackich [K 15 Poz 11], pod trzebnickim kościołem [Hajd Nie 119–120], *koło wielkiej rzeki* [Hajd Nie 52], a metaforyczna i potoczna *jaskinia zbójców* (war.: *łotrowska*) [NKPP *jaskinia*], jako miejsce szczególnie niebezpieczne dla podróżnego — *na drodze* 'na trasie podróży' [K 10 Poz 134]. W przyśpiewce miłosnej położenie jaskiń jest określane jako *najdalsze*, ale nawet ich znaczna odległość nie gasi uczucia chłopca do dziewczyny: *Choćbym się oddalił w najdalsze jaskinie, Nigdy moje czucie dla ciebie nie zginie* [Lom Śląsk 399].

Najciekawszy aspekt jaskini dotyczy **lokalizowanych w niej obiektów i zdarzeń**. W zależności od gatunku tekstu różnicuje się obraz jaskini jako lokalizatora i obejmuje następujące najbardziej typowe role.

1. Jako przynależna od świata ciemności jaskinia jest miejscem przebywania i działania diabła oraz różnych postaci demonicznych: tutaj *zły miał domek* [Cisz Krak 147], przebywają diabli strzegący skarbów [ZWAK 1885/23], *przemieszkuje licho* [K 48 Na-Rz 270], w czasie dnia ukrywa się diabeł wodny [Baz Tatr 91], skrywa się tam czarownica za karę zamieniona przez Boga w kobyłę [Święt Nadr 348], a w jaskiniach podziemnych mieszkały duchy (skarłowaciałe olbrzymy) [K 15 Poz 189]. Ponadto, jaskinie są miejscem zamieszkiwania *kraśnoludków* [K 39 Pom 263] oraz *zarazy* płodzącej gnomów i karłów [K 15 Poz 11] (zob. również akapit **kolekcja**).

2. Według wierzeń ludowych w jaskiniach (w koncepcji ludowej religijności miejscu kary i pokuty), przebywają dusze zmarłych, w tym: dusze pokutujące [K 48 Ta-Rz 270], dusze ludzi bez chrztu, którzy zmarli przed «przyjściem Zbawiciela» [K 7 Krak 21]. Jest to również miejsce przepełnione Żydami (ogólniej innowiercami) [K 7 Krak 21].

3. W bajkach, podaniach i zapisach wierzeń jaskinie stają się miejscem przebywania i często szkodzącego dla ludzi działania zwierząt o charakterze demonicznym i cudownościowym.

a) W jaskini mieszka smok: porywający dzieci [Hajd Nie 52], a w jaskini wawelskiej żył *potwór mający postać smoka*, który porywał zwierzęta i ludzi [K 5 Krak 9], war.: [Krz PBL 2/214]. Jaskinia jest też siedliskiem smoka, który będąc głodny, może zniszczyć zasiewy przez sprowadzenie ulewy bądź powodzi [Baz Tatr 102]; w jaskini mają «przebywać i wyrastać» smoki [Mosz Kul 2/585], mieszkał smok zja-

dający okoliczne bydło, którego unicestwił odważny szewc [K 19 Kiel 249], war.: [Krz PBL 2/214]. W jaskini przebywa też pilnujący skarbów *bazyliszek* [ZWAK 1881/106].

b) Często w baśniach i opowieściach wierzeniowych w jaskiniach lokalizowane są w ę ż e — [K 8 Krak 72, Baz Tatr 102], padalce [K 8 Krak 72], a także węże o nadzwyczajnym wyglądzie i specjalnej mocy działania, jak: *wąż o trzech głowach..., z koroną na głowie..., obrośnięty jak owca*, który swoim wzrokiem wprowadzał człowieka w osłupienie [Baz Tatr 102], wąż potwór, który porywał zwierzęta i ludzi [K 5 Krak 9], war.: [Krz PBL 2/214].

c) W jaskiniach ponadto żyją także inne zwierzęta: nietoperze [K 5 Krak 35], bajkowy lew, któremu królewicz wyciągnął cierń z łapy [K 8 Krak 28] oraz niedźwiedź, który porwał do jaskini kobietę, a ona z nim tam żyła i *miała z niedźwiedziem syna* [ZWAK 1887/104]. W kolędzie apokryficznej z jaskini wychodzą *straszne zwierzota* i klękają przed uciekającym do Egiptu Panem Jezusem [Kaz nuty XXVIII/37]. Natomiast do jaskini, w której mieszkał św. Idzi, a więc do miejsca świętego, nie chciały wejść psy aby uczynić świętemu jakąś krzywdę [LL 1982/3/46].

4. W wierzeniach i bajkach jaskinie są miejscem przechowywania i ukrywania s k a r b ó w. Jaskinie są przepełnione skarbami [Kom Tatr 16], są tam bogactwa [ZWAK 1887/235], *wielkie skarby* [ZWAK 1881/106], jest tam złoto [Cisz Krak 99, 100, 105 itd.] oraz pieniądze [Cisz Krak 100], a skarbów tych strzegą diabli [ZWAK 1885/23] bądź *bazyliszek* [ZWAK 1881/106].

5. *Kiedyś mieszkali w jaskiniach* l u d z i e, *czasem i uczciwi* [TN Krasiczyn 1985], ale najbardziej typowymi mieszkańcami jaskiń są grupy ludzi nieuczciwych. W bajkach są to *zbójcy* i *rozbójnicy* [Cisz Krak 99, 106, ZWAK 1887/235], a w bajce o *Ali-babie — śtérdziestu zbójców* [Cisz Krak 99, 100, 1056 itd]. Do jaskini rozbójnik przywozi żonę (*szynkarkę*), którą planuje pozbawić życia [Cisz Krak 298]. Złodzieje w jaskini przechowują *wielgie piéniądze* [Cisz Krak 260]. W jaskini mieszkają *bandyci* [TN Krasiczyn 1985], stąd powstało potoczne wyrażenie *jaskinia zbójców* [K 10 Poz 134, NKPP *jaskinia*] o znaczeniu 'miejsce zła, niegodziwości, obrazy boskiej' [SPXVI 9/273]. Jaskinie są miejscem uwięzienia ludzi porwanych, w tym porwane przez Cyganów dziecko królewskie [Cisz Krak 260] i córka królewska (war. trzy córki królewskie) [Cisz Krak 260, ZWAK 1887/235], a także ludzie porwani czy zwabieni przez istoty demoniczne, jak: człowiek, który zapadł się pod ziemię (tj. wpadł do podziemnej jaskini) w wyniku spojrzenia bazyliszka [ZWAK 1881/106], kobieta porwana przez niedźwiedzia [ZWAK 1887/104], zaklęta przez matkę córka [Cisz Krak 147] oraz ludzie porwani przez węże i smoki (zob. wyżej).

W jaskini przebywają Cyganie, których następnie *król kazał powycinać* za to, że uwięzili jego córkę [Cisz Krak 286].

W sensie pozytywnym, jako m i e j s c e s c h r o n i e n i a ludzi, w tekstach ludowych jaskinia występuje rzadko. Dotyczy to przede wszystkim czasu ostatecznego, końca świata. Wówczas to, jak przekazuje pieśń dziadowska, *ludzie w jaskiniach się skryją*, bowiem inni *prawie na świecie nie żyją* [Ad Bork 75, LL 1974/2/43]. Miejscem schronienia jaskinia stała się dla *chłopa*, który ukrył się przed zbójcami na rosnącym w jaskini drzewie [Cisz Krak 99]. Pamięta się również (relacja potoczna), że dawniej w jaskiniach ludzie mieszkali na stałe [TN Krasiczyn 1985].

6. W podaniach w jaskiniach spać miało *z a k l ę t e w o j s k o św. Jadwigi* [Bar ŚrodP 420, K 19 Kiel 239, Hajd Wojsko 115–129], leży śpiące wojsko (*śpią ale żyją*), a nie śpi tylko dowódca [Hajd Nie 119–120]. W jaskini (pod kościołem w Trzebnicy), której nikt *znaleźć nie może*, położonej w głębi ziemi przebywa poległe za wiarę w bitwie z Tatarami wojsko polskie, któremu Matka Boska śmierć zamieniła w sen [Hajd Nie 119–120], *pełno śpiącego wojska z końmi*, które obudzi się aby *walczyć za wiarę* [Hajd Nie 127].

7. W legendach jaskinie stają się m i e j s c e m ś w i ę t y m. Tam objawiają się święci, gdy ludziom mają coś dobrego lub złego oznajmić [K 5 Krak 34], w jaskini dzieci znalazły obraz Najświętszej Panny [K 23 Kal 219], pokutowała tam św. Tekla [K 8 Krak 72] i mieszkał św. Idzi [LL 1982/3/46]. W polskiej legendzie w jednej jaskini koło wielkiej rzeki rozbójnicy przetrzymywali Pana Jezusa ze św. Piotrem. *Tam Pan Jezus nosił wodę i czynił inne posługi* [Dek Sier 169].

W wierzeniach ludowych jaskinia dla człowieka stała się głównie miejscem zdarzeń niesprzyjających, ale w niektórych sytuacjach nawet m i e j s c e m ś m i e r c i. W pieśni pogrzebowej jaskinia podziemna jest miejscem, w którym *śmierć wszystkich pokryła*, jest zatem grobem [Ad Biłg 51]. W jaskiniach *przeszło sto lat mieszkała zaraza* [demon śmierci], płodząc gnomów i karłów [K 15 Poz 11]. Jest to również miejsce zabójstwa młodej żony [Cisz Krak 298]. W jaskiniach ze skarbami giną chciwi i często bogaci ludzie [Cisz Krak 106]; sprawcami śmierci człowieka w jaskini są także smoki i węże (zob. wyżej).

Przewaga niesprzyjających człowiekowi wyobrażeń o jaskini zrodziła, głównie u górali, pewne **zakazy**. W opowieści wierzeniowej *baca* i jego koledzy unikają *jaskini*, do której *wlazł wąż* [Baz Tatr 102], a w relacji etnografa górale nie lubią zagłębiać się w długokorytarzowe jaskinie, bojąc się magicznych złych skutków [Baz Tatr 92].

Wedle niektórych przekazów jaskinia może ulec **przekształceniu** w inny obiekt. W podaniu o smoku, którego zgładził przebiegły szewc,

w tym miejscu, gdzie była jaskinia pozostała zapadlina [K 19 Kiel 249] i war.: [Krz PBL 2/214]; pogłosem podobnego podania może być również przekaz związany z *Dziurami Haligowskimi*, według którego «w nizinie pod onymi dziurami istniało miasto jakieś prastare, zwane Ewa» [K 44 Gór 6]. W metaforyce potocznej także *Pobożne świątynie w łotrowskie obrócono jaskinie*, a nawet cały *świat zowią łotrowską jaskinią* [NKPP *jaskinia*].

Przypisy

[1] W nawiasach kwadratowych zawarte są odautorskie streszczenia fragmentów tekstów źródłowych oraz skróty przywoływanych źródeł. Kursywą przytacza się cytaty pochodzące z języka ludowego.

[2] Metodologia opisu opiera się na zasadach opracowywanego w Lublinie pod red. *Jerzego Bartmińskiego* Słownika stereotypów i symboli ludowych. T. I, Kosmos, Lublin, 1996. Tam również zamieszczone są definicje poszczególnych aspektów (kategorii).

[3] Bardziej znana, potoczna nazwa tego typu jaskini to *Sezam*.

Wykaz skrótów

Ad Biłg — *Jan Adamowski*. Pieśni pogrzebowe z okolic Biłgoraja // Twórczość Ludowa, 1994, nr 3–4, s. 48–54.

Ad Bork — *Jan Adamowski*. Tam na Podlasiu. Pieśni ludowe z gminy Borki i ich wykonawcy. Lublin, 1994.

Bar ŚrodP — *Bohdan Baranowski*. Kultura ludowa XVII i XVIII w. na ziemiach Polski Środkowej. Łódź, 1971.

Baz Tatr — *Barbara Bazińska*. Wierzenia i praktyki magiczne pasterzy w Tatrach Polskich // Pasterstwo Tatr Polskich i Podhala / Red. Włodzimierz Antonowicz, t. 7, Życie i folklor pasterzy Tatr Polskich i Podhala. Wrocław, 1967, s. 65–227.

Cisz Krak — *Stanisław Ciszewski*. Krakowiacy. Monografia etnograficzna. T. 1, Podania. Powieści fantastyczne. Powieści anegdotyczno-obyczajowo-moralne. Bajki o zwierzętach. Zagadki i łamigłówki. Kraków, 1894.

Dek Sier — *Jan Piotr Dekowski*. Strzygi i topieluchy. Opowieści sieradzkie. Warszawa, 1987.

Hajd Nie — Nie wszystko bajka. Polskie ludowe podania historyczne / Wybór, wstęp i komentarze Janina Hajduk-Nijakowska. Warszawa, 1983.

Hajd Wojsko — *Janina Hajduk-Nijakowska*. Temat śpiącego wojska w folklorze polskim. Próba typologii. Opole, 1980.

Herd Lek — Leksykon symboli / Oprac. Marianne Oesterreicher-Mollwo, przeł. [z niemieckiego] Jerzy Prokopiuk. Warszawa, 1992.
Jaz Spis — *Andrzej Jazowski.* Opowieści ludu spiskiego. Warszawa, 1967.
K — *Oskar Kolberg.* Dzieła wszystkie. Wrocław etc.:
K 5 Krak — T. 5. Krakowskie, 1962, cz. 1.
K 7 Krak — T. 7. Krakowskie, 1962, cz. 3.
K 8 Krak — T. 8. Krakowskie, 1962, cz. 4.
K 10 Poz — T. 10. Poznańskie, 1963, cz. 2.
K 15 Poz — T. 15. Poznańskie, 1962, cz. 7.
K 18 Kiel — T. 18. Kieleckie, 1963, cz. 1.
K 19 Kiel — T. 19. Kieleckie, 1963, cz. 2.
K 23 Kal — T. 23. Kaliskie, 1964.
K 39 Pom — T. 39. Pomorze, 1965.
K 44 Gór — T. 44. Góry i Podgórze, 1968, cz. 1.
K 48 Ta-Rz — T. 48. Tarnowskie-Rzeszowskie, 1974.
Kaz nuty — Kazimierskie muty. Z repertuaru XXVIII Ogólnopolskiego Festiwalu Kapel i Śpiewaków Ludowych. Kazimierz, 1994 / Zebrał i zredagował Jan Adamowski. Lublin; Kazimierz, 1995.
Kom Tatr — Zbójnicki dar. Polskie i słowackie opowiadania tatrzańskie / Wybrała Teresa Komorowska, Viera Gašparíková. Warszawa, 1976, cz. I, Opowiadania polskie.
Kop Ssym — *Władysław Kopaliński.* Słownik symboli. Warszawa, 1990.
Krz PBL — *Julian Krzyżanowski.* Polska bajka ludowa w układzie systematycznym. Wrocław, 1963, t. 2.
LL — Literatura Ludowa. Wrocław, 1957–.
Lom Śląsk — *Józef Lompa.* Pieśni ludu śląskiego ze zbiorów rękopiśmiennych Józefa Lompy / Wydał Bogdan Zakrzewski. Wrocław, 1970.
Mosz Kul — *Kazimierz Moszyński.* Kultura ludowa Słowian. Kraków, cz. 1, 1929, cz. 2, z. 1, 1934, z. 2, 1939.
Lud — Lud. Lwów; Wrocław, 1895–.
Lur Słow — *Manfred Lurker.* Słownik obrazów i symboli biblijnych / Przeł. Kazimierz Romaniuk. Poznań, 1989.
NKPP — Nowa księga przysłów i wyrażeń przysłowiowych polskich / Red. Julian Krzyżanowski. Warszawa, 1969–1978, t. 1–4.
Sim Gad — Gadka za gadką. 300 podań, bajek i anegdot z Górnego Śląska / Zebrali i opracowali Dorota Simonides, Józef Ligęza. Opole, 1975.
SJP Szym — Słownik języka polskiego / Red. Mieczysław Szymczak. Warszawa, 1983–1985, t. 1–3.
Sł SE — *Franciszek Sławski.* Słownik etymologiczny języka polskiego. Kraków, 1952–1984, t. 1–5.
SPXVI — Słownik polszczyzny XVI wieku. Wrocław, 1966–.
S Stp — Słownik staropolski / Red. Stanisław Urbańczyk. Wrocław; Warszawa; Kraków, 1953–1993, t. 1–10.

Święt Nadr — *Jan Świętek*. Lud nadrabski (od Gdowa po Bochnię). Obraz etnograficzny. Kraków, 1893.
Tatr Park — Tatrzański Park Narodowy, mapa turystyczna. Warszawa; Wrocław, 1987.
TN — Materiały rękopiśmienne z Archiwum Zakładu Tekstologii i Gramatyki Współczesnego Języka Polskiego UMCS w Lublinie.
Wisła — Wisła. Miesięcznik geograficzno-etnograficzny. Warszawa, 1887–1917, t. 1–20.
ZWAK — Zbiór Wiadomości do Antropologii Krajowej. Kraków, 1877–1895, t. 1–18.

Я.Адамовский
(Люблин)

Пещера в культурно-языковом образе мира

В польском языке и культуре *jaskinia* (пещера) является одним из основных образов, определяющих внутренность земли. Близкими синонимами к слову *jaskinia* являются названия *pieczara*, *grota*, *jama*. Представления о пещере были известны уже в старопольской литературе. Они встречаются в основном в народной прозе, реже — в песнях и присловьях. Культурно-языковая функция пещеры выражается через следующие оппозиции: свет-тьма; замкнутость-открытость; большой-маленький, а также через оценочную оппозицию свой-чужой.

В народных верованиях пещера стала для человека местом, где происходят неблагоприятные события. Метафорически пещера является символом зла, сосредоточением греха, как, например, пещера разбойников. Не имея света, пещера принадлежит миру тьмы, а ее замкнутость подчеркивает ее отделенность от человеческого мира. Там пребывают демоны, а также такие вредоносные демонические животные, как змей, пожирающий людей, наделенный необычной силой уж и др. В пещере находятся души умерших и таинственные клады, которые стережет дьявол. Согласно одной из легенд, там спит заклятое войско, которое в будущем проснется и будет бороться за веру. В легендах пещеры — сакральные места, где живут святые и сам Христос. Как место укрытия человека пещера присутствует лишь в некоторых контекстах, касающихся в основном конца света.

Д. Айдачич
(Белград)

Смех демона в славянских литературах XIX века

Демоны и другие мифологические существа с разных точек зрения ближе к людям, чем к животным или богам, однако их смех и смысл этого смеха явно нечеловеческие. И вот почему вопрос о том, какие из признаков человеческого смеха унаследованы демонами, а какие являются его полной противоположностью, напрашивается сам собой. Смех или улыбка демона чаще всего противоречат смешному. Смехом демоны выражают свою властвующую позицию, позицию засмеявшегося, с одной стороны, и подчиненность человека, находящегося в положении объекта смеха, с другой. Такого рода смехом подчеркивается власть демонов.

В статье «Магический смех» В. Чайканович обращает внимание на то, что человеческий смех обрывает связь с миром умерших [Чајкановић 1994]. Не один Чайканович пишет об этом; Пропп также отмечает, что в царстве теней нельзя смеяться: «смех — исключительная принадлежность жизни. Если бы герой, проникший в царство мертвых, засмеялся, он был бы опознан как живой и уничтожен» [Пропп 1963, с. 101–102]. Этим объясняется тот факт, что упыри как ожившие мертвецы не смеются — ни в литературных обработках фольклорных произведений, допускающих творческое отклонение от первичного материала, ни даже в современной постмодернистской прозе. Если учитывать двойственный характер некоторых персонажей, относящихся, с одной стороны, к демонам природы или к демонам судьбы, а с другой — к покойникам, то замечание о демоническом смехе приводит к мысли о том, что этот смех находится в прямой связи с признаками демонов природы.

Демон своим смехом выражает не доброжелательность, а, скорее всего, победу над человеческим миром; его смех — всего лишь имитация благородной улыбки, под которой скрываются настоящие замыслы демонов.

Манящий смех

В фольклорных текстах довольно редко встречаем манящую любовную улыбку. Включение данного мотива в литературные произведения, содержащие элементы народной мифологии, представляет собою одну из повествовательных разработок фольклорного источника, поскольку в фольклоре не существует психологически развернутых описаний сюжета зарождающейся любви и соблазнения. К тому же «демонический хронотоп мнимости» включает в себя смену неверного и верного видения действительности [Ајдачић 1991, с. 301–302]. Демоническая красавица своей улыбкой манит человека, однако ее потусторонняя натура, сначала скрытая, обнаруживается тогда, когда человеку уже не дано спастись.

В рассказе «Купалов вечер» Ореста Сомова (1831; опубликованном, как и прочие его рассказы на малорусские темы, под псевдонимом Порфирий Байский) прелестная «девушка», а на самом деле русалка, приглашает рыцаря присоединиться к ней на празднике Ивана Купалы. Ласково-жгучие взгляды девушки находят соответствие в ее имени — Услада, которое представляет женский вариант мужского имени Услад; в произведениях мифологов Чулкова, Глинки, Кайсарова и Хераскова это — имя бога пиршеств, в то время как в сентиментальных литературных произведениях начала века Услад — имя любовника-поэта.

Ласковая улыбка девушки не позволяет казаку из рассказа «Киевские ведьмы» Сомова (Новоселье, 1833) поверить в то, что мать его возлюбленной — ведьма. Однако, концовка рассказа (гибель казака и его жены) свидетельствует о справедливости слухов, в которые герою не верилось. Манящую улыбку русалки встречаем и в рассказе «Вий» (Миргород, 1835). Хома Брут, на котором в небесах ездит верхом ведьма, видит с небесных высот смеющуюся русалку. Этот смех предшествует превращению безобразной старухи в прелестную девушку. В рассказе «Майская ночь» (Вечера на хуторе близ Диканьки, 1831) русалка улыбается, однако своей улыбкой она привлекает Левко не для того, чтобы навредить ему, а чтобы попросить его помочь найти злую мачеху. Среди образов смеха в гоголевской «Ночи перед Рождеством» (1831) возникает смех, заставляющий героя посмотреть в глаза демоническому, потустороннему миру: «какой-то злой дух проносил пред ним смеющийся образ Оксаны, говорившей насмешливо: „Достань, кузнец, царицыны черевики, выйду за тебя замуж!“». Рассказчик, соединяя демоническое и психологическое видения, превратил замысел посредника, злого духа, воспользовавшегося образом Оксаны, в победу кузнеца над

дьяволом. В рассказе «Русалка» Ивана Франко девочку, заключенную в темном доме, беспрестанно манит смех русалок из леса, так что она решает отправиться на их поиски. Автор комбинирует реально-психологическую мотивировку с фантастическими домыслами девочки.

Злобная улыбка

Злобная улыбка отражает наличие злого, демонического начала, не замечаемого заколдованной жертвой. Значение скрытой улыбки раскрывается благодаря включению элементов чудесного в быт, а также с помощью мотивов, предвосхищающих демоническую натуру в человеческом облике. Переходная функция данного микромотива наблюдается в его двойственной трактовке. Согласно взаимоотношениям автора или рассказчика-посредника и героя художественного текста развивается и процесс разоблачения истинной сути злобной улыбки.

Порою извращение улыбки приводит к раскрытию ее природы. Так, Олин в своем рассказе «Странный бал» подчеркивает, что в улыбке Вельского есть нечто необыкновенное, «одним словом, какое-то фантасмагорическое слияние горькой и грешной насмешки с обыкновенною игрою мускулов». Автор намекает на то, что молодой, якобы добродушный весельчак находится в близких отношениях с нечистой силой. Рассказ «Уединенный домик на Васильевском», рассказанный Пушкиным записавшему и напечатавшему его Владимиру Титову (Северные цветы, 1829), изображает не что иное, как роковое вмешательство дьявольского Варфоломея в судьбу поддающегося его влиянию Павла и дальней родственницы Веры, в которую он влюблен. Описание издевательски настроенного Варфоломея после обращенного к нему требования Павла не ставить сети безгрешной, невинной Вере было прервано «каким-то адским смехом». В образе дьявола в рассказе Бестужева-Марлинского «Страшное гаданье» (Московский телеграф, 1831) влюбленный герой не замечает черты нечеловеческого, хотя и видит его «злую усмешку презрения», «коварную усмешку». В минуту убийства мужа возлюбленной любовником-рассказчиком лицо последнего изображено «с неизменною усмешкой».

Хохот демона

Хохот и ухмылка русалок, чертей и ведьм в литературных произведениях XIX века чаще всего сопровождают появление де-

мона. В ремарках к пьесе «Ночь на распутье» Луганского (Владимира Даля) русалки описываются как хохочущие существа, приходящие издалека, развлекающиеся или радующиеся возвращению заключенной русалки.

Когда в рассказе Олина «Кумова постеля» герой и кум Вельзевула проходят мимо озера, которое является рубежом двух миров, за деревьями хохочут рогатые лешие, заполняющие собой и своим смехом демонический хронотоп рассказа. И в этом рассказе смех является одним из элементов, указывающих на присутствие демонов. Кроме того, смех, хихиканье и под. отражают иногда циничное или ироничное отношение демона к реалиям христианского культа. В «Кумовой постели» разбойник смеется при упоминании пахнущего ладаном договора с дьяволом. Смех разбойника, которого в аду настигнут страшные муки, пронизан иронией по поводу связей дьявольского договора с церковной символикой.

В гоголевской «Страшной мести» обезумевшая Катерина с распущенными волосами и ножом в руках преследует своего отца — злодея и колдуна, а в это время в темном лесу слышится смех, смешанный с плачем, — это рыдают и хохочут некрещеные дети. Таким образом, смена чувств (страдания и насмешки) составляет часть демонической натуры.

В пьесе Кюхельбекера «Ижорский» Кикимора — русский Мефистофель и в то же время иронический наблюдатель действа — насмехается над влюбленным героем. В стихотворении-фантазии Лялечкина «Канун Купала» (1892) косматый леший «бредет... звонко хохоча».

Щекотка

Рассматривая основные характеристики лешего и других лесных демонов в верованиях восточных славян в своей книге «Поэтические воззрения славян на природу», А. Н. Афанасьев пишет, что щекотка изначально связывалась с резкими звуками: «От понятия издавать резкие звуки слово „щекотать“ перешло к обозначению того действия, которым они вызываются, и именно к обозначению щекотанья, которым возбуждается громкий, непроизвольный смех» [Афанасьев 1868, с. 339]. В восточнославянском фольклоре русалки манят людей и щекочут их, пока те не потеряют сознание или не умрут. Малорусское (*лоскотуха*) и белорусское (*казытка*) названия русалок говорят о склонности к щекотанию. В качестве примера верований о русальском щекотанье Зеленин приводит записи, сделанные Соколовым [Зеленин 1995, с. 156 и др.],

Ивановым, а также рассказы Гоголя, Чубинского, Макарова и др. Он упоминает также о верованиях, связанных с щекотаньем при помощи груди, предполагая, что мотив железной груди — недавнего происхождения. В обряде «изгнания русалки» его участники обращаются к девушке, изображающей русалку, с просьбой: «Пощекочи меня!» [Пропп 1963, с. 79–78].

Опираясь на распространенное народное верование о русалках, щекочущих мужчин, Орест Сомов в своем рассказе «Русалка» исходит из фольклорных мотивов. Покинутая девушка, русалка, щекочет изменявшего ей Казимира и в итоге губит изменника-обольстителя. В примечаниях к тексту автор пишет о русалках следующее: «если поймают живого человека, то щекочут его до смерти».

Сумасшедшая Катерина из гоголевского рассказа «Страшная месть» приближается к Днепру, и рассказчик предупреждает ее о русалках: «Беги, крещеный человек! Уста ее — лед, постель — холодная вода; она защекочет тебя и утащит в реку». Сборник «Украинские мелодии» Николая Маркевича включает в себя стихотворные обработки народных верований (1831). В финальной строфе стихотворения «Русалки» звучит предупреждение о том, что в Троицын день русалки щекочут людей до смерти, а также совет избегать тенистых деревьев или ржаного поля, не смотреть в воду и оставаться в деревне. В рассказе Мельгунова «Кто же он?» демонический герой, похищающий девушку, умирает от того, что его защекочивают существа из потустороннего мира.

Зловещий и грозный хохот демона

Грубый, злобный хохот демона, приводящий человека к смерти или к убийству как греху, отождествляемому с духовной смертью, выражает торжество нечеловеческого над человеческим.

Могущественный смех зловредного существа обычно сопутствует гибели человека. В рассказе «Купалов вечер» Сомова прелестная девушка превращается в безжалостное существо, убивающее увлеченного ею рыцаря. В «Сказке о кладах» Ореста Сомова гусар, одержимый поисками клада, в купальскую ночь отправился в лес, однако, заслышав страшные звуки, обратился в бегство, а вслед за ним по всему лесу раздался такой страшный хохот, что при воспоминании о нем волосы становились дыбом.

Зловещая сила смеха подчеркивается в двух самых близких к романтике Тика [Гиппиус 1924, с. 34] «рассказах-трагедиях» Гоголя. В рассказе «Вечер накануне Ивана Купалы» во время ночных поисков клада Петро, сорвавший цветок и приблизившийся

к сундуку, услышал позади себя «хохот, более схожий с змеиным шипеньем». Включением звука, которые издает ядовитое пресмыкающееся, в описание смеха здесь предвосхищается ужасное убийство мальчика, брата избранницы Петра. Когда кровь невинного ребенка брызнула в лицо Петру, «дьявольский хохот загремел со всех сторон». Грозный смех в рассказе раздается еще раз — в момент, когда Петро вспоминает о своем преступлении: «...и он засмеялся таким хохотом, что страх врезался в сердце Пидорки. „Вспомнил, вспомнил!"», — закричал он в страшном веселье. Гоголь сознательно связывает преступление и смех, причем в первом случае он связывает этот смех с самими демонами, подстрекающими героя к совершению преступления, во втором — с преступником, грозный смех которого свидетельствует о потере им человеческого начала. Человеческий смех автор вводит в конце рассказа: «Смейтесь, однако ж не до смеха было нашим дедам». Рациональное, критическое отмежевание от суеверия имеет двусмысленный характер: с одной стороны, оно говорит об отрицании суеверия как такового, с другой — рассказанное здесь весьма вероятно.

Влюбленная Татьяна в пятой главе пушкинского «Евгения Онегина» видит страшный сон, послуживший Надеждину толчком к написанию недоброжелательного отзыва о байронизме, напечатанного в «Вестнике Европы» (1828) под псевдонимом «экс-студент Никодим Надоумко». В этом сне между грозными, поднимавшими шум чудовищами, Татьяна узнает и своего Евгения, пытается сбежать и закричать, однако это ей не удается:

И взорам адских привидений
Явилась дева; ярый смех
Раздался дико...
(«Евгений Онегин», 5, 19).

Бешеный смех как одно из главных доказательств существования демонического мира, а также присутствие Евгения среди чудовищ предупреждают Татьяну.

Бестужев-Марлинский в своем рассказе «Страшное гаданье» (1831) описывает адский смех (хохот) человека-черта, приведшего героя-рассказчика на собственную могилу. В рассказе «Белый человек» (1831) Сумарокова черт, направляющий кучера в речной омут, хохочет, когда лошадь останавливается у самого берега. В рассказе «Заезжий гость» неизвестного автора, опубликованном в святочном номере журнала, дедушка с незнакомцем отправляется за вином, однако по пути он догадывается, что имеет дело с нездешним миром. Он понимает, что рядом с ним находится черт, смеющийся все громче и громче.

В 1837 г. Загоскин публикует сборник рассказов ужасов «Вечера на Хопре», якобы записанных в осенний вечер 1806 года. В рассказе «Концерт бесов» любовник приходит на странный концерт своей возлюбленной, певицы, где постепенно, к своему ужасу, обнаруживает вокруг себя лишь мертвецов. После того как ему отрывают ногу и хотят выбросить его из театра, раздаются хохот и громкое рукоплескание. В сборник «Вечера на Хопре» включен также рассказ с элементами легенды о Пане Твардовском, чародее, продавшем свою душу дьяволу, рассказ, о котором не упоминают ни М. Алексеев в своей книге о славянских литературных взаимосвязях [Алексеев 1968], ни Ю. Бегунов в работе о чернокнижнике Твардовском [Бегунов 1983]. В рассказе Загоскина «Ночное путешествие» хохот раздается в момент сообщения разбойнику о часе, который уже наступил и в который он должен предать свою душу сатане.

Рассказ «Семья вурдалака» написан Алексеем Толстым на французском языке в виде документальной истории, рассказываемой дворянином светским дамам. Встреча с вурдалаками помещена автором на Балканы, откуда вурдалаки «пошли» по европейскому миру благодаря путевым заметкам Фортиса, мистификациям Мериме и т. д. Действие происходит в сербской деревне, где возникают взаимные чувства между светским господином и местной красавицей. Проезжая через эту деревню по прошествии времени, господин останавливается в ней, однако он еще не знает, что девушка стала вурдалаком. Вурдалацко-любовная улыбка Зденки исчезает в миг прикосновения к ней крестика возлюбленного («черты ее, все еще, правда, прекрасные, искажены смертной мукой, что глаза ее не видят и что ее улыбка — лишь судорога агонии на лице трупа»).

Русалки, будучи утопленницами, манят людей в свой подводный мир, однако сами не пытаются вернуться в прежнюю жизнь. В стихотворении Мея «Русалка» водяное существо всплывает из озера в ненастье и с тоской приближается к родной деревне. Увидев церковь и заслышав церковное пение, русалка чувствует желание помолиться, однако из ее уст слышится лишь хохот. Несмотря на поощряемое воспоминаниями желание, она не может вернуться обратно, поскольку ее демоническая натура полностью вытеснила в ней человеческие черты. Русалка потеряла дар речи, а также возможность общаться с Богом.

Покинутая и обманутая девушка в стихотворении «Мара безумна» Коринфского (1894) в вечер накануне Ивана Купалы заходит в лес и, увидев своего возлюбленного с копытами и хвостом, обращается в бегство, в то время как ей вслед раздается «зычный хохот».

В поэме «Пан Бурлай» Андрея Подолинского красавица-русалка уводит в Днепр пана Бурлая, после чего слышится злобный смех. Главная героиня стихотворения «Волшебница» Подолинского исчезает с хохотом в момент, когда привлеченные песней легковерные люди приближаются к мнимому блеску. Кюхельбекер в пьесе «Ижорский» показывает Ижорскому смеющегося Кикимору в момент убийства героем его верного спутника Веснова.

Ужасный, дикий, злобный, безумный, сумасшедший, зловредный, скверный, чертовский, адский, горький, бесчувственный смех, хихиканье, хохот, ухмылка отражают природу демона, а также само представление писателя о народной демонологии. Приведенные примеры касаются вопросов соотношения фольклора с литературой и литературных произведений между собой, вопроса о пределах литературных влияний и мн. др.

Литература

Ајдачић 1991 — *Д.Ајдачић*. Demonski hronotopi u usmenoj književnosti // Македонски фолклор, 1991, 47, 289–302.

Алексеев 1968 — *М.П.Алексеев*. Славянские литературные связи. Л., 1968.

Афанасьев 1868 — *А.Н.Афанасьев*. Поэтические воззрения славян на природу. М., 1868, т. 2.

Бегунов 1983 — *Ю.К.Бегунов*. Сказания о чернокнижнике Твардовском в Польше, на Украине и в России и новонайденная «История о Пане Твардовском» // Советское славяноведение, 1983, № 1, с. 78–79.

Гиппиус 1924 — *В.Гиппиус*. Гоголь. Л., 1924.

Зеленин 1995 — *Д.К.Зеленин*. Избранные труды. Очерки русской мифологии: Умершие неестественною смертью и русалки. М., 1995.

Пропп 1963 — *В.Я.Пропп*. Русские аграрные праздники. Л., 1963.

Толстой 1995 — *Н.И.Толстой*. Каков облик дьявольский? // *Н.И.Толстой*. Язык и народная культура. Очерки по славянской мифологии и этнолингвистике. М., 1995, с. 250–269.

Чајкановић 1994 — *В.Чајкановић*. Магични смеј // Sabrana dela iz srpske religije i mitologije. Beograd, 1994, 1, 292–314.

Е. Анастасова
(София)

Небесное застолье «влахов»

Представления о потустороннем мире очень разнообразны. У каждой общности существует своя картина «другого мира», основанная на религиозной и этнической принадлежности, особенностях культуры, на конкретной социальной и экономической ситуации и т. д.

Говоря о балканском мире мертвых, нужно вспомнить «Underground» Э. Костурицы — нескончаемое застолье, зажигающая кровь музыка и вихрь танца, неразлучные свадьба и смерть на острове, уплывающем в бесконечность.

На этнографическом материале мотив загробной трапезы ярче всего проявляется в традиции «влахов» (*власи, влахи*). «Влахи» — общность, живущая на границе расселения южных славян и восточных романцев[1], которая и по сей день сохраняет культурные древности Балкан. Как известно, это особенность, свойственная маргиналиям, в отличие от метрополий, быстро меняющих свой облик в индустриальную эпоху.

В настоящей работе мы постараемся представить фрагменты загробного мира «влахов» на основе триады **смерть — сон — обряд**, кульминацией которой является обряд поминок «при жизни»: *pomàna de vii, помана за жив, pomana za živ*. Статья подготовлена на материале опубликованных полевых исследований Тимокского края в период 1995–1997 гг.[2] и архивных данных.

> На самом деле, разделение между сном и бодрствованием, между жизнью и смертью возникает лишь в результате недостаточности сознания. Существует бесконечная лестница взаимно пересекающихся и существующих одновременно миров, к восприятию которых сон открывает естественное окно.
>
> *Сатпрем.* Шри Ауробиндо[3]

Сны о том свете. Тема загробного мира занимает доминантную позицию в традиции «влахов». Она сохраняется в песенном и повествовательном фольклоре; в обряде, определяя сложный комплекс похоронно-поминальных действ; в магических практиках, посредством которых осуществляется общение с миром мертвых[4]; мифологема небесной жизни присутствует не только в сознательном, но и в бессознательном бытии «влахов», как видно из многочисленных рассказов о сновидениях о мире мертвых. Формально эти нарративы представляют отдельный и очень продуктивный жанр, отличающийся единством тематики, структуры, сферы бытования, восприятия, интерпретации и т. д. Конечно, «влахи» знают и сны-символы[5], которые заслуживают отдельного рассмотрения[6].

Сны о смерти у «влахов» — это краткие видения смерти, путешествия душ[7], которые понимаются так же буквально, как *ондинонк*, о котором писал в 1649 г. отец Рагно, фактически отмечая будущие психоаналитические толкования: «сон выражает **тайное желание души**», т. е. кроме обыкновенных наших желаний, <...> гуроны верят, что у их душ есть и другие, как бы идущие „со дна" души, не путем познания, а от какого-то порыва души к некоторым вещам. <...> Вследствие этих ошибочных взглядов большинство гуронов очень внимательно наблюдают свои сны, чтобы предоставить своей душе то, что им показал сон. Если, например, они видели во сне меч, стараются его получить; если им снился пир, когда проснутся, они делают угощение, если есть чем, и т. д.»[8].

У «влахов» сны о мире ином обычно снятся близким умерших, и их можно вызывать магическими действиями: «Четири-пет години не е имало нощ да не сънувам починалия си мъж. Може би щото тогава, когато почина, <...> от десния ръкав на ризата се къса, на тая, дето той я носил, без да е прана, след като той я е свалил от гръба си. И ако я сложеш там под дюшека, там под възглавницата, ще го сънуваш редовно. <...> И наистина, че съм го сънувала, дълго време до насам, даже и сега често го сънувам»[9].

Что же видят «влахи» в своих снах, которые, как говорят, «как по телевизору, показывают тот свет»?

1. На том свете все, как у нас

«На втората година, след като почина мъжът ми, т'ва нещо беше на Димитровските задушници. Нали преди Димитровен има задушница и ние тогава ходим на гробищата, разнасяме. <...> И го сънувам, че влиза, влиза там по работно облекло и аз като погледнах там и викам:

— Боже, к'во те води насам?

<...>

— Дойдох да взема малко вино. <...>

— К' во правите вие там?

— Ми, — вика, — каквото и тука, работиме. Ми, кой какво, какъв занаят е имал тука, това работи и там. <...>

— Ме, аз тръгвам, че ме чакат. Днес са ни пуснали всички, да дойдем да си вземем нещо, по нещо от вкъщи и да си видим семействата. <...> Там на игрището, на поляната се събираме всички и от там ще тръгнем.

И тръгвам с него. <...> И като погледнах оная поляна: от най-малко до най-старо, от бебе до старо, пълно поляната с народ, от хубаво, най-хубаво облечени всички» [10].

2. На том свете без дома нельзя

«Едни хора още не си направили паметници (надгробия. — *Е.А.*) и починали. И се явили на една жена насън и казали — а валяло и дъжд, и сняг, мешавина и те казали:

— Отиваме на ей на това дърво там, на комшийте, да се крийме под него, защото вика, няма къде да се скрием.

Че който има паметник, той има къща, или закрила, и затова казват, че това е къщата на умрелия — паметник. <...> И аз направих паметник на майката и бащата на мъже ми — и свекърва ми се яви насън:

— Аз, — вика, — много съм доволна, — вика, — от тебе. Защото, със всичко ме подреди, — вика, — със всичко» [11].

3. Как оденут при похоронах, так и ходишь на том свете

«След два-три дни тя сънува майка й, че излезнала на пътя и откъм запад иде: ...блузата й не е закопчана и едното покри-

вало на вятъра. <...> Те само така са я оправили блузата за погребение-то, без да я закопчават. <...>

— Ау, майко, защо така идваш?

А тя казала:

— Ее, дъще Марийо, така си ме изпратила, не си ме закопчала» [12].

4. Если на том свете стола нет — ни сесть, ни есть негде

а) «Една жена не слагала помана на дъщеря си, но ми даде дюли: „На, да бъде на мойта дъщеря". Аз казах: „Бог да прости". А така. И някой после сънувал нея, дъщерята, и те се така, че я боли ръката, че оди с тия дюли у тая ръка. Те казали:

— Защо не ги оставиш?

— Е, па нямам къде да ги оставим, нямам маса, нямам стол, нямам нищо, къде да ги оставим. Като искам да ги оставим, — вика, — всеки ме бута — вика, — че не е мойто място.

<...>

А сега ние, които сме си дали маса, сега можем да си даваме» [13].

б) «А някои казват, че сънува някой, че като отивал там, се лутал от маса на маса и никъде не го оставяли да сяда. А така, той казва:

— Айде да седнем, и ми се яде от това.

— А, не може, т' ва не е твойто, еди на кой си е» [14].

5. Как едят на том свете

«Pa jedna žena, ona bila porodnena, pita:

— Pa kako je tam? Ima to pomanu, što dadem?

— Ima, — kaž, — a nema da jedeš, samo kad mirišeš, — kaže, — ti ni si gladan» [15].

6. То, что ты даешь на поминках при жизни, ждет тебя на том свете

«Edna žena — ovo kuće — umro sestra. I ona javi se i kaže ovo snajke: „Ima — mnogo ima Pjersa". Ja pravim za sto... pravim svi posud... vezam za sto, čaršafe, peškire, sve dam u ovo... <...> Ja dam igranku — isto živ ja i moj mug... I daju celu igranku na Krstovdan... Da čeka na drugom svetu... A koi i umbro — on da dobije, a koli

živ — on da dočeka... Da vidiš tamo kat ideš — na drugi svet da vidiš kolo... A ima, nije da nema»[16].

Перечень снов можно было бы произвольно продолжить, выясняя новые подробности о мире ином и «жизни» умерших. Но и этого материала достаточно, чтобы представить себе «где-то на Западе» находящийся мир мертвых, где все так же, как и у нас, — каждый занят своим делом, стоят дома-надгробия, и там бывает плохая погода, мертвых отпускают на поминки (*задушницы*) и все, что «посылается» поминавшими, или самим человеком на поминках при жизни, оказывается на том свете (*на ира се* — находится). Центром этого мира является стол, уставленный едой, аромат которой насыщает мертвых.

Очевидно, что сны «влахов» — это рефлексия похоронного обряда (расширенного семейными и календарными поминками), подтверждение его значимости, в определенном смысле — его продолжение. Сон и обряд изоморфны, симметричны. Пафос сна направлен на исполнение норм, которые удовлетворяют желания души после смерти. Ситуация, очень напоминающая *ондинонк* у гуронов:

ондинонк: сон — тайное желание души — исполнение желания;

сны «влахов»: сон — тайное (посмертное) желание души — исполнение желания (посредством обряда).

Эти сны — тайное, социально значимое знание, определяющее культуру. У «влахов» сон — посвящение в трансцендентальное. Сон оперирует обрядами перехода — классическим инструментариумом инициации. Отсюда следует, что сны «влахов» о смерти — своеобразная инициация, посвящение в тайны потустороннего мира (в точном соответствии с концепциями К. Юнга о сне как повторении древних инициаций в теории коллективного бессознательного). Именно в этом плане, нам кажется, следует искать и интерпретацию семантики и функций обряда.

Поминки при жизни. Этот обряд неоднократно привлекал внимание исследователей и подробно описан[17]. Суть его заключается в воспроизведении погребального обряда при жизни (обеспечение воды, травы, еды, одежды, мебели, надгробия, охранителя собственного стола и т. д.) самому себе, когда человек находится еще в добром здравии и часто в возрасте, далеком от преклонного (например, в 40 лет). Обряд завершается поминальным столом, за которым поминают живого «покойника».

Мнения исследователей как о генезисе, так и о сущности обряда расходятся. Его приписывают палеобалканскому населению, славянам, румынам, а также этносам, живущим по Дунаю, неза-

висимо от их этнической принадлежности. О происхождении обряда трудно говорить без серьезного сравнительного исследования на всей территории его распространения. Однако на фоне высказанных предположений о том, что обряд является результатом трансформации обычая умерщвления стариков[18], поздним стадиальным явлением, связанным с распадом кровно-родственных отношений[19], или «способом продолжить традицию в новых жизненных условиях»[20], в контексте сказанного ранее можно предложить другую гипотезу. Типологически поминки при жизни — инициационный обряд, который завершает долгий процесс очеловечивания смерти средствами обряда и сна. Как известно, инициация порождает новый социальный идентитет, утверждая посредством обрядов перехода его фундаментальные аксиомы[21] (ср. и самую распространенную поговорку о «влахах» среди болгар «Наял се като влах на помана»). В сущности, поминки при жизни являются именно идентификационным обрядом, с одной стороны — посвящением в таинство смерти, с другой — переходом через наиболее специфический влашский обычай. Подобное мироощущение имеет очень архаические корни. Сон и обряд призваны решать противоречия на любом уровне — как на человеческом, так и на космическом. «Помана за жив» предоставляет «влаху» средства для освоения иного мира. С их помощью он упорядочивает его, организует и нормирует, заполняет его всем тем, что ему нравится, превращая таким образом страну смерти в давно подготовленное пристанище.

Не случайна и роль трапезы (обряд называется также «давам маса») — она является тем центром, который повторяет, регулирует и созидает семейные, общественные и вселенские отношения[22].

Примечания

[1] О влахах, об их генезисе, распространении и группах, см.: *М.Сл.Младенов*. Влашкото население в България (Разпространение, произход и топонимия) // Българска етнология, 1995, Извънреден брой, 7–28 и цит. лит-ра. Здесь мы рассматриваем культуру дунайских «влахов»-билингвов в Болгарии и Югославии (так называемые «мокрые» влахи).

[2] Полевые исследования были проведены в Видинском крае в Болгарии (с. Гъмзово, г. Ридин, г. Брегово) и Неготинской Краине в Югославии (с. Плавна, г. Неготин). Экспедиции спонсировались Фондом «Меж-

дународен Център по проблемите на малцинствата и културните взаимодействия».

[3] *Сатпрем.* Шри Ауробиндо. Л., 1989, с. 118. Цит. с сокр. по: *О. Б. Волозова.* Сон и сказка // Образ мира в слове и ритуале. Балканские чтения. М., 1992, I, с. 161.

[4] Традиция предлагает и другие варианты общения с мертвым — магические практики, посредство экстрасенсов, рассказы обмиравших и пр. Ср. например, «Бях на единайсет години. И на четирейстия ден <...>, точно в дванайсе часа ние правим панахида на умрелите, преди дванайсе <...>. И взехме шише вино от вкъщи, некадено, виното така, каквото сме си го взели от бурето. Но като тръгнахме от къщи, предупредиха старите: няма да се поглежда назад, няма да се говори изоющо с никой <...> Обиколихме самия гроб, обиколихме го, сложихме там до кръста шишето с виното, отпушиха го и го оставихме там. И ние сме клекнали всички покрай гроба. Мина малко време и виното започна да кипи, и стана мътно виното. <...> започна после да се избистря от дъното нагоре, нагоре така се избистря. И с избистрянето, както сега шишето е така, оттук се явява главата на баба. И се подава, както на телевизията, нагоре, нагоре, докато не излезе цялата <...>. Започна да излизат от семейството, нейната дъщеря, но цветно всичко излиза...» (Вианка Колчева Мингулова, р. 1930, 8 кл., повариха; зап. 6.07.1995, г. Брегово, зап. Е. Анастасова).

[5] О снах-символах см.: *Э. Б. Тайлор.* Первобытная культура. М., 1989, с. 96–98.

[6] По З. Фрейду, речь идет о так называемой «вторичной интерпретации», чьей целью является избавление от несвязности, неясности, причиненных сонной активностью, которые надо заменить «новым» значением (*З. Фройд.* Тотем и табу. София, 1991, с. 149).

[7] *Дж. Фрэзер.* Золотая ветвь. М., 1980, с. 205–222.

[8] Цит. по: *Кл. Леви-Строс.* Ревнивата грнъчарка. София, 1994, с. 140.

[9] Мария Петрова Флорова, р. 1934, 8 кл., портниха; зап. 7.7.1995, г. Брегово; зап. Е. Анастасова.

[10] Вианка..., тогда же.

[11] Мария..., тогда же.

[12] Мария Велева Труцовар, 1918, неграмотная, земледелие, зап. 7.07.1995, г. Брегово, зап. Е. Анастасова.

[13] Она же.

[14] Драгослава Николич, р. 1921 г., без образования; зап. 2.07.1994 г.; зап. Г. Лозанова, Е. Анастасова.

[15] Перса Нягоевич, р. 1927 г., без образования, земледелие; зап. 30.06.1994 г., с. Плавна; зап. Г. Лозанова, Е. Анастасова.

[16] О поминках как о продолжении погребального обряда см.: *С. М. Толстая.* Деды в полесском народном календаре // Балто-славянские этнокультурные и археологические древности. Погребальный обряд. М., 1985, с. 81–83.

[17] *П. Петров.* Към проучването на обичая «помана» в Северозападна България // ИЕИМ, 1962, т. V, с. 277–314; *В. Денчева.* Обичаят «помана» в Северозападна България // Векове, 1989, № 5, с. 52–57; *В. Васева.* Към проучване на обичая «помана» у българи и румънци // Българска етнография, 1993, № 4, с. 91–103; *Сл. Гребенарова.* «Оня» свят за българи и власи — измислица, надежда или цел // Българска етнология, 1995, извънреден брой, с. 159–168; *Сл. Зечевић.* Смртни ритуал и неки облици култа мртвих у становништва влашког језика Крајне и Кључа // ГЕМ, Београд, 1967, № 30, с. 47–48; *Он же.* Смртни обичаји у околии Зајечара // ГЕМ, Београд, 1978, № 48; *Н. Н. Велецкая.* Языческая символика славянских архаических ритуалов. М., 1978, с. 155–157; Библиографию румынской литературы см.: *В. Васева.* Към проучване на обичая «помана»...

[18] *Н. Н. Велецкая.* Языческая символика славянских архаических ритуалов...; *В. Радовановић.* Народна предања о убијању старих људи // Гласник Скопског научног друштва. Скопље, 1900, књ. 7–8, с. 312–313.

[19] *Сл. Гребенарова.* «Оня» свят за българи и власи — измислица, надежда или цел...

[20] *В. Денчева.* Обичаят «помана» в Северозападна България...

[21] *A. Zempléni.* Initiation // Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie. Paris, Presses universitaires de France, 1991, p. 375–377.

[22] *Г. Лозанова.* Обредни трапези при погребение у южните славяни // Българска етнография, 1991, № 1, с. 3–13.

Ю. Д. Апресян
(Москва)

Основные ментальные предикаты состояния в русском языке

1. Вводные замечания

В этой заметке под основными ментальными предикатами состояния я буду разуметь глаголы *знать, понимать, считать* и *верить* в их основных значениях; ср. *Я знаю, что она с ним развелась*; *Понимаю, что поздно что-л. предпринимать*; *Верю, что она обо мне помнит*; *Считаю его выдающимся знатоком своего дела*. Ментальные предикаты состояния, осложненные разного рода модальными значениями (ср. *помнить, воображать, представлять*), исключаются из рассмотрения.

Наряду с самими этими глаголами я буду оперировать более общими концептами знания, понимания, мнения и веры, каждый из которых может быть представлен большим рядом синонимов.

Весь материал будет рассмотрен в чисто лингвистическом аспекте и на фоне других лексико-семантических классов.

Фактический материал и ключевые идеи почерпнуты, в основном, из написанных мною статей Нового объяснительного словаря синонимов русского языка, частью уже опубликованных (*знать, считать*)[1], частью еще находящихся в работе (*верить, понимать*).

Предметом специального внимания будут следующие вопросы:

1) семантическая структура основных предикатов ментального состояния;

2) размытость границ между различными ментальными состояниями, а также между ментальными состояниями и физическим

Данная работа выполнена при финансовой поддержке РГНФ (грант № 96-04-06437), РФФИ (грант № 96-15-98605) и Института «Открытое общество» (грант № H2C705).

восприятием, ментальными состояниями и волей, ментальными состояниями и эмоциями;

3) присутствие высшей силы и света в знании и понимании.

В двух последних свойствах ментальных предикатов состояния проявляются некоторые важные особенности «наивной», или языковой картины мира, проблематика которой так близка этнолингвистическим интересам и творчеству Светланы Михайловны и Никиты Ильича Толстых. Уместно будет заключить раздел «вводных замечаний» цитатой из их замечательного Словаря славянских древностей, которая созвучна теме данной работы и концептуально, и лексикографически: «Задача словаря — не просто собрать воедино и истолковать эти реликты прошлого, но по возможности воссоздать на их основе целостную традиционную „картину мира", мировоззрение древних славян, их космологические, мифологические, естественные представления и верования, выявить содержательные категории средневековой славянской народной культуры, отраженные в ней ментальные, моральные, социальные стереотипы и ценности, ее символическую систему» [2].

2. Семантическая структура предикатов ментального состояния

Русские лексемы *знать* и *считать* в настоящее время достаточно хорошо изучены [3]. Появляется все больше исследований, посвященных глаголам *верить*, *понимать* и их синонимам [4]. Поэтому почву для того, чтобы бросить общий взгляд на все четыре предиката, можно считать в достаточной мере подготовленной.

Первый вопрос, возникающий в связи с такими лексемами, — вопрос о том, как они семантически относятся друг к другу, какие из них семантически сложнее, а какие проще, можно ли их толковать друг через друга и т. п.

Я хотел бы начать с давних попыток связать знание с мнением и истолковать концепт 'знать' через концепт 'считать' [5]. Отвлекаясь от деталей, такие толкования можно свести к формуле *знать, что* P = 'считать, что P и P истинно'.

Это толкование следует признать неудачным. Глагол *считать*, подобно другим путативам, т. е. словам со значением мнения, не управляет косвенным вопросом — придаточным предложением, вводимым вопросительными словами *кто*, *что*, *где*, *куда*, *когда*,

почему, зачем и т. п. Ср. неправильность фраз типа **Он считал, когда отправляется последний поезд <почему мы так долго стоим, сколько стоит билет до Вены>* и т. п. Если бы он действительно был вершинным смыслом *знать*, то и этот глагол не мог бы управлять косвенным вопросом. Между тем, у *знать*, как и у большинства других фактивных предикатов, т. е. предикатов знания, такая способность есть; ср. *Он знал, когда отправляется последний поезд <почему мы так долго стоим, сколько стоит билет до Вены>*.

Другие аргументы в подтверждение того, что *знать* не может быть сведено к 'считать', приводятся в уже упоминавшейся работе автора «Проблема фактивности: *знать* и его синонимы» (с. 415–417). Там же рассмотрены и некоторые другие попытки истолкования этого глагола. На самом деле 'знать' и 'считать' — самостоятельные и не сводимые друг к другу концепты, являющиеся в русском языке семантическими примитивами[6].

Иначе обстоит дело с лексемами *понимать* и *верить*. Это — семантически сложные предикаты, первый из которых сводим, в основном, к смыслу 'знать', а второй — к смыслу 'считать'.

Типичную ситуацию понимания можно представить следующими примерами: *Сегодняшний день нельзя понять вне связи с вчерашним и, следовательно, с давно прошедшим; то, что есть здесь и теперь, постижимо лишь в связи с тем, что есть везде и всегда* (С. Л. Франк); *И, может быть, величайшим триумфом человеческого гения является то, что человек способен понять вещи, которые он уже не в силах вообразить* (Л. Д. Ландау).

Эти примеры показывают, что в основе понимания лежит знание или представление, содержанием которых являются достаточно сложные факты или ситуации. Поэтому для понимания обычно требуется определенная мыслительная работа, опирающаяся на предшествующие знания субъекта. Знание или представление, полученное таким образом, дает возможность предвидеть, как ситуация будет развиваться в дальнейшем[7].

Попытаемся свести эти идеи в эскиз толкования. *А понимает, что Q* = 'В момент t_0 А знает или представляет, что Q; это знание или представление возникло в результате того, что до t_0 А знал что-то о ситуациях, связанных с Q, и думал о чем-то, связанном с Q; знание, что Q, делает возможным представить то, что может произойти после t_0'. Понимание, как видно из этого толкования, опирается на знание или представление трижды — в настоящем, прошлом и будущем. По сравнению с простым знанием оно имеет глубокую временну́ю ретроспективу и перспективу.

Обратим внимание на еще одну особенность приведенного толкования — наличие семантического компонента 'представлять' в толковании *понимать*, свидетельствующее о неполной сводимости понимания к чистому знанию. Этот компонент необходим по двум причинам.

Во-первых, таким образом объясняется сочетаемость формы СОВ *понять* с модальными словами типа *можно, мочь, трудно, нельзя, невозможно, пытаться* и некоторыми другими. Ср. *Можно понять, почему он отказался от заведования кафедрой*; *Не могу понять, зачем они затеяли эту тяжбу*; *Трудно понять, почему они расстались*; *Понять, как им удалась эта авантюра, нельзя.* Такая сочетаемость мотивируется смыслом 'представить', но не смыслом 'знать'. Действительно, во всех приведенных выше примерах вместо *понять* можно, с бóльшим или меньшим успехом, подставить *представить*; ср. *Можно представить, почему он отказался от заведования кафедрой*; *Не могу представить, зачем они затеяли эту тяжбу*; *Трудно представить, почему они расстались*; *Представить, как им удалась эта авантюра, нельзя.* Между тем подстановка *знать* в таких контекстах приводит либо к неправильности, либо к серьезному сдвигу в значении модального слова. Ср., в частности, неправильность фраз **Можно знать, почему он отказался от заведования кафедрой*; **Не могу знать, зачем они затеяли эту тяжбу*; **Трудно знать, почему они расстались.*

Во-вторых, таким образом объясняются, пусть в самой малой мере, творческие, т. е. не строго логические, аспекты понимания. В свое время, сравнивая человеческое понимание текстов с машинным, как оно представлено в практике автоматического перевода, я окончательно расстался с иллюзией, что человеческое понимание можно моделировать на компьютере с достаточной степенью приближения к оригиналу. Позволю себе привести короткую цитату из своей работы, в которой затрагивалась эта тема: «Понимание даже самой тривиальной информации человеком представляет собой процесс, в котором чисто логические выкладки постоянно перемежаются творческими актами. Сам язык наводит на эту мысль, потому что для многих творческих актов понимания он имеет специальные названия, с несомненностью свидетельствующие об их неалгоритмической и, следовательно, неформализуемой природе; ср. *озарять, осенять, догадка, интуиция, наитие, озарение, откровение, прозрение*»[8]. Компонент 'представлять' в значении *понимать* как раз и высвечивает эти творческие аспекты процесса понимания, потому что содержит указание на усилие мысли и воображения.

Другая важная для русского языка и уже обсуждавшаяся оппозиция (см. упомянутые выше работы М. Г. Селезнева, Т. В. Булыгиной и А. Д. Шмелева) — противопоставление знания и веры. Ср. следующий типичный текст: *Что власть большевиков кончится, мы не только верим, мы это знаем, хотя никто не может предсказать, когда и в какой форме это произойдет* (В. Ходасевич).

Знание, как известно, предполагает существование некоего рационального источника истинной информации; ср. — *Откуда ты это знаешь? — Вчера по радио передали*. Вера не предполагает никакого внешнего источника истинной информации. В этом отношении она гораздо ближе к мнению. Однако и от мнения она отличается своей иррациональностью. Это ментальное состояние человека, мотивированное не столько фактами, сколько имеющейся в его сознании цельной картиной мира, в которой предмет его веры просто не может не существовать. Ср. следующие типичные тексты: *В сознании Хомякова мессианизм еще боролся с миссионизмом; однако и в его настроении черты старомосковского мессианического самомнения были выражены достаточно ясно: он считал Россию избранным народом, утверждал ее первенство во Христе и верил в ее призвание — спасти все народы* (Е. Н. Трубецкой); *Пусть верят легковерные и пошляки, что все скорби лечатся ежедневным прикладыванием к детородным органам древнегреческих мифов. Мне все равно* (В. Набоков).

На основе таких текстов можно предложить следующее толкование глагола *верить* в основном значении: *X верит, что P* = 'X считает, что P; X не знает, почему он так считает; X будет так считать, даже если есть обстоятельства или мнения, которые этому противоречат, потому что он хочет, чтобы было P'[9].

Подчеркнем следующие существенные черты данного нами толкования:

а) в нем отражен принципиально путативный (не фактивный) характер *верить*: вершиной толкования является смысл 'считать', что объясняет, в частности, несочетаемость *верить* с косвенным вопросом (ср. неправильность **Она верила, когда вернется муж*); б) в нем отражена иррациональность веры: субъект веры не знает, почему он так считает; в) в нем отражена эмоциональность и волевое начало веры: человек считает, что P, потому что он хочет, чтобы было P. В состав *верить* входят, таким образом, три элементарных предиката ('считать', 'знать' и 'хотеть'), описывающих внутренний мир человека.

3. Размытость границ между различными ментальными состояниями

Четыре рассмотренных выше смысла — 'знать', 'понимать', 'верить' и 'считать' — внутренне настолько близки друг другу, что их реальные лексические воплощения в разных употреблениях с относительной легкостью скользят от одного смысла к другому. Из-за недостатка места я рассмотрю эту тему очень коротко и на одном примере — глаголе *знать* в его основном значении, в котором он покрывает всю очерченную выше область, начиная с истинного знания, через понимание к уверенности, убеждению, вере и мнению.

Для значения истинного знания характерно употребление *знать* в форме ПРОШ или НАСТ с союзом *что* в условиях, когда он описывает реальную, т.е. существующую вне сознания, ситуацию. *Из подорожной знал он, что ротмистр Минский ехал из Смоленска в Петербург* (А.С.Пушкин, Станционный смотритель).

Для менее строгих употреблений *знать*, когда его значение оказывается смещенным в сторону понимания, уверенности, веры, убеждения, мнения, характерны, хотя и не обязательны, следующие условия: 1) контекст будущих событий и вообще любой проспективный относительно момента знания контекст; ср. *Водитель знал, что машина его не подведет*; 2) сопоставление знания не с реальным событием во внешнем мире, а с другой информацией, находящейся в своем или в чужом сознании; ср. *Я знаю, о чем вы думаете*; 3) любое указание на то, что событие, пусть даже реальное, как-то интерпретируется; ср. *Он обидел тебя, я знаю, / Хоть и было это лишь сном, / Но я все-таки умираю / Пред твоим закрытым окном* (Н.Гумилев).

Приведу по примеру на каждое из возможных направлений сдвига значения. Сдвиг в сторону понимания: *Не знаю* [ср. *не понимаю*], *что она в тебе такого нашла?* Сдвиг в сторону уверенности (особенно в утвердительной форме в контексте высказываний о конкретных будущих событиях, планируемых или предвидимых): *Прокуратору захотелось подняться, подставить висок под струю и так замереть. Но он знал, что и это ему не поможет* (М.Булгаков). Сдвиг в сторону веры, убеждения (особенно в утвердительной форме в контексте общих высказываний о будущем или общих суждений об устройстве жизни и мира): *Уж вечер. Солнце над рекою. / Пылят дорогою стада. / Я знаю — этому покою / Не измениться никогда* (Г.Иванов); *Один певец подготовляет рапорт. / Другой рождает приглушенный ропот. / А третий знает, что он*

сам лишь рупор (И. Бродский). Сдвиг в сторону мнения (особенно в отрицательных предложениях в контексте высказываний о конкретных будущих действиях или событиях, когда субъект знания не имеет четкого представления о том, как следует действовать в сложившейся обстановке): *Не зная* ['не имея мнения о том'], *как ответить на это, секретарь счел нужным повторить улыбку Пилата* (М. Булгаков). Ср. также пример М. А. Дмитровской — фразему *я так и знал*, где *знать* становится почти полным синонимом *считать*.

4. Присутствие высшей силы и света в знании и понимании

В наивной картине мира наряду с рациональным знанием и пониманием, которое обозначается предикатами *знать, понимать* и их производными, представлены различные виды иррационального знания и понимания. Это отражено в таких уже упоминавшихся существительных и глаголах, как *догадка, наитие, озарение, откровение, прозрение, осенять, озарять*, а также глаголах и глагольных фраземах *открываться, знать наперед, знать заранее* и других.

Важнейшим свойством рационального знания в наивной картине мира является то, что для него всегда может быть указан более или менее прозаический источник: — *Откуда ты это знаешь? — Слышал от знакомого <по радио>, Вычитал из какой-то популярной книги, Это напечатано во всех газетах* и т. п.

У иррационального знания нет никакого конкретного земного источника. Поэтому, например, нелепо спрашивать: *Откуда ты заранее <наперед> знаешь, что заболеешь?*, хотя разумно спросить *Откуда ты знаешь, что заболеешь?* В качестве источника иррационального знания в языковой картине мира, в «наивном мировидении» часто выступает какая-то неконкретная и трудно определимая высшая сила, стоящая над человеком, а само новое знание часто мыслится в виде света, который проливается на него.

Обе эти идеи — высшей силы и света — не экстравагантные выдумки, а компоненты значений лексем, подлежащие включению в их словарные толкования. В частности, как показал Б. Л. Иомдин[10], компоненты 'высшая сила' и 'свет' должны быть включены в толкование слов *озарить, осенить, озарение* и ряда других. Ср. предложенные им толкования первых двух глаголов: *А озари-*

ло <осенило>, что Q = 'В момент t_0 человек А знает, что Q; до момента t_0 А не знал, что Q; это знание возникло у А внезапно, подобно мгновенной вспышке света; источником знания явились высшие силы'.

4.1. Идея высшей силы

Непосредственным аргументом в пользу того, что в толкование глаголов *озарить* и *осенить* входит компонент 'высшая сила', является их безличность при абсолютной невозможности назвать какой-нибудь земной источник знания или обыденного каузатора понимания. Косвенными аргументами в ту же пользу можно считать следующие указанные Б. Л. Иомдиным семантические особенности этих глаголов: а) индивидуальность (ср. *Люди поняли*, но не **Людей озарило*); б) антропоморфность (ср. *Каштанка поняла*, но не **Каштанку озарило*); в) заведомая истинность (*Меня озарило, что P* ⇒ P верно); г) новизна (*Меня озарило, что P* ⇒ никто не знал, что P); д) значительность (ср. *Я понял, что творог скис*, но не **Меня озарило, что творог скис*); е) одухотворенность (ср. *Его озарило, что это Бог посылает ему знак*, но не **Его озарило, что пора спать*); и ряд других.

Ниже я попытаюсь показать, опираясь на материалы первого выпуска НОССРЯ, что идея высшей силы значима для многих других пластов лексики.

Глаголы *надеяться* и *уповать* имеют значение 'испытывать чувство, какое бывает, когда человек считает или верит, что произойдет нечто хорошее или нужное для него', в котором они являются достаточно близкими синонимами. Однако между ними есть и различия.

Прежде всего, у состояния *надеяться* гораздо более разнообразные источники, чем у состояния *уповать*. В частности, вполне мыслима ситуация, описываемая фразой *Теперь надеяться можно только на себя*. Поэтому надежда не исключает собственной активности субъекта. В значении *уповать* основным является указание на внешний по отношению к субъекту фактор как на источник надежды. Это либо высшая сила, либо человек, организация и т. п., чьи возможности намного превосходят возможности субъекта; ср. *уповать на Бога <на милосердие Божие, на Провидение, на Промысел>*; *уповать на царя <на правительство>*. Поэтому субъект этого состояния всегда пассивен. Ситуация или контекст типа *??Теперь уповать можно только на себя* для него невозможны.

Надеяться, далее, можно в любом положении, начиная от практически безнадежного и кончая вполне благополучным. На высшую силу человек *уповает* в очень тяжелой ситуации, когда его собственные ресурсы заведомо исчерпаны. Субъект находится в состоянии напряженного ожидания желательного события, потому что вмешательство высшей силы — его последний и единственный шанс. Ср. *В ближайшие дни мне предстоит операция, после которой останется только уповать на милосердие Божие, а как я буду жить без ног — не знаю* (В. Каверин).

Наконец, надежда мотивируется мнением субъекта о возможном ходе событий. Когда мы спрашиваем *На что же он надеется*?, нас интересует исключительно фактическая или логическая аргументация в пользу его ожиданий. В основе состояния *уповать* лежат не мнения, а исключительно вера в то, что желаемое сбудется.

Второй пример — глаголы *обещать* и *клясться*, описанные в совместной с М. Я. Гловинской словарной статье из НОССРЯ[11]. Общая часть их значений толкуется следующим образом: 'X говорит, что, несмотря на возможные трудности, сделает P, в котором адресат прямо или косвенно заинтересован, причем X понимает, что если он этого не сделает, ему перестанут верить'. В других отношениях они могут различаться.

Обещать предполагает в качестве содержания обещания выполнение любых действий, причем адресат обычно хочет, чтобы субъект нечто сделал, а субъект хочет, чтобы адресат ему поверил. Кроме того, *обещать* предполагает обязательность выполнения обещания и по крайней мере утрату доверия адресата в случае его невыполнения. Наконец, для *обещать*, как и для всех его синонимов, существенна идея залога: залогом выполнения обещанного служит слово субъекта, обладателем которого как бы становится адресат.

Глагол *клясться* связан с *обещать* прежде всего идеей конкретного адресата, прямо или косвенно заинтересованного в выполнении субъектом какого-то действия. Ср. *Клянусь, что я сделаю все возможное, чтобы ваша дочь никогда ни в чем не нуждалась*. Однако для *клясться* важна еще идея свидетеля, не совпадающего с адресатом, перед которым делается высказывание. *Клянутся* всегда перед незримо присутствующей высшей силой. Ср. *Он поклялся ей на образ, что приедет к Святой, и уже на целое лето* (И. Бунин).

Из представления о высшей силе как свидетеле обещания вытекают все остальные семантические особенности *клясться*. Они состоят в следующем.

Клянутся торжественно, с пониманием исключительной важности этого акта, часто с использованием сакральных или иных дорогих человеку объектов, подчеркивающих серьезность его намерения выполнить обещанное. Ср. *И та, что сегодня прощается с милым, — / Пусть боль свою в силу она переплавит. / Мы детям клянемся, клянемся могилам, / Что нас покориться ничто не заставит* (А. Ахматова); *Мою тоску, воспоминанья / клянусь я царственно беречь / с тех пор, как принял меч изгнанья: / на черном поле звездный меч* (В. Набоков).

Клясться отличается от *обещать* и характером залога. В качестве залога выступает не только слово человека, даваемое адресату, но и другие дорогие для него объекты (его жизнь, счастье его детей и т. п.), которыми он клянется. В их число могут входить сакральные или сакрализованные предметы — крест, икона, могилы отцов и т. п. Ср. *Но клянусь тебе ангельским садом, / Чудотворной иконой клянусь / И ночей наших пламенных чадом — / Я к тебе никогда не вернусь* (А. Ахматова). Такой залог дается не адресату, а свидетелю, т. е. высшей силе, перед которой человек клянется; ср. *Он поклялся в строгом храме / Перед статуей Мадонны, / Что он будет верен даме, / Той, чьи взоры непреклонны* (Н. Гумилев).

В случае невыполнения клятвы карается либо сам субъект, либо те дорогие для него объекты, которые он поставил на кон.

Ср. еще такие пары синонимов, как *бояться — трепетать, жаловаться — роптать, назначение — предназначение, наказывать — карать, открытие — откровение, понимать — постигать, прогнозировать — пророчить, прорицать, судьба — рок, уважение — благоговение.*

4.2. Идея света

Метафора света в связи с концептами знания и понимания была исследована в уже упоминавшейся дипломной работе Б. Л. Иомдина, где был показан ее поистине всеохватывающий характер. В той или иной форме идея света присутствует в очень многих непрямых названиях знания и понимания, а также каузации знания и понимания. Ср. *осветить что-л., пролить свет на что-л., уяснить себе что-л., объяснить кому-л. что-л.* и т. п. Она очевидным образом присутствует в словах *озарить* и *озарение* и несколько менее очевидным — в слове *осенить*, которое М. Фасмер, через несколько промежуточных ступеней, возводит к этимону со значением 'сиять'[12].

Свет знаний — благо, которое в наивной картине мира противопоставляется *тьме невежества*. Языковая концептуализация света как положительного начала, как добра, отмечавшаяся многими исследователями, дает о себе знать не только в сфере знания и понимания. Это — одна из стержневых идей, входящих в фундаментальный метафорический арсенал языка и представленных в самых разнообразных пластах лексики. Позволю себе ровно одну иллюстрацию из области, которая одновременно и связана с лексикой ментальных состояний, и противопоставлена ей. Речь идет о симптоматике эмоций в русском языке, описанной в моей статье «Образ человека по данным языка: попытка системного описания»[13].

Важный аспект концептуализации эмоций — их отношение к идее света. В целом положительные эмоции, такие как *любовь*, *радость*, *счастье*, *восхищение*, концептуализуются как светлые, а отрицательные эмоции, такие как *ненависть*, *тоска*, *отчаяние*, *гнев*, *бешенство*, *ярость*, *страх*, *ужас*, — как темные. Поразительно, с какой последовательностью язык проводит эти две идеи. Мы говорим *свет любви*, *Глаза светятся <сияют> от радости <от любви>*, *Глаза светятся любовью*, *Ее лицо озарилось от радости*, *Радость осветила ее лицо*, но *Глаза потемнели от гнева*, *Он почернел от горя*, *черный от горя* и т. п. Нельзя **потемнеть от радости* или **озариться от гнева*.

В цветовой метафоре даже небольшая примесь темного становится препятствием для характеристики положительной эмоции. Можно *зарумяниться <зардеться> от радости*, *побагроветь от гнева <от злобы>*, но не **побагроветь от радости* и не *??зарумяниться <зардеться> от гнева*. Интересно в этом отношении поведение синонимов *стыд* и *смущение*. Первый из них обозначает неприятное чувство, каузированное сознанием вины. В нем нет ничего светлого. Поэтому можно *побагроветь от стыда*, но не *??зардеться от стыда*. Второй синоним обозначает неприятное чувство, которое, однако, каузировано не сознанием реальной вины, а боязнью оказаться не на высоте, неумением держать себя в обществе или другими подобными соображениями. Обычно они свидетельствуют скорее о скромности субъекта, чем о его реальных недостатках. *Смущение*, таким образом, амбивалентно. Поэтому *от смущения* можно и *побагроветь*, и *зардеться* — в зависимости от точки зрения говорящего на внутреннее состояние субъекта эмоции.

С другой стороны, в русском языке имеется большая группа глаголов, в которых идея света сочетается с идеей блеска: *гореть*, *сверкать*, *блестеть*, *вспыхивать* и т. п. Такие глаголы вполне

нейтральны к противопоставлению светлых и темных эмоций: *Ее глаза вспыхнули от радости <от гнева>, Его глаза горели любовью <ненавистью>.*

* * *

Рассмотренный материал показывает, что к исследованию языка как сложного, но последовательно и красиво организованного объекта вполне применима метафора А. Эйнштейна, выражающая идею трудности научного описания мира: «Господь Бог тонок, но он не злонамерен».

Примечания

[1] См. *Ю.Д.Апресян, О.Ю.Богуславская, И.Б.Левонтина, Е.В.Урысон* и др. Новый объяснительный словарь синонимов русского языка. Первый выпуск / Под общим руководством акад. Ю.Д. Апресяна. М., 1997 (в дальнейшем — НОССРЯ).

[2] *Н.И.* и *С.М.Толстые*. О словаре «Славянские древности» // Славянские древности: Этнолингвистический словарь / Под редакцией Н.И. Толстого. М., 1995, т. 1, с. 5.

[3] См., например, следующие работы: *И.А.Мельчук, А.К.Жолковский*. Словарная статья *считать*[2] // *И.А.Мельчук, А.К.Жолковский*. Толково-комбинаторный словарь современного русского языка. Вена, 1984; *А.К.Поливанова*. О семантическом анализе глаголов *верить, думать, знать* // Семиотические аспекты формализации интеллектуальной деятельности. Школа-семинар «Кутаиси-1985». Тезисы докладов и сообщений. М., 1985; *Ю.Д.Апресян*. Синтаксическая информация для толкового словаря // Linguistische Arbeitsberichte. Leipzig, 1986, S. 54–55; *М.А.Дмитровская*. Знание и достоверность // Прагматика и проблемы интенсиональности. М., 1988; *М.А.Дмитровская*. Знание и мнение: образ мира, образ человека // Логический анализ языка: знание и мнение. М., 1988; *Е.Р.Иоанесян*. Некоторые особенности функционирования предиката *не знать* // Там же; *Е.В.Падучева*. Выводима ли способность подчинять косвенный вопрос из семантики слова? // Там же; *И.Б.Шатуновский*. Эпистемические глаголы: коммуникативная перспектива, презумпции, прагматика // Там же; *И.Б.Шатуновский*. Эпистемические предикаты в русском языке (семантика, коммуникативная перспектива, прагматика) // Прагматика и проблемы интенсиональности. М., 1988; *Н.Д.Арутюнова*. «ПОЛАГАТЬ» и «ВИДЕТЬ» (к пробле-

ме смешанных пропозициональных установок) // Логический анализ языка. Проблемы интенсиональных и прагматических контекстов. М., 1989; *Т. В. Булыгина, А. Д. Шмелев.* Ментальные предикаты в аспекте аспектологии // Там же; *Анна А. Зализняк.* Считать и думать: два вида мнения // Логический анализ языка. Культурные концепты. М., 1991; *Анна А. Зализняк.* Исследования по семантике предикатов внутреннего состояния. München, 1992; *Ю. Д. Апресян.* Синонимия ментальных предикатов: группа *считать* // Логический анализ языка. Ментальные действия. М., 1993; *Ю. Д. Апресян.* Проблема фактивности: *знать* и его синонимы // Вопросы языкознания, 1995, № 4.

[4] *И. М. Богуславский.* Словарная статья *понимать* // *И. А. Мельчук, А. К. Жолковский.* Толково-комбинаторный словарь современного русского языка...; *А. К. Поливанова.* О семантическом анализе глаголов *верить, думать, знать...*; *М. Г. Селезнев.* Вера сквозь призму языка // Прагматика и проблемы интенсиональности. М., 1988; *А. Д. Шмелев.* «Хоть знаю, да не верю» // Логический анализ языка. Ментальные действия. М., 1993. Слово *верить* обсуждается также в упомянутых выше работах И. Б. Шатуновского, Т. В. Булыгиной и А. Д. Шмелева и в последней из упомянутых статей автора.

[5] См.: *H. Scheffler.* Conditions of Knowledge. Chicago, 1965; *R. Chisholm.* Theory of Knowledge. Prentice-Hall, 1966; *K. Lehrer.* Knowledge. Oxford, 1974; *W. Stelzner.* Epistemische Logik. Zur logischen Analyse von Akzeptationsformen. Berlin, 1984; *И. Б. Шатуновский.* Эпистемические глаголы: коммуникативная перспектива, презумпции, прагматика // Логический анализ языка: знание и мнение. М., 1988.

[6] На тему примитивности и универсальности концептов 'знать' и 'считать' ('думать') в языках разных семей и типов см. общие работы Анны Вежбицкой, начиная с 1980 года, и серию специальных работ Анджея Богуславского о предикатах знания и мнения: *Anna Wierzbicka.* Lingua Mentalis. The Semantics of Natural Language. Sydney, N. Y. etc., 1980, p. 37, 156; *Anna Wierzbicka.* Semantics, Culture and Cognition. Universal Human Concepts in Culture-Specific Configurations. New York; Oxford, 1992, p. 10; *Anna Wierzbicka.* Semantics. Primes and Universals. Oxford; New York, 1996, p. 26, 48–49, 119–120; *A. Bogusławski.* Wissen, Wahrheit, Glauben: Zur semantischen Beschaffenheit des kognitiven Vokabulars // Th. Bungarten (ed.). Wissenschaftssprache. Beiträge zur Methodologie, theoretischen Fundierung und Deskription. München, 1981; *A. Bogusławski.* You can never know that you know // Semanticos, 1986, 10, p. 1–2; *A. Bogusławski.* Об иерархии эпистемических понятий и о природе так называемых пропозициональных аргументов // *A. Bogusławski.* Sprawy słowa. Warszawa, 1994; *A. Bogusławski.* Savoir que *p* s'implique-t-il un

autre état mental? // *A. Bogusławski.* Sprawy słowa. Warszawa, 1994; *A. Bogusławski.* «*Dlaczego wiemy, za co powinniśmy kochać pana professora? — dlaczego*?» // *A. Bogusławski.* Sprawy słowa. Warszawa, 1994.

[7] «Предсказательный» аспект понимания был отмечен в свое время Ю. С. Мартемьяновым; см.: *Ю. С. Мартемьянов.* О форме записи ситуаций // Машинный перевод и прикладная лингвистика, 1964, вып. 8.

[8] *Ю. Д. Апресян.* Экспериментальная, прикладная и теоретическая лингвистика: обратные связи // Festschrift für Viktor Jul'evič Rozencvejg zum 80. Geburstag. Wiener Slawistischer Almanach, Sonderband 33, Wien 1992, S. 26. См. также: *Ю. Д. Апресян.* Личная сфера говорящего и наивная модель мира // Семиотические аспекты формализации интеллектуальной деятельности. Школа-семинар «Кутаиси-1985». Тезисы докладов и сообщений. М., 1985, с. 274.

[9] Наличие смысла 'хотеть' (или похожего смысла 'хорошее') в составе предиката *верить* отмечалось в упоминавшихся работах М. Г. Селезнева, Т. В. Булыгиной и А. Д. Шмелева.

[10] *Б. Л. Иомдин.* Семантика глаголов иррационального понимания (на материале русского языка). Дипломная работа. М., 1998.

[11] См. также: *A. Wierzbicka.* English Speech Act Verbs. A Semantic Dictionary. Sydney; New York, etc., 1987, p. 205, 210; *М. Я. Гловинская.* Семантика глаголов речи с точки зрения теории речевых актов // Русский язык в его функционировании. Коммуникативно-прагматический аспект. М., 1993, с. 176–178.

[12] *М. Фасмер.* Этимологический словарь русского языка. М., 1971, т. III, с. 602.

[13] Вопросы языкознания, 1995, № 1.

Е. Бартминьский,
Ст. Небжеговская
(Люблин)

Языковая картина польского рая и ада

Закрепленные в современном польском языке представления о рае и аде моделируют картину человеческого мира как в индивидуальном, так и в общественном измерении, в категориях пространства, расположенного между двумя противопоставленными друг другу полюсами. Эти полюсы мыслятся в этическом смысле (добро — зло), эстетическом (прекрасное — безобразное), физическом (светлое — темное, высокое — низкое). С лингвистической точки зрения это многомерное пространство может быть интерпретировано в категориях «семантического пространства» [Gärdenfors 1995]. В связи с этим приходится ставить следующие вопросы:

(А) Какие исторические и культурные факторы, и прежде всего, какие ценностные системы сформировали языковую картину рая и ада в нашем языке [Bartmiński, Niebrzegowska 1995, в печати], в какой степени эти факторы имеют специфически христианский характер, а в какой — народный, общекультурный; наконец — какова динамика изменений в пределах интересующего нас семантического поля?

Мы начнем наш анализ с нескольких более частных вопросов, а именно:

(Б) Какого типа связь соединяет рай и ад?

(В) В каких аспектах рассматриваются рай и ад?

(Г) С какой точки зрения формируется картина рая и ада, в особенности, с чьей точки зрения? Какой субъект (в культурном смысле) и во имя каких ценностей создает эти картины?

В отличие от многих превосходных монографических разработок, таких, как книга Жоржа Минуа «История ада» или Жана Делюмо «История рая», посвященных характеристике только одного из названных представлений (здесь добавим, что подоб-

ным образом поступили и мы при разработке статьи «*niebo*» в «Словаре народных стереотипов и символов» (Słownik stereotypów i symboli ludowych), что вытекало из принятой концепции словаря, мы хотим в настоящей статье рассмотреть рай и ад в их взаимосвязи. К этому склоняет нас определенная традиция, выраженная, в частности, в тексте Чеслава Милоша, помещенном в томе *Ogród nauk*, но прежде всего их особый статус в польской языковой и культурной картине мира.

В отдельные исторические периоды связь между раем и адом рассматривалась по-разному. Изменения трактовки этой связи шли по линии от независимости к интеграции.

В настоящее время рай и ад, — как отмечалось вначале, — образуют в языке, а значит, и в выражаемом в этом языке устоявшемся сознании, некоторое семантическое целое, подобно паре добро и зло, далее — Бог и дьявол, ангелы и черти, и т.д. Эта пара представлений встроена в более широкую когнитивную модель и входит в целую сеть взаимоотношений с другими представлениями в рамках польской языковой картины мира, в которой центральные места занимают мир и земля, рай, чистилище, награда, кара, земное, вечное и т.п.

Для современной трактовки рая и ада характерно то, что, как крайние полюсы, они интегрируются, вместе упоминаются в многочисленных разговорных выражениях, например: *zaklinać się na niebo i piekło* (букв. «клясться раем и адом»), наряду с *zaklinać się na wszystko, na wszystkie świętości*, или *poruszyć niebo i piekło* 'использовать все возможные средства для достижения цели' (букв. «привести в движение рай и ад»).

Семантическая связь рая и ада нашла формальный показатель также в приписываемом обоим выражениям, т.е. существительным *niebo* и *piekło*, среднем роде. Однако в то время как форма среднего рода слова *niebo* исконная, в случае слова *piekło* средний род вторичен: вплоть до XV века функционировала в польском языке форма мужского рода *pkieł*. Так, в тексте XIV века читаем: «Obroceni bądźcie grzeszni we pkieł», а в тексте XV века: «Gdy ubodzy duchem mają niebo a czyści ziemię, [...] ma ostać pysznym a gniewiwym wiernie sam pkieł» [SStp VI, s. 90].

Как предполагает А. Брюкнер, средний род достался слову *piekło* скорее всего по аналогии со словом *niebo* [Bruc SE 1920/1970, s. 407], а произошло это еще в Средневековье. Эту внешнюю модификацию приходится признать неслучайной, так как она представляет собой формально-языковой показатель начала связной трактовки рая и ада в составе некоторого семантического целого. Однако

прежде всего нам интересно то, что первоначально оба понятия были в значительной степени независимы друг от друга.

Эта первоначальная значительная независимость рая и ада в польском языке находит подтверждение в этимологии обоих выражений. В этимологическом смысле *piekło* восходит к 'смоле' (черной, горячей, служащей инструментом пыток) [Bruc SE 1920/1970, s. 407], в то время как *niebo* обозначало 'туман, тучи' [там же, s. 359].

Смола и туча — вещи совершенно разные, из разных, несовместимых областей: смола — продукт человеческих рук, туча и туман принадлежат миру природы. Даже цвет не дает основания для их сравнения и контрастирования, так как в то время как смола имеет прочный признак «черная», туча не обладает стабильным признаком «белая», более того, в разговорном языке часто характеризуется как «черная», «свинцовая», «серая» и т. п.

Незначительный первоначальный контраст рая и ада характерен для самой древней, дохристианской картины мира славян. Ад помещался не обязательно в подземелье, но (как, например, в старейших полесских «обмираниях», ср.: [Толстой 1995, с. 93–94]) — также и на небе, на острове, за морями, т. е. не в оппозиции к небу. Древние славяне верили, что ад соседствует с раем, что возможен переход из одного в другое. Русский знаток древнеславянской тематики считает такие верования «типичными для славян». В этом контексте немаловажен тот факт, что русское название *ад* представляет собой формальное соответствие (заимствование) из древнегр. Ἅιδης, слова, обозначавшего место пребывания не отверженных, а всех умерших. Русское название ада ведет нас через древнегреческий Ἅιδης еще дальше — к библейской, ветхозаветной концепции *шеола*. Древнееврейский *шеол*, в отличие от *геенны*, был просто темным местом в подземелье, где собираются все тени, т. е. умершие, и откуда нет возврата [Duf STB, s. 658]. Кроме *шеола* как местопребывания умерших, иудаизм создал понятие *геенны* как места вечной кары для грешных душ (4 Кн. Царств 23, 10), и именно этот образ стал преобладать в христианской традиции, постепенно присваивался и развивался христианской теологией, в особенности католической, заняв господствующее положение в культуре и языке поляков. Еврейская *геенна* берет начало из другого источника: она происходит от названия долины к югу от Иерусалима, в которой приносились человеческие жертвы и которая была местом постоянного сжигания трупов и разнообразного мусора во избежание заразы. Поэтому со временем появилось метафорическое понимание этого термина как места огненной кары для грешных душ, сильно

ассимилированное христианством, см. например: Мф 18, 8; Мк 9, 43, 45, 47 [Duf SNT, s. 269–270; Kop Smit, s. 311].

Более древнюю иудаистскую семантику *ада* как 'бездны', соответствующую древнееврейскому *шеолу*, а не *геенне*, сохраняет еще известный фрагмент польского текста *Credo*, в котором говорится, что Христос после смерти *zstąpił do piekieł*. Видимо, в Средневековье, когда осуществлялся перевод *Credo* на польский язык, слово *pkieł/piekło* не имело еще своего нынешнего значения, т. е. противоположного раю, обозначало подземелье, место умерших, Ἅιδης, *шеол*.

Что касается второго члена, столь тесно связанного сегодня с адом, — рая/неба (польск. *niebo*), его первоначальные картины также строились в оппозиции не к аду, а к земле. Это сохранилось во фразеологизмах, таких, как *coś podobne jak niebo do ziemi* (букв. 'что-то похоже друг на друга, как рай/небо и земля', 'непохоже друг на друга'); *niebo a ziemia* (букв. 'рай/небо и земля' 'одно полностью отличное от другого (лучше)'). В Ветхом Завете вселенная определяется как *niebo i ziemia*. В иудеохристианских религиозных текстах Бог постоянно называется *stwórca/pan/król nieba i ziemi*. Оппозиция между раем/небом и землей устанавливается прежде всего в физической плоскости, касается видимого вдали или вблизи, вверху (высокое) или внизу (низкое). Тем не менее, именно здесь, на почве картины рая/неба осуществилась семантическая трансформация физического неба в духовное. Оппозиция рай/небо — земля очень рано и во многих культурах расширилась на область верований, и небо было включено в более широкое различие: земной мир и мир потусторонний. В этой плоскости наступило некоторого рода переразложение членов оппозиции и их приумножение: на одной стороне была поставлена земля как область физического местонахождения человека, а на противоположной — небо/рай как место вечного Бога, добрых духов, а в христианской концепции — также спасенных душ.

В христианской нравственной концепции, резко противопоставляющей добро и зло, земное и вечное, образовалось место для ада, как местонахождения Сатаны и грешных душ. В области потустороннего мира, картина которого формировалась на основе верований, рай нашел свое соответствие в понятии ада. Таким образом они были связаны и противопоставлены друг другу.

К взаимоотношению небо — земля следует еще добавить, что оно во многих культурах интерпретируется мифологически, как отношение мужского начала (небо) к женскому (земля) [Her Lek, s. 103]. Эхо древнего космогонического мифа об оплодотворении

(через дождь) земли небом откликается еще в восьмой книге «Пана Тадеуша» А. Мицкевича. Христианская традиция, да и польская, этот древний миф не поддерживает.

Более тесная связь неба/рая с адом в целостную пару противоположных понятий углубляется по мере развития радикальной христианской нравственной доктрины. В то время как еще в средние века оба значения ада ('местонахождение умерших' и 'местонахождение грешных душ') соседствуют друг с другом (например, рождение Христа «było pkieł rozbiło a wszystkie święte jestci ono z niego było wypuściło» [Gn]; и рядом с этим: «Dusza... widzi niebo zatworzone, widzi piekło otworzone» [SkargaPłoc], обе цитаты по: [SStp VI, s. 90]), то в польском языке XVI столетия уже господствует значение 'место вечного отвержения', определенное редакторами словаря как «христианское». В иудаистском понимании ада (шеола) оно отличается от неба (ср.: «Łazarz odpoczywał i miał pociechę na łonie Abrahamowym: ale przecię w piekle, a nie w niebie przed Chrystusem» [Wujka NT 263, по: SP XVI w., t. XXIV, s. 58]), но только в христианском понимании они резко противопоставлены друг другу.

В итоге противопоставление рая и ада становится функцией основной этической оценки в категориях хорошо — плохо, награды и кары, местопребывания спасенных и грешных, вечного счастья и вечных мук. С этой целью приводятся многочисленные картины, происходящие из разных мифологий: бездна; внешняя темнота; озеро, полное огня; раскаленная печь; негаснущий огонь; муки огненные; геенна; червь; уничтожение; вечная кара; страдание; разрушение; место плача и скрежета зубов; факт, что тебя не узнают более и ты не узнаешь; наконец, мощь смерти [Duf SNT, s. 474].

Такая контрастная, измененная под влиянием христианства и его нравственной доктрины картина рая и ада достигает максимальной выразительности в польском языке XVII и XVIII веков. На такой мировоззренческой основе вторично формируется всё более выразительная симметрия картин рая и ада, которая, тем не менее, так и не получает характера зеркального отражения, оставаясь сильно тенденциозной. Симметрия расширяется от религиозного, этического измерения к физическому. И всё же аксиологическая плоскость преобладает над плоскостью представления, обогащает ее или обедняет, например, из оппозиции хороший — плохой вытекает ряд противоположных признаков (ясное небо и темный ад).

Исследователи народной культуры склонны предполагать, что в процессе контрастирования рая и ада действует также другая

языковая матрица, накладывающая на представление о рае и аде двоичную («манихейскую») концепцию мира [Tomicki 1978]. Она упорядочивает всю совокупность человеческого опыта по противопоставлениям: верх — низ, перед — зад, левый — правый [Krzeszowski 1994], свой — чужой, светлый — темный, сухой — мокрый [Иванов, Топоров 1965, 1974]. В результате (что неоднократно уже было показано [Stomma 1981]) традиционная народная культура переплетается с христианской традицией и вызывает ее постепенную фольклоризацию (можно говорить также о христианизации фольклора).

Процесс «симметризации» представлений о рае и аде в польской языковой и культурной картине мира состоит в рассмотрении обоих представлений в сходных аспектах и приписывании им контрастных характеристик. Поэтому предлагаем остановиться на вопросе: в каких аспектах рассматриваются и характеризуются рай и ад, какие их образы фиксируются польским языком?

Если присмотреться к значениям слов *niebo* и *piekło*, зафиксированным словарями польского языка [SJP Dor, SJP Szym; PSJP Sobol], то можно отметить два значения слова *niebo* — физическое и религиозное: «1. 'pozornie wklęsłe sklepienie nad ziemią, w dzień bezchmurny koloru niebieskiego; firmament', 2. 'wyobrażana siedziba Boga, aniołów; o samym Bogu, bóstwie, opatrzności'». Ад, напротив, одномерен, в целом религиозен, он определяется как 'miejsce mąk, w którym przebywają dusze zmarłych skazane za grzechy na wieczne potępienie'.

Итак, основные лексические значения слов *niebo* и *piekło* в общенациональном польском языке не полностью симметричны: оба слова обладают общим метафизическим, религиозным измерением, но лишь слово *niebo* имеет наряду с этим физическое измерение. Это измерение, особенно вид неба, занимает много места в поэтических и религиозных текстах (красота неба, небесная синева и т.д.). Во фразеологизмах небо чередуется с Богом, ср.: *niebo mi świadkiem / Bóg mi świadkiem; wznieść oczy do nieba / do Boga; dary nieba /dary Boga; kara nieba / kara Boga/boska;* а ад с дьяволом: *zaprzedać duszę piekłu/diabłu; niech cię/ich piekło pochłonie; niech to/cię/ich diabli porwą; pójść do piekła/diabła* и т.п. В этом измерении мы имеем также отношение дополнения: *zaklinać się na niebo i piekło* (ср. *zaklinać się na wszystko, wszystkie świętości*); *poruszyć niebo i piekło* 'использовать все возможные средства для достижения цели'.

Ряд *niebo i piekło* соотносится с сакральной областью, одновременно придавая ей нравственное толкование. Он не только вводит полюсы шкалы, но и саму шкалу. Это аксиологическая, ценно-

стная шкала, предполагающая обязательный контраст. Рай — хороший, ад — плохой: *I w niebie mu lepiej nie będzie* [NKPP niebo 1]; *Gorzej aniżeli w piekle* [NKKP piekło 6]; *Jak się kto przyłoży, to mu i w piekle niezgorzej* [NKPP piekło 7]. В основе этой оценки находится противопоставление Бог — дьявол. Это подтверждается фразеологизмами: *stwórca nieba; pan nieba;* и с другой стороны: *potęgi piekieł; z piekła rodem* [NKPP piekło 20]. Этот контраст расширяется во времени и в пространстве. Он охватывает прошлое и будущее, земное и внеземное пространство. Отсюда далее рай (*niebo*) — это место награды после смерти: *W niebie nagroda, na ziemi zapłata* [NKPP niebo 57]; *Najbardziej potrzeba dosłużyć się nieba* [NKPP niebo 33], а ад — место кары после смерти: *piekła na nich nie ma* (= kary na nich nie ma) [NKKP piekło 15]; *o niebo nie stoję, piekła się nie boję* [NKPP niebo 51]; мук и страданий: *piekielne katusze, cierpienia; gorzeć/smażyś się w piekle.*

Функциональная дифференциация рая и ада находит свое продолжение в описании их строения и внешнего вида. Пространственное размещение обоих представлений сходно: они находятся в потустороннем мире, в пространстве «далеком», отдаленном от земли, поэтому входят в оппозицию с землей. Попутно заметим, что оба измерения — этическое и пространственное — одновременно вводит простой детский стишок, сопутствующий игре: «Piekło — niebo, czyściec — raj, swoją duszę tutaj daj».

В языковой картине семи частям неба (*być w siódmym niebie*) соответствует семь частей ада (*zza siedmiu piekieł* или *zakopał się na siedem mil w piekło* 'о ком-л., кто построил дом далеко от деревни' [NKPP piekło 30]), передней части неба *przedniebie/podniebie* соответствует передняя часть ада *przedpiekle* (ср.: *Kto mieszka na przedpieklu, diabła prosi w kumy* [NKKP piekło 11]). Небесным воротам *brama niebieska / wrota niebieskie* соответствуют ворота ада *brama piekielna.* В остальном характеристики несходны: в рай ведет тесная тропинка и тесный вход, ср. *Ciasna furtka/droga/ścieżka do nieba* [NKPP niebo 6], а в ад напротив — вход широк: *Szerokie wrota do piekła* [NKKP piekło 24]. Ворота в рай стерегутся небесным ключником (*klucznik niebieski*), а вот ворота в ад круглые сутки открыты: *We dnie i w nocy piekło otworzone stoi, do którego przyjdzie, co się Boga nie boi* [NKPP piekło 26b].

Внутри рай/небо заполняет свет (*niebieskie jasności/światłości*), внутри ада царит тьма (*ciemności piekielne; ciemno jak w piekle*). Ярко контрастными красками неба являются голубой (присутствующий особенно во фразеологии, связанной со значением неба как

небосклона — *błękit nieba*) и золотой, а в случае ада — черный и красный. Ср.: *Piekło się żeni, ziemia się czerwieni* [NKKP piekło 5].

С красками связано присутствие различных видов огня — в раю это небесный огонь (*ogień niebieski*), который светел, но не обжигает, в аду — адский огонь (*ogień piekielny*), служащий для пыток, ср.: *gorzeć/smażyć się w piekle*. Отсюда речь о тепле, царящем в раю (*ciepło jak w niebie*) и о жаре в аду (*jak w piekle* 'жарко').

Разговорные фразеологизмы описывают также атмосферу, царящую в потустороннем мире. Сравнительное выражение *jak w niebie* обозначает 'блаженно, приятно'. Атмосфера в аду характеризуется такими фразеологизмами, как *piekielny śmiech, piekielne intrygi, piekielna awantura*. В народных представлениях мы находим кроме того контраст небесной музыки и пения и адских криков и шума (*Wrzask jak w piekle.* [NKKP piekło 27]; *piekielna wrzawa* [Skor SF 1/667]; *tłuc się jak Marek po piekle* 'шуметь'), запаха цветов и зловония.

Анализ фразеологии позволяет отметить еще одно измерение, в котором взаимоотношение рая и ада получает особенно значимую для современного человека форму. Это психологическое и социальное измерение. В этом аспекте в обыденном понимании потустороннего мира рай скорее индивидуалистичен, в то время как ад общественен. С раем/небом связаны такие устойчивые выражения, как *niebo się otwierało, otwiera, otworzyło* 'счастье стало близким, доступным'; *być w siódmym niebie* 'кому-л. очень хорошо, он чувствует себя счастливым'; *niebo w gębie* 'об очень приятном вкусе чего-л.'. Фразеология ада выделяет его общественный аспект: *ciągle mieć gdzie piekło* 'постоянно иметь где-л. неприятности, скандалы'; *piekło rozpętało/zrobiło się* 'началась ссора, скандал, драка'; *robić piekło* 'шуметь', 'ругать кого-л., скандальничать'. Это подтверждается также выражениями *piekło na ziemi, polskie piekło, piekło w domu* и т. п.

Дериваты слов *niebo* и *piekło* вносят добавочные аргументы в пользу этой гипотезы: *niebiński* 'восхитительный, чудесный', *niebianin, niebianka* 'кто-л. чистый и прекрасный', *piekielnica* 'женщина сварливая, злая', *piekielnik* 'человек, любящий ссориться', *piekiełko* 'скандал', *pieklić się* 'устраивать скандалы'. В свете этих данных ад — это определенная ситуация в человеческих отношениях.

Перенос ада из потустороннего мира на землю, выдвижение общественного аспекта на передний план, т. е. метафизический аспект, ведет впоследствии к банализации картины ада. Ее поэтическим отражением является стихотворение Анджея Бурсы *Dno piekła*:

Na dnie piekła
ludzie gotują kiszą kapustę
i płodzą dzieci
mówią: piekielnie się zmęczyłem
lub: piekielny dzień miałem wczoraj
Mówią: muszę się wyrwać z tego piekła
i obmyślają ucieczkę na inny odcinek
po nowe nieznane przykrości
ostatecznie nikt im nie każe robić tego wszystkiego
a są zbyt doświadczeni
by wierzyć w możliwość przekroczenia kręgu
mogliby jak ci stracy
hodowani dość często w mieszkaniach
(przeciętnie na dwie klatki schodowe jeden starzec)
karmieni grysikiem
i podmywani gdy zajdzie potrzeba
trwać nieruchomo w proroczym geście
z dłońmi uniesionymi ku górze

ale po co
dokładne wydeptywanie dna piekła
uparte dążenie
z pełną świadomością jego bezcelowości
ach ileż to daje satysfakcji.

И в заключение попытаемся ответить на вопрос: с какой точки зрения формируется картина рая и ада? Каков его субъект (в культурном смысле), и на основе каких ценностей он создает эти картины? Эти ценности мы можем выявить, опираясь на признаки самой картины, как языковой (системной), о которой шла речь выше, так и текстовой. Детальные исследования Ж. Минуа и Ж. Делюмо, посвященные картинам рая и ада в литературе и искусстве Европы, показали, что в рамках разных историко-культурных традиций на стороне рая и на стороне ада помещались очень разные лица. В раю помещались души избранных, в частности, персонажи Библии, в аду — те, кто терпит различные муки. Например, в гомеровом аду это Иксион, прикрепленный к пылающему колесу за то, что он возжелал Геру. Титию два коршуна беспрерывно выедают печень за подобное преступление; Аскалафа раздавливает скала, Сизиф вкатывает на гору свой камень, Тантал напрасно пытается что-нибудь съесть и выпить. В аду Вергилия находятся прелюбодеи, братоубийцы, те, кто выгнал родителей, предал господина, за деньги изменил родине или захотел стать равным богам. Данте помещает в аду также своих политических противников [Minois 1996, s. 55, 168–176]. Эти авторы конкретизировали картины рая и ада, исходя из нравственных, обществен-

ных, классовых, политических и религиозных предпосылок. Однако все эти представления строились на основе определенных ценностных систем. Общим знаменателем была здесь нравственная точка зрения. Поэтому субъект, создающий их, может быть определен одним синтетическим термином — homo ethicus.

Так понимаемому субъекту, обладающему нравственным чувством, противопоставляется в трактовке Сведенборга (приведенной Ч. Милошем в его тексте об аде) «ученый», кто-то «из общества, уважающего знание», — и одно лишь знание! Для него Бог, рай и ангелы представляют собой «пустые слова или фикции, происходящие из атмосферных явлений». Герой Сведенборга спрашивает: «Czymże jest niebo, jeżeli nie eterycznym firmamentem nad nami? I czym są anioły, jeżeli nie plamy przesuwające się po słońcu? I archanioły, czyż nie są to komety wlokące za sobą długi ogon, który zaprząta uwagę tłumu? I czymże jest piekło, czyż nie są to bagna i trzęsawiska zamieszkałe przez żaby i krokodyle, które wyobraźnia takich prostaków zmienia w diabły? Wszystkie inne pojęcia dotyczące nieba i piekła to wymysły jakiegoś tam duchownego dostojnika, który próbował w ten sposób zaskarbić względy ciemnej rzeszy» [Miłosz 1981, s. 97].

Сведенборг и Милош не скрывают в этом споре свои пристрастия: они становятся на сторону «простаков»!

(Перевод с польского языка
Романа Левицкого)

Литература

Иванов, Топоров 1965 — *Вяч. Вс. Иванов, В. Н. Топоров.* Славянские языковые моделирующие семиотические системы. М., 1965.

Иванов, Топоров 1974 — *Вяч. Вс. Иванов, В. Н. Топоров.* Исследования в области славянских древностей. М., 1974.

Толстой 1995 — *Н. И. Толстой.* Ад // Славянская мифология / Ред. В. Я. Петрухин, Т. А. Агапкина, Л. Н. Виноградова, С. М. Толстая. М., 1995.

Bartmiński 1988 — *J. Bartmiński.* «Niebo się wstydzi». Wokół ludowego pojmowania ładu świata // Kultura, literatura, folklor. Prace ofiarowane Czesławowi Hernasowi / Red. M. Graszewicz i J. Kolbuszewski. Warszawa, 1988, s. 96–106.

Bartmiński 1990 — Językowy obraz świata / Red. J. Bartmiński. Lublin, 1990.

Bartmiński, Niebrzegowska 1995 — *J. Bartmiński, S. Niebrzegowska*. Profile a podmiotowa interpretacja świata // Profilowanie w języku i tekście. Lublin, 1998, s. 211–224.

Bartmiński, Niebrzegowska 1996 — *J. Bartmiński, S. Niebrzegowska*. Niebo [Artykuł hasłowy] // Słownik stereotypów i symboli ludowych / Redaktor i koncepcja całości J. Bartmiński. Lublin, 1996, s. 85–118.

Bartmiński, Tokarski 1986 — *J. Bartmiński, R. Tokarski*. Językowy obraz świata a spójność tekstu // Teoria tekstu. Zbiór studiów pod red. T. Dobrzyńskiej. ZNiO, 1986, s. 65–81.

Bock 1992 — *Ph. Bock*. World view and language // International Encyclopedia of Linguistics / ed. W. Bright. New York, 1992, v. IV, s. 248–251.

Delumeau 1996 — *J. Delumeau*. Historia raju. Ogród roskoszy / Przeł. E. Bąkowska. Warszawa, 1996 [franc. oryg. 1992].

Eliade 1970 — *M. Eliade*. Sacrum — mit — historia. Wybór esejów / Wyboru dokonał M. Czerwniński, wstępem opatrzył B. Moliński, przeł. [z franc.] A. Tatarkiewicz. Warszawa, 1970.

Gärdenfors 1995 — *P. Gärdenfors*. Znaczenie jako struktura konceptualna, 1995 [wg tlumaczenia Z. Muszyńskiego, ref. na zebraniu Zakładu Tekstologii i Gramatyki WJP w dniu 10.III.1997].

Łowmiański 1986 — *H. Łowmiański*. Religia Słowian i jej upadek. Warszawa, 1986.

Miłosz 1981 — *Cz. Miłosz*. Ogród nauk. Paryż, 1981.

Minois 1996 — *G. Minois*. Historia piekła. Warszawa, 1996 [franc. oryg. 1991].

Pisarek 1978 — *W. Pisarek*. Językowy obraz świata // Encyklopedia wiedzy o języku polskim / Red. S. Urbańczyk. Warszawa, 1978.

Stomma 1981 — *L. Stomma*. Słońce rodzi się 13 grudnia. Warszawa, 1981.

Tomicki 1978 — *R. Tomicki*. Kosmogonia dualistyczna w Europie i Azji w XIX–XX wieku. Studium etnoreligioznawcze. Dys. dokt. Warszawa, 1978 [maszynopis].

Сокращения

Bruc SE — *A. Brückner*. Słownik etymologiczny języka polskiego. Warszawa, 1970.

Duf SNT — *X. Léon-Dufour*. Słownik Nowego Testamentu. Przekład i opracowanie polskie Bp K. Romaniuk. Warszawa, 1986 [wyd. oryg. 1975].

Duf STB — Słownik teologii biblijnej / Red. X. Dufour. Tłum. i oprac. Bp K. Romaniuk. Warszawa, 1985 [wyd. oryg. 1970].

Her Lek — Leksykon symboli / Oprac. M. Oesterreicher-Mollwo. Przeł. [z niem.] J. Prokopiuk. Warszawa, 1992 [tytuł oryg.: Herder Lexicon. Symbolae].

Kop Smit — *W. Kopaliński*. Słownik mitów i tradycji kultury. Warszawa, 1985.

NKPP — Nowa księga przysłów i wyrażeń przysłowiowych polskich. W oparciu o dzieło S. Adalberga / Oprac Zespół redakcyjny pod kier. J. Krzyżanowskiego. Warszawa, t. 1, 1969; t. 2, 1970; t. 3, 1972; t. 4, 1978.

PSJP Sobol — Podręczny słownik języka polskiego / Red. E. Sobol. Warszawa, 1996.

SJP Dor — Słownik języka polskiego / Red. W. Doroszewski. Warszawa, 1958–1969, t. 1–11.

SJP Szym — Słownik języka polskiego / Red. M. Szymczak. Warszawa, 1983–1985, t. 1–3.

Skor SF — *S. Skorupka*. Słownik frazeologiczny języka polskiego. Warszawa, 1967–1968, t. 1–2.

SSiSL — Słownik stereotypów i symboli ludowych / Redakcja i koncepcja całości J. Bartmiński. Lublin, 1996, t. 1.

SStp — Słownik staropolski / Red. nacz. S. Urbańczyk. Wrocław; Kraków; Warszawa, 1969, t. VI.

SP XVI w. — Słownik polszczyzny XVI wieku / Red. nacz. M. R. Mayenowa. Warszawa, 1996, t. XXIV.

О. В. Белова
(Москва)

«Быстроскочи васеръ наборъ зажей рысь...» (о «говорящих» ошибках в древнерусских сказаниях о животных)

В средневековой книжности православных славян памятники, уделившие внимание описанию живой природы, являют собой пример единой и своеобразной традиции. Основой направления, которое можно образно определить как «символическая зоология», стали памятники переводной литературы, общей для восточных и части южных славян. Наиболее ранние произведения — «Физиолог», «Шестодневы», «Христианская Топография» — пришли в славянский мир через Византию в период с X по XV век. Переводы, осуществленные на единый для Pax Slavia Orthodoxa древнеславянский литературный язык, функционировавший с IX почти до конца XVIII в., не только поддерживали преемственность языковой традиции, но и обусловили тот факт, что памятники византийского наследства (и, добавим, созданные на их основе произведения) сохраняли для читателей «потенциал современности» в течение пяти и более столетий [Толстой 1988, с. 34–36].

Судьба большинства произведений, лексика которых и послужила основой для настоящей работы, — это судьба значительной части славянских рукописных памятников: протограф чаще всего неизвестен, списки датируются XIV — началом XIX в., хотя оригиналы гораздо старше и могут относиться к домонгольскому периоду (XII–XIII в.). В процессе переписывания копий вносимые в рукописи изменения были, естественно, неизбежны. Здесь и искажения как следствие дефектов протографа и рукописи, с которой осуществлялось копирование, и ошибки, допущенные при переписке, и неверное прочтение текста. Но здесь же — следы влияния живой речи и местных говоров, и своеобразная «работа над словом» средневековых книжников, стремившихся ввести иноязыч-

ную лексику в активное обращение, приспособив ее к нормам славянского языкового сознания. Книжные сказания о зверях и птицах дают богатый материал для изучения особенностей бытования имен в различных типах текстов, представляют огромный выбор вариантов названий животных. Вариативность имен и станет предметом нашего исследования, ибо именно наличие/отсутствие вариантов имени, типы вариантов, возможность сведения вариантов к общему инварианту свидетельствуют о степени освоения лексической единицы языковым фондом.

Варианты и инварианты. Вариативность и трансформация исходного названия присущи как славянским, так и иноязычным именам животных. В случае заимствованной лексики вариантность в бóльшей степени может объясняться непонятностью, незнакомостью иноязычного слова. Неизвестное название, лишенное каких-либо ассоциаций или, наоборот, порождающее ложные ассоциации в связи со славянским языковым контекстом, но никак не в связи с языковой природой данной лексической единицы, изменяется произвольно, порой до неузнаваемости. Как для иноязычных, так и для славянских вариантов названий интересно отметить такие явления, как отражение фонетических процессов, присущих, например, русскому языку (аканье, позиционное оглушение согласных), или влияние палеографической традиции (только *ь* на конце слов в ю.-слав. рукописных памятниках). Представляется также возможным выделить несколько основных типов вариативности, охватывающих бóльшую часть всех вариантов, зафиксированных в различных списках рассматриваемых памятников.

Графические варианты. Присущи как славянским, так и неславянским названиям, отражают влияние рукописной традиции. Это написания типа *сиринъ — сѵринъ, струфъ — струѳъ, ринокеросъ — ринокерѡхъ, сипия — сипiѧ — сипїа, папiа — папия — папiя, ноу — нооу — нѡу, гадъ — гадь, скотъ — скоть*; к этой же группе можно отнести варьирующие написания типа *оселъ — осьлъ, цев — цьвъ, оуена — ооуьна* и т.п., где чередование *е/ь* уже не отражает разницы в произношении. Различие в написании может указывать на то, что перед нами имена различных существ, напр.: *скила* (гр. σκύλα) 'собака, сука' и *скилла* (гр. Σκύλλα) 'мифическое морское чудовище, пожирающее корабли'. Однако не исключена возможность, что у этих имен-инвариантов найдутся общие варианты; так, *скилла* имеет среди своих вариантов форму *скила*, графически совпадающую с именем другого персонажа.

Фонетические варианты. Присущи как славянским, так и неславянским названиям, отражают элементы живой ре-

чи в книжных памятниках. Варианты типа *собака — сабака, онагръ — анагрь, онокроталъ — онакротал — анократал — анакротил, онокентавръ — анокентавръ, коркодилъ — каркодилъ, ноговъ — наговъ, ногой — нагой, куропать — курапать, одонтотуранонъ — адонтотурановъ, алконостъ — алканостъ* свидетельствуют о характере произношения безударного [о] в речи др.-рус. книжников. Варианты типа *голубка — голупка, голубь — голуп, инорогъ — инорохъ* отразили позиционное оглушение звонких согласных; варианты *заяцъ — заецъ, заець — заицъ* — специфику произношения заударных гласных. Зафиксировано также различие в произношении редуцированных гласных, прояснившихся в сильной позиции, для в.-слав. и ю.-слав. памятников: *стеркъ* в Физ. Ц., От Ш. и *стрыкь* в Физ Кл. [Олтяну 1984] (при ст.-слав. стръкъ, др.-рус. *стрькъ*, болг. *стрък*). Варианты, ориентированные не на графику, а на фонетику, могут дать представление и о произношении некоторых з.-европ. слов: *луппосъ — люпус*, где последнее передает лат. *lupus* с [l] «европейским». Можно полагать, что фонетические варианты в ряде случаев отразили диалектные различия в произношении имен (особенно это касается текстов СП и СПт, бытовавших в различных областях в.-слав. региона): *когут — гогут — зогут, сщегол — щыголь, желна — жолна — жовна*.

Значительная часть вариантов, показывающих различие не только в написании, но и в произношении (прочтении) имен, явилась результатом искажения (неверного прочтения, описок переписчиков). Сюда можно отнести **случаи замены/добавления/утраты начальных букв**: *павъ — савъ, сипия — пипіѧ, пеларгъ — селаргъ, лугвица — гугвица, пильмѣи — сильмѣи, делфинъ — зелфинъ, порфира — корфира, перепець — верепецъ, кинамонъ — пинамонъ, черепаха — перепаха, фрина — грина — ѥрина, фасса — васса — касса, тарандъ — карандъ — харандъ, тетиѫъ — фетиѫъ — четиѫъ, волотове — толотове, утка — ѡтка, енудръ — инудръ — нудръ, грифонесъ — арифонес, потамии — апотамии — спотамии, ехин — хинь, ехынѣи — хинеи, иктинъ — ектин — ктинъ* (в отдельных случаях наблюдается последовательная замена начального *и* на *о(ѡ)*: *ихневмонъ — ѡхневмонъ, ивъ — ѡвъ, иппокампъ — ѡппокампъ* и *е* на *а*: *елафосъ — алафосъ*; данные примеры, видимо, отражают общую тенденцию изменения греческих слов на славянской почве, прослеживаемую также и в именах собственных, например: Ирина — Орина, Ефросинья — Афросинья); **вставку/замену букв**: *фасса — фака, носса — нока, мскус — мекус, нимфичи — нимфиги, касторъ — кесаторъ* (иногда подобная за-

мена м.б. вызвана ассоциациями, возникающими под влиянием представлений о том или ином существе, напр.: *плиска — пляска* 'трясогузка', *ластовица — ласковица* 'ласточка', *нотопырь — ностопырь* 'летучая мышь, нетопырь', *многоножица — многамножица* 'рыба, меняющая свой цвет'; **перестановку букв и слогов**: *алкион — лакион, пеларгъ* (гр. πελαργός) *— пелагръ — пералгъ — пераргъ; чиритове — читирове; нептир — нетпир* (возм., летучая мышь). Разнообразие фонетических вариантов одного и того же имени может свидетельствовать о неустойчивости формы инварианта, о своеобразном равноправии вариантных форм. Примером может служить вариативный ряд названий журавля: *жаравль — жеравль — жоравли* (pl.) *— журавль — жюравль.*

По рукописным источникам можно проследить процесс постепенного отдаления вариантов как друг от друга, так и от формы инварианта, в результате чего можно говорить о превращении отдельных вариантов в самостоятельные лексические единицы, соотносящиеся как на лексическом, так и на семантическом уровне с другими понятиями. Такие отношения расхождения отражены в вариативных рядах типа *рахманы/врахманы — рохманы — роллоаны, балена — белена — бласна, грифалы — фрыгал(ы) — флигасы, многоножица — многонуйца — нуйца, пантеръ — пантир — мантир — витар.* В результате может происходить совпадение варианта одного имени с инвариантом другого (омонимия): в вариантном ряду *фасса — фаса — фака — фока* 'птица, умирающая на зиму и оживающая весной' последняя лексема омонимична названию «рыбы», проглатывающей своих детей в минуту опасности — *фока* (гр. φώχη 'тюлень').

Морфологические варианты. Отдельную группу составляют названия, образованные в результате вставки/удвоения/утраты слогов, что оказало влияние на морфемный состав варианта, отдалив его в некоторой степени от исходного инварианта (это касается как славянских, так и неславянских лексем): *загоска — заговоска, тетеря — тетерва, комолы — комоколы — комонолы, мщерица — мшъчечерица, мраволевъ — мраволѣлевъ, (е)нудръ — нунудръ, чиритове — черирітове.* Аналогичные трансформации могли испытывать и иноязычные лексемы, хотя вопрос о том, осознавалась ли славянскими книжниками морфемная «ломка» в подобных случаях, требует дополнительного исследования: *пелекан — пеленикан, елефант — ефант, харадрионъ — хадрионъ, порфирионъ — порфион.*

Грамматические варианты. Особенностью названий животных в книжных памятниках является то, что наименование

(особенно неславянское слово) представлено формами всех грамматических родов: *еродий — еродие — еродия* 'птица из рода цапель', *ива — ивъ* 'ибис', *хелона — хелон* 'черепаха', *фрина — фринъ* 'птица, имеющая две печени', *онагр — онагра* 'дикий осел', *саламандра — саламандръ* 'ящерица, способная угашать огонь' или 'животное величиной с собаку, угашающее огонь', *цета — цетъ* 'кит', *сентотроха — сентотрохъ* 'животное с чертами оленя, коня и вола и огромной пастью, в которой вместо зубов сплошная кость'. Поскольку иноязычное название часто выступает в тексте в сопровождении обобщающего слова (напр., *птица*), то на дальнейшее грамматическое оформление рассказа родовая форма имени главного персонажа не влияет, ср.: «Пти́ца нѣкаѧ нарицӑемаѧ *ê роди́ѧ*, ѕѣло су́щи чадолюбива...» [F.XVII.21, 935]; «Есть ж и пти́ца некая нарицаемая *еродúе* ѕѣло су́щи чадолюби́ма» [РГАДА/ЦГАЛИ, 202, 73]; «*ê родии* ӗсть пти́ца зело́ вели́ка, чадолюби́ва же су́щи» [Q.XVI.7, 26об].

Варианты по грамматическому роду могут распределяться по разным памятникам. Например, форма *саламандра* 'ящерица' представлена в ГП, ПБ, Физ. А [Александров 1893]; форме *саламандръ* в том же значении отдают предпочтение ДС, ИЦ, От Ш., азбуковники. Аналогично в разных памятниках распределяются те же формы, но в значении 'животное, похожее на собаку, способное угашать огонь'. В связи с подобным распределением отметим наличие субвариантов внутри одной из вариативных форм; вариант *саламандръ* 'ящерица' имеет субварианты *саламандрь*, *саламадръ*, *сколомандръ*, *скомандрик*, *коломандръ*, *паламандръ*, *халамандръ*. Вариант *саламандра* в том же значении субвариантов не имеет.

Другую группу грамматических вариантов составляют случаи трансформации имени в словосочетание: *вепреслонъ — вепрь слон — вепрь слоный* [ХТ, ОЛДП, 86, 230; Унд. 190, 235об; Унд. 191, 206]; *телчеслонъ — телчїи слон* [ХТ, ОЛДП, 86, 228; ДС, Встр. 813, 99об]; *многоножица — много ножница* [Q.XVII.179, 123]; *мраволевъ — мамо левъ* [Погод. 1089, 428об] или в прилагательное типа *вепреслон(н)ый* [ХТ, Соф. 1197, 321об]. Сюда же можно отнести такие примеры, как *одонтотуранонъ — ôдондо́тъ оу̂ра́новъ — о великом ѕвѣри ратонто́ре*, *вдодъ — вдова птица*.

В большинстве случаев вариативный ряд имени представлен вариантами разных типов; варианты одного общего инварианта являют собой и графические, и фонетические, и морфологические формы и отражают перечисленные выше особенности. Следует отметить случаи, когда замена, перестановка, добавление/утрата

букв или слогов, превращение названия в словосочетание и т.п. не играют никакой роли для адекватного восприятия образа — это характерно для названий мифических существ и «дивиих людей». Имя изначально незнакомого объекта может варьировать в очень широком диапазоне: *разгафер — разгифер* 'некое морское животное, используемое как ездовое'; *онокентавръ — ѧнокентáрь — анокентавръ — икентавръ — и́нокентакратъ — инокетаоуръ — онекентавръ — онокентаврис — онокéнтáндръ — онокетавръ — онокентарь* 'мифическое животное, получеловек-полуосел'; *пантеръ — пантаръ — пантир — пантыр — панфиръ — пампер — патир — понаер — поритир — почитер — пятер — мантир* 'мифическая птица, костью, когтями или пером которой режут камень и железо'; *тигрисы — типриси — тригрисы* 'мифические существа, полулюди-полупсы'; *одонтотуранонъ — адонтотуранов — донтониран — дѧнтиниранъ — ѳдондóтъ оўрáновъ — ѡдонтотуранъ — одонтотýрон — ѧнꙗдонътотурáновъ — онтотуранонъ* 'огромный зверь, обитающий на суше и в воде'; *калбей — бкабей — вкабей — калбиі — калеи — канбей* 'животное с огромными ушами, похожее на медведя или дикого кабана'; *макрови — макроби — макровіте — макровы — матробиты — мокровите — миробитие* 'мифические люди с чертами льва'; *аримаспи — арамасти — ариасмы — аримаси — аримасди — аримасти — аримати — ариматстіи — ариспади — аркабáсти — аркамисии — ѧркампсии — аркапсіи — аркáсти — аркмáсти — римати — ркамасти — рнамáсти* 'мифические люди с одним глазом'.

«Семантические» варианты. Диапазон вариативности лексем достаточно широк — от графических вариантов до слов, сформировавших свое самостоятельное значение. В связи с этим представляется возможным выделить отдельную группу «смысловых» вариантов. В основе этого типа вариантов лежит не столько изменение внешней оболочки слова (написания, звучания), сколько попытка прояснить содержательную сторону имени, сблизить незнакомое название с каким-либо известным словом. Такие случаи могут зависеть от искажения первичного текста, но обращают на себя внимание не просто погрешности переписчика, а сознательная «редакторская» правка — когда на основе народной этимологии неизвестная лексема изменяется в словоформу с более или менее «читаемой» семантикой.

«Говорящим» мог стать вариант имени животного, возникший в результате трансформации исходного названия под влиянием содержания рассказа о носителе имени или под воздействием иконографии. Именно в этом плане можно трактовать слово *устнá*

(искаж. *оуена*, ср. гр. ὑαινα 'гиена') как название мифического ядовитого зверя с человеческим лицом, пасть (уста?) которого извергает смертоносный яд [F.IV.679, 638]. Вариант *тяжкослонъ* (ср. *тяжконогъ*) для обозначения большого тяжелого зверя появился под влиянием представлений о слоне — вероятно, это было самое крупное животное с тяжелой поступью, которое мог представить себе переписчик [ЯМЗ 16854, 8]. В ХКЛ описываются дикие люди *цнеты*, живущие на деревьях. Один из списков передает название этих людей как *цвѣты*; можно предположить, что здесь имеет место не просто описка переписчика, но возможная попытка мотивировать название исходя из образа загадочных лесных людей, которые проводят жизнь на деревьях [ОИДР 121, 124]. Вариант имени мравольва (мифическое существо — полулев-полумуравей) — *мрамолевъ* [Бол. 16, 380об] может предполагать влияние миниатюр из ХТ, согласно которым *мраволевъ* обычно изображался лежащим на каменной скале. Варианты типа *носогоръ* [Смолен. 3, 285], *носгорнь* [Писк. 198, 128] для обозначения носорога соответствуют изображениям этого зверя, традиционно наделяемого на миниатюрах торчащими вверх клыками («рогами»), расположенными на носу.

К этой же группе можно отнести случаи типа *телчеслонъ* — *толчеснокъ*, *онокентаври* — *ѡнокентвари*, *пѣтелъ* — *тѣтель* — *ѡ тѣтерѣ*, *тѣлорози* — *бѣлорози*, *волотове* — *лотове* (ср. представления о великанах, чья греховность была обусловлена их происхождением от сынов Божьих и дочерей человеческих [Быт. 6, 4] и о «грехе» дочерей Лота [Быт. 19, 31–36]), *финиксъ* — *филинъ*, *трепястьцы* — *древясцы* — *травоядцы*, *елеонкорнъ* — *леокорнъ* — *леѡнкоръ*. В последнем случае измененное итал. *liocorno* 'единорог' сближается либо со слав. *елень* на основании традиционного представления о внешнем сходстве единорога и оленя (коня, козленка), либо с латинизированной формой *леѡ* 'лев' на основании представлений о свирепости единорога и не без влияния литературной ([Пс. 21, 22] «Спаси меня от пасти льва и от рогов единорога») и иконографической (геральдические парные изображения единорога и льва) традиций. Некоторые неславянские названия, обладающие более широким спектром вариативности по сравнению со славянскими именами, дают интересные примеры сближения непонятного названия с другими, но знакомыми переписчику, словами из того же языка: *нигрипсъ* — *нигиѱъ* (второй вариант соотносится не с гр. γρύψ, но с γύψ); *тетиѯъ* — *фети́ѯъ* — *фіниѯъ* (последняя форма появилась под влиянием названия птицы феникс). Явление «смысловой» вариативности может связать проблему лексических вариантов с проблемой тек-

ста, с вопросом о влиянии текста на формирование имени персонажа.

Имена, порожденные текстом. В процессе многовекового бытования и переписывания памятников неизбежны были разного рода изменения, которым подвергался текст. Искажения в результате неправильного прочтения, отличная от оригинала расстановка межсловных интервалов и знаков препинания приводили к тому, что «баснословный зверинец» обогащался новыми персонажами, многие объекты приобретали иные имена и новые свойства, которых не было в тексте первоисточника.

Новые персонажи. Наиболее известный пример появления нового имени в результате неправильного прочтения — это формирование названия *алконостъ* из сочетания *алкуѡн естъ* в тексте ШИЭ. Итогом явилось дальнейшее независимое друг от друга развитие образов двух мифических птиц и параллельная трансформация их имен, ср.: *алкион* (*а̏лкидон*, *алкуон*, *алцїонъ*, *лакион*, *халкион*) 'птица, несущая яйца и высиживающая птенцов зимой' (в основе сказания об алкионе — представления о зимородке) и *алконостъ* (*аколностъ*, *алканостъ*, *алконосъ*, *а̂лконотъ*, *антоностъ*) 'птица, откладывающая яйца в морскую глубину' (см.: [Белова 1993, с.113–117]).

Сходным образом в древнерусских сборниках появилось животное *левритизіи*, багровый «пот» которого используют для приготовления краски. Название образовалось в результате искажения статьи азбуковников о *порфире*, где текст сопровождался ссылкой на «Лексис» Лаврентия Зизания. Возможно, что слова азбуковников «а в гра^{м}матичномъ алфави́те пи́шетъ лавре^{н}тій зиза́нїе, и҃ко животное о҃но и^{з}пуща́ет из себе багровы^{и} по́тъ...» [БАН 33.4.7, 70–70об] были переиначены как «Леври́тїзїи живо́тно из себа́ испущаютъ багро́ва...» [Муз. 3146, 176об].

Форма *бобреслов* 'бобр' [БАН 24.5.32, 65об] — это искаженное *ѡ бобрѣ слово*; вероятно, по аналогии на том же листе появилась форма *веаресловъ* 'вепреслон'.

В одном из списков ИЦ читаем: «Да есть *коня* птица имя ей *финикъ* и та птица свивает себѣ гнездѡ велико на пятнадесет дубех» [Q.XVII.65, 497]. Птица *коня* скорее всего появилась в результате неправильного прочтения стандартной для ИЦ фразы, предваряющей рассказ о каждой новой диковинке: «Да есть *оу меня...*».

Мифические люди *фригалы*, вместе с драконами охраняющие золото, появились в одном из списков Луц. также в результате искажения исходного текста, ср.: «понеже жиру́ютъ близ драко́-

ны и фригáлы лю́тїи» ([РГАДА/ЦГАДА, 663, 13]; т. е. речь идет о свирепых грифонах) и «понéже жирýютъ блúзъ дракóны, и *фригáлы люди*» ([Плюш. 163, 27]; *лютїи* → *люди*).

Один из списков От Ш. представляет птиц с названием *мнш-потки* [Дурново 1902, с. 51], образованным из сочетания *многия потки* 'многие птицы', т. е. перед нами не наименование отдельного вида птиц, а собирательное название.

Список Л (XV в.) древнерусского «Физиолога» говорит о голубях, спасающихся стаей от ястреба: «Ꙗко аще и вси голоуби слетѧтьĉ не смѣеть не единъ *крагоуи* приближитисѧ иˣ» ([Карнеев 1890, с. 346]; так же в КБ, Арх., О). Список Рог. XV–XVI в. дает вариант «не смѣеть нї ѣдин *кругу их* приближитиĉ» [Рог. 676, 338об]), т. е. «никто не может приблизиться к кругу голубиной стаи»; список Р XVI в. добавляет: «Ꙗко аще и вси голоуби летѧть. несмѣеть ни единъ *змїи кроугъ* их приближитисѧ» [F. XVII. 104, 249]; змей появляется под влиянием предыдущей главы, где речь идет о том, что голуби спасаются от змея в ветвях дуба *перидексион*; наконец, список Н–1 XVII в. говорит просто о некоем *враге* голубиной стаи: «Аще вси голубие летѧт, не смѣетъ ни един *врагу* приближити сѧ их» [Сване 1986, с. 144].

К примерам такого же рода можно причислить и «произвольные» заголовки перед главами ГП. Создается впечатление, что переписчики этого сложного текста зачастую не вникали в содержание копируемых фрагментов: маргинальные пометы имеют порой лишь некоторое графическое сходство с именем животного, описываемого в данной главе. В списке Муз. 7751 традиционный заголовок *о кротѣ* выглядит как *о китѣ* (л. 91), а фрагмент о воле имеет помету *о слонѣ* (л. 88).

С неверным истолкованием начального текста связана история появления на страницах древнерусских рукописей птиц *неелассы*, *асиды* и *носсы*. При переводе книги Иова [39, 13–15], где речь идет о красивом оперении птиц и о страусе, зарывающем свои яйца в песок и забывающем о них, в греческом и впоследствии в славянском текстах были оставлены без перевода др.-евр. слова, закрепившиеся в греческом варианте как νεελάσα, σιδά , νεσσά, а в славянском соответственно как *неелассa*, *асада/асида*, *носса*. В дальнейшем все три слова были приняты за названия птиц, хотя в исходном тексте только *асида* (ср. др.-евр. *hăsīdā* 'цапля', 'аист') означало птицу, и каждая из этих пернатых получила свои собственные свойства [Дурново 1902, с. 59].

Иноязычные составные названия могут трансформироваться в одно слово, что дает толчок к появлению нового персонажа.

Примеры такого рода находим в Луц.: *гилистери* 'мифическое рогатое животное, похожее на дикого вепря, с огромной пастью' — это искаженное нем. *gelbe Stier* 'желтый бык'; *сланглитвормъ*, *сланглълинътвормъ* 'огромный морской змей' — нем. *Schlange* 'змея' и *Lindwurm*, *Lintwurm* 'дракон'. Появление новых персонажей может быть связано с самим построением текста, насыщенного именами экзотических животных. Примером может служить фрагмент *«о илѣ и коркодилѣ»* из ГП, где описывается вражда крокодила и животного *илъ* (он же *индрия*, *ихневмонъ*), прогрызающего крокодилу внутренности. Поздние списки ГП и сборники, заимствовавшие этот сюжет, дают вариант названия типа *«ѡ йлѣ крокодилѣ»* [O.V.1, 58], сближая, т.о., двух животных. С другой стороны, имя *илъ* присваивается птице, которая, подобно *илу*-зверю, убивает крокодила [ГШ 468, 79; Q.V.3, 47]. Здесь свойства зверя перенесены на птицу, которая традиционно в этом сюжете именуется *трохилъ* и входит в пасть крокодила, чтобы очистить ему зубы. В свою очередь имя птицы *трофил* переносится на *ила* (*индрию*): «Трофил ѣсть нарица́е^{м} звѣре^{к} jндрия, їже коркоди́ла ӯбиваe^{т}» [БАН 33.9.1, 437].

Отдельно следует рассмотреть случаи появления новых имен в результате изменения границ словоделения. Наиболее богата примерами такого рода статья От Ш., рукописная традиция которой охватывает период с XIV по XVIII в. Так, о птице, предсказывающей ненастье, возм., нырке, в списке кон. XIV в. говорится: *«Нѡръ камо крича полетить.* ѡ^{т}толѣ быти бури» [Дурново 1902, с.50]. Далее текст претерпел следующие изменения: *«(н)оркам, крича, полетит,* ѡттоле (бы)ти боури» ([КБ 11/1088, 497об], кон. XV в.; т.е. *норъ камо* → *норкам*); *«норка мокрича полетит* ѡттóлѣ бы́ти бурѣм» ([Муз. 7751, 70], XVII в.; т.е. *норъ камо крича* → *норка мокрича*); *«кричѧ полети́тъ* ѡттоле бы́ть бу́ри *коркамокъ»* ([Мих. 401Q, 3об]; XVII в.; т.е. *коркамокъ = нор + камо + къ(рича)*). Аналогично фрагмент *«быстроскочи́ ва́серъ на́боръ зажей ры́сь»* [Соф. 1518, 57об] появился в результате своеобразного словоделения исходного текста *«быстроскочива серна. борза же и рысь»* [Дурново 1902, с.47]. Рассмотренные случаи могут быть причиной не только появления новых персонажей, но и образования новых свойств у животных, традиционно связываемых с тем или иным сюжетом.

Новые свойства известных персонажей. Изменения внешней стороны текста приводили к постепенной трансформации описания, к изменению «словесного портрета» персонажа. Это касается как изменения отдельных слов в описании, так и целых фрагментов текста.

В статье От Ш. «*теплъ на желание конь*» [Дурново 1902, с. 47] изменяется на «*теплъ на лежание конь*» [Муз. 7751, 69]; «*мраволевъ не ѣсть ничего же тѣмь и не живеть*» [Дурново 1902, с. 48] — на «*лéвъ неи́сть ничего тѣмъ ѝ неживетъ*» [Мих. 401Q, 2]. В ДС встречаются два варианта описания грифа (гипа). Согласно первому, «гупь ѐсть пти́ца вели́каѧ с крилами и ноготми вели́кими ѝ о̀стрыми ѝ в персѣх ѐсть *че́рнаѧ*, про́чее же тѣло ѣѧ ес^{т} бѣло» [Син. 388, 9–9об]; согласно второму, птица эта «в пе́рсѣхъ ѐсть *чермна́ѧ*» ([Син. 642, 123]; вар-ты: *черлвленая*, Унд. 688:3; *грудь имеет красную*, [Q.V.2, 13об]). Итак, в результате замены *черная* → *чермная* изменилось представление о цвете перьев птицы. Из-за выпадения из текста нескольких слов может совершенно измениться описание, прилагаемое к персонажу. В ДС [Встр. 813, 73] традиционное описание того, как *пардус* совокупляется с *верблюдом* и рождается *верблюдопардус*, читается как «*и раждается от верблюда пардосъ*», т. е. верблюд наделяется новым фантастическим свойством. Необычное качество приобретает *дивии волъ* в списке ХТ Устюж. 11: «Ди́вїй во́лъ ѐсть ѝндійскїй, се́й живо́тнѡ. *ѡт него́же ѐресь реко́маѧ а̀ту́фа*. ѣю же кра́сѧтъ коня̀, ѝ ѡбло́ги кна́зи на́ по́лѣхъ» (л. 224об). Выделенный фрагмент есть результат искажения исходного текста ХТ (ср.: «*ѡт него же ѣсть рекома туфа. ѣю же красять каня и облоги кнѧзи на полѣхъ*» [ОЛДП, 86, 229]), где речь идет о красящем веществе; в более позднем списке *дивии волъ* превратился в своеобразного «еретика».

Трансформации подвергались и целые отрывки текста, например, описание льва (*леонъ*, *леонидъ*), заимствованное азбуковниками и сборниками из ИЦ: «*Ле́онъ ѐсть лю́тыи звѣрь оуши бѣлы. j ov ных черны оуши*» [Писк. 197, 84об]; «*Леонидъ лютый зверь, уши белыи јмат ј черни, рекше медведи*» [Мих. 532Q, с. 151]. Данные фрагменты представляют результат стяжения двух отрывков из ИЦ и преобразования *оурши* (лат. *ursi* 'медведи') → *оуши*, ср.: «*И тоу ражаетсѧ лев҃нисъ, а ркоу, лю́тый звѣрь; Оу́рши бѣлии, черний, рекше мѣдведи*» [Истрин 1895, с. 70].

Свойства персонажей могли изменяться вследствие погрешностей перевода текста на славянский язык. Именно так в славянском переводе византийской редакции Физ. появилось свидетельство о павлине, который гордится своим оперением, но в то же время стыдится своей красоты: «Тако е^{с} паоунь имѣе лепоту велику ходеще съ красоту велику срамлѣюще се красотѣ своеи. и потресет се въ гнз^{д}ахь и възвисит се сѣло...». Подобное противоречие возникло, когда гр. τερπομένην (от τέρπομαι 'наслаждаться') было соотнесено с (ε)ντρέπομαι (от глагола 'стыдиться'); павлин в сла-

вянском тексте оказался наделенным свойствами, отсутствовавшими у него в первоисточнике [Стойкова 1994, с. 76–77].

Изменение границ текстового фрагмента также влияло на формирование нового набора признаков у животных. Наиболее интересен в этом плане сборник Мих. 401Q (От Ш.), в котором в результате изменения пунктуации и выпадения ряда статей изменились характеристики почти всех персонажей. Отрывок о медведице в этом сборнике выглядит так: «Медвѣ́дица многоѧ́звена самà исцѣлѧ́етсѧ всѣми казньми, ꙗ҆́звы закрывàюще *и̂ ли́ца, слезою ве́рбною самà лечи́тсѧ жи́лы и̂ плоти*» (л. 2об). Выделенный отрывок текста есть не что иное, как присоединенное к описанию медведицы описание *лисицы* (ср. *лисица слезою вербьною сама лѣчить*ᶜ [Дурново 1902, с. 51]) и начало описания черепахи (*жьлы*; ср.: *жлы плоти ѥхидны наѣдшися. ѡтриганиемь вереда ѣдовитагѡ гонзаѥть. і гнѣздо своѥ затворенѡ ѡтверзаѥть* [Дурново 1902, с. 51]). Следуя далее по тексту, отметим, что рассказ о черепахе в Мих. 401Q отсутствует, а ее свойство «открывать» свое гнездо перенесено на *ехидну*: «*Е́хи́дни наѧ́дшися, ѡ̂рыга́нїемъ вре́да ꙗ҆довитого гонзаетъ, и̂ гнездо своѐ затворе́но ѡ̂верза́етъ*» (л. 2об). Точно так же из-за отсутствия начала фрагмента о *ноздророге* (носороге) описание его внешнего вида перенесено на *коркодила* (крокодила): «*О̆чи до́лѣ под че́люстїю коркодилъ*» (л. 1об). Свойства птицы *еласы* оказываются приписаны *саламандре*: «*Во ѡ̂гни и̂гра́етъ и̂ криломъ красѧ́щесѧ саламандръ*» (л. 2), а само имя *е́ласа́* отнесено к петуху. Знаки препинания в Мих. 401Q расставлены так, что фрагмент «Страшливъ ѥлень. гѵбитель гадомъ. Заꙗць и̂ своѥ̂гѡ стѣнѧ боитьсѧ» [Дурново 1902, с. 47] читается как «Страшливъ елень. Губитель гадомъ заяц» (л. 1об).

Вариативность имен-названий животных не только явилась причиной расширения «зоологического словника», с помощью которого можно описать «баснословный зверинец» средневековой славянской книжности. Отдаляясь от первоначальной формы, названия-варианты обретали в рукописных текстах свою собственную судьбу, давая жизнь новым персонажам и формируя представления о них.

Литература

Александров 1893 — *А. Александров.* Физиолог // Ученые записки Казанского университета. Казань, 1893, год 60-й, кн. 3, с. 39–74; кн. 4, с. 81–112 (с публикацией списка А; отдельное издание: Казань, 1893).

Белова 1993 — *О. В. Белова.* О чудесной птице Алконост // Русская речь, 1993, № 1, с. 113–117.

Дурново 1902 — *Н. Н. Дурново.* К истории сказаний о животных в старинной русской литературе // Древности. Труды Славянской комиссии Московского Имп. археологического об-ва (далее — Древности). М., 1902, т. 3, с. 45–113.

Истрин 1895 — *В. М. Истрин.* Сказание об Индейском царстве // Древности. М., 1895, т. 1, с. 1–75 (с публикацией текстов).

Карнеев 1890 — *А. Д. Карнеев.* Материалы и заметки по литературной истории «Физиолога» // Издание Общества любителей древней письменности (далее — Изд. ОЛДП). СПб., 1890, т. 92 (с публикацией списков Л, Ц, Е).

ОЛДП, 86 — Книга глаголемая Козьмы Индикоплова // Изд. ОЛДП. СПб., 1886, т. 86.

Олтяну 1984 — *П. Олтяну.* Физиологът от стилистическо гледище. (С данни и от неизвестни среднобългарски и румънски преписи) // Старобългарска литература. София, 1984, кн. 16, с. 41–55 (с частичной публикацией списка Кл.).

Сване 1986 — *Г. Сване.* Славянский Физиолог (александрийская редакция). По рукописи Королевской библиотеки в Копенгагене. Ny Kongelig Samling, 147b // Arbeidspapirer Slavisk Institut Århus Universitet. Århus, 1986, № 6–7 (с публикацией списка Н–1).

Стойкова 1994 — *А. Стойкова.* Физиологът в южнославянските литератури. София, 1994.

Толстой 1988 — *Н. И. Толстой.* История и структура славянских литературных языков. М., 1988.

Рукописные источники

Арх.Д.143 — Сборник Архангельского (Д) собрания, № 143, кон. XVI — нач. XVII в. (в составе — список Физ.Арх. александрийской редакции), Библиотека Академии наук (СПб., БАН).

БАН 24.5.32 — Сборник лицевой Основного собрания, 24.5.32, первой четв. XVII в. (в составе — статьи о животных и «дивиих людях»), БАН.

БАН 32.16.19 — Сборник Основного собрания, 32.16.19, кон. XVII в. (в составе список Физ.О александрийской редакции), БАН.

БАН 33.4.7 — Азбуковник выборочного типа Основного собрания, 33.4.7, XVII в., БАН.

БАН 33.9.1 — Азбуковник Основного собрания, 33.9.1, XVII в., БАН.

Бол. 16 — Сборник сочинений Максима Грека собрания Т. Ф. Большакова, № 16, XVI–XVII вв. (в составе — От Ш.), Российская государственная библиотека (Москва, РГБ).

Встр. 813 — Сборник собрания Вострякова, № 813, нач. XVIII в. (в составе — ДС и выписки о животных из азбуковников), Государственный исторический музей (Москва, ГИМ).

ГШ 468 — КЕ собрания Генерального штаба, № 468, серед. XVIII в., РГБ.

КБ 11/1088 — Сборник Кирилло-Белозерского собрания, № 11/1088, кон. XV в. (в составе — От Ш., ИЦ (ср. [Истрин 1895]), выписки из Александрии, ТП, статья о Китоврасе), Российская национальная библиотека (СПб., РНБ).

КБ 68/1145 — Сборник лицевой Кирилло-Белозерского собрания, № 68/1145, серед. XV в. (в составе — список Физ.КБ александрийской редакции), РНБ.

Мих. 401.Q — Сборник собрания Н. М. Михайловского, № 401.Q, третьей четв. XVII в. (в составе — От Ш., ДС, выписки из лечебника), РНБ.

Мих. 532.Q — Сборник смешанного содержания собрания Н. М. Михайловского, № 532.Q, XVIII в. (в составе — отдельные сказания о животных), РНБ.

Муз. 3146 — Сборник Музейного собрания, № 3146, XVIII в. (в составе — сказания о зверях, птицах и рыбах; СлР, текст опубликован частично, см.: [Дурново, 1902]), РГБ.

Муз. 7751 — Хронограф особого состава Музейного собрания, № 7751, 1641 г. (в составе — От Ш., ГП), РГБ.

ОИДР 121 — ХКЛ собрания рукописных книг Московского общества истории и древностей, № 121, XVII в. (без конца), РГБ.

Писк. 197 — Азбуковник собрания Д. В. Пискарева, № 197, XVII в., РГБ.

Писк. 198 — Азбуковник собрания Д. В. Пискарева, № 198, XVII в., РГБ.

Плюшк. 163 — Азбуковник собрания Ф. М. Плюшкина, № 163, послед. четверти XVII в., БАН.

Погод. 1089 — Сборник собрания М. П. Погодина, № 1089, XVII в. (в составе — ШИЭ, ХТ), РНБ.

РГАДА/ЦГАДА, 663 — Луцидариус собрания Центрального государственного архива древних актов, ф. 188, оп. 1, № 663, кон. XVII — нач. XVIII в., Российский государственный архив древних актов (Москва, РГАДА).

РГАДА/ЦГАЛИ, 202 — Азбуковник собрания Центрального государственного архива литературы и искусства, ф. 187, оп. 2, № 202, XVII в., РГАДА.

Рог. 676 — Сборник лицевой собрания Рогожского кладбища, № 676, кон. XV — нач. XVI в. (в составе — список Физ.Рог. александрийской редакции), РГБ.

Син. 388 — Сборник собрания Московской Синодальной библиотеки, № 388, кон. XVII в. (в составе — ДС), ГИМ.

Син. 642 — Сборник собрания Московской Синодальной библиотеки, № 642, XVII в. (в составе — ДС), ГИМ.

Смолен. 3 — Гадательная книга Смоленского собрания, № 3, XVIII в., РГБ.

Соф. 1197 — ХТ собрания Новгородского Софийского собора, № 1197, серед. XVI в., РНБ.

Соф. 1518 — Сборник собрания Новгородского Софийского собора, № 1518, XVI в. (в составе — От Ш.), РНБ.

Унд. 190 — ХТ собрания В. М. Ундольского, № 190, XVII в., РГБ.

Унд. 191 — ХТ собрания В. М. Ундольского, № 191, XVII в., РГБ.

Унд. 688 — Сборник лицевой собрания В. М. Ундольского, № 688, XVIII в. (в составе — ДС), РГБ.

Устюж. 11 — ХТ Устюжского собрания, № 11, кон. XVII в., БАН.

ЯМЗ 16854 — КЕ собрания Ярославского музея-заповедника, № 16854, посл. четверти XVIII в.

F.IV.679 — Сборник-хронограф Основного собрания рукописной книги, F.IV.679, первой трети XVIII в. (в составе — ДС, статьи о «дивиих людях»), РНБ.

F.XVII.21 — Сборник исторического содержания Основного собрания рукописной книги, F.XVII.21, XVII — нач. XVIII в. (в составе — выписки о животных из азбуковников), РНБ.

F.XVII.104 — Сборник богословского содержания Основного собрания рукописной книги, F.XVII.104, третьей четв. XVI в. (в составе — ХТ, Физ.Р), РНБ.

O.V.1 — Сборник Основного собрания рукописной книги, O.V.1, нач. XVIII в. (в составе — ДС), РНБ.

Q.V.2 — Сборник Основного собрания рукописной книги, Q.V.2, XVIII в. (в составе — ДС с дополнениями из ХТ, ТП, азбуковников и статьи о животных), РНБ.

Q.V.3 — КЕ Основного собрания рукописной книги, Q.V.3, XVIII в., РНБ.

Q.XVI.7 — Азбуковник Основного собрания рукописной книги, Q.XVI.7, XVII в., РНБ.

Q.XVII.65 — Сборник смешанного содержания Основного собрания рукописной книги, Q.XVII.65, XVII в. (в составе — ИЦ), РНБ.

Q.XVII.179 — Сборник смешанного содержания Основного собрания рукописной книги, Q.XVII.179, украинский, втор. половины XVII в. (в составе — заметки о животных), РНБ.

Список сокращений названий литературных памятников

ГП — «Похвала Богу о сотворении всей (всякой) твари Георгия Писиды».

ДС — «Дамаскина архиерея Студита собрание о неких собствах естества животных».

ИЦ — «Сказание об Индийском царстве».
КЕ — «Книга естествословная».
Луц. — «Луцидариус».
От Ш. — «От Шестоденьца избрано о животех».
ПБ — «Лексикон славенороссский» Памвы Берынды.
СП — «Слово (Сказание) о птицах небесных».
СПт — «Совет птичий».
ТП — Толковая Палея.
Физ. — «Физиолог».
ХКЛ — «Хроника чудес» Конрада Ликостена.
ХТ — «Христианская Топография» Козьмы Индикоплова.

Н. Г. Брагина
(Москва)

«Во власти чувств»: мифологические мотивы в языке

Вступление. Миф рассматривается как одна из наиболее значительных форм коллективного мышления в общей истории мысли. М. Элиаде пишет: «Можно с уверенностью предположить, что понимание мифа однажды будет отнесено к наиболее полезным открытиям двадцатого столетия» [Элиаде 1996, с. 39].

Идея включенности мифа в жизнь современного общества не кажется исключительно новой. Мифологические мотивы достаточно хорошо просматриваются в художественной литературе, в идеологических концепциях, в стратегиях поведения, в ритуалах. Как отмечает М. Элиаде, секуляризованные мифы и мифологические образы, размытые и скрытые обнаруживаются везде [Элиаде 1996, с. 34], современный мир все еще сохраняет следы мистического поведения [там же, с. 23]. Такие аналогии, как бесклассовое общество Маркса и миф о Золотом Веке, который лежит в начале и в конце Истории [там же, с. 25], празднование Нового Года и мистический архетип периодического повторения сотворения [там же, с. 28], — не выглядят неуместными, равно как и сама попытка рассмотреть, как архаические элементы, трансформируясь, обретают форму в настоящем. Такой подход позволяет понять движение и перемещение специфических идей в общественной жизни — поскольку миф представляет собой специфическую форму знания, — при этом акценты ставятся не на абсолютной новизне, но на припоминании старого: «...вчерашний день еще не родился. Его еще не было по-настоящему» [Мандельштам 1966, с. 266]. «Новое не в том, что сказано, а в событии его возвращения» [Фуко 1996, с. 62].

«Власть чувств». В статье В. Н. Ярхо поставлен вопрос применительно к гомеровским героям: способен ли гомеровский чело-

век осознать собственную ответственность, поскольку часто эпический герой действует под непосредственным воздействием божества, то побуждающего его советом, то дарующего ему отвагу и мужество. Не означает ли это, что гомеровские герои — не более чем марионетки, которых дергают за ниточки боги? Боги, например, вдувают (ἐμπνεῖν), влагают (ἐμβάλλειν) в героев отвагу, мужество, они также могут «вложить в сердце дикое ослепление», вызвать безумие и т.д. В связи с этим В.Н.Ярхо замечает, что такие представления восходят к вере в добрых и злых духов, характерной для религии племен, находящихся на более ранней стадии развития человечества. «Божественный аппарат» Гомера есть специфическая, естественно возникшая форма видения мира [Ярхо 1963, с. 48].

Подобные вопросы возникают и при анализе языковых метафор, описывающих переживание человеком эмоций, чувств. Как представлен в языке «человек чувствующий»? Анализ устойчивых словосочетаний показывает, что чувства способны приходить в человека, нападать на него, поселяться в его душе, вместе с тем человек может бороться со своими чувствами, брать их под контроль, но также чувство может победить, овладеть человеком, влиять, воздействовать на его поведение, его реакции, его состояние, его мимику и т.д. Под влиянием отрицательных чувств человек может сойти с ума, может совершать поступки деструктивного характера, например, убить себя или другого.

Язык показывает, что чувства, прежде всего отрицательные, выступают как некая самостоятельная агрессивная сила, вступающая в определенные отношения с человеком и часто противостоящая ему (см.: [Апресян В., Апресян Ю. 1993]). Человек, не совладавший со своим чувством, находится под его влиянием и способен совершать неконтролируемые действия, имеющие разные, в том числе и резко отрицательные последствия. Человек в его языковом описании оказывается в положении гомеровского героя, значительная доля ответственности за некоторые из его поступков лежит на чувстве, которое им овладело или с которым он не смог совладать / справиться. Он выступает как объект, подвергшийся воздействию агрессивных сил, приходящих извне. Мы говорим: *поддаться чувству, не совладать со своими чувствами, быть одержим(ым)ой страстью, сделать что-л. в ослеплении, не помнить себя от страха, быть вне себя от ярости* и т.д., подразумевая тем самым безотчетность, неконтролируемость своих действий или состояний, подчеркивая, что в этот момент мы не принадлежим самим себе (тогда кому?). Человек не

несет ответственности за свои сны (в них он может выступать в роли палача, жертвы — кого угодно), за свои обмороки, а также, отчасти, за свои чувства.

Аргумент «находиться во власти чувств» принимается во внимание социумом, служит оправданием в глазах общества. Фразы типа *Он не помнил себя от ярости*; *В гневе она наговорила много лишнего*; *В бешенстве он ударил ее* могут использоваться в ситуации извинения, т. к. имплицитно содержат в себе оправдание. Это находит выражение и в юриспруденции. Так, если убийца в момент совершения преступления находился в состоянии аффекта (например, убийство на почве ревности), то это обстоятельство смягчает его вину. Считается, что сознание человека «во власти чувств» частично отключается, он не помнит себя, плохо осознает себя.

Ж.-П. Сартр, отмечая неподвластность человеку и неконтролируемость чувства, описывает переживание его как магический акт: «Эмоции появляются в потрясенном теле, которое принимает некоторое поведение. Потрясение может пережить поведение, но поведение конституирует форму и значение потрясения. <...> Сознание, которое взволнованно, довольно похоже на сознание, погружающееся в сон. <...> Мы видели, что в эмоции сознание деградирует и внезапно преобразует мир причинных связей, в котором мы живем, в магический мир. <...> Существует такая экзистенциальная структура мира, которая является магической <...> уже теперь мы можем отметить, что категория магического управляет интерпсихическими отношениями людей в обществе, а точнее нашим восприятием других» [Сартр 1993, с. 141].

Таким образом, чувства представляют собой силу, власть которой вынуждена признавать как отдельная личность, так и общество в целом, с которой человек вступает в борьбу (здесь и далее я имею в виду прежде всего силу отрицательных чувств). Эта борьба не всегда оканчивается победой человека, существует также вероятность его подчинения этой силе. Что это за сила?

Есть основания утверждать, что система древних верований в добрых и злых духов была трансформирована в язык и в форме устойчивых метафорических словосочетаний, относящихся к узусу, стала составной частью культурного поля памяти, транслируемого из поколения в поколение. Таким образом это знание было сохранено языком до наших дней. Безусловно, это утверждение справедливо не по отношению к языку вообще, который содержит в себе множество разных культурных слоев, от самых ранних до поздних, но по отношению к определенным его «зо-

нам», наиболее ярко проявляющим архетипические образы. Таковой можно считать эмоциональную жизнь человека, представленную в языке устойчивыми метафорическими словосочетаниями. Иными словами, метафоры отрицательных чувств в трансформированном виде наследуют архетипические черты древних богов, злых духов, несущих деструктивное начало и связанных с хаосом, со смертью, с подземным миром. Следует сразу оговориться, что я не рассматриваю миф как прямой источник возникновения метафорических словосочетаний, хотя такая возможность тоже не исключается. Меня интересуют, в первую очередь, те неслучайные, на мой взгляд, совпадения с мифологическими сюжетами, которые нашли воплощение в метафорах (независимо от источника и времени их появления) и которые иллюстрируют утверждение о включенности мифа в язык.

Справедливость обращения к мифу при анализе метафорических словосочетаний, образованных именами чувств, подтверждают также идеи психоанализа [Фрейд 1992; Юнг 1991, 1994]*.

З. Фрейд пишет о том, что борьба со страхами осуществляется через очеловечивание сил природы, способ ее «одомашнивания». Он отмечает, что с безличными силами и с судьбой человек не может вступить в контакт, они остаются вечно чуждыми ему. «Но если в стихиях бушуют страсти, как в твоей собственной душе, то можно психически обрабатывать свой безрассудный страх». Внешний и внутренний мир человека находятся в отношении взаимовлияния и моделируются друг относительно друга по принципу аналогии. В языке такие аналогии выражаются с помощью метафор. Это — форма текстовой реализации внутреннего и внешнего мира, способ их упорядочивания [Фрейд 1992, с. 29].

Кажется справедливым утверждение Ж. Лакана о том, что методы психоанализа имеют текстовую природу, что они ориентированы в поле языка и подчинены функции речи. Он также отмечает, что теория инстинктов Фрейда, ее содержание имеет откровенно мифическую природу [Лакан 1995]. Это утверждение служит, на мой взгляд, дополнительным аргументом в пользу обращения к идее мифа в языке, постулировавшейся в работах Кассирера [Cassirer 1925], Греймаса [Greimas 1987].

Существенен также другой момент. Устойчивые метафорические словосочетания возникают как результат определенного развития слова, как результат языкового и культурного в ы б о р а из

* В докладе В. Айсманна [Eismann 1997] на конгрессе Europhras'97 обсуждались некоторые аспекты фразеологии в отношении к теории психоанализа.

множества возможных словосочетаний, мыслимых как свободные. Мы говорим *огонь любви*, но не *воздух любви*, *ветер любви*; *подорвать веру*, *разрушить веру*, но не *развеять веру*, *излить веру* — сочетания, в принципе, возможные, но мыслимые как свободные.

Возникает вопрос: Почему? Что обусловливает выбор того пути, по которому идет языковая концептуализация, закрепленная в узусе, т. е. имеющая нормативный характер? Я здесь делаю акцент именно на выборе пути, а не на собственно языковой концептуализации.

Ставшие уже хрестоматийными наблюдения Н. Д. Арутюновой [Арутюнова 1976] над семантикой несвободной сочетаемости имен чувств, работа В. А. Успенского [Успенский В. 1979], исследования, посвященные метафорам в когнитивном аспекте [Lakoff, Johnson 1980; Kovecses, 1995] и др. не рассматривают и не отвечают на этот вопрос. Например, почему эмоции уподобляются текучему телу (наблюдение Н. Д. Арутюновой), а воля — твердости? Почему «Любовь — это путешествие» [Lakoff 1987], а, например, не дорога. Совершенно очевидно, что наблюдение над несвободной сочетаемостью дает полное основание для такой аналогии. Но при этом возникает вопрос: можно ли говорить о произвольности языкового выбора данной аналогии, или же существуют причины, обусловившие такой выбор?

Попытка ответить переводит разговор из области онтологии в область гносеологии. Его возможно вести, как кажется, только если выйти за пределы чисто семантического описания и рассматривать языковые единицы как результат взаимодействия (диалога) языка и культуры. В этом случае акцент ставится на выявлении связи устойчивых словосочетаний с разными типами дискурса: философским, религиозным, идеологическим, социально-идеологическим, литературным, народно-поэтическим и мифологическим. Этот подход, получивший название лингвокультурологического, осуществляется прежде всего на материале фразеологии (см. [Bragina 1996; Bragina a, b; Sandomirskaya, Oparina 1996; Телия 1993; Teliya et al. 1994; Телия 1995; Телия 1996; Teliya et al. в печати]). В указанных работах фразеологические единицы рассматриваются как результат взаимодействия языка и культуры, делаются попытки определить и описать культурные коннотации в языке. Акцент на культурном компоненте в устойчивых словосочетаниях позволяет рассматривать культурные концепты, например, имена чувств, несколько с иной стороны, чем это делают А. Вежбицкая [Вежбицкая 1992] и представители Московской семантической школы [Апресян 1995; Урысон 1997 и др.]. При лингвокультурологиче-

ском анализе в поле исследования попадают в первую очередь не внутри- или внешнелингвистические, но внелингвистические явления, к которым, как отмечает Н. И. Толстой [Толстой 1997, с. 226], относятся все факторы материальной и духовной культуры, влияющие на структуру языка.

В данной статье рассматривается, как и какие единицы языка содержат элементы мифологического мышления в форме архетипических образов. Материалом для анализа послужили прежде всего русские, а также немецкие и, в меньшей степени, английские устойчивые словосочетания, образуемые именами чувств. Метафорические словосочетания рассматриваются на фоне мифологических представлений. Такой подход близок к идеям, высказанным в работах Н. И. и С. М. Толстых [Толстой 1997, с. 271–279; Толстая 1994, 1998], в которых фразеологизмы исследовались в символико-мифологической перспективе.

Мифологические мотивы. Попытаемся выделить основные мотивы, содержащиеся в устойчивых словосочетаниях, образуемых именами отрицательных чувств: *грусть*, *тоска*, *скука*, *печаль*, *гнев*, *ярость*, *горе*, *уныние*, и сопоставить их с мифологическими мотивами.

Перемещение чувств в пространстве, проникновение в душу, в сердце. Чувства способны перемещаться. Они приходят и уходят, они передаются от человека к человеку. Их приход может быть нейтральным, т.е. лишенным отрицательных коннотаций: *какое-л. чувство пришло, вошло, проникло в душу (в сердце), поселилось в душе (в сердце)*, нем. *ein Gefühl kommt an, senkt sich ins Herz, dringt ein*; или агрессивным, актуализирующим достаточно часто проявляющийся в языке смысл враждебности чувства человеку, неизбежности борьбы с ним: *какое-л. чувство закралось в кого-л., подкралось к сердцу, проникло в душу, затаилось в душе*, нем. *ein Gefühl beschleicht mich, regt sich in mir* (обманный путь); *какое-л. чувство (тоска, горе) поразило кого-л., преследует кого-л.*, нем. *ein Gefühl schlägt in j-n. wie ein Blitz ein, ein Gefühl verfolgt mich* (агрессивный путь). Существуют также другие способы проникновения чувства в душу (например, мотив вселения), в которых агрессивность чувства несколько смягчена: *в сердце поселилась скука*; *скука подступает к сердцу*; *тоска ложится на сердце*; *в душе царит грусть, печаль*; *печаль, грусть проникает в душу*, нем. *Trauer überkommt mein Herz, legt sich auf mein Herz.*

Язык показывает, что место (локус) обитания чувств, а также конечная точка их перемещения — человек, его душа. Чувства также способны перемещаться от человека к человеку: *радость*

передалась кому-л., нем. *seine Freude hat sich auf mich übertragen*. Человек может выступать как каузатор чувства в другом человеке: (активный) *кто-л. нагнал / навеял на кого-л. печаль, тоску*; (пассивный) *заразиться унынием от кого-л.*, нем. *er hat mich mit seiner Trauer angesteckt*. Последний пример указывает на достаточно характерную для чувств аналогию с болезнью.

Таким образом, чувство может входить в человека, в его душу, в его сердце, выходить из него: *какое-л. чувство ушло, исчезло, испарилось, улетучилось*, нем. *ein Gefühl vergeht, verraucht, ist verflogen, löst sich auf, vergeht* или перемещаться от одного человека к другому.

Чувство способно приходить откуда-то и уходить куда-то, но конкретно место его обитания вне человека никак не оговаривается в языке. Мы можем говорить: *Чувство пришло*; *Чувство ушло куда-то*, нем. *ein Gefühl kommt an, vergeht*, но куда именно, не конкретизируется.

Пространство в мифологии. В мифологии выделяются священные, сакральные пространства и аморфные, хаотические пространства, населенные злыми духами, привидениями.

Душа является священным пространством, она — центр мира, центр микрокосма. Это положение достаточно четко обозначают мифологи: «Душа противопоставляется стихии как внутреннее внешнему, что указывает на функцию души как центра мира, делающего мир укрепленным в самом себе» [Евзлин 1993, с. 65]. «Центр мира — это точка встречи трех космических областей — Неба, Земли и Преисподней» [там же, с. 295].

Комментарий. Таким образом, то, что чувства локализуются в душе, в сердце, а также то, что место обитания чувств вне человека не оговаривается, имеет объяснение в мифологии. По своему характеру чувства неструктурны, они близки хаосу [Teliya et al. 1998]. Сам способ проникновения чувств в человека указывает на их враждебность. Можно предположить, что пространство их обитания вне человека — это именно хаотические пространства, подземный мир, откуда они приходят, нападают на человека.

В мотиве вселения чувства в душу человека можно усмотреть параллель с поведением демонов в мифологии. Существуют мифы о двоедушии: обычной человеческой и вселившейся в тело человека демонической душе.

Интересно, что существовал ритуал очищения от отрицательных чувств, таких, как гнев, ярость. Произносились специальные заклинания, в которых чувства отдалялись от домов, от

окон, от внутренних дворов, от ворот, от входа, от царской дороги, чтобы они не приближались к цветущим полям, рощам. Заклинание заканчивается словами: «Пусть они отправляются по дороге бога Солнца в преисподнюю!» [Евзлин 1993, с. 107]. Таким образом, отрицательные чувства отправляли в подземный мир.

Далее будет видно, что отрицательные чувства имеют выраженное хтоническое начало, связанное со смертью и с подземным миром.

Приход чувства в душу есть прообраз (проекция) обладания центром мира (микрокосмом), поэтому неслучайно, что один из сильных мотивов в языке есть мотив борьбы человека с чувством.

Мотив борьбы человека с чувством.

Процесс борьбы человека с чувством, по данным языка, можно структурировать. Он имеет несколько стадий:

- нападение чувства на человека: ***грусть / тоска / печаль*** *нападает на кого, наваливается на кого, охватывает кого*; нем. *Gefühle erfaßen mich, Wut packt mich*;
- противостояние человека его чувству: *бороться со* ***скукой***, *превозмогать* ***скуку***; нем. *gegen die Langeweile ankämpfen*;
- победа человека над чувством: *пересилить, избыть* ***тоску***, *одолеть* ***грусть / тоску / скуку***, *разогнать, рассеять, развеять* ***грусть / тоску / печаль***; нем. *seine Trauer überwinden, sich die Langeweile vertreiben*;
- победа чувства над человеком: ***скука*** *одолела,* ***тоска*** *извела.* нем. *Zorn überwältigt mich.*

При этом образ борьбы поддерживается как живыми метафорами *нападает, душит, давит*, так и мертвыми метафорами *охватывает, овладевает.*

Язык рисует образ агрессивного врага с ярко выраженным деструктивным началом:

> ***Гнев*** *овладевает кем, охватывает кого, нападает на кого, душит кого, бушует в сердце / в душе, обуял кого*; нем. *Zorn überwältigt mich, übermannt mich, ergreift mich, Zorn schnürte j-m die Kehle zu, Zorn wütete in seiner Brust, Zorn überkommt mich*;
>
> ***ярость*** *нападает на кого, душит кого*; нем. *Wut packt mich, erfaßt mich, überkommt mich, übermannt mich*;
>
> ***горе*** *давит, сушит кого, старит кого, сгибает кого*; нем. *Kummer überwältigt mich, drückt, bedrückt mich, Kummer*

lastet auf mir, vor Kummer gealtert sein, vor Kummer gebeugt sein;

тоска *душит, давит, сосет, наваливается, нападает, гнетет, жмет/сжимает сердце, стесняет грудь, стесняет сердце, сосет сердце, хватает за душу, мучит, изводит, преследует*; нем. *Gram drückt mir das Herz ab, Gram bricht mir das Herz, die Sehnsucht zehrt an mir, Trauer hockt auf der Brust, Trauer legt sich über meine Seele, von Sehnsucht ergriffen sein, gepackt werden, vor Sehnsucht sterben, vor Sehnsucht vergehen, von Sehnsucht gequält sein*;

печаль *охватывает кого, ложится на сердце кому, стесняет грудь кому, поражает кого*; нем. *Traurigkeit überfällt mich, hockt auf der Brust, Trauer überkommt mich*;

грусть *охватывает кого, овладевает кем, одолевает кого, нападает на кого, находит на кого, накатывает на кого, ложится на сердце кому*; нем. *Traurigkeit ergreift mich, erfaßt mich, beschleicht mich, befällt mich*;

уныние *охватывает кого, одолевает кого, находит на кого. нападает на кого, придавливает кого*; нем. *Mutlosigkeit erfaßt mich, beschleicht mich, befällt mich, bedrückt mich*;

скука *овладевает кем, одолевает кого, охватывает кого, находит на кого, нападает на кого, подступает к сердцу*; нем. *Langeweile beschleicht mich, erfaßt mich, ergreift mich, überkommt mich, lähmt mich.*

Те последствия, к которым приводит воздействие отрицательных чувств на человека, также показывают их деструктивное, хтоническое начало, их связь с подземным миром. Переживания чувств могут описываться как с помощью метафорических словосочетаний, так и с помощью стереотипов дискурса (неметафорических сочетаний), причем реакция на воздействие отрицательных чувств у человека совпадает с реакцией на воздействие темных сил, которым, согласно мифологическим представлениям, может подвергнуться человек. Это: изменение внешности (лицо, фигура), задержка дыхания, потеря дара речи, плач (вой — мотив зверя), боль в сердце, потеря подвижности:

побелеть, потемнеть, задыхаться, трястись ***от ярости***; нем. *vor Wut schnauben, beben, zittern, schäumen, keuchen, heulen, ersticken, bleich sein, blind sein, toll sein, vor Wut*

weiß, blaß sein, rot anlaufen; wutentbrannt, wutschnaubend, wutverzerrt;

*осунуться, почернеть, поседеть, постареть, сгорбиться, съежиться, окаменеть, онеметь **от горя***; нем. *vor Kummer gebeugt sein, vor Kummer erstarrt sein;*

*постареть, потемнеть **с тоски**, выть **с тоски / от тоски**, никнуть **от тоски**, грудь болит, сердце ноет, дыхание перехватывает **от тоски**; томиться **от тоски/от грусти/от скуки**;*

*потемнеть, постареть, никнуть **от печали***; нем. *das Herz ist mir schwer vor Sehnsucht, das Herz tut mir weh vor Sehnsucht, die Brust schmerzt mich vor Sehnsucht.*

Показателен также ряд, который описывает человека, переживающего отрицательное чувство — его состояние, поведение, поступки. Он полностью подтверждает деструктивное начало таких чувств. Это: разрушение себя вплоть до самоуничтожения, разрушение другого, вплоть до его уничтожения, сильный психологический дискомфорт, вплоть до потери рассудка:

*загулять **с горя***; *заболеть, обезуметь, сойти с ума, впасть в безумие, впасть в меланхолию, запить, наложить на себя руки, отравиться, застрелиться, повеситься, утопиться **от горя** / **с горя***; нем. *sich gehen lassen, vor Kummer verrückt werden, den Kummer ersäufen, vor Kummer Hand an sich nehmen, sich vor Kummer vergiften, aufhängen, erschießen, aus Kummer ins Wasser gehen, krank werden vor lauter Kummer, in Melancholie verfallen, versinken, vor Kummer vergehen;*

*уничтожить, ударить, поднять руку на кого, убить кого **в ярости/в гневе***; нем. *jdn. im Zorn erschlagen, jdn. aus Zorn schlagen, vor Wut auf jdn. einschlagen, die Hand gegen jdn. erheben, jdn. umbringen;*

*страдать, томиться **от тоски**; запить, загулять **с тоски**.*

С сильным переживанием чувства связан также мотив потери зрения, слуха, ср.:

сделать что-л. в ослеплении, горе оглушило кого-л.; нем. *vor Wut wie von Sinnen sein, besinnungslos vor Wut sein, blind vor Wut sein.*

Мотив демона, дракона в мифологии. Согласно мифологам [Элиаде 1994], нападение на «наш мир» — это отмщение мифического дракона, восстающего против Космоса и стремящегося его обратить в небытие. Дракон — это образ морского чудовища, первого змея, символ космических вод, мира Теней, Ночи и Смерти. Одним словом, нечто аморфное и мнимое, то, что еще не получило «форму». Враги приравниваются к могущественным силам Хаоса. Всякое разрушение поселения равноценно возвращению в Хаос, всякая победа над захватчиком воспроизводит победу Бога над Драконом (т. е. над Хаосом). Согласно Юнгу, демон, дракон выступают как вариант архетипа Тени — опасного аспекта непризнанной, темной половины человека [Юнг 1994, с. 143].

Комментарий. Параллель с мифическим драконом можно усмотреть в том, что несвободная сочетаемость имен чувств показывает, что они связаны с водной стихией (чувства текучи — Н. Д. Арутюнова), они аморфны и не имеют структуры. В [Teliya et al. 1998] на материале устойчивых словосочетаний были установлены параллели: чувства — природа, чувства — элементы Хаоса. Агрессия чувств в отношении человека, его души может служить аналогом нападения на центр мира.

В разных мифологиях душа выступает как канал связи с Богом. Славяне считали, что тот, у кого нет души, лишен общения с Богом. Так, считалось, что у собак и иноверцев нет души [Успенский Б. 1994, с. 94]. Традиционно торг человека с дьяволом идет за душу.

Можно предположить, что в основании устойчивых словосочетаний, описывающих процесс борьбы человека с чувствами, лежит мифологический мотив нападения дракона, попытка вернуть мир в Хаос.

Мотив смерти.

Метафора смерти (как правило, в роли интенсификатора) достаточно часто присутствует при описании чувств: *тоска смертная*; *скука смертная*; *смертельная, убийственная скука*; *мухи мрут / дохнут от скуки, умирать от страха / от ужаса / от любви, умирать с тоски* и т. д.; нем. *sterbenslangweilig, mörderische Langeweile, sterben, umkommen vor Angst, vor Liebe vergehen*.

Согласно Вяч. Вс. Иванову, человек тоскующий и изнуряющий себя представляется едящим свою душу, растворяющим или расточающим ее [Иванов 1980, с. 104]. Ср. *тоска ест поедом, тоска заела, гложет*. Как отмечает О. М. Фрейденберг, вечный голод, прожорливость — свойство смерти (ср. *ненасытная смерть*) [Фрейденберг 1997, с. 131].

В устойчивых словосочетаниях, образуемых именами чувств, мотив смерти выражается такими состояниями, как:

а) холод: *кровь стынет в жилах от ужаса, похолодеть, заледенеть от страха*; нем. *das Blut stockte in den Adern*, см. также наблюдения Н.Д. Арутюновой о связи стыда и холода [Арутюнова 1997].

б) потеря рассудка: *обезуметь, сойти с ума, впасть в безумие от горя / с горя)*; нем. *vor Wut wie von Sinnen sein, besinnungslos vor Wut sein*. Как отмечает Вяч. Вс. Иванов, душа покидает человека, когда он теряет сознание или умирает. Потеря рассудка есть болезнь души (ср. *душевнобольной* о человеке, потерявшем рассудок) [Иванов 1980, с. 99].

Согласно О.М. Фрейденберг, безумие как метафора смерти может быть засвидетельствовано для периода, предшествующего земледелию. На празднике сатурналий шут был божеством смерти, он замещал царя в фазе смерти и рабстве, а потому реально умерщвлялся [Фрейденберг 1997, с. 129].

Безумию также могут сопутствовать гнев и ярость*. *Гнев* и *ярость* имеют ярко выраженный хтонический характер. Согласно древнегреческим мифам, Эринии и Гиганты рождаются из крови оскопленного Урана. Они являются воплощенной яростью оскопленного, «пронзенного» бога.

Ярость является главной чертой обитателей подземной страны [Евзлин 1993, с. 130]. Она воспринималась архаическим сознанием как проявление божественной силы, но в ее отрицательном, разрушительном аспекте. Так, например, хтонические чудовища, с которыми борются олимпийские боги, — яростны. Они — порождение гнева бога.

Если богами овладевают гнев или ярость, то они несут смерть всему живому: растениям — засуху, людям и животным — смерть.

О деструктивном начале отрицательных чувств говорилось выше. Наиболее тяжелые из них могут приводить к смерти (уже в неметафорическом смысле слова — *умереть, повеситься от горя, от тоски*), и в этом также проявляется мотив смерти. Менее тяжелые чувства следуют по тому же пути, но мотив смерти проявляется уже в метафорическом значении (*умереть*, [*можно*] *повеситься от скуки*).

в) неподвижность: *застыть, оцепенеть, остолбенеть, окаменеть от страха / от ужаса; окаменеть от горя* и т.д.;

* Ср., например: «...гнев-безумие Геракла, которое насылается с тем, чтобы лишить его накопленной с трудом (при помощи подвигов) добродетели» [Евзлин 1993, с. 278].

нем. *vor Angst erstarren, regungslos sein*. (Ср. также приводимые Н. Д. Арутюновой примеры устойчивых словосочетаний со словом *сердце*: *сердце окаменело, одеревенело, окостенело, затвердело, стало жестким* [Арутюнова 1976, с. 99].)

Окаменение можно рассматривать как следствие потери внутреннего пространства [Евзлин 1993, с. 304]. Потеря внутреннего пространства может быть связана с потерей души, которая, в свою очередь, связывается со смертью (например, окаменение) или с превращением человека в существо, не имеющее души, которому закрыт доступ к богу, т. е. в д е м о н а (в бога зла) или в ж и в о т н о е, как правило, в его агрессивном обличии, т. е. в з в е р я.

К о м м е н т а р и й. Хтоническое начало отрицательных чувств, близость их к царству мертвых, к подземному царству обнаруживается и в мотиве перемещения — пространство обитания чувств вне человека не оговаривается языком (возможно, значимое умолчание), и в мотиве борьбы с человеком — победа чувства над человеком ведет к разрушению, и в состоянии, которое испытывает человек, подвергшийся воздействию отрицательных сил. Это позволяет предположить, что язык в устойчивых словосочетаниях, образованных именами отрицательных чувств, хранит представление о демонах, об отрицательно заряженной энергии мира.

М о т и в ж и в о т н о г о, з в е р я. В устойчивых словосочетаниях достаточно часто проявляется в качестве интенсификатора метафора зверя: *звериное, зверское, животное чувство*; *звериная, зверская злость / озлобление, звериная, зверская тоска / скука, звериная страсть*. Ср. также нем. *sich fühlen wie ein Tier*, а также: *grimmige Wut, wilde Wut, Sauwut*, англ. *wild rage, animal passion*.

В словосочетании *тоска гложет* помимо параллели с голодом (см. выше) просматривается также параллель с животным (ср.: *собака гложет кость*). Ср. также нем. *nagender Kummer*; *Kummer frißt mich (auf), Kummer nagt an mir, Gram nagt an mir, Gram frißt an mir, Gram nagt an meinem Herzen*, англ. *hatred gnaws away at someone's spirit*.

Ср. также наблюдение Н. Д. Арутюновой о совести как о когтистом острозубом существе (маленьком зверьке), находящемся во вражде с желаниями и чувствами человека, сделанном на основе сочетаемости слова *совесть* с глаголами *грызть, кусать, царапать, впиваться когтями в душу, скрести, вонзать зубы* [Арутюнова 1976, с. 95–96].

О человеке в состоянии сильного гнева, бешенства говорится, что он *как бешеный зверь, как бешеное животное*. Такие чувства, как *ярость, гнев, бешенство*, нельзя будить (здесь, воз-

можно, есть соотношение с мифом о спящем боге, которого нельзя будить), ср.: *не будите во мне зверя*, также нем. *das Tier im Menschen wecken*; *den Zorn wecken*.

С идеей потери внутреннего пространства, которая ведет к превращению человека в зверя, по-видимому, связаны и словосочетания *выйти из себя*, а также: *быть вне себя от горя/от гнева/от ярости/от бешенства*, *не помнить себя от гнева/от горя/от ярости/от бешенства*; ср. также нем. *außer sich vor Zorn sein*, англ. *to be beside oneself with*. Характерно, что синонимами здесь выступают *озвереть*, *дойти до полного озверения*, англ. *to make a beast of oneself*.

В мифологии превращение человека в зверя (в волка) совершается тогда, когда происходит выход из самого себя (разрядка моя. — *Н.Б.*) и из своего времени и человек становится современником мифического события (Элиаде, цит. по: [Евзлин 1993, с. 261]). В индоевропейских братствах существовал ритуал превращения молодого воина в зверя, что составляло сущность военной инициации. Молодой воин надевал звериную шкуру, и происходила радикальная трансформация его образа, он становился похожим на бешеных зверей в приступе агрессивной и устрашающей ярости. Затем воин отбрасывал звериную шкуру, что означало символическое убийство зверя и возрождение человека, теряющего свою начальную «звериную» сущность [Евзлин 1993, с. 285].

Как кажется, подобный мотив сохраняется в словосочетаниях: *убить в себе зверя**, *задушить в себе зверя*, т. е. 'смирить в себе чувства'; ср. также нем. *das Tier (den innenen Schweinehund) in sich selbst töten*, англ. *to control the beast in oneself*, *to control one's animal instincts*.

Мотив зверя в языке близок идеям тотемизма и культу поклонения животным. Согласно Юнгу, животное относится к области бессознательного, бессознательных инстинктов. Отождествление себя с животными обозначает объединение с областью бессознательного.

---

* Стремление к гуманизации общества в настоящее время вылилось, в частности, в защиту животных, в борьбу против их уничтожения, например, в борьбу против шуб из натурального меха. Интересно, что на фоне мифологического контекста эта борьба приобретает дополнительную мотивировку как борьба с нечеловеческим началом: человек в звериной шкуре теряет человечность. Чтобы до конца стать человеком, нужно отбросить звериную шкуру — ритуальный жест, тем самым «убив в себе зверя».

Благодарности. Я бы хотела сердечно поблагодарить В. Н. Телию за критичное и конструктивное обсуждение данной темы, моих коллег и друзей по Фразеологическому семинару за вопросы и замечания, а также за интерес, проявленный к теме. Моя особая благодарность Е. О. Опариной и И. И. Сандомирской, беседы с которыми позволили многое прояснить в работе. Я очень благодарна Н. Д. Арутюновой, читавшей первый вариант статьи, указавшей мне на статью В. Н. Ярхо и сделавшей ряд ценных замечаний. Поиски немецких эквивалентов вряд ли увенчались бы успехом без бескорыстной помощи Г. Лайкауфа, У. Модерегтер, У. Вайкслер — им моя глубокая признательность. Я также благодарна Х. Хёллеру за проницательные замечания по статье.

Литература

Апресян В., Апресян Ю. 1993 — *В. Ю. Апресян, Ю. Д. Апресян.* Метафора в лексикографическом толковании эмоций // Вопросы языкознания, 1993, № 3, с. 27–35.

Апресян 1995 — *Ю. Д. Апресян.* Избранные труды. Интегральное описание языка и системная лексикография. Т. 2. М., 1995.

Арутюнова 1976 — *Н. Д. Арутюнова.* Предложение и его смысл: Логико-семантические проблемы. М., 1976.

Арутюнова 1997 — *Н. Д. Арутюнова.* О стыде и стуже // Вопросы языкознания, 1997, № 2, с. 59–70.

Евзлин 1993 — *М. Евзлин.* Космогония и ритуал. М., 1993.

Иванов 1980 — *Вяч. Вс. Иванов.* Структура гомеровских текстов, описывающих психические состояния // Структура текста. М., 1980, с. 81–117.

Лакан 1995 — *Ж. Лакан.* Функция и поле речи и языка в психоанализе. М., 1995.

Мандельштам 1966 — *О. Э. Мандельштам.* Слово и культура // *О. Э. Мандельштам.* Собрание сочинений в двух томах / Под ред. проф. Г. П. Струве и Б. А. Филиппова. Т. 2. Стихотворения. Проза. Inter-Language Literary Associates, 1966.

Сартр 1993 — *Ж.-П. Сартр.* Очерк теории эмоций // Психология эмоций. Тексты. М., 1993, с. 126–144.

Телия 1993 — *В. Н. Телия.* Культурно-национальные коннотации фразеологизмов (от мировидения к миропониманию) // Славянское языкознание. XI Международный съезд славистов. М., 1993, с. 302–314.

Телия 1995 — *В. Н. Телия.* О методологических основаниях лингвокультурологии // XI Международная конференция «Логика, ме-

тодология, философия науки». V. Секция философии языка. Москва; Обнинск, 1995, с. 102–106.

Телия 1996 — *В. Н. Телия*. Русская фразеология. Семантический, прагматический и лингвокультурологический аспекты. М., 1996.

Толстая 1994 — *С. М. Толстая*. «Глаголы судьбы» и их корреляты в языке культуры // Понятие судьбы в контексте разных культур / Отв. ред. Н. Д. Арутюнова. М., 1994, с. 143–145.

Толстая 1998 — *С. М. Толстая*. «Человек из теста» (фольклорные мотивы и семантические модели) // Русский язык в его функционировании. Тезисы докладов международной конференции. Третьи Шмелевские чтения 22–24 февраля 1998 г. М., 1998, с. 99–100.

Толстой 1997 — *Н. И. Толстой*. Избранные труды. Т. 1. Славянская лексикология и семасиология. М., 1997.

Урысон 1997 — *Е. В. Урысон*. Архаические представления в русской языковой картине мира. АДД, М., 1997.

Успенский Б. 1994 — *Б. А. Успенский*. Избранные труды. Т. 2. Язык и культура. М., 1994.

Успенский В. 1979 — *В. А. Успенский*. О вещных коннотациях абстрактных существительных // Семиотика и информатика. М., 1979, вып. 11, с. 142–148.

Фрейд 1992 — *З. Фрейд*. Будущее одной иллюзии // *З. Фрейд*. Психоанализ. Религия. Культура. М., 1992, с. 17–64.

Фрейденберг 1997 — *О. М. Фрейденберг*. Поэтика сюжета и жанра. М., 1997.

Фуко 1996 — *М. Фуко*. Воля к истине. По ту сторону знания, власти и сексуальности. М., 1996.

Элиаде 1994 — *М. Элиаде*. Священное и мирское / Пер. с фр., предисл. и коммент. Н. К. Гарбовского. М., 1994.

Элиаде 1996 — *М. Элиаде*. Мифы, сновидения, мистерии. М., 1996.

Ярхо 1963 — *В. Н. Ярхо*. Проблема ответственности и внутренний мир гомеровского человека // Вестник древней истории, 1963, т. 2, с. 46–64.

Юнг 1991 — *К. Г. Юнг*. Архетип и символ. М., 1991.

Юнг 1994 — *К. Г. Юнг*. Психология бессознательного. М., 1994.

Bragina 1996 — *N. Bragina*. Restricted Collocations: Cultural Boundness // Euralex'96 Proceedings. Part I. Göteborg, 1996, p. 199–207.

Bragina (a) в печати — *N. Bragina*. Lexical collocations: A dialogue between language and culture (в печати).

Bragina (b) в печати — *N. Bragina*. Stereotypes in language and culture (в печати).

Cassirer 1925 — *E. Cassirer*. Sprache und Mythe. Leipzig; Berlin, 1925.

Eismann 1997 — *W. Eismann*. Phraseologie und Psychoanalyse // Bemerkung zur Bedeutung von «Phraseologie» im Werk und in der Kon-

zeption S. Freuds und ihrer Relevanz für die heutige Phraseologie. (Vortrag Europhras'97, Bratislava).

Greimas 1987 — *J. U. Greimas*. On meaning. Selected writings in semiotic theory. Foreword by Frederic Jameson // Theory and history of literature, 1987, v. 38.

Kovecses 1995 — *Z. Kovecses*. From a metaphorical point of view. A multidisciplinary approach to the cognitive content of metaphor. Walter de Gruyter. Berlin; New York, 1995.

Lakoff, Johnson 1980 — *G. Lakoff, M. Johnson*. Metaphors we live by. Chicago, 1980.

Lakoff 1987 — *G. Lakoff*. Women, fire and dangerous things. What categories reveal about the mind. Chicago, 1987.

Sandomirskaya, Oparina 1996 — *I. Sandomirskaya, E. Oparina*. Russian restricted collocations: An attempt of frame approach // Euralex'96 Proceedings, Part I. Göteborg, 1996, p. 273–282.

Teliya, Bragina 1994 — *V. Teliya, N. Bragina, E. Oparina, I. Sandomirskaya*. Lexical collocations: Denominative and cognitive aspects // Euralex' 1994 Proceedings. Amsterdam, 1994, p. 368–377.

Teliya, Bragina 1998 — *V. Teliya, N. Bragina, E. Oparina, I. Sandomirskaya*. Phraseology as a language of culture: Its role in the representation of a collective mentality. OUP // Phraseology: Theory, analysis, and application. A. P. Cowie (ed.) Clarendon Press. Oxford, 1998, p. 55–75.

Wierzbicka 1992 — *A. Wierzbicka*. Semantics, culture, and cognition: Universal human concepts in culture-specific configurations. Oxford, 1992.

Т. В. Булыгина, А. Д. Шмелев
(Москва)

«Народная этимология»: морфонология и картина мира*

Необычайная широта научных интересов С. М. Толстой — от проблем морфонологического описания, см., например: [Толстая 1993; Толстая 1998] до исследований в области славянского фольклора и мифологии, наивной картины мира и славянской этимологии — побудила нас обратиться к сюжету, в какой-то мере связывающему эти, казалось бы, столь далеко отстоящие друг от друга области. На примере русских слов *контрагент*, *испитой*, *тоска*, а также уже рассматривавшихся нами в несколько ином аспекте *мясопуст* и *сыропуст* мы постараемся продемонстрировать, каким образом так называемая «народная этимология», часто не приводя к ощутимым сдвигам в фонетическом облике слова и его значении, сказывается на его морфонологическом строении и/или его месте в языковой картине мира.

Впрочем, следует иметь в виду, что сам термин «народная этимология» используется этимологами, исследователями поэтической функции языка и лексикологами не вполне тождественным образом.

Этимологи чаще всего говорят о «народной этимологии», противопоставляя ее научной и подчеркивая, сколь опасно ориентироваться на внешние сходства лексем без опоры на научные принципы этимологического анализа. Вообще говоря, «наивные» представления носителей языка о происхождении слов могут представить для лингвистов лишь косвенный интерес. Сами по себе они должны, скорее, привлекать внимание исследователей в области «научной мифологии», наряду с такими явлениями, как,

* Мы пользуемся случаем поблагодарить Н. А. Николину за библиографическую помощь.

например, «медицинская мифология» или «народная метеорология», см.: [Булыгина, Шмелев 1998а; b]. Заслуживают рассмотрения проблемы зарождения и распространения «этимологических легенд», формы их бытования, типология индивидуальных «этимологических упражнений».

Больший лингвистический интерес представляет рассмотрение «наивной этимологизации» в рамках исследования различных видов «метаязыковой рефлексии» носителей языка [Булыгина, Шмелев 1998а; b], когда изучению подлежат разновидности и функции «наивно-этимологических» рассуждений в текстах различных типов (бытовых, художественных, философских, религиозных и т. п.). При таком аспекте рассмотрения этимологизация не вполне отделяется от прочих видов сближений слов (таких, как, например, паронимическая аттракция) — на первый план выходит функция такого сближения в соответствующем дискурсе. Так, когда Цветаева пишет: *Минута: минущая: минешь!*, — то это можно интерпретировать и просто как звуковое сближение слов *минута* и глагола *минуть*, и как своего рода псевдоэтимологизацию слова *минута*. Такого рода этимологизация часто бывает шутливой, производимой в рамках языковой игры, ср.: [Земская и др. 1983]; ср. *Острое респираторное заболевание? Его остро распирает?*; *Он художник от слова худо* и т. п. Возможность языковой игры в подобных примерах обусловлена как раз тем, что говорящий не считает всерьез, что прилагательное *респираторный* образовано от глагола *распирать*, а существительное *художник* — от слова *худо*[1].

В ряде случаев трудно определить, насколько «всерьез» осуществляется та или иная этимологизация. Так, когда о. Павел Флоренский пишет, что «брат — это братель бремени жизненного», он сам называет такую этимологию «маловероятной» и использует ее, скорее, в качестве поэтического сближения. Но, когда он называет *истину* «естиной», сближая ее с формой третьего лица глагола *быть*, не вполне ясно, насколько серьезное значение он придает такой этимологизации. По-видимому, можно сказать, что «правильность», «научность» этимологии не имеет для него в данном случае решающего значения, как не имеет она значения для архиепископа Антония (Блума), пишущего по поводу возведения некоторыми Отцами Церкви греческого слова *eleison* 'помилуй' к тому же корню, что и в словах со значением 'олива', 'оливковое масло (елей)': «...the classical student may find fault... with the Greek Fathers... However, let us leave the argument to scholars...». Также не обязательно видеть именно наивную этимологизацию в разного рода звуковых сближениях, послуживших ис-

точником таких народных примет, как *В апреле земля преет*; *В мае жениться — маяться*; *Федор Студит землю студит* и т. п. Важна во всех таких случаях не достоверность или недостоверность этимологии, а то, насколько «этимологическое» сближение подкрепляет поэтический образ или богословское рассуждение, и речь может идти не столько о «наивной этимологизации», сколько о не зависящем прямо от этимологии поэтическом сближении — иными словами о реализации так называемой поэтической функции языка, см. об этом: [Шмелев 1964, с. 71–73] [2].

С «народной этимологией» в узком смысле слова мы имеем дело в тех случаях, когда «наивная этимологизация» приводит к тем или иным изменениям в фонетическом или графическом облике слова и/или в его значении. В этих случаях ссылка на «народную этимологию» используется лингвистами как средство объяснения того или иного факта истории языка или индивидуального словоупотребления.

Напомним ряд примеров лексических изменений вследствие «народной этимологии» [3].

Фонетические изменения («искажения») слов (как правило, заимствованных), подвергшихся «наивной этимологизации», достаточно часты в просторечии (ср. хрестоматийное *полуклиника* и т. д., или, например, используемую в одном из эпизодов рассказа Солженицына «Случай на станции Кочетовка» форму *выковыренные* вместо *эвакуированные*). К фонетическим изменениям, затронувшим литературный язык, относится, например, возникновение форм *буйвол* (под влиянием *буй(ный)* и *вол*), восходящей к латинскому *bubalus*, или *муравей* (вместо *моровей*) под влиянием слова *мурава*.

О наивной этимологизации может свидетельствовать также написание, противоречащее действительному происхождению слова. Ср. такие ошибочные написания, как *копитал* [4], *коротель* 'сорт моркови с *коротким* округлым корнем', *гостролер* (очевидно под влиянием слова *гость*), *возжи* (кстати, именно это написание рекомендует Солженицын в «Грамматических соображениях»), а также принятые орфографической нормой написания *свидетель*, *смирение*, *пескарь* (разумеется, для типа произношения, различающего <и> и <е> в безударных слогах, в указанных словах имеет место и малозаметное фонетическое изменение).

Обычно формальная перестройка под влиянием ложной этимологизации сопровождается соответствующим семантическим сдвигом. Такого рода примеры также хорошо известны. Так, *роздых* 'привал' (от немецкого *Rasttag* 'день отдыха') под влиянием ас-

социаций со словами *отдых*, *отдыхать* получает более широкое значение 'передышка, перерыв в работе, отдых'; *солянка* (от *селянка* 'сельское кушанье'), сближаясь со словом *соль*, начинает означать примерно то же, что *рассольник*; прилагательное *одинарный* (восходящее, очевидно, к *ординарный*) используется в значении 'состоящий из *одной* части, не двойной'.

Иногда на первый план выходит именно семантический сдвиг. Изменения формального облика слова может и не быть. Например, характерное для современной речи переосмысление глагола *довлеть* под влиянием слова *давление* приводит к изменению его модели управления (*довлеть над кем-л., чем-л.* вместо *довлеть чему*), но фонетический и графический облик слова остается неизменным. *Бесталанный* (собственно 'несчастный, неудачливый, обездоленный' от *талан* 'счастливая судьба') получает значение 'лишенный *таланта*'. У слова *дымка* (первоначально 'вид легкой прозрачной ткани', заимствование из турецкого) на первый план выходит (первоначально переносное) значение 'легкая, похожая на дым пелена' (ср. *дымка тумана*), а слово *дурман* (исходно — 'ядовитое растение семейства пасленовых, оказывающее на человека наркотическое воздействие') под воздействием звукового сходства с корнем *дур* приобретает более широкое значение 'то, что *одуряет*'.

При отсутствии ощутимых формальных и семантических сдвигов установить факт изменения ассоциативно-деривационных связей слова бывает труднее. Иногда о нем свидетельствуют типичные контексты употребления слова. Так, слово *наущение* (этимологически восходящее к существительному *уста*) в современном языке воспринимается на фоне глагола *учить*. Об этом свидетельствуют, в частности, разнообразные примеры, проанализированные в книге: [Шмелев 1973, с. 206–208], например: Какое же может произойти, Самсон Силыч, от меня *наущение*? Да и что я за *учитель* такой...? (Островский); «...не своей волей я действовал... а по *наущению*...». — «...Вас, полагаю, адвокат какой-нибудь *научил*?» (М. Горький). Там же отмечается, что существенным для возможности такой «народно-этимологической» интерпретации слова *наущение* оказалось изменение характера морфонологического соотношения между глаголом *научить* и существительным *наущение*. Варьирование *ч–щ* стало в определенных группах слов стилистическим, а затем и семантическим различителем (*ночь–нощь*, *мочь–мощь* и т. д.), и неродственные *научить — наущение* начинают восприниматься в плане этого соотношения.

Для слова *пекло* ('жар, огонь; ад, преисподняя'), родственного латинскому *pix* 'смола', созвучие с глаголом *печь*, втягивающее слово *пекло* в ассоциативно-деривационное поле этого глагола, поддерживается характерными представлениями о преисподней, иллюстрируемыми, например, следующим диалогом из «Мертвых душ»: *Вот погоди-ка: ...черти припекут тебя за это железными рогатками! вот посмотришь, как припекут! — Да за что же припекут, коли я не брала и в руки четвертки?... — А вот черти-то тебя и припекут! скажут: А вот тебе, мошенница, за то, что барина-то обманывала! — да горячими-то тебя и припекут!* Не случайно во многих словарях русского языка — от словаря В. И. Даля до «Словообразовательного словаря» А. Н. Тихонова — *пекло* включается в гнездо *печь*. Можно было бы пренебрежительно счесть это ошибкой лексикографов, незнакомых с подлинной этимологией слова *пекло*. Однако представляется, что такое включение слова *пекло* в гнездо *печь* отражает реально существующие в современном русском языке ассоциативно-деривационные связи этого слова, и тем самым указанное лексикографическое решение можно считать оправданным; напротив того, отрыв слова *пекло* от гнезда *печь* на основании этимологических соображений означал бы неразличение диахронии и синхронного состояния языка (ср. соображения о лексикографической подаче слов *мясопуст* и *сыропуст*, высказанные нами в [Булыгина, Шмелев 1997]).

Более сложным оказывается вопрос о статусе глагола *стращать* в современном русском языке. В «Словообразовательном словаре» А. Н. Тихонова этот глагол включается в гнездо *страх*. Морфонологические соображения, релевантные и для современного состояния языка, заставляют связать это слово со словом *страсть*, а не *страх*, однако семантика здесь, скорее, указывает на *страх*, и, по-видимому, именно со *страхом* ассоциируется глагол *стращать* у большинства современных носителей языка. С исторической точки зрения, дело обстояло несколько иначе. По крайней мере, в соответствии с одной из возможных этимологий, см., например: [Фасмер 1987, т. 3, с. 771], здесь существенно то, что в русском языке звуковому комплексу *страсть* соответствовало не одно слово, а два омонима, имеющих различную этимологию. *Страсть I*, означающее 'претерпевание, страдание, страсть' и соответствующее латинскому *passio*, восходит к глаголу *страдать*, первоначально, очевидно, означавшему 'тяжело работать' (ср. *страда*). Омонимичное *страсть II* означало 'страх' (отсюда *острастка* и упомянутый глагол *стращать*) и, возможно, родственно слову *страх*. Два омонима (*страсть I* и *страсть II*), каждый со своим

набором значений, выделяются и в большинстве толковых словарей современного русского языка. Однако, обратившись к ним, мы обнаружим, что отнесение реальных употреблений слова *страсть* к одному из указанных двух омонимов осуществляется в этих словарях неодинаковым образом. Более того, есть «диффузные» употребления, в которых мы едва ли не с равным основанием можем возводить *страсть* и к «страданию», и к «страху» (например, *натерпелся страсти*). Это свидетельствует о том, что в современном языке мы имеем дело не с двумя омонимами, а с одним многозначным словом (о принципе «диффузности» значений многозначного слова см., например: [Шмелев 1973]), возникшим в результате «конвергенции» двух этимологически различных омонимов. Среди значений слова *страсть* есть и значение 'страх, ужас', которое и можно считать мотивирующим для глагола *стращать* в современном языке.

Наряду с только что рассмотренными примерами мы хотим обратиться еще к ряду русских слов, которые как будто еще не привлекали внимания в указанном аспекте.

Слово *контрагент* существующими словарями русского языка толкуется как 'договаривающаяся сторона' и возводится к латинскому *con-trahens* 'стягивающий, договаривающийся'. Именно так это слово употребляется в современном деловом языке: *контрагент нашей фирмы* — это фирма, с которой наша фирма ведет переговоры и вообще вступает в деловые отношения. Однако некоторые морфонологические особенности данного слова позволяют заподозрить, что многие носители современного русского языка членят это слово несколько по-иному, а именно *контр-агент*, как бы возводя его к несуществующему **contr-agens* 'противодействующий'. Дело в том, что слово *контрагент* обычно произносится с побочным ударением на первом слоге (такое произношение рекомендуется и орфоэпическими словарями). Но побочное ударение в современном русском языке характерно для приставки *контр-* (и может считаться ингерентным морфонологическим признаком данной приставки) и не характерно для приставки *кон-* (исключение — *конгениальный* и его производные), особенно в тех случаях, когда в современном русском языке приставка *кон-* уже не выделяется отчетливо. Опрос носителей русского языка, в том числе лиц с филологическим образованием и даже профессиональных лингвистов, показал, что наше предположение верно: подавляющее большинство носителей языка выделяют в слове *контрагент* приставку *контр-*. Такое членение, по-видимому, поддерживается некоторыми особенностями ведения деловых переговоров в наше время, когда партнер по переговорам (и

вообще деловым отношениям) воспринимается как противник, над которым необходимо одержать победу[5].

Впрочем, в лингвистических работах встречается употребление слова *контрагент* для обозначения одной из «семантических ролей», а именно — 'силы, против которой направлено действие', см., например: [Апресян 1995, с. 25]. Такое употребление возводится к английскому термину *counter-agent*[6], введенному, по-видимому, Ч. Филлмором, и тем самым соотносится с латинским *contragens*, а не с *contrahens*. Возможно, лингвисты, уверенно выделяющие в слове *контрагент* приставку *контр-*, находятся под влиянием именно такого принятого в лингвистике употребления.

Несколько иной тип «народной этимологии» нашел место в восприятии носителями современного русского языка прилагательного *испитой* (встречающегося, как правило, в сочетании *испитое лицо*). Это прилагательное восходит к устаревшему глаголу *испить* 'выпить все до конца' и означает 'изможденный, изнуренный, истощенный', 'из которого как бы выпили всю кровь'. Но, вероятно, под влиянием заложенных в бытовой культуре носителей русского языка представлений о возможных причинах такой изнуренности, многие носители русского языка (в том числе профессиональные филологи) понимают его несколько иначе, а именно — 'изнуренный вследствие неумеренного употребления алкогольных напитков' или даже просто 'изменившийся под воздействием неумеренного употребления алкогольных напитков', связывая его тем самым с *пить* в значении 'употреблять спиртные напитки, пьянствовать' (ср. толкование сочетания *испитое лицо* в словаре [Iordanskaja, Paperno 1995]). «Сдвиг» здесь обусловлен не тем, что выбирается иное мотивирующее слово (*испитой* действительно связано с глаголом *пить*), а иным характером мотивации. Показателен следующий пример из воспоминаний В. В. Шульгина. Прочтя о нем в газете следующие строки: «Выступает какой-то Шульгин. Испитое лицо, хриплый голос, тусклые глазенки, плохо сшитый сюртук», — его отчим сказал: «Ты не пьешь, откуда же испитое лицо? Голос не хриплый, но слабый. А вот плохо сшитый сюртук — это уже лишнее. Зачем же оскорблять Вильчковского? Он лучший портной в Киеве». И далее Шульгин замечает: «Не испит я был, а истомлен».

Итак, с синхронной точки зрения существенна не реальная этимология слова, а актуальные для современного языкового сознания (или существующие в «языковом подсознании») ассоциативно-деривационные связи слова. По существу именно эти связи и называют «народной этимологией». В этом смысле на-

родная этимология представляет собою не этимологические упражнения людей, лишенных представления о принципах научной этимологии, а реальный фактор функционирования языка, который должен в качестве такового получать адекватное лексикографическое отражение. Если научная этимология стремится установить действительное происхождение слова и тем самым ориентирована на поиски «единственно правильного» решения, то в «народной этимологии» отражается все многообразие ассоциативно-деривационных связей слова, релевантных для носителей языка. Какие-то из таких связей могут отражать реальную историю слова, какие-то могут быть вызваны случайными звуковыми сближениями. Так, по данным этимологических словарей, слово *тоска* связано со словом *тошно*, возможно — с *тощий*, *тщетный* и *тщательный*, но не со словом *тесный*, см., например: [Фасмер 1987, т. 4]. В то же время в сознании многих носителей русского языка *тоска* (и предикатив *тошно*) устойчиво ассоциируется с *теснотой* (заметим, что прилагательное *тесный*, по-видимому, восходит к глаголу *тискать*). Характерно, например, следующее рассуждение Д. С. Лихачева (из «Заметок о русском»): «Понятие тоски... связано с понятием тесноты, лишением человека пространства. Притеснять человека — это прежде всего лишать его пространства, теснить. Вздох русской женщины: „Ох, тошнехонько мне!". Это не только означает, что ей плохо, но что ей тесно, — некуда деваться». В лингвистике высказывалось мнение, см., например: [Топоров 1973, с. 100–101], что слово *тоска* действительно может быть этимологически связано с *тесный* — подобно тому, как со словом *узкий* связаны французское *angoisse* 'тревога, страх, беспокойство', среди переводов которого словари часто дают и перевод *тоска*, немецкое *Angst* 'страх' и английские *anger* 'гнев' и *anxiety* 'беспокойство' (ср. [Wierzbicka, в печати]). Но с синхронной точки зрения безразлично, насколько верна эта гипотеза — важно, что ассоциативная связь *тоски* и *тесноты* — бесспорная реальность языка в восприятии его современных носителей [7].

Интересным примером связи «народной этимологии» с распространенной в данном языковом коллективе «картиной мира» может служить восприятие носителями русского языка слов *мясопуст* и *сыропуст*, рассмотренных нами в [Булыгина, Шмелев 1997]. Напомним вкратце историю этих слов.

В соответствии с одной из наиболее вероятных этимологий, слово *мясопуст* представляет собою кальку из ср.-лат. *carnevale* (см. [Фасмер 1987, т. 3, с. 31]). Точнее, слово *carnevale* было, по-ви-

димому, скалькировано западнославянскими языками (ср. польское *mięsopust* и чешское *masopust*), а затем заимствовано русским языком. Как известно, у западных христиан слова, восходящие к латинскому *carnevale*, обозначают период, аналогичный русской *масленице*, отчего и в словарях чаще всего переводятся как «карнавал, масленица». При этом у западных христиан (в частности, у католиков) употребление мяса во время этого периода допускается, вследствие чего, скажем, польское *mięsopust* концептуализуется в польском языке как «дозволение мяса» и в качестве одного из своих значений (правда, устаревшего) имеет значение 'мясоед' (т. е. весь период, когда вкушение мяса разрешено, включая масленицу). Можно предположить, что, заимствуя данное слово со значением 'масленица', русские православные столкнулись с несоответствием внутренней формы и денотативной отнесенности: внутренняя форма указывала на дозволенность мяса, тогда как денотативная отнесенность предполагала период, в течение которого употребление мяса не дозволялось. Неизбежно было переосмысление этого слова, причем переосмыслению могла подвергнуться денотативная отнесенность или внутренняя форма (и с нею сигнификативный компонент значения). В первом случае слово, сохраняя представление о дозволенности мясной пищи, начинает обозначать не масленицу, когда мясная пища у православных запрещена уставом, а период, предшествующий масленице (мясоед); во втором — сохраняется денотативная отнесенность (масленица), но переосмысляется внутренняя форма (*-пуст* начинает связываться с *пустой*). Кроме того, *мясопуст* чрезвычайно естественно связывается с обозначением границы между указанными двумя периодами — дню, когда происходит прощание с мясом, и в этом случае *-пуст* концептуализуется как прощание (как в *отпустить*). В дальнейшем, по аналогии со словом *мясопуст* (в этой последней интерпретации) образуется слово *сыропуст*, обозначающее день, когда происходит прощание с молочными продуктами. И наконец слово *сыропуст* начинает употребляться расширительно — по отношению ко всей (сырной) неделе, в течение которой происходит прощание с молочными продуктами и которая по-другому называется *мясопуст*.

Второй элемент слова *carnevale* содержал ту же неоднозначность, которая отмечается у второго элемента термина *мясопуст*. Здесь, правда, понятийная двойственность не влечет денотативной неоднозначности. При любой трактовке *carnevale* понимается как праздник плоти, когда в последний раз перед Великим постом «ублажают плоть» и, в частности, едят мясо. Этот праздник в

зависимости от места и эпохи мог продолжаться день-два, непосредственно предшествующие посту, а мог длиться непосредственно от Богоявления и до начала Великого поста, т. е. весь период мясоеда (поэтому *mięsopust* и могло получить значение «мясоед»). Двойственность праздника коррелирует с двойственностью интерпретации наименования. Характерное для еще дохристианского времени усиленное ублажение плоти во время карнавала (карнавальные празднества у западных народов, как и масленица у славян, восходят еще к языческим временам) было осмыслено в христианстве как прощальное, предшествующее великопостному воздержанию. В этом проявляется двойственность самой идеи *заговенья*, когда перед постом люди в последний раз едят ту или иную пищу, как бы прощаясь с ней. На уровне языковых обозначений эта двойственность приводит к неоднозначности и парадоксам[8], но она лежит «в природе вещей». Переход от веселья к посту по самой сути своей сопряжен с некоторой «двойственностью». Разрешением поесть скоромной пищи напоследок никогда не пренебрегали: если Церковь видит в заговенье прежде всего «приготовительный» смысл, т. е. постепенный отказ от плотских удовольствий, то в быту *заговение* понимается скорее как возможность в полной мере воспользоваться разрешенным чревоугодием, чтобы как-то компенсировать грядущие тяготы поста.

Тем самым слова *carnevale* и *мясопуст* представляют собою интересный пример того, как этимологизация слова и осмысление составляющих его морфем зависит от установок языковой общности. Само наименование (*carnevale*) остается неизменным или «поморфемно» переводится (*мясопуст*). Денотация тоже в целом относительно постоянна (период разгула перед Великим постом), хотя здесь уже наблюдаются колебания. А вот интерпретация входящих в это слово морфем зависит от того, что именно интерпретатор считает наиболее значимой особенностью данного периода времени (увеселения плоти, поедание мяса, прощание с мясом, прощание с плотскими удовольствиями, запрет на мясную пищу и т. д.). Соответственно колеблется и осмысление слова *сыропуст*.

Такого рода колебания осмысления при относительно неизменной денотации могли бы интерпретироваться как показатель недостаточного владения соответствующими словами. Действительно, слова *мясопуст* и *сыропуст* никак не могут быть отнесены к числу общеупотребительных или даже просто общеизвестных. Соответственно, противоречивые сведения, которые сообщаются в существующих словарных описаниях указанных слов (см. об этом: [Булыгина, Шмелев 1997]), могли бы считаться по-

казателями недостаточной компетентности лексикографов, также не вполне владеющих рассматриваемыми словами и находящихся в плену «народной этимологии». Однако такой высокомерный взгляд исходит из ложного представления относительно задач лексикографического описания. Словари современного русского языка призваны описывать слова бытового или церковно-бытового языка и отражать языковую реальность, которая в данном случае и состоит в том, что языковые интуиции носителей языка в отношении указанных слов оказываются неоднозначными и противоречивыми и зависящими от «народной этимологии». Тем самым «неточность» и противоречивость словарных описаний как нельзя лучше соответствуют реально (т.е. в сознании носителей языка) имеющей место неточности и противоречивости. Поэтому мы должны признать правоту информанта, следующего своей интуиции как носителя языка и homo etymologi/fi/cans [9].

Примечания

[1] Сюда же относятся распространившиеся в последнее время приемы языковой игры в политическом дискурсе, также нередко строящейся на псевдоэтимологизации, когда то или иное слово намеренно переиначивается в соответствии с приписываемой ему «внутренней формой» (ср. *прихватизация* и т. п.).

[2] Подробнее о функциях «народноэтимологических» сближений в художественном тексте, об их использовании в характерологических и в собственно экспрессивных целях см.: [Максимов 1982].

[3] Разнообразные примеры таких изменений приводятся в книге: [Гридина 1989].

[4] Правда, при «окающем» произношении речь в этом и некоторых следующих случаях может идти и о фонетическом изменении; ср., кстати, замечание Достоевского: *У нас произносят не «капитал», а «копитал», производя капитал от слова «копить»*.

[5] Впрочем, такое восприятие партнерства не является исключительным достоянием современной русской языковой картины мира. Характерно, что немецкое слово *Kontrahent*, которое, несомненно, соотносится с *con-trahens*, а не с **contr-agens* (об этом свидетельствует *h*) и означает, по данным немецко-русских словарей, см., например: [Павловский 1867], 'контрагент; договаривающийся; заключающий договор; рядчик', в словаре [Meyers 1979] толкуется как '...Gegner (im Zweikampf)' (т.е. 'про-

тивник (в поединке)'). При этом немецкий префикс *gegen-*, с которым этимологически связано слово *Gegner*, соединяет обе идеи и может означать как 'враждебное отношение; сопротивление', так и 'взаимность'. Те же две идеи (как 'совместное действие', так и 'противодействие') выражает и греческая приставка 'αντι-. Таким образом, соединение указанных двух идей в языковой картине мира весьма естественно, и переинтерпретация слова *контрагент* в русском языке полностью отвечает этой тенденции.

[6] Слово *контрагент* 'договаривающаяся сторона' переводится на английский язык как *contractor*.

[7] В упомянутой статье В. Н. Топорова [Топоров 1973] со словом *узкий* сопоставляется и русское *ужас* и показывается, что связь *узости* и *ужаса* реальна для носителей русского языка и, в частности, играет определенную роль в тексте «Преступления и наказания». При этом, с точки зрения формальных звуковых соответствий, существенно, что если *узкий* имело в корне носовой, то *у* в *ужас*, по-видимому, неносового происхождения и потому его связь с *узкий* (и, соответственно, с *Angst*, *anger* и *angoisse*) не соответствует принятым представлениям этимологов, несмотря на семантическую соблазнительность такой этимологии.

[8] Ср. замечания из статьи Ф. Ферлуги-Петронио, на которую наше внимание обратила С. М. Толстая: «Странно, однако, и это не только у славян, что в наименованиях карнавала преобладают выражения, которые связаны не с плотскими радостями сегодняшнего дня, а с грядущим умерщвлением плоти, с лишениями дня завтрашнего» [Ferluga–Petronio 1984].

[9] Ср. мысль о необходимости учитывать фигуру *homo etymologi/fi/cans* для правильного понимания теоретического статуса этимологических гипотез у В. Н. Топорова [Топоров 1981, с. 155].

Литература

Апресян 1995 — *Ю. Д. Апресян.* Избранные труды. М., 1995, т. 1.

Булыгина, Шмелев 1997 — *Т. В. Булыгина, А. Д. Шмелев.* Референция и смысл выражений *мясопуст (мясопустная неделя)* и *сыропуст (сыропустная неделя)* // Вопросы языкознания, 1997, № 3.

Булыгина, Шмелев 1998а — *Т. В. Булыгина, А. Д. Шмелев.* Folk linguistics // Русский язык в его функционировании. Тезисы докладов международной конференции. М., 1998.

Булыгина, Шмелев 1998b — *Т. В. Булыгина, А. Д. Шмелев.* Человек о языке (метаязыковая рефлексия в нелингвистических текстах) // Логический анализ языка. Образ человека в языке и культуре. М., 1998 (в печати).

Гридина 1989 — *Т. А. Гридина.* Проблемы изучения народной этимологии. Свердловск, 1989.

Земская и др. 1983 — *Е. А. Земская, М. В. Китайгородская, Н. Н. Розанова.* Языковая игра // Русская разговорная речь. Фонетика. Морфология. Лексика. Жест. М., 1983.

Максимов 1982 — *Л. Ю. Максимов.* Народная этимология и ее стилистические функции // Русский язык в школе, 1982, № 3.

Павловский 1897 — *И. Павловский.* Полный немецко-русский словарь. Рига, 1867.

Толстая 1993 — *С. М. Толстая.* Славянская морфонология: основные понятия, аспекты и методы: Автореф. дис. ... доктора филологических наук. М., 1993.

Толстая 1998 — *С. М. Толстая.* Морфонология в структуре славянских языков. М., 1998.

Топоров 1973 — *В. Н. Топоров.* Поэтика Достоевского и ранние схемы мифологического мышления («Преступление и наказание») // Проблемы поэтики и истории литературы (сборник статей). Саранск, 1973.

Топоров 1981 — *В. Н. Топоров.* Др.-греч. βάτραχος и др. (заметка на полях) // Балто-славянские исследования. 1981. М., 1982.

Фасмер 1987 — *М. Фасмер.* Этимологический словарь русского языка. М., 1987, т. 3, 4.

Шмелев 1964 — *Д. Н. Шмелев.* Слово и образ. М., 1964.

Шмелев 1973 — *Д. Н. Шмелев.* Проблемы семантического анализа лексики. М., 1973.

Ferluga-Petronio 1984 — *F. Ferluga-Petronio.* I nomi per la *Septuagesima, Sexagesima, Quinquagesima, Quadragesima* nelle lingue slave // Richerche religiose del Friuli e dell'Istria, 1984, III.

Iordanskaja, Paperno 1995 — *L. Iordanskaja, S. Paperno.* The Russian-English Dictionary of the Human Body. Columbus, Ohio: Slavica Publishers, 1995.

Meyers 1979 — Meyers Universallexikon, Band 2. Leipzig: VEB Bibliographisches Institut, 1979.

Wierzbicka, в печати — *A. Wierzbicka.* Angst // Emotions across Languages and Cultures: Diversity and Universals. Cambridge University Press (в печати).

М. М. Валенцова
(Москва)

Отражение категории «мужской — женский» в календарной обрядности славян

Категория «мужской — женский» универсальна и пронизывает все области человеческой жизни. Внешний вид, одежда, занятия, частично еда человека, с одной стороны, различаются в зависимости от пола, а с другой — сами являются знаками этих различий. Например, по народным представлениям, мужчина, надевший женский головной убор, будет бояться волка (укр., бел. витебск.), а женщину в мужской шапке будет бояться скотина (витебск.) [Гура 1997, с. 126]. Реалии неодушевленного мира также «стремятся» к родовой определенности. Причем за эталон родового деления берется человек во всей совокупности физиологических, социальных или иных признаков (например, палка, жердь, пест имеют мужскую символику, в то время как ступа, дежа, печь — женскую).

Категория «мужской — женский» распространяется на время и на всю область календарной обрядности с ее праздниками, ритуалами, демонологическими персонажами,ряженьми, обрядовыми реалиями. Различные аспекты этой проблемы уже освещались в научной литературе [Бернштам 1988; Толстой 1991; Кабакова 1982]. Основываясь на данных русского (и шире — восточнославянского) календаря, Т. А. Бернштам сделала вывод об «антропоморфности космоса-времени, о его возрастных, частично — половых изменениях и их взаимообусловленности с таковыми же в человеческом жизненном цикле» и о том, что «половозрастной признак был одним из самых существенных *измерений* времени» [Бернштам 1989, с. 36].

Многие годовые праздники в народном календаре осознаются как «мужские» или «женские». Они, в свою очередь, диффе-

ренцировались в соответствии с возрастным и социальным статусом празднующих. Семик и Троица считаются повсеместно исключительно «девьими» праздниками, у русских в Сибири день Прасковеи Пятницы (28.X) — праздником «баб и девок», день Зачатия Анны (9.XII) почитался женщинами как «бабий» и обетный праздник, Сретенье (2.II) также особенно чтилось «бабами», т.е. замужними женщинами, Анна Сретенская (3.II) почиталась замужними женщинами как их покровительница, Казанская Богоматерь (22.X) — как заступница женщин, день Сорока мучеников (9.III) — праздник «баб» и «девок» (мужчинам разрешалось работать в этот день), Мареи-Магдалины (22.VII) — преимущественно «бабий» праздник; Акима-Анны (9.IX) — «бабий и их обетный праздник», эти святые почитаются как помощники роженицам и бездетным; Катерина Мучильница (25.X) — «бабий» праздник: ей «молятся и обет дают при трудных родах», Варвара, или Варварея Мучильница (4.XII), почитается женщинами, особенно беременными (Ангара, Иркутская, Енисейская губ. [Макаренко 1913, с. 57, 61, 110, 115, 118, 122, 127, 167, 170]). Праздник св. Варвары (Barbary) имеет отчетливую «женскую» семантику также у болгар, чехов, словаков, сербов. Например, болгары этот день называют также *Женска коледа*, так как колядовать и петь благопожелания ходили ряженые девушки (*варварки, варварици*), в противоположность мнению, что колядовать могут только мужчины (мальчики), а женщины приносят в дом несчастье. У чехов и словаков ряженые «Барборками» (*Barborky*) выполняли магические действия (например, метение), направленные на благополучие семьи.

Как правило, дни, посвященные святым с женскими именами, празднуются женщинами, а с мужскими именами — парнями и мужчинами. Хрононим-антропоним как бы определяет характер празднования. В Словакии, например, день св. Катерины (25.XI) отмечали девушки, а день св. Андрея (30.XI) — парни: они исполняли обряд-оберег «хождение со сталью», ходили с благопожеланиями, рядились; женщинам запрещалось посещать чужие дома, а девушки ритуальными «бесчинствами» мстили парням за подобное же озорство в день св. Катерины. День св. Николая можно считать «мужским» праздником (у болгар, например, известны варианты чествований святого, в которых просматриваются элементы мужских инициационных обрядов). Есть и исключения: напр., в Польше св. Варваре молятся и день ее празднуют все нуждающиеся в ее заступничестве как дарительницы «хорошей», легкой смерти, в основном шахтеры, рыбаки, т.е.

мужчины. «Мужские» праздники характеризуются исполнением мужских обрядов и ведущей ролью мужских ряженых персонажей (представляющих святых, демонов или животных), а «женские» — женских. «Мужские» праздники обладают общей положительной семантикой, а «женские» — отрицательной или, скорее, семантикой опасности, напряженности, неустойчивого равновесия. Это относится, в первую очередь, к осенне-зимним и ранневесенним (до Великого поста) праздникам, в то время как весенне-летние праздники имеют иную направленность, иной характер обрядности и, следовательно, другую семантику. Просматривается и обратная связь: опасные, неблагополучные дни года выражают это значение в женских символах и образах. Ср. болг. выражение *Варвара заварява болестите, пък Сава ги разсява* (Карнобатско — [БМ 1994, с. 46]) — о двух следующих друг за другом днях, 4 и 5 декабря. Св. Варвара в болгарских верованиях считается покровительницей оспы и др. детских болезней, и представляется в образе Болезни как старая и злая баба. Три мартовские дня (в начале или в конце месяца) — болг. *Заемници*, серб. *Зајемци*, обычно связываемые с холодным и «плохим» временем, иначе называются болг. *Бабини дни*, серб. *Бабини дани* [БМ 1994, с. 128; СМР 1970]. Вообще дни, по своему положению в системе календаря (и связанной с ним обрядности) тяготеющие к «мужскому» или «женскому» времени, могут получать другие, более соответствующие своей семантике, названия, отличные от канонических церковных. Последние могут либо игнорироваться, либо видоизменяться и приспосабливаться к «нужному» имени. Например, болг. *Ранополия* (24.IV), имеющий характер женского праздника, по церковному календарю — день св. муч. Савы Стратилата.

Довольно часто «мужские» и «женские» праздники следуют один за другим. При этом они персонифицируются (чаще всего на основе их церковных названий), их имена и отношения мифологизируются, и между ними нередко устанавливаются «родственные связи». В Полесье 1.X отмечается Покров Пресвятой Богородицы, или *Покрова* (f), а 2.X — *Куприя*, или *покривного батька*, т.е. отца святой Покровы; «многие думают, что батько Покрова так и называется *Куприй*» [Толстая 1986, с. 224]. Нередко женский персонаж пары представлен демоном, активным в данное время. Обязательное празднование, жертвоприношения, запреты служили оберегами от него. У болгар такие «родственные» родовые пары образуют *Атанасовден* (18.I) и *св. Черна* (19.I), а также *Летния Атанасовден* (2.V или 2.VII) и вторая *св. Черна* (следующий за

ним день). *Света*, или *Баба Черна* по народным верованиям — сподвижница или сестра св. Атанаса, хтоническое демоническое существо, которому жертвуется черная курица. Она, в свою очередь, имеет свой мужской вариант в празднике *св. Тимньо (Тимян, Тимен*, имя которого сближается, по народной этимологии, с прилагательным *темный)*; он отмечается в Родопской области 20.I [БМ 1994, с. 313–314]. Еще одна «родственная» пара в семье календарных праздников у болгар — *цветен Гьорги* (23.IV) и *Ранополия* (24.IV). Ранополия — это вариант таких названий праздника, как *Хранiполе* (Котленско), *Поле-рани* (Тетевенско), *Рани-поле* (Панагюриште), которые связаны с обрядами *охраны* полей, защиты их от засухи и града, т.е. обрядами, чаще всего исполняемыми женщинами и девушками. Народные верования считают *Ранополию* сестрой св. Георгия и празднуют ее за то, что, согласно легенде, она заставила своего брата оставить хоровод, обойти поля и угодья, страдающие без влаги, и принести дождь [Маринов 1981, с. 621]. По другим народным версиям, день 24.IV называют также *Гергьов брат* [БМ 1994, с. 291]. Следующие друг за другом праздники Варфоломей, Елисей и Видовдан (13, 14, 15 июня) посвящены защите от града, причем *Вида*, почитаемая 15.VI (день св. Вита), считается сестрой братьев-«градушкаров» Вартоломея и Елисея и *видит* все пакости, устраиваемые ее братьями [БМ 1994, с. 60]. По некоторым болгарским поверьям, святые Варвара и Сава (4 и 5.XII) — сестры св. Николая (6.XII).

В чешском календаре подобного рода отношения опосредованы участием мифологических персонажей и ряженых, их изображающих. В день св. Николая — *sv. Mikuláše* и неделю после него ходили ряженые «Микулашами» и «Микулашками» (*Mikuláška)*. В некоторых местах «Микулашка» считалась матерью св. Микулаша, ее также называли *Mikolajka, Mikulášova matička, Matička*. В Моравии она ходила 8.XII, т.е. в день Непорочного зачатия. Возможно, имя «Матушка» и понимание ее как матери св. Микулаша связано с 8.XII, этим праздником богородичного цикла, большинство важных дат которого имеют названия «матушка»: *Matička, Matka Boží* и под.

В некоторых случаях на отнесенность праздника к «женским» или «мужским» указывает определение, включенное в состав хрононима, или семантика его названия. У македонцев день Богоявления (6.I) называется *Мъжки водици*, а следующий за ним Иванов день (7.I) — *Женски водици* (Скопско, Прилепско). Если 6 января обливали и купали для здоровья мужчин и новорожденных мальчиков, то 7 января купали новорожденных девочек; в этот день

по домам ходили девушки, *водичарки*, с пением специальных колядных песен [Маринов 1981, с. 476], а «говевшая» после свадьбы (т. е. соблюдавшая обрядовое молчание перед родителями мужа) невеста имела право заговорить [БМ 1994, с. 153]. Повсеместно в Болгарии 8.I. праздновался *Бабинден* — праздник бабок-повитух, во время которого их обливали или купали в реке. По аналогии с ним в р-не Поморийско, например, предшествующий день, 7.I, называли *Дядовден* и купали в реке всех стариков-мужчин села [Седакова 1984, с. 49]. Ср. словац. название крещенского вечера (кануна 7.I) *Babí večer* [Kálal 1923]. У сербов (ок. Левча и Темнича) неделя перед Рождеством называется *Оци*, или *Св. Оци* — по церковной «неделе святых Отец», а предыдущая — «неделя святых праотец» — получила название *Материце* [Мијатовић 1907, с. 111]. Эти ставшие народными названия мотивировали детский городской обычай связывать матерей или отцов и требовать от них выкупа. Большой материал по терминологии праздников в Полесье собрала С. М. Толстая [Толстая 1984, 1986, 1986а, 1995], отметив, что «соседние календарные даты нередко осмысляются также как парные мужские и женские дни». В качестве примера автор приводит название поминальных дней *Деды*, за которыми следуют *Бабы* (Гомельский р-н) «с соответствующим истолкованием последних как поминальных дней, когда в дом приходят умершие родственницы, в отличие от *Дедов*, когда приходят предки-мужчины» [Толстая 1984, с. 182]. Вообще же поминальные праздники в Полесье называются преимущественно *Дедами: Масленые, или Мясоедные деды* перед масленицей, *Митриевы деды* перед днем св. Димитрия Солунского, *Михайловские деды* перед Михайловым днем, *Сёмушные деды* перед Троицей, *Пилиповские деды* перед началом рождественского поста [Толстая 1986, с. 197, 202, 203, 205, 222]. *Бабы*, или *Бабу*, не имеют при себе временны́х определений, это день, следующий за «дедами». Если «деды» приходятся на пятницу, когда готовится постное угощение, то «бабы» — на субботу, когда можно было есть скоромное [Толстая 1984, с. 185]. Возможно, дифференциация поминальных дней на «деды» и «бабы» вторична и является результатом переноса модели человеческих отношений в календарную сферу, выраженного в тенденции к образованию пар. Вероятно, единый поминальный праздник начинался в пятницу вечером (вечер после захода солнца относился уже к следующему дню) и продолжался в субботу. Ср. полес. *Родительская суббота* — поминальный день перед днем Дмитрия Солунского (26.X), сев.-рус. *дедова суббота* 'Дмитровская суббота' [Седакова 1984, с. 46] и др.

Такое же, как и в случае с хрононимами, формирование родовой пары *дед — баба* отмечено и для рождественского снопа: в Польше перед ужином в Сочельник хозяин вносил сноп жита — *dziad*, который одевали в старую одежду и ставили в восточный угол; в противоположном углу очень часто ставили *babę*, снопик трав, меньший, чем «дед» [Kotula 1989, s. 117], в Жешовском воеводстве горсть собранных на Успение и высушенных трав — *babkę* — затыкали на Рождество у изголовья кровати в углу, противоположном тому, где стоял сноп соломы, именуемый «дедом» *(dziad)* [Karczmarzewski 1972, s. 103]. У украинцев синонимичным термину *дід, дідух* 'рождественский сноп, поставленный на стол' является термин *баба* 'сноп сена, который на Рождество стелют под столом' [Седакова 1984, с. 47].

Термины «мужской» или «женский» в хрононимах указывают на направленность обрядовых действий или на их активных исполнителей. У черногорского племени кучи Рождество называется *Божић*, а Новый год — *Женски Божић*. В этот день приносят в дом столько «женских» рождественских поленьев, называемых *бадњарицами* (в противоположность *бадњаку*), сколько женщин в доме [СМР 1970]. Наоборот, на Божич (25.XII) главный обрядовый деятель — мужчина; рано утром хозяин сам затапливал печь и пек поросенка (ок. Болеваца — [Грбић 1909, с. 89]). Новый год ассоциировался с «женским» праздником также у чехов и словаков. Канун или вечер Нового года (а иногда и вечер Сочельника) назывался *Babí večer* (чеш. — [Zíbrt 1950, s. 66]) или *Babí deň* (словац. 'последний день года, 31.XII' — [Horváthová 1986, s. 104]). В Чехии считалось хорошим предзнаменованием, если первой в дом войдет девушка [Vykoukal 1901, s. 77]; словаки верили, что встреча с девушкой предвещает счастье [Horváthová 1986, s. 108], в Моравии парни рано утром умывали девушек. В этот день девушки-работницы могли менять хозяев.

В Полесье четверг на пасхальной неделе назывался *Бабски Велигдень* (Заболотье, Брест. обл.). Судя по всему, следует согласиться с Г. И. Кабаковой, сделавшей этот вывод, исследуя немецкую традицию, и принять, что и для славянского календаря женский член оппозиции «мужской — женский» является маркированным. Маркирование «мужских» дней, как, например, чеш. *mužský masopust* 'последний день масленицы, вторник' [Jeřabek 1968, s. 90] относится к более редким случаям. К сожалению, мы не располагаем материалом о характере празднования этого дня, но можно предположить, что в этот день главными обрядовыми исполнителями становились мужчины, в отличие от других дней масленицы, когда

действовали женщины (например, действия «на высокий лен», обрядовое окончание супрядок и под.).

Помимо хрононима, на принадлежность праздника к «мужским» или «женским» указывает ритуальная наполненность дня, характер обрядов и главные обрядовые исполнители. Существует ряд ритуалов, которые можно назвать исключительно «мужскими» или исключительно «женскими», поскольку участие в них представителей иного пола было невозможно. Таковы обряды русских девушек на Троицу, польский (краковский) *babski comber* — выпивка женщин на масленице, и другие забавы только для женщин в последний день масленицы или первый день Великого поста (Мазуры и Вармия [Szyfer 1975, s. 53]); чешская масленичная забава *šplochan* [Žalud 1919, s. 101]. «...На Троице девушки совершают свои обряды без участия парней... Лишь после окончания ритуалов к девичьему обществу могли присоединиться парни. В ином случае последние подвергались нападению и строго наказывались за вторжение на чужое празднество» (Забайкалье [Болонев 1978, с. 137]). Девичьим является болгарский обряд *кумичене* в Вербное воскресенье. В разных местах Западной Болгарии девушки кумятся, пуская по воде кусочки обрядового хлеба, веночки, сплетенные из вербы, лодочки. Чей предмет опередит на реке остальные, та подружка признается «кумицей», или «крестницей», и с этого времени девушки уже не боятся змея, который, по народным поверьям, может их похитить или убить [Маринов 1981, с. 544–545]. Девичьим является зап.-болг. (в Плевенско, Врачанско, Оряховско) благовещенский обычай: 25.III девушки-невесты ходили по чисто выметенным дворам и домам и пели обрядовые песни [Маринов 1981, с. 528]. У восточных славян на Благовещение, а чаще и раньше — 9.III, в день Сорока мучеников, или 1.III, начинали «закликать весну». Девушки взбирались на холм и пели, водили хороводы, иногда разжигали костер. В Минской губ. девушку-*вясноўку* — возили на бороне по полю, предназначенному для весеннего сева, и вокруг горящего костра, после чего на поле устраивали танцы и пиршество [Зеленин 1991, с. 390]. Исключительно девичьим называют исследователи летний обряд «Куст», известный в Волынском Полесье [Китова 1983]. Чешский обычай *králka* также исполнялся в начале весны. Девочки, одетые в белое, украшенные цветами и лентами, ходили по домам, пели и танцевали, а затем «королева» объявляла хозяевам о приходе весны и желала здоровья и счастья [Vykoukal 1901, s. 109].

Девичьи и женские обычаи, исполнявшиеся весной и в начале лета, когда земля просыпалась и готовилась для восприятия семян, имели целью обеспечить плодородие и богатый урожай.

Земля, готовящаяся к рождению, и девушки-невесты и женщины — женское начало в природе и социуме — являются центральными фигурами в данный период годового цикла. Все в мире подчиняется единому ритму, единому порядку. Следование этому ритму приводит к гармонии, а следовательно и к удаче, здоровью и счастью. О том же писала Т. А. Бернштам: «Женское „знание" имело в целом как бы земное происхождение, и ритуальную функцию женщин... можно определить как организацию жизни коллектива в едином ритме с природным миром» [Бернштам 1989, с. 29].

Примером «мужского» обряда могла бы служить польская «воловья» или «конская свадьба» — *wołowe, końskie wesele*. В Подлясье на Зеленые святки парни водили вола, обвешанного специально приготовленными из коры ольхи упряжью и куклой, изображающей человека. Вол, напуганный этим диковинным убором, бегал, скакал, брыкался, пока не скидывал его [Kolberg 1964, s. 88–89]. Вызывание *буйности*, *ярости* животного, которое считается символом мужской силы и мощи, вероятно, и являлось главной целью обряда.

Особую группу обрядов составляют такие, в которых главное действующее лицо специфически «мужского» или «женского» обряда как бы объединяет мужское и женское начало, о чем можно судить по его внешности, атрибутам, поведению. В болгарском обряде *боенец (боеник)*, приходящемся на время со Средопостья до Лазаревой субботы, участвовали только девушки. Они избирали из своего круга одну, самую смелую, с мужским характером (*боенец*), которая играла роль жениха, и девочку — для роли невесты. В Русенско *боенец* была одета до пояса в женскую одежду, а снизу — в мужскую. Через плечи она была перевязана двумя ремнями с большими пряжками, какие обычно носили на женских поясах. На голове была надета мужская шапка. На плече она несла длинную палку *клюнк*, обычно носимую ряженными — кукерами, деревянную саблю или топор [Маринов 1981, с. 549–550; БМ 1994, с. 32]. Здесь, как и в следующем описываемом обряде, встречается еще один символ пола — вещь, используемая исключительно мужчинами. Обряд *лазарки*, или *лазаруване*, повсеместно распространенный в Болгарии в Лазарево воскресенье, — чрезвычайно важен для девушек, поскольку девушка, которая в нем не участвовала, не могла считаться невестой, носить венок, украшения и т. п. Это был своего рода женский инициационный обряд. Две девушки в группе «лазарок» носили толстые палки с загнутыми концами, или одна из них — палку, а другая топор, т. е. вещи, являющиеся исключительной принадлежностью мужчин. В обряде эти девушки играли муж-

скую роль [Маринов 1981, с. 530–531]. Сочетание «мужского» и «женского» присуще и другим вариантам того же обряда. В Южной Фракии девушки-лазарки одевали кросно в наряд невесты и, нося его на руках, обходили дома. Эта женская фигура носила мужское имя Лазар. После исполнения обряда кросно мыли в реке, чтобы год был плодовитым и с обильными дождями [БМ 1994, с. 181]. Данная мотивировка обнажает смысл непременного объединения мужского и женского в обрядах подобного типа: рождение (во всех значениях) как условие продолжения жизни. Подобным образом в сербском (Подибар) обряде *додола*, исполняемом во время засухи ради дождя, мужчину одевают в женскую одежду, украшают травами и водят по дворам, обливая перед каждым домом водой [Милићевић 1984, с. 138–139].

Подобным образом, но в «мужском» обряде и в другой зоне славянского мира, в обряде, также имеющем значение инициационного (наряду с другой присущей ему семантикой), главный персонаж и самый «первый», самый «лучший» парень села, в обрядовом ряжении имел признаки женскости. Речь идет о чешском и моравском (до XVIII в. известном также и словакам) «королевском» обряде, называемом *jízda králů, honění (vození, stínaní) krála*. Обрядовую ось составляют соревнование парней в быстроте, ловкости, остроумии и выявление лучшего и худшего из участников. В обряде участвовали только мужчины, но женские черты здесь присутствовали, во-первых, во внешнем виде «короля», который был одет в женский костюм, украшен цветами, лентами и платками, а также королевского сопровождения: «посланцы короля» тоже были одеты в обильно вышитую женскую одежду (морав.). Во-вторых, в терминологии: в моравском варианте обряда «короля» сопровождали парни, называвшиеся «королевами». В-третьих, в поведении «короля»: уже избранный, он был абсолютно пассивен, что, вероятно, как свойство исключительно женское и выражалось в характере одежды. «Королю» запрещалось говорить, улыбаться, править конем (его коня вели адъютанты), защищаться самому при встрече с чужой «королевской» процессией (за него дралась его дружина); однако все обрядовые действия совершались ради «короля» и от имени «короля». В Нижней Лужице также сохранился обычай устраивать конные соревнования. Наездник, первым достигший цели, украшался венком и считался целый год «королем» [Horák 1959, s. 14].

К «королевским» обрядам относятся и девичьи обходы села и угодий на Троицу, обходы и чистка колодцев, известные под названиями *královničky, králky, chodenie s královnou* и под. Но как в «мужской» обряд проникла и воплотилась идея женскости, так и

в девичьих обрядах присутствует идея мужского, и также в одежде. В Тыкочинском воеводстве (польское Подлясье) маленькую «королевну» водили по границам села девушки-«маршалки», одетые в мужской наряд. Во время движения каждые десять шагов они останавливались и низко кланялись «королеве» [Kolberg 1964, s. 87].

Необычное соотношение «мужского» и «женского» имеет болгарский обряд *кукери*, исполнявшийся на масленичной или Тодоровой неделе. В обряде участвовали только парни и женатые мужчины, молодые парни исполняли женские роли (невесты, молодухи, бабы, цыганки). Всех, кого они встречали на улице, останавливали загнутой палкой (*клюнком*) или били саблей, пока те не откупятся. Не трогали только женщин. Одежда «кукеров» была разнообразной, но по большей части женская, на спинах приделывались горбы из тряпок. Главный персонаж «кукеров» — *майката* или *бабата*, которую представлял молодой, безусый парень, надевал женскую одежду (горб ему не делали) и брал в руки прялку с куделью и веретено. Его функция — «прясть счастье» в том доме, где «кукеры» играют. Однако в некоторых селах (в Русенско) *майката* носила не прялку, а саблю, как и другие участники дружины [Маринов 1981, с. 509–510]. Надо полагать, этот «мужской» обряд является ритуалом почитания некоего женского божества, Матери, наделяющей (с рождением) счастьем и долей. Исполнение его мужской группой ритуальных лиц свидетельствует, видимо, о его принадлежности к древним жреческим отправлениям или к культу предков.

Слияние «мужского» и «женского», но уже на уровне народных верований, произошло в обряде Иванова дня (*Еньовден*, 24.VI) в Южной Болгарии, в обряде, называемом *Еньо* или *Еньово буле* (Бургаско, Лозенградско). В одних селах главный обрядовый персонаж считался самим Еньо, т. е. олицетворением св. Ивана Летнего, в других — его невестой (Еньова буля). Девочку лет 3–5 одевали в обрядовую одежду невесты с украшениями и покрывалом, но подпоясывали мужским красным поясом [Маринов 1981, с. 657–658].

В народной мифологии представление богов, демонов и других сверхъестественных сущностей в мужском или женском обличии не является строго закрепленным. Вполне вероятно, что это связано со способностью этих персонажей к превращениям или оборотничеству, способностью становиться всем и чем угодно. Обрядовое воплощение этой идеи — признаки обоих полов в представляющем их персонаже, манифестирующее одинаковую возможность проявления потустороннего существа в мужском или женском облике. Разделение признаков m — f относится к временно́й конкретике (в каждый отдельный момент существует

лишь один образ) и принадлежит человеческому миру с его законами и стремлением к дроблению единого (в том числе и пространства-времени). В этом, как представляется, лежат истоки тенденции к парности (и множественности) образов изображаемых сверхъестественных персонажей и явлений.

В «темпоральном» аспекте обряды, относящиеся к одному и тому же праздничному циклу, но различающиеся исполнителями (мужчины — женщины), разделены во времени: они приурочены либо к разным дням одного периода, либо к разному времени суток. В Восточной Словакии, например, на последней масленичной неделе среди всеобщей неразберихи масок и ряженых все же выделяются «мужские» обрядовые акты, например «подковывание» женщин (*podkúvanie žien*), и «женские» — «бритье» мужчин (*holenie mužských*). «Подковывание» состояло в осмотре ряженым «кузнецом» обуви девиц, во время которого он задирал юбки и портил ботинки. «Бритье» же совершали в первый день Поста (Пепельную среду) молодухи, вышедшие замуж в текущем году. Они насильно «брили» пойманных мужчин щепкой, «намыливая» их куском льда, а за плохое поведение били по чему попало [Horváthová 1986, s. 149]. Оба обычая имеют матримониальную семантику. В упомянутых выше западнославянских троицких «королевских» обрядах парни участвовали в своих ритуалах в первой половине дня, а девушки в своих — после обеда или в другие праздничные дни (напр., во второй день Троицы). Возможно, что оппозиция «мужской — женский», помимо других противопоставлений, см.: [Толстой 1995, с. 151–166], связана и с оппозицией «утро-вечер». Ср.: в польском (мазурско-подляском) обряде *chodzenie z królewną*, который совершался в день Зеленых святок рано утром, девушки были одеты в мужской наряд [Gloger 1978, s. 234].

Некоторые обрядовые действия первоначально, кажется, не были маркированы с точки зрения исполнителей, но позже (и в более разрушенных традициях?) оказались разделенными на обряды, исполняемые мужчинами, и те же самые обряды, исполняемые женщинами. В Моравии и Словакии пасхальное стегание в понедельник после Светлого воскресенья является приоритетом парней и мужчин — *chlapecká šlahačka*, женщинам и девушкам же отведен для стегания, называемого *babská* или *robská tatarovačka, dívčenská tatarovačka*, следующий день, вторник [Václavík 1959, s. 239]. Колядование женщин в пятое воскресенье Великого поста называлось *ženská koleda*, а колядование мужчин — в шестое, Вербное, воскресенье — *mužská koleda* [Zíbrt 1950, s. 222].

Большинство обрядов исполняется ряжеными персонажами или с участием ряженых. Как правило, они воплощали народные мифологические представления, связанные с данным временем.

Пол изображаемого персонажа в этих случаях не всегда совпадает с полом исполнителя. Общей тенденцией является преимущественное ряжение парней и мужчин, а женское ряжение, не столь широко распространенное, надо считать маркированным. В Средней Чехии в канун Рождества, Нового года и Крещения, в Западной Словакии в канун Нового года по домам ходили ряженые *Báby* «бабки» — парни в женской одежде и с покрытой полотном головой или испачканными сажей лицами. Они требовали «девушек или калачей»; перед их приходом все женщины заранее прятались, а для обходчиков готовили калачи и блины [Zíbrt 1950, s. 67, 108]. Ряженые святочно-новогоднего периода, называемые *баба* и *дед*, известны всем славянам. Их обходы исследователи рассматривают в связи с культом предков. Преимущественно мужчины рядились в том числе и в женскую одежду в последние три дня масленицы [Jindřich 1956, s. 51].

Как дело опасное и греховное, ряжение всегда заканчивалось обрядами церковного очищения, купания в проруби или окропления «святой» водой. Из-за этой опасности приближения к границе человеческого мира (человеческий — животный; человеческий — потусторонний мир) в ряжении и участвовали мужчины как носители положительного начала (ср. соотносимые с оппозицией «мужской — женский» противопоставления «хороший — плохой», «восток — запад», «верх — низ», «здоровый — больной», «живой — мертвый» и др. [Толстой 1995, с. 151–166]). Однако женщины также рядились в предрождественский период: у западных славян Люции, Барборки, Перехты, Судички, закутанные в белое покрывало, с распущенными волосами, ассоциировались с нечистой силой, ведьмами, Смертью. Более многочисленны случаи женского ряжения в весенне-летний период в рамках обходных обрядов, таких, как южнославянские «додолы» и «пеперуды», западнославянские «королевы», восточнославянские «русалки». Смысл большинства из этих обрядов — в заклинании и вызывании дождя, что соотносится с такими ассоциативными связями женского компонента в оппозции «мужской — женский», как «женский — нижний», «женский — влажный», «женский — родящий».

В рамках календарной обрядности есть и другие элементы, где значимым является пол лиц-участников. Анализ этих данных дает дополнительные и более определенные сведения о семантике категории «мужской — женский». Почти повсеместно

у славян распространен запрет ходить с благопожеланиями на Рождество женщинам, потому что они приносят несчастье. Полазник (первый обрядовый посетитель в рождественские праздники) должен быть непременно мужского пола, молодым и здоровым. В ряде регионов женщинам на Рождество и в некоторые другие праздники зимнего цикла вообще запрещалось ходить в чужие дома, а пришедшую считали ведьмой, не пускали на порог, выгоняли силой (польск., словац. [Szyfer 1975, s. 34; Karczmarzewski 1972, s. 14–15]).

В других случаях пол первого посетителя в Сочельник (в Вармии также и на Пасху) предсказывал пол будущего приплода скота и птицы (полес. [ПА], словац., польск. [Szyfer 1975, s. 34, 61; Karczmarzewski 1972, s. 14–15]; болг. [БМ 1994, с. 346]). Но это верование связано с другим аспектом магии, когда контакт с определенным человеком или предметом способствует появлению аналогичных свойств у контактировавшего. Примеры подобного рода — сажание мальчика на колени невесты, чтобы у нее рождались мальчики (полес. [ПА]); перевозка приданого невесты мальчиками — с той же целью (макед. [МФ 1980, с. 25]) и др.

Мужчине же принадлежит ведущая роль в ритуалах поминального цикла и в жертвоприношениях. В день св. Георгия (23.IV) у болгар приносят жертву святому — колют «курбан». Жертвенный ягненок обязательно должен быть мужского пола [Маринов 1981, с. 605]. Сам обрядовый акт также должен быть исполнен мужчиной, женщина не имела право убивать животное. Мясо животного, заколотого женщиной, считалось нечистым и негодным для еды [Пирин пее '85, с. 179]. У западных славян, по описанию очевидца обряда поминального жертвоприношения, мясо убитых животных варили в котлах сами мужчины; женщины свое неучастие обосновывали тем, что им это делать не годится [Janko 1912, s. 230]. Так и для собственно женских праздников, как, например, русский вятский обетный праздник *троецыплятница* (он проходил за закрытыми дверями, в присутствии одних только женщин), жертвенную курицу резал мальчик 8–9 лет или хозяин. Есть же эту курицу могли только женщины, а мужчинам (и девушкам) употреблять их считалось за грех [Зеленин 1994, с. 106, 106, 109]. Эти факты, как и другие обрядовые функции мужчины, говорят в пользу мнения чешского ученого Й. Янко, считавшего, что у древних славян на потомках мужского пола лежала похоронная обязанность, а значит, они и обеспечивали загробную жизнь предков; что только потомки мужского пола имели право почитать и заботиться о душах предков,

только они совершали кровную месть и были предками рода [Janko 1912, s. 209].

Если в поминальные периоды, каковыми являются, например, рождественский и святочный, мужчине принадлежит главенствующая роль, то в сфере родинной и крестинной обрядности на первый план выдвигается женщина. Мужчине нельзя даже входить в дом, где родился младенец, вплоть до крещения последнего.

Отношение к мужчине как к «положительному» деятелю заставляло в сакральные периоды или для сакральных целей предпочитать его в качестве исполнителя некоторых чисто женских обязанностей. Чтобы все в доме шло хорошо, на Рождество «батька всегда дровы подпаливал, а не мамка» (полес. брест. [ПА]). Замешивание и выпекание хлеба как священнодействие также раньше относилось к ведению мужчины. В Моравии (Лугачевское Залесье) беременные женщины, когда месили тесто, звали себе для помощи мужчин, а когда-то хозяин не только месил, но и высаживал хлебы в печь, и пек их [Václavík 1959, s. 142]. У южных славян мужчине-хозяину поручалось жать первый сноп жита [МФ 1977, с. 30].

Для идентификации обрядовых реалий как «мужских» или «женских» немаловажное значение имеет грамматический род слов, их обозначающих. Между мышлением и словом возможно два типа отношений: 1) закрепленное наименование (слово определенного рода) является основой вхождения реалии в круг обрядов и верований; 2) осмысление реалии и ее роль в обрядовой и необрядовой практиках определили выбор для нее слова соответствующего звукового строя и грамматического рода. Первому типу отношений, а именно вопросу о мифологизации грамматического рода слов, обозначающих деревья и дни, посвящена статья Н. И. Толстого [Толстой 1995]. Второй тип отношений подразумевает возможность словотворчества, создания особых названий для различающихся по каким-либо аспектам предметов. Например, в Полесье *дежа*, в которой не закисает тесто, не удается и не подходит хлеб, то есть дежа, наделяемая мужскими характеристиками, называется *диж, дижун* (об этом и др. подобных случаях см. подробнее: [Топорков 1993]). К этому же типу относится пара *колос — колосица* в полесской колядной песне: «А с *колосочка* / Буде **жыта** бочка, / А с *колосицы* / Бочка **пшеницы**» ([ПА] — Олтуш, Брестская обл.), и чешские (в том числе моравские) и словацкие календарные термины, функционирующие в обрядности в двух родах, мужском и женском, в зависимости от их функции или приписываемых им свойств: *máj — mája, mája — maják, májek — májka, majíček — májička* 'майское деревце', *polazník — polaznica, polazníček — po-*

laznička 'веточка или прутик, носимый полазником', *tratár, tratárek — tratárka, hrkač — hrkačka* 'пасхальные трещотки' и нек. др. (см. [Валенцова 1996]). Упомянутые выше названия для рождественских снопа соломы и снопика трав использовали уже готовую лексическую оппозицию «дед — баба». Последняя, кстати, кроме терминологии хрононимов и реалий, широко используется для называния парных мифологических персонажей, ряженых, обрядовых чучел. Например, у словаков соломенное чучело, олицетворяющее зиму и смерть, которое выносили и уничтожали во время Великого поста, называлось *Baba* «Баба» или *Chlap* «Мужик», в зависимости от пола исполнителей обрядов и внешнего вида кукол. Это явление можно трактовать как стремление любых обрядовых элементов к парности по роду. В группе мифологических персонажей, где есть возможность образования естественных пар, ср., например, такие наименования: пол. *ciota* 'ведьма' — *ciot, ciat* 'ведьмак', словац. *striga — strigôň* 'то же', полес. *нимка* 'русалка' — *Ним* 'существо во ржи' (с функциями русалки). В названиях ряженых: словац. *Kurva — Kurváč, Lucka — Luciak*, чеш. *Mikuláš — Mikuláška, ometač — ometačka.* В названиях чучел и кукол: морав. *Mařena — Mařák*, словац. *Majmuriena — Majmurien*, морав. *Smrť — Smrť ák, Smrť och*. В некоторых случаях это более позднее, аналогическое образование недостающего члена пары, о чем говорит его более скромная роль в поверьях или обрядовых действиях, ограниченная область распространения, а порой спорадичность проявлений.

Такие же пары образуют и хрононимы — как имеющие в своем составе имя святого (склонные к образованию «естественных» пар), так и не имеющие его: полес. *Микола* (m и f), *Микола зимняя* и *Микола зимний*, *Микола весняная* и *Микола весняны* 'Николин день (6.XII и 9.V)'; болг. *Летен св. Никола* и *Лятна Никулка* (9.V.), *св. Сава* (m и f) 'день прп. Саввы Освященного' (5.XII), *св. Петка* (f) и *св. Петко* (m) 'день прсв. Параскевы Сербской' (14.X), полес. *Овдюшка* и *Овдокей (Овдокий)* 'день св. Евдокии (1.III)'; *Паликоп* и *Паликопа* 'день св. Пантелеймона (27.VII)'; *Головосек* и *Головосика* 'день Усекновения Главы Иоанна Предтечи (29.VIII)'; *Покров* и *Покрова* 'праздник Покрова пресвятой Богородицы'; *Вербница (Вербица)* и *Вербич* 'Вербное воскресенье' [Толстая 1984, с. 191, 195; 1986, с. 200, 201, 209, 210, 211, 223; БМ 1994, с. 233].

Отражение категории «мужской — женский» в календарной обрядности славян имеет антропоморфный характер. Аналитическое разделение на собственно «мужские» или собственно «женские» элементы обрядности, наделяемые своей спецификой и осо-

бой символикой, сосуществует с пониманием их синтеза и неразрывного единства. Подобно тому, как, по народным болгарским представлениям, мужчина и женщина в отдельности — это полчеловека, а вместе они создают целого человека, в обрядности эта целостность проявляется в тяготении всех ее элементов к образованию родовых пар, как на уровне мифологических воззрений, так и на собственно обрядовом, и на лингвистическом уровне. Характеризующееся как «мужское» и «женское», время составляет единый цикл, или круг (сутки, неделю, год), «мужские» и «женские» обряды — единый обрядовый комплекс или симметричные комплексы; «мужские» и «женские» мифологические персонажи, персонифицированные праздники и ряженые — родовые (и родственные) пары. Смысл подобного объединения заключен в реализации идеи рождения (родов, плодородия и т. п.) как основной идеи созидания, жизни, противостоящей разрушению и смерти.

Литература

БМ 1994 — Българска митология. Енциклопедичен речник / Съставител А. Стойнев. София, 1994.

Бернштам 1988 — *Т.А.Бернштам.* Молодежь в обрядовой жизни русской общины XIX — начала XX в. Половозрастной аспект традиционной культуры. Л., 1988.

Бернштам 1989 — *Т.А.Бернштам.* Молодежь в обрядовой жизни русской общины XIX — начала XX в. Автореф. ... докт. филол. наук. Л., 1989.

Болонев 1978 — *Ф.Ф.Болонев.* Народный календарь семейских Забайкалья (вторая половина XIX — начало XX в.). Новосибирск, 1978.

Валенцова 1996 — *М.М.Валенцова.* Терминология календарной обрядности чехов и словаков. Дисс. ... канд. филол. наук. М., 1996.

Гура 1997 — *А.В.Гура.* Символика животных в славянской народной традиции. М., 1997.

Грбић 1909 — *С.Грбић.* Српски народни обичаји из среза Бољевачког // СЕЗб, 1909, књ. 14.

Зеленин 1991 — *Д.К.Зеленин.* Восточнославянская этнография. М., 1991.

Зеленин 1994 — *Д.К.Зеленин.* Избранные труды. Статьи по духовной культуре. М., 1994.

Кабакова 1982 — *Г.И.Кабакова.* Терминология календарной обрядности: хрононимы (на материале немецких и скандинавских языков и диалектов). Дипл. раб. МГУ, 1982.

Китова 1983 — *С. А. Китова.* «Вождение куста» в Волынском Полесье // Полесье и этногенез славян. Предварительные материалы и тезисы конференции. М., 1983.

Макаренко 1913 — *А. Макаренко.* Сибирский народный календарь в этнографическом отношении. Восточная Сибирь. Енисейская губерния. СПб., 1913.

Маринов 1981 — *Д. Маринов.* Избрани произведения в два тома. София, 1981. Т. 1. Народна вяра и религиозни народни обичаи.

Мијатовић 1907 — *С. М. Мијатовић.* Обичаји српскаго народа из Левча и Темнића // СЕЗб. Београд, 1907, књ. 7.

Милићевић 1984 — *М. Ђ. Милићевић.* Живот Срба сељака. Београд, 1984.

МФ — Македонски фолклор. Институт за фолклор. Скопје, 1977.

ПА — Полесский архив Института славяноведения РАН. Москва.

Пирин пее' 85 — Пирин пее' 85. Изследвания и материали. София, 1990.

Седакова 1984 — *И. А. Седакова.* Към изучаването на българската обредна терминология (словосъчетания от основите *баб-, дед-* и *стар-* в терминологията на коледно-новогодишната обредност на българите) // Български фолклор. Год. X. 1984. Кн. 1. София, 1984, с. 45–52.

СМР — *Ш. Кулишић, П. Ж. Петровић, Н. Пантелић.* Српски митолошки речник. Београд, 1970.

Толстая 1984 — *С. М. Толстая.* Полесский народный календарь. Материалы к этнодиалектному словарю: А–Г // Славянское и балканское языкознание: Язык в этнокультурном аспекте. М., 1984, с. 178–200.

Толстая 1986 — *С. М. Толстая.* Полесский народный календарь. Материалы к этнодиалектному словарю: Д–И // Славянское и балканское языкознание: Проблемы диалектологии. М., 1986, с. 98–131.

Толстая 1986а — *С. М. Толстая.* Полесский народный календарь. Материалы к этнодиалектному словарю: К–П // Славянский и балканский фольклор: Духовная культура Полесья на общеславянском фоне. М., 1986, с. 178–242.

Толстая 1995 — *С. М. Толстая.* Полесский народный календарь. Материалы к этнодиалектному словарю: Р–Я // Славянский и балканский фольклор: Этнолингвистическое изучение Полесья. М., 1995, с. 251–317.

Толстой 1995 — *Н. И. Толстой.* «Мужские» и «женские» деревья и дни в славянских народных представлениях (Мифологизация грамматического рода) // *Н. И. Толстой.* Язык и народная культура. Очерки по славянской мифологии и этнолингвистике. М., 1995, с. 333–340. [Первая публикация статьи в сб.: Историческая лингвистика и типология. М., 1991, с. 91–98].

Топорков 1993 — *А. Л. Топорков.* Из наблюдений над функциями категории рода в этнодиалектных текстах // Славянское и балканское языкознание. М., 1993, с. 55–59.

Gloger 1978 — *Z. Gloger.* Obrzędy, zwyczaje i wierzenia ludowe na ziemiach nad Narwią i Biebrzą // Zygmunt Gloger — badacz przeszłości ziemi ojczystej. Warszawa, 1978.

Horák 1959 — Pohádky a písně Lužických Srbů / Vybral a uspořádal J. Horák. Praha, 1959.

Horváthová 1986 — *E. Horváthová.* Rok vo zvykoch nášho l'udu. [Bratislava], 1986.

Janko 1912 — *J. Janko.* O pravěku slovanském. Praha, 1912.

Jeřabek 1968 — *R. Jeřabek.* Masopustní maska «pohřebanáře» v mezinárodním kontextu // Národopisné aktuality, 1968, 2, s. 89–98.

Jindřich 1956 — *J. Jindřich.* Chodsko. Praha, 1956.

Kálal 1923 — *M. Kálal, K. Kálal.* Slovenský slovník z literatúry aj náreči (slovensko-český differenciálny) na zákade slovnikov, literatúry aj živej reči. Banská Bystrica, 1923.

Karczmarzewski 1972 — *A. Karczmarzewski.* Obrzędy i zwyczaje doroczne wsi rzeszowskiej. Rzeszów, 1972.

Kolberg 1964 — *O. Kolberg.* Dzieła wszystkie. Wrocław; Poznań, 1964, t. 28. Mazowsze, cz. 5.

Kotula 1989 — *F. Kotula.* Przeciw urokom. Warszawa, 1989.

Szyfer 1975 — *A. Szyfer.* Zwyczaje, obrzędy i wierzenia Mazurów i Warmiaków. Olsztyn, 1975.

Václavík 1959 — *A. Václavík.* Výroční obyčeje a lidové umění. Praha, 1959.

Vykoukal 1901 — *F. V. Vykoukal.* Rok v starodávných slavnostech našeho lidu. Praha, 1901.

Zíbrt 1950 — *Č. Zíbrt.* Veselé chvíle v životě lidu českého. Praha, 1950.

Žalud 1919 — *A. Žalud.* Česká vesnice. Život našich předků: poměry hospodářské a sociální, jejich slavnosti a obyčeje, byt. Uměni lidové. Praha, 1919.

Ж. Ж. Варбот
(Москва)

О первичной мотивации праслав. **kъrma* 'корма'

Среди объектов славянской этимологии есть лексемы, которые считаются достаточно ясными в отношении своих структурно-словообразовательных характеристик и в то же время вызывают сомнения в отношении своей первичной мотивации. При неоспоримости связи этих двух характеристик сло́ва подобные случаи, очевидно, вряд ли отличаются принципиально от признаваемых этимологически темными.

К числу таких лексем принадлежит праслав. **kъrma* 'корма, рулевое весло'. В современной этимологии определенно утвердилось мнение о принадлежности праслав. **kъrma* к широкому кругу производных, восходящих в конечном счете к и.-е. **(s)ker-* 'резать'. Однако первичная мотивация **kъrma* реконструируется исследователями по-разному. Преобладает толкование 'нечто отрезанное', откуда обозначение жерди, палки, далее весла, рулевого весла, руля и кормы как части судна, где помещается руль; при этом ближайшим индоевропейским соответствием для слав. **kъrma* признается греч. (Гесихий) κορμός 'ствол, бревно, шест, багор' (κορμός ναυτικός 'весло')[1]. Тем самым праслав. **kъrma* связывается структурно и семантически, как гомогенный омоним, с праслав. **kъrmъ/*kъrma* 'корм, пища', для которого одной из этимологических версий также является производность от и.-е. **(s)ker-* 'резать'. Эта омонимия сопоставима с параллелизмом родственных лексем в греческом: ср. κορμός 'ствол, ...багор' и κέρμα (*'обрезки'>) 'мелкие монеты'[2].

Другую версию первичной мотивации праслав. **kъrma* разработал О. Н. Трубачев, исходя именно из омонимии **kъrma* 'весло, корма' и **kъrmъ/*kъrma* 'корм, пища'. По этому толкованию, «у истоков значения корма, кормовое весло лежало... уже готовое значение 'корм, скармливаемое'», т. к. «погружение в воду кормового весла — важнейшего корабельного весла — понятийно соприкаса-

лось с магией кормления, задабривания опасной водной стихии», а поэтому «лишь готовое значение 'корм, пища' позволительно... прямо возводить к глагольному корню и значению *(s)ker- 'резать'»[3].

Представляется, что для реконструкции первичной мотивации праслав. *kъrma весьма существен русский диалектный материал, опубликованный в «Новгородском областном словаре». Здесь в статье *подкормить* как будто сталкиваются обе версии первичной мотивации *kъrma. Значение глагола *подкормить* в словосочетании *подкормить косу* определено как 'сделать острой после кошения', а словосочетание приведено в таком контексте: «*Подкормить косу* нады, это уж кончил косить, дак *полопатить* косу надо, это и есть *подкормить*, чтоб *коса сыта* была»[4]. Значение глагола *полопатить* в том же словаре — 'наточить косу бруском' (Я сразу-то *полопатила* косу-то, косит хорошо)[6], поэтому вряд ли можно сомневаться, что значение *подкормить* — именно 'сделать острой'. В таком случае разъяснение информанта — «чтоб коса сыта была» (то есть ассоциация с *корм — кормить*) — явная народная этимология. Следовательно, глагол *подкормить* 'сделать острой' в данном говоре должен быть производным от *корма* со значением *'нечто острое'. Таким образом, не только подтверждается версия о первичной мотивации слова *kъrma как 'нечто обрезанное' (>'заостренное'), но и обнаруживается вероятность закрепления этого мотива в качестве одного из значений слова. Развитию семантики слова *kъrma в направлении обозначения преимущественно рулевого весла и кормы могло способствовать впечатление о разрезании водной поверхности именно кормой судна, так как там образуется особенно яркая волна — ср. ст.-блр. текст: ...и ни стежка кормы ея посреде волнъ[6].

Примечания

[1] *М.Фасмер*. Этимологический словарь русского языка / Перевод с немецкого и дополнения О. Н. Трубачева. М., 1967, т. II, с. 329; *И. П. Петлева*. Этимологические заметки по славянской лексике. IV // Этимология. 1974. М., 1976, с. 29; Етимологічний словник української мови / Головн. ред. О. С. Мельничук. Київ, 1989, т. 3, с. 28–29 (далее — ЕСУМ); Български етимологичен речник / Ред. В. И. Георгиев. София, 1986, т. III, с. 211–212.

[2] ЕСУМ 3, 28.

[3] Этимологический словарь славянских языков. Праславянский лексический фонд / Под ред. О. Н. Трубачева. М., 1987, вып. 13, с. 221–222.

[4] Новгородский областной словарь / Отв. редактор В. П. Строгова. Новгород, 1994, вып. 8, с. 36.

[5] Там же, с. 93.

[6] Слоўнік мовы Скарыны. Мінск, 1977, т. I, с. 278.

Т. И. Вендина
(Москва)

Пространство и время как параметры дискретизации макрокосма

С. М. Толстая в докладе, посвященном аксиологии времени в славянской культуре, обратила внимание на то, что «время, подобно пространству, наделено семантикой, сакрализовано и включено в систему ценностей, главными координатами которой является жизнь и смерть» [Толстая 1991, с. 63]. В своих статьях она привела убедительные примеры из славянской мифологии, доказывающие, что время и пространство, будучи фундаментальными определителями бытия, задают исходные ориентации, на основе которых строится любая картина мира.

То, что пространство и время относятся к ценностным категориям русского языкового сознания, подтверждается и фактами словообразования, поскольку именно эти категории часто являются объектом словообразовательной детерминации, что уже само по себе свидетельствует об их значимости для носителей языка: эта значимость и является побуждающей способностью к словотворческим усилиям человека. При этом чрезвычайно существенным представляется и тот факт, что именно эти категории участвуют в номинативном освоении других семантических сфер языка, поскольку и пространство, и время (как доказала современная психология) постоянно пополняются множеством предметно обусловленных всеобъемлющих систем отношений. В культурной парадигме носителей языка пространство и время «одушевляются» человеческим присутствием. «Естественное, „наивное“ восприятие прочитывает пространство по объектам его заполняющим, а время осознается и „переживается“ через событийные проявления» [Яковлева 1994, с. 96]. Вот почему категории пространства и времени часто выступают в качестве мотивационных признаков в названиях, связанных с миром природы.

Анализ производной лексики, относящейся к разным семантическим сферам русского макрокосма с точки зрения соотношения пространственно-временных параметров и их роли при объективации тех или иных явлений природы, выявил их расчлененное восприятие, при котором один из этих признаков является доминирующим[1]. Эта доминанта локального или темпорального признака в акте номинации становится определенным мировоззренческим маркером в освоении человеком мира природы.

Так, в частности, для семантической сферы «Небо и небесные тела» характерно преобладание временного параметра над пространственным (ср. актуализацию признака **время** появления звезды на небе: *вечерница* 'вечерняя звезда Венера' [СРНГ без указ. места, 4, с. 215]; *полуночница* 'звезда, восходящая в полночь' Урал, [СРНГ, 29, с. 156]) или фазы луны (ср. *молодяк* калуж., [СРНГ, 18, с. 231]; *намолодик* [СРНГ без указ. места, 20, с. 40]; *новец* петерб., арх., новг., пск., перм., олон., [СРНГ, 21, с. 253] 'молодой месяц'; *подновок* 'луна в первой четверти' пск., твер., [СРНГ, 28, с. 101]; *ветошь* 'последняя фаза луны, луна на ущербе' арх., [СРНГ, 4, с. 199]) и отсутствие названий, объективирующих сему 'место' (только лишь в названиях атмосферных и климатических явлений появляется сема 'направление': ср. актуализацию этой семы в следующих названиях: **направление** ветра (*западник* 'западный ветер' арх., новг., касп., [СРНГ, 10, с. 297]; *противень, противник* пск., твер., *противняк* арх., [Даль III, с. 520]; *стречник* влад., поволж., [Кондратенко 1994] 'встречный ветер'; *боковик* волж., [СРНГ, 3, с. 69]; *обочень* олон., [СРНГ, 22, с. 185] 'боковой ветер'), метели (ср. *понизуха* пенз., [СРНГ, 29, с. 260]; *поземь* калуж., [СРНГ, 28, с. 332]; *поземелица* пенз., [СРНГ, 28, с. 332]), дождя (*косохлест* 'сильный дождь, идущий наклонно' [СМЛОГ, с. 76]).

Совершенно иная ситуация в семантической сфере «Земля»: здесь прослеживается ярко выраженное преобладание идеи пространства над временем (ср. актуализацию семы 'место' в следующих названиях: **местоположение** оврага (*приярок* 'овраг, соседствующий с другим оврагом' ворон., [Дьякова 1992, с. 52]), равнины (ср. *подозерица* 'заболоченная приозерная равнина' верх. поволж., [СРНГ, 28, с. 112]), опушки леса (ср. *подлесье* 'опушка леса' новг., свердл., [СРНГ, 28, с. 63]), луга (ср. *подболотица* 'небольшой луг, переходящий в болото' яросл., моск., [СРНГ, 27, с. 341]), дороги (ср. *задворок* 'дорога за воротами деревни' олон., [СРНГ, 10, с. 47]) и т. д.) и отсутствие темпорального признака среди признаков, актуализируемых в акте словообразования (некоторым исключением являются, пожалуй, названия рек, в которых с помощью словообразовательных

средств может объективироваться цикличное время замерзания рек и их разлива, при этом мотивировочный признак эксплицитно темпоральную сему не содержит (ср. *залёдки* 'время первого замерзания рек' сиб., [СРНГ, 10, с. 197]; *рекостай, рекостав* 'время замерзания рек' сиб., [Даль IV, с. 122]), *залом* 'время вскрытия рек' пск., [СРНГ, 10, с. 218]; *ледопол, ледополье* 'время, когда начинается ледоход' пск., твер., [СРНГ, 16, с. 323]).

В семантической сфере «Растительный мир», для которой характерно противопоставление двух номинативных участков этой многоуровневой системы, а именно — освоенной и неосвоенной природы, при образовании названий, относящихся к миру освоенной природы («сад», «поле», «огород»), «время» является более существенным параметром дискретизации этого участка семантической сферы. Его актуализация в акте словообразования передает идею цикличности природных (в том числе сельскохозяйственных) процессов. «Большая часть хозяйственных и бытовых действий (пахота, сев, выгон скота, строительство дома и т. д.) строго регламентирована во времени» [Толстая 1995, с. 451], что прекрасно подтверждается фактами словообразования, ср., например, актуализацию темпорального признака в названиях, обозначающих **время** вспашки или засева поля: *осенина* 'поле, вспаханное осенью' амур., [СРНГ, 23, с. 366]; время посева растений промышленного значения: *весновка* 'яровой хлеб' том., кемер., [СРНГ, 4, с. 185]; *зимка* латв., [СРНГ, 11, с. 272]; *зимнина* моск., [СРНГ, 11, с. 275] 'озимый хлеб'; время (и срок) созревания сельскохозяйственных культур: *зимница* 'груша, плоды которой созревают поздней осенью' брян., [СРНГ, 11, с. 276]; *озимовка* курск., ворон., [СРНГ, 23, с. 94]; *поздняк* пск., смол., [СРНГ, 28, с. 327] 'поздно созревающие овощи'; *скороспелка* 'ранние овощи' [Даль без указ. места IV, с. 205]; *сорокодневка* 'сорт картофеля' [ЛАРНГ]). При образовании же названий, относящихся к миру «дикой», неосвоенной природы более значимым оказывается признак «пространства» (ср. актуализацию семы 'место' в следующих названиях: **место** произрастания леса (ср. *гривняк* 'лес, растущий на высоком месте' север, [СРНГ, 7, с. 145]; *поречник* 'лес, растущий по берегам рек' забайкал., [СРНГ, 30, с. 58]), дерева (*борина* [СРНГ без указ. места, 3, с. 99]; *боровуша* смол., [СРНГ, 3, с. 108] 'сосна, растущая в бору'), травы (*попутник* 'подорожник' волог., арх., Ср. Урал, Приобье, [СРНГ, 30, с. 20]; *поречь* 'трава (осока, резуха, очерет) по болотистым или песчаным берегам реки' арх., [СРНГ, 30, с. 58]), ягоды (*боровика* 'брусника' ряз., арх., [СРНГ, 3. с. 104]; *поземка* 'земляника' юго-зап., пск., [СРНГ, 28, с. 332]), гри-

ба (*поддубенник* 'боровик' калуж., [СРНГ, 27, с. 396]; *попутяй* 'груздь' моск., [СРНГ, 30, с. 21]) и т. д.).

Типологически сходная картина наблюдается и в семантической сфере «Животный мир», которая также строится на оппозиции «свой ~ чужой». При образовании названий доместикатов актуализируется прежде всего темпоральный признак (ср. **время** рождения детеныша животного: *вешняг* 'ягненок, родившийся весной' волог., [СРНГ, 4, с. 225]; *осёнок* 'ягненок осеннего приплода' Свердл., [СРНГ, 23, с. 368]; время стрижки шерсти овец: *вешника* 'овечья шерсть весенней стрижки' пенз., ряз., том., [СРНГ, 4, с. 223]; *осенина* 'овечья шерсть осенней стрижки' арх., волог., том., твер., новг., дон., [СРНГ, 23, с. 366]). При образовании же названий, связанных с миром дикой природы, более существенным является пространственный признак (ср. актуализацию семы 'место' в следующих названиях: **место** обитания животного: *дуплянка* 'белка, живущая в дупле' перм. [СРНГ, 8, с. 262]; *поречна* 'выдра' иркут., урал., [СРНГ, 30, с. 58]; птицы: *каменичник* 'дикая утка каменушка' якут., [СРНГ, 13, с. 18]; *степняк* 'степной кулик' вост., [Даль IV, с. 322]; рыбы: *заледка* 'семга, сельдь, которые ловятся после вскрытия льда' арх., онеж., беломор., [СРНГ, 4, с. 165]; *подплитыш* 'бычок-подкаменщик' пск., [СРНГ, 28, с. 140]; насекомого: *закорыш* 'жук — короед' арх., волог., ленингр., твер., Ср. Урал, тобол., [СРНГ, 10, с. 155]; *застрешник* 'сверчок' ряз., [СРНГ, 11, с. 67]; пресмыкающегося: *болотяница* 'змеевидная ящерица' пск., [СРНГ, 3, с. 80]; *подколодуха* 'змея' новг., [СРНГ, 28, с. 42]; земноводного: *земляк* 'дождевой червь' [ЛАРНГ]) и т. д.

Такая ситуация в семантических сферах растительного и животного мира (когда пространственное восприятие связано в основном с миром «дикой» природы, а временное — с миром «второй» природы, освоенной или созданной человеком) связана, как представляется, с одной стороны, с самой онтологией познания мира человеком, поскольку пространственное восприятие мира онтологически предшествует его временному постижению[2] (на что указывает и С. М. Толстая, отмечая такой типичный смысловой перенос, как описание времени в терминах пространства), а с другой — с ярко выраженной прагматической направленностью словообразования при номинативном означивании «своего» мира, мира доместикатов, когда чаще требуется обозначить не 'где', а 'когда', т. е. более существенным оказывается темпоральный признак (ср. время вспашки, посева или жатвы поля, время рождения и возраст животного, время созревания огородных или садовых культур и т. д.). Таким образом, будучи связаны между собой, универсальные понятия прост-

ранства и времени в каждой культуре образуют своего рода «модель мира» — ту «сетку координат», при посредстве которых люди воспринимают действительность и строят образ мира, существующий в их сознании [Гуревич 1972, с. 84].

Примечания

[1] Ср. в связи с этим следующее наблюдение Е. С. Яковлевой, сделанное ею после анализа языковых моделей пространства и времени, касающееся восприятия пространственно-временного способа существования человека: «Хотя „пространственность", бесспорно, преобладает при восприятии „чувственно являемого мира", в принципе, не исключено и обратное — доминанта и даже гипертрофия „времени" в сфере восприятия» [Яковлева 1994, с. 95].

[2] Что согласуется с современными психологическими теориями, согласно которым «свыше 80% всех сенсорных данных приходится на органы зрения: процесс восприятия и обработки зрительной информации человеческим мозгом связан с функционированием двух модулей зрительной перцепции — один обеспечивает восприятие предметов, другой — восприятие мест» [Кравченко 1997, с. 41].

Литература

Гуревич 1972 — *А. Я. Гуревич.* Категории средневековой культуры. М., 1972.

Даль I–IV — *В. И. Даль.* Толковый словарь живого великорусского языка. М., 1978–1980, т. I–IV.

Дьякова 1992 — *В. И. Дьякова, В. И. Хитрова.* Воронежская географическая лексика в ареальном аспекте // Проблемы русской лингвистической географии. СПб., 1992.

Кондратенко 1994 — *М. М. Кондратенко.* Лексика народной метеорологии в славянских языках. Канд. дисс. М., 1994.

Кравченко 1997 — *А. В. Кравченко.* Восприятие и категоризация // Языковая категоризация. М., 1997.

ЛАРНГ — Лексический атлас русских народных говоров. Программа. СПб., 1994, ч. 1–2.

СМЛОГ — Словарь метеорологической лексики орловских говоров. Орел, 1996.

СРНГ — Словарь русских народных говоров. М.; Л., 1965–1996, т. 1–30.

Толстая 1991 — *С. М. Толстая.* Аксиология времени в славянской народной культуре // История и культура. Тезисы. М., 1991.

Толстая 1995 — *С. М. Толстая.* Время // Славянские древности. Этнолингвистический словарь. М., 1995, т. 2.

Яковлева 1994 — *Е. С. Яковлева.* Фрагмент русской языковой картины мира (модели пространства, времени, восприятия). М., 1994.

Л. Н. Виноградова
(Москва)

Материальные и бестелесные формы существования души

В какой-то степени неожиданным оказался для меня тот факт, что из всего списка написанных мной работ каждая четвертая создавалась в соавторстве со С. М. Толстой. В этом совместном творчестве нас объединяли не только общие темы и интерес к сходной проблематике (прежде всего, это касается вопросов, связанных с народным календарем, похоронно-поминальным циклом обрядов, демонологией, символическим языком традиционной культуры), но неизмеримо больше сближала возможность обменяться идеями, общими наблюдениями, атмосфера совместного обдумывания, обсуждения, т. е. все то, что можно назвать радостью творческого общения. Такое многолетнее сотрудничество, как мне кажется, отразилось и в ряде наших индивидуальных трудов, написанных независимо друг от друга, но сохранивших при этом выработанную в процессе общения единую систему аргументации и доказательств, общие идеи и методологические подходы к анализируемому материалу.

Именно такой особой формой «бесконтактного соавторства» является для меня настоящая статья, тематика которой входит в сферу наших совместных научных увлечений, а включенный в нее материал в какой-то степени может дополнить круг аналогичных данных, уже проанализированных С. М. Толстой в ее статьях «Славянские народные представления о душе», написанной для очередного выпуска серии «Славянский и балканский фольклор: Демонологический аспект верований» (в печати), и в словарной статье «Душа», предназначенной для 2-го тома «Словаря древностей».

Мифологема «души» занимает в культуре любого этноса совершенно особое место; она не только затрагивает один из самых значительных и ключевых концептов традиционных верований, но оказывается межжанровой, стержневой, пронизывающей самые

разные сферы и фрагменты духовной культуры. Способность души, согласно народным поверьям, вести независимую от тела человека «жизнь», покидать свое вместилище, вселяться в объекты живой и неживой природы, существовать как в бестелесной, так и в материальной форме создает для исследователя особые трудности при определении границ самой тематики, связанной с душой, так как формой воплощения души выступают и небесные объекты, и тучи, и ветер, вихрь, и туман, пар, дым, и птицы, насекомые, звери, и растения, и предметы и т. п. Центральной и определяющей оказывается категория «души» в цикле демонологических верований, в представлениях о смерти, загробной жизни, в разделе об устройстве мира.

Однако и тот круг более частных проблем, который непосредственно связан с понятием «души», тоже выглядит необъятно широким: он включает в себя вопросы о том, откуда берется душа у новорожденного и куда исчезает после смерти человека, в каком органе или месте человеческого тела помещается, может ли покидать тело живого человека, в каком облике способна это делать, могут ли в одном существе быть две души, в какой момент душа покидает умирающего, сколько времени остается в доме или на месте гибели человека, где находится во время похорон, какова ее дальнейшая судьба и т. п.

В рамках настоящей статьи мы затронем лишь одну узкую тему — о внешнем виде, ипостаси и физической оболочке души. Как нам кажется, именно этот аспект анализируемой мифологемы выводит комплекс поверий о душе за пределы сферы «человеческого» и затрагивает сферу «природного мира».

Этнографы отмечают два наиболее популярных у славянских народов типа представлений о душе: душа-видение (зримый образ) и душа-дыхание (бесплотная субстанция, воздух, ветер). Первое значение связано с кругом мотивов о материальном облике души (например, образ конкретного человека, его двойник), второе — с представлением о незримом духе или жизненной силе, покидающей тело человека, когда он перестает дышать [Moszyński 1967, s. 584–590]. В реальных поверьях, однако, четкого разграничения между этими понятиями не существует, что проявляется и в едином термине общеславянского распространения (*duša*, *duch*). Общим для обоих вариантов значений является осознание того факта, что, находясь в теле человека, душа остается незримой субстанцией, но, покидая тело, может принимать вид антропоморфного или зооморфного существа. Различия же в этих двух трактовках души сохраняются в противоположных утверждениях о том,

что душа (понимаемая как жизненная сила, дыхание) никогда не покидает тело живого человека, иначе бы он умер, а с другой стороны — что душа (понимаемая как двойник человека) может выходить из живого человека (например, спящего) и действовать самостоятельно в обличье конкретной особы и затем возвращаться в тело. У болгар такая вре́менно покидающая человека душа имеет особое название — *сенка*, т.е. тень. Согласно одному из украинских поверий, душа до момента смерти человека никогда не выходит из тела, однако это нередко случается с людьми-двоедушниками, в которых, кроме собственной, «человеческой», обитает еще чужая, «демоническая» душа или злой дух: «У простого чоловика, кроме души, ныма ниякого духа, а у видьм, упырякив и вовкулакив е дух, так шо воны и писля смерти можуть ходыты скризь» [Иванов 1991, с. 487].

Попытки совместить представления о душе как личности, двойнике и душе как дыхании могут быть отмечены в следующем поверье украинцев Покутья: во время сна из человека выходит одна половина души, а вторая половина всегда остается в теле [Moszyński 1967, s. 592].

Понятие «души» в первом из двух отмеченных значений соотносится с признаками конкретного зримого образа в его материальной ипостаси, и поэтому в мотивах о «возвращении умерших» иногда бывает трудно отличить, идет ли речь о душе, навещающей своих родственников, или о выходящем из могилы покойнике в его телесной оболочке (каким обычно представляется вампир или «ходячий покойник»). Посещение дома бесплотными, незримыми «душечками» обычно не вызывает такого страха и негативного отношения, как появление мертвеца в его зримом образе. Характерно, что о способе передвижения первых, как правило, говорят «летают», а о вторых — «ходят». К числу главных характеристик незримых «душечек» относится их легкость, воздушность, способность летать, незримо присутствовать в доме во время поминальной трапезы, проникать в сосуды с едой и питьем, вселяться в животных и в объекты природного мира. Вместе с тем, сказывается и стремление совместить духовный и материальный облики души: о невидимых душах говорят как о существах, испытывающих чувство голода, жажды, потребность в тепле, отдыхе, занимающих определенное место в пространстве дома, имеющих свои собственные привычки и пристрастия. Признаки телесной сущности душ выражаются в поверьях о том, что душа умершей матери прилетает, чтобы накормить грудью оставшегося в живых младенца; о визитах душ предков домо-

чадцы судили по оставленным на песке или пепле следам (по ряду свидетельств, это были отпечатки птичьих лап).

Таким образом, для обоих вариантов зримой и бесплотной души в той или иной степени свойственны черты живого существа, воплощенного в конкретной физической форме. Рассмотрим наиболее типичные варианты материальной и «воздушной» форм существования человеческой души, известные в славянских верованиях.

По мнению К. Мошиньского, особой популярностью в славянской мифологии пользуются поверья о ветре как вместилище или ипостаси душ умерших людей. «В свете данных сравнительной этнологии, — писал он, — не подлежит ни малейшему сомнению тот факт, что сильный ветер, вихрь, внезапно возникший в момент смерти самоубийцы или колдуна, и есть, по народным представлениям, та самая душа-дыхание, вылетевшая из тела человека» [Moszyński 1967, s. 480]. С того времени, как было сформулировано это суждение, опубликованы массовые свидетельства из разных славянских регионов, всецело подтвердившие наблюдения польского этнографа. Например, в восточных районах Сербии и Македонии были записаны интересные поверья, описывающие своеобразный «круговорот» душ (понимаемых как ветер) в природе: «Куда переходят души всех умерших — и скота, и зверей, и людей? В воздух, в ветер. Все это ветер. Иначе где бы все они поместились на небе? Все это дух, дыхание, воздух, ветер... Входит в человека и выходит из него» [Петровић 1939, с. 35]. Поскольку душа — это дух, дуновенье, ветер — как представляло себе население Лесковацкой Моравы, — то, выйдя из тела умершего, она сразу вселяется в только что появившегося на свет новорожденного: «Один умирает, другой рождается, а душа переходит...»; «Бог забирает мою душу и дает ее другому» [там же, с. 33].

В северной Болгарии верили, что вихрь поднимается в результате того, что душа умершего затосковала по своим родным и идет в село, чтобы их навестить, поэтому при виде вихря болгары говорили: *умрялото иде* [БМ, с. 61; Плотникова, в печати]. В Смоленской губ. ветры именовались *духами* [Власова 1995, с. 140].

Однако более массовыми у славян являются верования о том, что в виде ветра, вихря, пыльного смерча летают только те души, которые принадлежали людям, умершим «не своей» смертью, и которые не находят себе пристанища на том свете, ибо их «не принимает небо». Считалось, например, что вихрь возникает в момент смерти колдуна или ведьмы; в виде вихря пролетает яко-

бы над селом душа самоубийцы; с ветром летают в воздухе души грешников или мертворожденных детей и т.п. Среди многообразных вариантов народной фразеологии, обозначающей вихрь, известны польские выражения: *ktoś się powiesił, wisielec tańcuje, leci dusza wisielca* и подобные [Baranowski 1981, s.128]. В восточных районах Польши более половины опрошенных этнографами информантов считали возникновение вихрей результатом деятельности злых духов или душ умерших людей, главным образом — висельников, утопленников, погибших внезапной смертью, грешников, некрещеных детей [Pełka 1987, s.53].

Обширный общеславянский материал по этой теме проанализирован в статьях «Ветер» и «Вихрь», включенных в этнолингвистический словарь «Славянские древности» [Плотникова 1995, с.357–361; Левкиевская 1995, с.379–381].

Воздушная и небесная сфера довольно устойчиво осмыслялась в традиционной культуре как одно из наиболее типичных для пребывания душ пространств. Наряду с ветром, ипостасью (или вместилищем) душ умерших людей считались также тучи и облака. Работавший в свое время в восточном Полесье К.Мошиньский зафиксировал в с. Дяковичи (нынешний Житковичский р-н Гомельской обл.) следующий любопытный факт: при виде надвигающейся на село черной тучи жители говорили, что это «идет Мистючиха», объясняя этнографу, что имеется в виду прозвище недавно умершей в селе женщины [Moszyński 1929, s.157]. В южных районах Польши облака считались летящими по небу «благословенными» душами; а в Келецком воев. о тучах говорили, что это *dziady wyłażą* [там же, с.157]. По-видимому, отголосками этих архаических верований об умерших предках, принявших вид небесных светил или туч, можно считать народную терминологию, использующую слова «дед» и «баба» (ср. слав. названия Плеяд: рус. диалект. *Бабы*; укр. *Баби;* чеш., лужиц. *Báby, Babky;* польск. *Baba, Babki*, или туч: чеш. *babka* — 'темная туча'; *baby* — 'тучи, приносящие бурю'; кашуб. *baba* — 'грозовая туча'; польск. *baby, baboki, babuny* — 'дождевые тучи') [Терновская, Толстой 1995, с.123].

По данным из Восточной Польши, 48% опрошенного этнографами сельского населения верило, что в тучах пребывают демонические существа или души умерших людей: одни объясняли, что это души самоубийц гонят тучи по небу; другие — что в тучах летают души детей, умерших неокрещенными; третьи полагали, что это души умерших, которых ветер поднял высоко в небо, таскают на себе тучи (запись 60-х гг. нынешнего века [Pełka 1987, s.60–61]).

Поверья о том, что грозовыми и градовыми тучами управляют (водят по небу) души самоубийц, особенно распространены в балкано-карпатской мифологии. Гуралы польских Карпат верили, что души людей, погибших в результате несчастного случая, приставлены на том свете делать град; в одной из быличек рассказывается, как родители долго оплакивали своего убитого упавшим деревом сына, и тогда он им приснился и поведал о себе: «Wszyscy my, co nos tam na świecie pobiło, są my przy grodzie», т.е. делаем град и разносим его в тучах по небу [Wierchy 1924, s.160].

Подробно рассмотрен этот мотив и связанный с ним комплекс обрядов отгона градовых туч в серии статей Н.И. и С.М.Толстых [Толстые 1979, с.70–75; Толстые 1981, с.44–120; Толстой 1994, с.3–16]. В селах Восточной Сербии считали, что души висельников и утопленников не могут попасть на тот свет к Богу, а «водят тучи»; соответственно, при приближении грозы или града односельчане окликали последнего в селе покойника-самоубийцу и просили отвести тучи от посевных полей.

Среди других атмосферных явлений и небесных объектов формой существования души считались звезды, кометы, блуждающие огни, светящиеся тела. Универсальные в европейской мифологии поверья о звездах как душах людей представлены у славян в разных вариантах. По одной версии, звезда загорается на небе в момент рождения ребенка и светит, пока человек живет, а затем падает или гаснет; по другой, наоборот, звезды — это души умерших людей, переселившиеся на тот свет. В Полесье падающие звезды воспринимались как души умерших некрещеных детей; чтобы помочь им перейти в страну предков, увидевший падающую звезду должен был перекрестить ее и сказать: «Коли ты хлопец, то — Адам, коли девка, то — Ева» [Moszyński 1929, s.156]. Аналогичным образом поступали пожилые женщины мазовецких сел Польши, когда перекрещивали в ночном небе светящиеся метеоры [Moszyński 1967, s.464]. По другим польским свидетельствам, душа вылетала изо рта умирающего человека в виде яркой звезды и улетала в небо: (по рассказу родственницы умершей) «Jak kunała, to widziałam, jak z jeji gęby wyleciała tako jasno g w i o z d k a i leciała do góry, leciała — az zniknuła... To była jeji dusa, któro opuściła ciało i poleciała do nieba» [Gajda 1986, s.40].

В образе блуждающих огоньков, по западнославянским верованиям, могли появляться по ночам души грешников или самоубийц, осужденных на вечные скитания; например, в Восточной Польше рассказывали, что души утопленников и висельников летают в виде мерцающих огоньков в воздушных вихрях

[Pełka 1987, s. 53]. В селах Верхней Силезии неясные блуждающие огоньки считались душами погибших по вине матери младенцев или людей, умерших насильственной смертью, или, наконец, душами тех людей, которые имели при жизни две души, а окрещены были лишь одним именем (тогда как следовало дать два имени) [Lehr 1984, s. 228–230].

По признакам появления в верхнем мире и способности летать в этот же круг небесных форм-воплощений души повсеместно у славян включаются п т и ц ы, что обнаруживается: и в случаях терминологической взаимозаменяемости образов «звезда — птица — душа» (ср. варианты славянских названий Млечного Пути как «дорога душ» и как «птичий путь», «гусиная дорога»); и в поверьях о превращении душ мертворожденных и некрещеных детей в летающие огоньки или в птиц; и в сходных обычаях символического имянаречения души младенца, совершаемых людьми при виде падающей звезды или при крике ночных птиц. В новом фундаментальном исследовании, посвященном символике животных в славянской культуре, А. В. Гура отметил, что именно птицы чаще всего выступают в народных представлениях как типичные образы души и что популярный обычай кормить птиц на могилах родственников связан с этими поверьями [Гура 1997, с. 528].

Мотив о птице-душе наиболее часто связывается в славянской мифологии с такими конкретными птицами, как кукушка, голубь, ласточка, аист, жаворонок, утка, кулик и — особенно часто — с ночными птицами: совой, филином, сычом; либо в сходных ситуациях упоминаются какие-то абстрактные птицы — черная, белая, сверкающая, голый птенец без перьев и т. п. По некоторым свидетельствам, ряд птичьих образов символизирует души праведников или почитаемых предков (голубь, ласточка, аист, жаворонок), тогда как «нечистые» птицы (сова, филин, утка, кулик, ворон) часто выступают в роли душ «заложных» покойников, грешников, колдунов [Гура 1997, с. 533]. Однако в массе конкретных локальных поверий такое разграничение не выглядит последовательным, иногда даже самые положительно оцениваемые, «чистые» птицы могут быть воплощением вредоносных душ некрещеных младенцев. Так, например, голубь у восточных славян часто знаменовал собой души добрых и безгрешных людей, а по великопольским верованиям, в виде белых голубей по небу носятся души некрещеных детей.

Интересное сообщение записал в 1932 г. ученик К. Мошиньского от одного из гуралов Силезии: «Как только баба родит, она становится пустой, не имеет души, так как ее душу забрал ребенок. Тогда надо сварить курицу или голубя и дать ей съесть» [Moszyński

1967, s. 554]. В нем с поразительной наглядностью выражена мысль о том, что съеденная птица может компенсировать роженице утраченную душу.

Пожалуй, наиболее последовательно во всех славянских традициях птичий облик ассоциируется с душой умершего ребенка или грудных детей, не успевших приобрести статус полноценного человека (не прошедших обряда крещения, не получивших имени, не умеющих говорить, ходить и т. п.), а также с мертворожденными младенцами или умышленно умерщвленными внебрачными новорожденными, которые в народной демонологии славян образуют категорию чрезвычайно опасных и вредоносных духов (рус. *игоши*; укр. *потерчуки, страччуки, байструки*; карпат. *лещны, нявки*; польск. *porońce, niechrzczeńce*; болг. *нави, навяци, свирци, душета*; серб. *нави, некрштенци*). Все они представлялись в народных поверьях в виде блуждающих огоньков или птиц (маленьких птичек, голых птенцов, голубей, ласточек, черных птиц, сов, филинов и т. п.). По украинским свидетельствам, души детей летают в ночном небе, пищат или свистят, как птенцы, и просят встречных людей дать им имя и окрестить: «Душа тої дитини літає і кричить: „Хресту!“ Як хто учує, мусить <...> сказати: „Як хлопець, то най буде Іван, або як там, а як дівчина, то Марія“» [ЕВ, с. 175]. В виде птицы душа младенца обречена летать, как считали в р-нах Западной Украины, семь лет, после чего, наконец, «небо принимает их в число ангелов» [Renik 1986, s. 34].

Болгары верили, что души загубленных или умерших без имени детей летают в ночном небе в виде птиц, нападают на беременных женщин, рожениц и грудных младенцев, пугают, пьют кровь своих жертв. А в Кюстендильском крае подобные представления связывались с реальной птицей: кулика-кроншнепа в этой местности называли *навяк* и опасались его, считая, что он пьет кровь у людей и особенно часто нападает на новорожденных [СбНУ 1918, кн. 32, с. 66]. В карпато-балканской мифологии птицам-душам приписывалась способность «водить» градовые тучи и управлять атмосферными процессами; их появление в небе сопровождалось ветром, вихрем, грозой и т. п., — что подтверждает устойчивые связи птиц с группой «атмосферных» форм существования души.

К этому же кругу анимистических образов, причисляемых к небесной сфере и способных передвигаться по воздуху, относятся летающие насекомые, которые, вслед за птицами, оказываются во всех славянских традициях наиболее типичной ипостасью человеческой души. По представлениям жителей Смоленской губ., душа вылетает из умирающего мухой, бабочкой или птичкой [Доб-

ровольский 1894, с. 307]. Судя по материалам восточнославянских быличек, муха-душа способна покидать тело не только умершего, но и спящего человека. Особый интерес представляют зафиксированные на Житомирщине поверья о том, что зимующие в доме мухи воспринимались как души — двойники живых домочадцев, т. е. мух остается в доме на зиму якобы ровно столько, сколько человек в семье, и если убить одну муху, то кто-то из обитателей дома умрет [Гура 1997, с. 440]. Сходным образом душами умерших родственников поляки Живецкого воев. считали ос и мух, оставшихся в доме в зимнее время, особенно тех из них, которые летали над столом в Рождественский сочельник [Moszyński 1967, s. 550].

По-видимому, с этим комплексом представлений о мухе-душе, пребывающей в теле человека, связана широко распространенная во всех славянских языках фразеология, с помощью которой обозначаются разные психические и эмоциональные состояния человека: «у него мухи в голове (или — в носу, в ухе, в груди и т. п.)», см. об этом: [Терновская 1984, с. 118–130].

Столь же очевидным образом проявляется анимистическая символика пчел и бабочек. В разных славянских зонах зафиксированы свидетельства о том, что появление в пространстве двора и дома мотылька или бабочки комментировалось людьми в следующих выражениях: «Вот чья-то душа летает», «прилетела чья-то душа», а запрет убивать залетевшую в дом бабочку мотивировался тем, что это может быть душа умершего родственника. Показательно также, что среди русских диалектных названий бабочки встречаются такие варианты, как *душа* или *душечка* [Терновская 1989, с. 152–154]. Что касается пчелы, то в народной энтомологии отмечаются признаки ее родства, во-первых, с мухами (что выражается в легендах о происхождении пчел из мух), а во-вторых, с птицами, в частности, с голубем: например, в Могилевской губ. считалось недопустимым говорить о смерти пчел и голубей, используя выражение «сдохли», — следовало говорить «умерли», потому что у пчелы и у голубя, как и у человека, «одзин дух», т. е. та же самая человеческая душа [Гура 1997, с. 454].

Из других летающих насекомых к разряду образов-воплощений души, безусловно, относится жук-светлячок, который обладает всеми необходимыми признаками персонажей небесной сферы — принадлежность верхнему миру, способность летать, светиться во тьме и т. п. По наблюдениям А. В. Гуры, светлячок сближается в народных верованиях славян с демонологическим образом блуждающих огней, которые обычно воспринимались как души умерших людей [Гура 1997, с. 502].

Перечисленные выше формы, которые принимает душа человека по выходе из тела, объединяются в общую группу (условно названную «небесной») по признакам свечения или связи с огненной стихией, принадлежности к верхнему миру, способности передвигаться по воздуху или управлять атмосферными процессами (звезды, кометы, тучи, ветер, вихрь, светящиеся огоньки, птицы, насекомые).

Рассмотрим теперь другую группу образов души, соотносимых — по народным представлениям — с нижним пространством и наделенных хтоническими признаками (имеется в виду связь с землей и подземным миром, с водой, нечистой силой; «нечистота», вредоносность, ядовитость; особый способ передвижения по земле и т. п.). Промежуточное положение между этими двумя категориями образов, как можно было заметить, занимают насекомые, из числа которых летающие виды причисляются в большей степени к ряду «небесных» персонажей, тогда как прочие их разновидности обнаруживают черты принадлежности ко второй («хтонической») группе. Такая двойственность связана с тем, что в народной классификации животных, как это было показано в монографии А. В. Гуры, насекомые образуют подгруппу в составе особого класса зооморфных персонажей, к которому относятся пресмыкающиеся, земноводные, ряд хтонических животных (см. раздел «Гады и насекомые» [Гура 1997, с. 273–526]). Одним из ярких признаков, объединяющих всех представителей этого класса, является в славянской мифологии присущая им функция выступать в роли домашнего духа-покровителя или общая анимистическая символика. Показательно, например, что почти весь ряд хтонических существ фигурирует в текстах, основанных на мотиве вселения в тело человека злого или болезнетворного духа, беса (принявшего вид змеи, лягушки, мыши, крысы, бабочки, мухи, паука, жука, червя, пиявки, муравья и т. п.), которых знахарь пытается изгнать из человека.

Вместе с тем, с другим вариантом мотива о вселении какого-то духа в тело человека связана изофункциональная замена пары: насекомые — птицы. Она может быть отмечена в корпусе фразеологических выражений о человеке со странностями, уже упомянутых нами выше, которые построены по модели «человек с мухами» или «у него мухи в голове»: основная часть таких формул опирается на энтомологическую лексику (помимо мух, называются в сходных контекстах мотыльки, муравьи, пауки, тараканы, хрущи, жуки, сверчки), реже в них включаются «птичьи» образы («воробьи в голове» или сойки, совы и т. п.) [Терновская 1984, с. 118–130].

Таким же существенным (как и мотив «вселения в человека», «изгнания духа из тела человека») для характеристики группы хтонических образов души является такой показатель, как функция домашнего покровителя и связь с родовыми предками. Она приписывается в славянской мифологии прежде всего змее, но спорадически может проявляться и по отношению к лягушке, черепахе, кроту, сверчку, пауку, муравьям и др. насекомым [Гура 1997, с. 277].

Подобно тому, как локализация мифического «того света» может относиться в равной степени и к небесной, и к подземной сферам, таким же образом традиционными местами пребывания душ (воплощенных в небесных объектах и в хтонических животных) считались и верхний, и нижний мир. Можно предположить, что такой яркий и популярный в славянской мифологии образ, как л е т а ю щ и й з м е й, возник в поверьях под воздействием его основной функции — выступать как ипостась души предка; отсюда совмещение признаков хтонического ползающего и небесного, крылатого, огненного персонажа, духа-охранителя и оборотня, летающего к женщине в виде ее покойного мужа.

Этот необыкновенно емкий и многофункциональный образ совмещает в себе и признаки небесных форм души (змей летает в вихре, принимает вид огненной кометы, водит тучи, управляет градом и дождем и т. п.), и хтонических персонажей (власть над водными источниками, связь с подземным миром и т. п.), и свойства духа охранителя дома, и существ, способных проникать в тело человека, и еще много других.

Домовая змея или уж, по общеславянским верованиям, это не только душа первого умершего хозяина дома, посмертно опекающего свой род, но часто она осмысляется как двойник (тень, душа) кого-то из живых домочадцев, поэтому запрет убивать живущую в пространстве дома или двора змею мотивируется обычно тем, что это повлечет за собой смерть хозяина или другого члена семьи. По сербским поверьям, каждый человек имеет свою собственную змею-двойника, гибель которой приводит к немедленной гибели человека [Гура 1997, с. 311–312].

Еще одним популярным у славян хтоническим зооморфным персонажем, связанным с человеческой душой, является л я г у ш к а, которой — в отличие от змеи — присуща женская или детская символика (ср. образ лягушки как ипостаси ведьмы; характерна также отмеченная в обычаях Боснии и Герцеговины рекомендация детям не называть лягушку «жабой», а непременно — «бабой», в противном случае у них может умереть мать [Гура 1997, с. 382]). По

представлениям поляков Люблинского воев., лягушки — это души детей, умерших неокрещенными. В виде лягушек существовали на земле души еще не родившихся детей. Кашубы, например, объясняли детям, что аист своим длинным клювом вылавливает в болоте лягушку-душу, несет ее к дому, где ожидается появление ребенка, и бросает в печную трубу, а уже пролетая через дымоход, лягушка оборачивается новорожденным младенцем [Sychta 1974, s. 261–262]; соответственно, у кашубов же зафиксировано выражение по отношению к беременной женщине — «объелась лягушек» [там же, с. 261]. Отголоском связи лягушек с атмосферными процессами и погодными явлениями (что также характеризует этот персонаж как воплощение души умершего) является их широко известная роль в обрядах вызывания дождя.

Если для упомянутых выше форм и ипостасей души первой («небесной») группы привычным местом появления был воздух и верхний мир, то для душ хтонического облика таким локусом часто выступала (наряду с землей) водная среда. Это проявляется в поверьях как о душах умерших людей, так и о новорожденных, которых якобы вылавливают в воде. Например, общеславянский характер имеет обычай выливать всю имеющуюся воду в доме, где кто-то скончался, так как душа человека после смерти «погружается» или «полощется» в воде, находящейся в доме, и тем оскверняет ее; «напившийся той воды в скором времени умирает, вследствие чего перед смертью больного домашние выливают воду на двор и самые сосуды, в которых была вода, переворачивают вверх дном» [Булгаковский 1890, с. 190]. С другой стороны, в составе вербальных формул-объяснений, «откуда берутся дети», известны восточнославянские варианты, в которых появление детей (или их душ) связывалось с водой: «Дитэй ловлять на ричцы», «Тебя баба у болоти зловыла» [Виноградова 1995а, с. 182–183]. Лужичане объясняли появление новорожденных на свет тем, что некая баба вылавливает их души в глубоких омутах и озерах [Schulenburg 1882, s. 108]. С этими воззрениями связаны и поверья о рыбах как душах либо умерших, либо еще не родившихся людей [Гура 1997, с. 747–749].

Между «небесными» и хтоническими формами существования души срединное (в пространственном отношении) положение должны были бы занимать з в е р и. Вообще представления о том, что души умерших могут принимать облик домашних или диких зверей, широко распространены у всех славян, однако значимость отдельных видов животных в этом круге поверий не одинакова. В 30-е гг. в Польше проводился массовый сбор этнографических

данных по специальному вопроснику, включавшему среди прочих и вопрос о возможности появления человеческой души в виде животного, — положительные ответы на него фиксировались почти повсеместно. Если судить по общей сводке всех вариантов ответов, то — как об этом писал К. Мошиньский — «не найдется, пожалуй, ни одного животного, в облике которого не могла бы показываться душа человека» [Moszyński 1967, s. 549]. Однако наиболее последовательно и очевидно это свойство закрепляется за сравнительно небольшим кругом персонажей, которые по ряду признаков примыкают к группе хтонических животных (из числа диких зверей это, прежде всего, волк, заяц, ласка, крот). Особенно выразительной оказывается хтоническая символика и связь с душами умерших в характеристиках персонажей группы куньих — ласки, соболя, горностая, росомахи, бобра, барсука [Гура 1997, с. 254].

Поэтому если и можно говорить о такой группе ипостасей души, которая в этой трехчастной схеме пространственных сфер пребывания («небесная» — срединная — хтоническая) занимает срединное положение, то это, скорее, не звери, а домашние животные и скот.

По свидетельству К. Мошиньского, помимо птиц и насекомых, типичной зооморфной ипостасью душ умерших людей считались у славян: мыши, зайцы, серны, козы, бараны, свиньи, коровы, кони, но чаще всего — кошки и собаки [Moszyński 1967, s. 557]. Белорусы Витебщины полагали, что в течение сорока дней после смерти душа родственника является в свой дом невидимкой, но если умерший был «чаровником», то после смерти он являлся в виде «нечистых» животных вроде кошки или летучей мыши; очевидцы якобы видели, как из утробы или изо рта умирающего колдуна выбегает кошка или мышь [Шейн 1890, с. 519]. Польское население Вармии и Мазур различало души людей-праведников и грешников: первые появлялись в виде антропоморфных фигур в белом, а вторые — в виде зверей черной масти: собаки или кошки, волка (а также ворона или жабы) [Szyfer 1975, s. 134; Pawłowska 1987, s. 168].

Эти же зооморфные персонажи оказываются в ряду форм оборотничества восточнославянского домового — персонажа народной демонологии, наиболее очевидным образом связанного с душами предков. В указателе сюжетов русских быличек упоминаются следующие зооморфные образы домового: кошка, собака, свинья, крыса, теленок, баран, медведь, заяц [Померанцева 1975, с. 174].

Обычай изгонять из помещения, где находился умерший, кошек и собак часто мотивировался опасением, чтобы животные не перескочили через тело покойника, — иначе он мог бы стать «упы-

рем», «ходячим мертвецом». Такая причина «вампиризации» умершего связана, по-видимому, с возможностью вселения его души в домашнее животное, что помешало бы ей беспрепятственно перейти в потусторонний мир.

Еще более загадочным и до сих пор недостаточно проясненным выглядит представление о связи души умершего человека со скотом. Известный у славян по некоторым поверьям и сюжетам волшебных сказок мотив о переходе души умершего хозяина в быка или вола, а хозяйки — в корову восходит к древнейшим индоевропейским верованиям о царстве мертвых как пастбище и душах покойников как скоте. В наиболее наглядной форме они представлены в сербских заклинательных формулах, используемых при отгоне градовых туч, в которых люди обращались к душам самоубийц с просьбой увести тучи, называемые в текстах белыми или черными «говядами», «быками», «овцами» и т. п. [Толстой 1994, с. 3–6].

Вместе с тем, не только мифические, небесные быки и овцы, но и реальный домашний скот, по народным представлениям, соотносится каким-то образом с душами умерших предков. На эту связь в свое время обратил внимание Д. К. Зеленин [Зеленин 1994, с. 228]. Косвенным образом близость душ умерших и скота обнаруживается в сходных ритуальных формах угощения поминальной пищей пришедших в дом святочных ряженых, колядников, полазника-человека и полазника-животного. А прямые свидетельства того, что вол или лошадь могли выступать носителями души человека, отражены в белорусских поверьях о тягловых домашних животных, на которых отвозили покойника на кладбище. Например, считалось, что душа умершего в течение нескольких дней после похорон *слоняитца по разным статку* или что она *припадаиць* в ту лошадь, которая отвозила тело покойного на кладбище; в виду этого, лошадь освобождается на три дня от работы, ее отводят на гумно, сопровождая это выразительной мотивировкой — «чтобы ни томиць души нябощика» [Никифоровский 1897, с. 292].

Особенное почтительное отношение к лошадям «из-под нябощика» отмечено и в материалах П. В. Шейна, который сообщал, что повсеместно в Витебской губ. лошадь, отвозившая покойника, пользуется почетом и уважением: ее возвращают с кладбища непременно порожняком, выпрягают на гумне и кормят отдельно от других лошадей, не нагружают работой, отводят в стойло не за поводья, а за полотенце или пояс, кланяются ей до земли, целуют копыта и т. п. [Шейн 1890, с. 516, 521–522]. У болгар, проживаю-

щих в Родопах, зафиксированы представления о том, что душа умершего члена семьи, покинув тело, вселяется в какое-нибудь из домашних животных, поэтому, пока покойник остается в доме, не бьют животных и скотину, не используют тягловый скот для работы [Вакарелски 1990, с. 84].

В приведенных примерах отчетливо видно, что речь здесь идет не о *превращении* человеческой души в животное, а о ее *вселении* (на какой-то ограниченный срок) в конкретное, известное окружающим живое существо. По украинским поверьям, душа человека после смерти становится сначала муравьем, затем птицей, затем зверем и, наконец, опять может стать человеком [Гура 1997, с. 56]. Похоже, что в этих свидетельствах сохранились следы архаических индоевропейских представлений о переселении душ, способных проходить разные формы перевоплощений. Не ясно только, является ли материальная оболочка души результатом магических превращений или душа вселяется в реально существующие в природе объекты.

Итак, многообразие форм-воплощений души представлено длинным рядом объектов природы, занимающих разные пространственные позиции: *верха* (небесные светила, атмосферные стихии, тучи, ветер, птицы, летающие насекомые), *низа* (ползающие насекомые, хтонические животные) и *середины*, т. е. сферы, принадлежащей человеку (домашние животные и скот). Однако этим набором отнюдь не исчерпываются возможные ипостаси или вместилища души. Особая роль в этом списке принадлежит *растениям*, — и эта тема все еще остается недостаточно разработанной и проясненной. Она заслуживает специальных исследований, в рамках же настоящей работы мы можем лишь схематически наметить ее контуры.

Нам уже неоднократно приходилось говорить о мотиве прорастания растений (или их цветения) как способе появления в земном пространстве душ людей, умерших в молодом возрасте. Для славянской мифологии этот комплекс представлений связан с женскими демонологическими персонажами типа русалок, самодив, вил (см. об этом: [Виноградова 1995, с. 231–255]). Прямыми свидетельствами поверий о душах умерших девушек как цветах могут служить образы похоронных причитаний, в которых к умершим дочерям обращаются с вопросом, «где ты будешь зацветать: в садочке или в лесочке?» [ППГ, с. 363], или стереотипы обращений к умершим детям, содержащие растительные образы («цветочек», «былиночка», «листочек», «колосочек» и т. п.). А в качестве косвенных материалов, по-видимому, можно рассматривать корпус

традиционных текстов, отражающих верования о способах появления в земном пространстве душ новорожденных детей: если учитывать восточнославянские данные, то в этих формулах, объясняющих, откуда берутся дети, растительный код оказывается абсолютно преобладающим, — согласно мотивам этих текстов, детей находят на огородных грядках (в капусте, картофеле, горохе, огурцах, кукурузе, свекле и т. п.), в злаковом (в жите, гречке, овсе) или конопляном поле, в траве, цветах, кустах, в лесу, их якобы стряхивают с деревьев (по полесским данным, чаще всего — с груши или вербы) и даже обнаруживают внутри овощей («разрезали огурец — а там мальчик») [Виноградова 1995а, с. 178–182]. Ср. также мотив о том, что в бобы якобы «переходят души предков» [СД, с. 201], или сходство фразеологии, обозначающей беременность: «гороху объелась» и «лягушек объелась», т. е. и бобовые растения, и лягушки выступали как вместилище человеческой души.

Чрезвычайно выразительный набор символических значений был отмечен в болгарских поверьях о «перунике» (название, используемое в народной традиции для ряда растений следующих видов: Iris L., Orchis L., Nymphaea alba L.). По наблюдениям болгарского исследователя, «перуника», во-первых, выступает растительным эквивалентом девушки; во-вторых, происхождение цветка связано с гибелью девушки-самоубийцы (утопленница превращается в рыбу или в «перунику»); в-третьих, этот цветок причисляется к категории растений, принадлежащих женским мифологическим персонажам (*самодивам, русалийкам*). Обрядовое использование «перуники» как оберега от змея, молнии, града, от насекомых раскрывает дополнительный пласт значений. Наконец, «птичья» символика выражается как в вариантах диалектных названий растения (например, *кукувичи сълзи*), так и в обычае защиты с помощью «перуники» скота от «вредоносного» кукования кукушки [Таниелян 1996, с. 30–67].

Мотив произрастания разных растений из душ или телесных останков умерших людей проанализирован на обширном общеславянском материале в статье В. В. Усачевой «Мифологические мотивы о происхождении растений» (в печати).

Для восточнославянской традиции может быть отмечена связь душ умерших людей со злаковыми растениями. Зафиксированный в северных р-нах Псковщины обычай причитать по умершим «родителям» прямо в поле в период колошения зерновых подтверждает высказанное исследователями предположение о символическом соучастии или о присутствии душ умерших родственников на ржаной ниве [Лобкова 1997, с. 9–10]. Ср. запрет заканчивать

уборочные работы во время жатвы после захода солнца с характерной мотивировкой: «чтобы умершим родителям гулять было весело» [там же, с. 10].

Замечательно интересный ответ был получен в свое время польским этнографом Я. Климашевской от 90-летнего гурала, проживавшего в Закопаном; отвечая на вопрос о том, где размещается душа в человеческом теле, старик неожиданно добавил: «I owies, jarzec, pszenica mają duszę. Przecież z łupiny nie będzie rosło, tylko z duszy <...> Jak zwiędnie, to już nie ma duszy w tym. [Вопрос собирателя: A jak skoszą zboże i zbiorą z pola?] No, to przecież na tych ziarkach dusza jest» [Moszyński 1967, s. 592]. Эта необычная информация раскрывает смысл представлений о том, что только те из растений, которые имеют «душу», могут расти (т. е. способны давать живые отростки) и что в созревшем зерне сохраняется «душа». Имеется ли в виду человеческая душа или какой-то вегетативный дух, — из этих высказываний неясно, но ряд побочных данных (ср., например, названия первого или последнего ритуального снопа как «дед» или «баба»; а также отмеченную в быличках ипостась души умершего в виде стога сена или воза с сеном) позволяет допустить мысль о том, что растения могут выступать как одна из форм существования душ людей.

Хорошо знавший славянскую народную культуру К. Мошиньский решительно отрицал существование понятия «души растения» или «древесного духа» в мифологии славянских народов; по его мнению, и травянистые растения, и деревья воспринимались, скорее, как вместилище каких-то внешних душ или духов. Сербы, например, считали, что душа умершего находится определенное время вблизи от места погребения тела, предпочтительно — в дереве, поэтому на могиле часто сажали деревья «као нови стан за покойникову душу»; если душе негде поселиться, то она якобы становилась опасной для живых и летала по всему белому свету [Зечевић 1982, с. 12].

Итак, если судить по многообразию рассмотренных форм-ипостасей человеческой души, то можно заметить, что все три уровня (верх — середина — низ) земного пространства, как считалось по народным представлениям, заселены душами людей, не принятыми в загробном мире. Они обречены скитаться на этом свете, но при этом испытывают потребность найти для себя вещественную оболочку, вселяясь в объекты живой и неживой природы. Благодаря этому в мифологическом сознании носителей традиционной культуры происходит «одушевление» природного мира, но это в большей степени связано с концептом посмертного суще-

ствования человеческой души, принимающей разные ипостаси, чем с наличием неких «духов природы». Все более очевидным становится для исследователей тот факт, что именно эта категория бесприютных блуждающих душ умерших людей служит основой для возникновения вредоносных демонологических персонажей. Отголоском этих дохристианских верований является популярный во всех славянских традициях мотив о бесах и чертях, способных (ища себе укрытие или во вредоносных целях) вселяться в любое живое существо или объект и затем покидать его.

Литература

БМ — Българска митология: Енциклопедичен речник. София, 1994.

Булгаковский 1890 — *Г. Булгаковский*. Пинчуки: Этнографический сборник. СПб., 1890.

Вакарелски 1990 — *Хр. Вакарелски*. Български погребални обичаи: Сравнително изучаване. София, 1990.

Виноградова 1995 — *Л. Н. Виноградова*. Цветочное имя русалки: Славянские поверья о цветении растений // Этноязыковая и этнокультурная история Восточной Европы. М., 1995.

Виноградова 1995а — *Л. Н. Виноградова*. Откуда берутся дети? Полесские формулы о происхождении детей // Славянский и балканский фольклор: Этнолингвистическое изучение Полесья. М., 1995.

Власова 1995 — *М. Власова*. Новая Абевега русских суеверий: Иллюстрированный словарь. СПб., 1995.

Гура 1997 — *А. В. Гура*. Символика животных в славянской народной традиции. М., 1997.

Добровольский 1894 — *В. Н. Добровольский*. Смоленский этнографический сборник. СПб., 1894, ч. 3.

ЕВ — Етнографічний вісник. Київ, 1928.

Зеленин 1994 — *Д. К. Зеленин*. Русские народные обряды со старой обувью // *Д. К. Зеленин*. Избранные труды. Статьи по духовной культуре. 1901–1913. М., 1994, с. 218–230.

Зечевић 1982 — *Сл. Зечевић*. Култ мртвих код Срба. Београд, 1982.

Иванов 1991 — *П. В. Иванов*. Народные рассказы о ведьмах и упырях // Українці: Народні вірування, повір'я, демонологія. Київ, 1991, с. 430–497.

Левкиевская 1995 — *Е. Е. Левкиевская*. Вихрь // Славянские древности: Этнолингвистический словарь / Под ред. Н. И. Толстого. М., 1995, т. 1. А–Г, с. 357–361.

Лобкова 1997 — *Г. В. Лобкова*. Архаические основы обрядового фольклора Псковской земли. Автореферат канд. дисс. СПб., 1997.

Никифоровский 1897 — *Н.Я.Никифоровский*. Простонародные приметы и поверья. Витебск, 1897.

Петровић 1939 — *А.Петровић*. Грађа за изучавање наше народне религије // Гласник Етнографског музеја у Београду. Београд, 1939, књ. 14.

Плотникова 1995 — *А.А.Плотникова*. Ветер // Славянские древности: Этнолингвистический словарь / Под ред. Н.И.Толстого. М., 1995, т. 1. А–Г, с. 357–361.

Плотникова, в печати — *А.А.Плотникова*. Демонологические ипостаси ветра в представлениях южных славян (в печати).

СД — Славянские древности: Этнолингвистический словарь / Под ред. Н.И.Толстого. М., 1995, т. 1. А–Г.

СбНУ — Сборник за народни умотворения, наука и книжнина. София, 1889–, кн. 1–.

Таниелян 1996 — *С.Таниелян*. Перуника в българската народна култура // Етнографски проблеми на народна култура. София, 1996, т. 4, с. 30–67.

Терновская 1984 — *О.А.Терновская*. Ведовство у славян. 2. «Бзык» (мухи в голове) // Славянское и балканское языкознание: Язык в этнокультурном аспекте. М., 1984.

Терновская 1989 — *О.А.Терновская*. Бабочка в народной демонологии славян: Душа-предок и демон // Материалы к 6-му Международному конгрессу по изучению стран Юго-Восточной Европы: Проблемы культуры. М., 1989, с. 151–160.

Терновская, Толстой 1995 — *О.А.Терновская, Н.И.Толстой*. Баба // Славянские древности: Этнолингвистический словарь / Под ред. Н.И.Толстого. М., 1995, т. 1. А–Г, с. 122–123.

Толстые 1979 — *Н.И.* и *С.М.Толстые*. К семантике и структуре сербских заклинаний градовой тучи // Balcano–Balto–Slavica: Симпозиум по структуре текста: Предварительные материалы и тезисы. М., 1979, с. 70–75.

Толстые 1981 — *Н.И.* и *С.М.Толстые*. Заметки по славянскому язычеству. 5. Защита от града в Драгачеве и других сербских зонах // Славянский и балканский фольклор: Обряд. Текст. М., 1981, с. 49–62.

Толстой 1994 — *Н.И.Толстой*. Еще раз о теме «тучи — говяда, дождь — молоко» // Славянский и балканский фольклор: Верования. Текст. Ритуал. М., 1994, с. 3–16.

Померанцева 1975 — *Э.В.Померанцева*. Мифологические персонажи в русском фольклоре. М., 1975.

ППГ — Пахаванні, памінкі, галашэнні. Мінск, 1986.

Шейн 1890 — *П.В.Шейн*. Материалы для изучения быта и языка русского населения Северо-Западного края. СПб., 1890, т. 2.

Baranowski 1981 — *B. Baranowski.* W kręgu upiorów i wilkołaków. Łódź, 1981.

Gajda 1986 — *T. Gajda.* Zanikające zwyczaje i wierzenia, związane ze śmiercią // Polska sztuka ludowa. Warszawa, 1986, № 1–2, s. 39–44.

Lehr 1984 — *U. Lehr.* Wierzenia w istoty nadzmysłowe // Etnografia Polska. Wrocław, 1984, t. 28, z. 1, s. 223–250.

Moszyński 1929 — *K. Moszyński.* Polesie Wschodnie: Materiały etnograficzne ze wschodniej części b. pow. Mozyrskiego oraz z pow. Rzeczyckiego. Warszawa, 1929.

Moszyński 1967 — *K. Moszyński.* Kultura ludowa Słowian. Kultura duchowa. Warszawa, 1967, т. 2, cz. 1.

Pawłowska 1987 — *J. Pawłowska.* Wieś Warmińska Brąswałd w woj. Olsztyńskim w latach 1945–1967. Wrocław, 1987.

Pełka 1987 — *L. J. Pełka.* Polska demonologia ludowa. Warszawa, 1987.

Renik 1986 — *K. Renik.* O kontaktach ze zmarłymi // Polska sztuka ludowa, Warzsawa, 1986, № 1–2, s. 31–36.

Schulenburg 1882 — *W. Schulenburg.* Wendisches Volksthum in Sage, Brauch und Sitte. Berlin, 1882.

Sychta — *B. Sychta.* Słownik gwar Kaszubskich na tle kultury ludowej. Wrocław; Warszawa; Kraków; Gdańsk. 1967–1976, t. 1–7.

Szyfer 1975 — *A. Szyfer.* Zwyczaje, obrzędy i wierzenia Mazurów i Warmiaków. Olsztyn, 1975.

Wierchy — Wierchy. Rocznik, poświęcony górom i Góralszczyźnie. Lwów, 1924, r. 2.

И. Георгиева
(София)

Константин Великий — император и святой

Император Константин совершил три деяния, которые остались в веках — он основал империю, построил город и принял веру, тем самым создав в Европе новую культурную модель — христианскую. Личность Константина стала объектом многочисленных исследований, и интерес к нему не прекращается со времен Средневековья до наших дней. В настоящей статье будут рассмотрены лишь несколько аспектов его образа, которые имеют непосредственное отношение к народной культуре.

Отражение в фольклоре рождения Константина и его деяний

Легенда о рождении Константина была очень популярна в период раннего Средневековья, но после IX века интерес к этой теме теряет свою актуальность — происхождение Константина либо умалчивается, либо не представляется авторам таким уж важным. Согласно некоторым исследованиям, рождение Константина от связи его отца Константина Хлора с Еленой Конкубиной (дословно — проституткой) не было известно в письменной традиции до VII века [Kazhdan 1978, p. 212 и сл.]. Мотив внебрачного рождения Константина, отраженный в средневековых легендах и в болгарском фольклоре, отсылает нас к модели чудесного рождения — культурной универсалии, которая предполагает вмешательство высших сил в судьбу героев, чем объясняются необыкновенные деяния многих исторических личностей [Веселовский 1884, с. 287–305; Драгоманов 1890, с. 132–134].

Константин — не просто династическое имя византийских императоров, но имя, занимающее особое место в балканской модели

мира. Это имя принадлежит нескольким историческим личностям, чьи образы со временем были фольклоризированы [Веселовский 1884, с. 304; Стойкова 1985, с. 34; Бадаланова-Покровская, Плюханова 1987, с. 132–148; Тъпкова-Заимова, Милтенова 1996, с. 71], в частности, — Константину Великому, создателю Византийской империи (IV век) и последнему византийскому императору Константину IX Палеологу. Это имя, которым начинается и которым заканчивается единая государственная традиция, олицетворением которой оно является. В Болгарской апокрифической летописи, для которой характерно смешение лиц [Иванов 1970, с. 273–287; Каймакамова 1984] и событий, Константин I отождествляется с Константином VII Порфирогенетом, рожденным от союза Льва VI Мудрого с Зоей Карвонопсидой еще до признания этого брака законным. В период Средневековья Константин являлся образцом властителя, с которым себя сравнивали византийские и болгарские владыки, подражая ему особенно в годы испытаний. Во времена иконоборчества папа Адриан I призывает Константина VI и его мать Ирину стать новыми Константином Великим и Еленой [Острогорски 1970, с. 167]. Быть новым Константином призывает патриарх Евтимий и последнего болгарского царя Ивана Шишмана.

Синкретичность образа Константина, олицетворяющего государственную власть, наиболее ярко выражена в народной песне, которую В. Априлов отправил Ю. Венелину [Анчев 1989, с. 16]:

Откакто Господ свят създаде
създаде го, предаде го,
предаде го християну
Константину да царува
цар Константин, да царува, да богува,
А цар Константин се й посилил...
А Богу се жял нажали,
жял нажали, скръб наскърби.
Разигра се Черно море
Черно море, Бяло море
та ми бийе у свет манастир,
у свет манастир, свет Никола [...]

Из-за грехов царя Константина турки напали на его царство:

Оплашил се йе цар Константин ми йе
та въседнал враня коня
припасал ми й тънка сабя,
отишьол ми йе да се бийе,
да се бийе със турчянът.
Там се ми, бре, и убили
и убили царя Константина,
турчян в Стамбол ми йе влязъл.

В родословной Константина I преобладают имена с корнем *const-* — «постоянный». Отец Константин Хлор, у которого сын Константин I от Елены и дочь Констанца от Теодоры. У Константина I три сына: Константин II — тезка отца; Констанций II, который носит имя своего деда, и третий — Констанс, что означает, как пишет Евсевий, «человек твердый и постоянный». Его дочь зовут Констанс [Евсевий 4, с. 40]. Анализ фольклорных текстов позволил высказать предположение о соответствии между именем Стоян (корень **ста-* «стоять») и Константин («тот, кто постоянен»), «где *Стоян* воспринимается как своего рода прояснение, упрощение и «перевод» *Константина*» [Цивьян 1977, с. 181]. Ср. широко распространенный греческий обычай дарить новорожденному монетку с изображением Константина — *constantinata* [Romaios 1949, p. 45].

Культ св. Константина распространен у всех православных христиан. В 337 году, 22 мая — день смерти Константина — был последним днем Троицы. Развитие культа св. Константина, вероятно, приходится на IX век, когда появляются сведения о создании службы в честь его праздника 21 мая [Мирковић 1961, с. 244][1].

Культ Константина широко распространен в Странджe, где существует развернутый обрядовый комплекс, а народная память сохраняет легенды, связанные с нестинарством (ритуальное хождение по жаровне), почитанием священных источников — аязмов, и с самим Константином. Вот некоторые из них: когда церковь в Кости горела, солдаты Константина ее спасли; Константин и Елена нашли крест, пройдя через огненный обруч; во время войны Константину явился крест в виде молнии и он услышал голос: «Ты победишь!». Когда черкесы подожгли местность и селение Юрта в Припоре, Святой Дух велел Константину бежать и спастись и дал ему своего коня, после чего Константин из царя превратился в святого. Константин и Елена бежали от Пилата и спрятались в зарослях, а когда почувствовали жажду, увидели воду под своими ногами — так они открыли *аязмы* — священные источники. Люди их нашли и сделали святыми.

С нестинарством связан целый круг верований и представлений, относящихся к св. Константину[2], сохранившихся в юго-восточной Болгарии, в Странджe, в некоторых селах северной Греции, где живут переселенцы из Болгарии, выехавшие после 1-й Мировой войны. По народным представлениям, для того, чтобы нестинарки «танцевали в огне», в них должен вселиться дух св. Константина [«да ги прифати»]. А для того, чтобы танцующие не сгорели, он поливает их водой. В ритуал входит принесение жертвы — курбан. Смысл обычая выражается так: «зарежем быка, чтобы уси-

лился св. Константин», «дух, как напьется крови, становится сильнее». Последняя нестинарка *баба* Злата заставила людей написать письмо царю Борису, в котором она просила его дать обещание принести в жертву девятилетнего быка в день св. Константина, чтобы он напился крови, стал сильным и сохранил царскую семью. По средневековым историческим сведениям и легендам Константин не признавал кровавых жертвоприношений перед своей статуей, а когда заболел проказой, отказался искупаться в крови младенцев, но принял крещение от папы Сильвестра и исцелился [Похвално слово 1971, s. 112; Евсевий 4, с. 25–247]. В верованиях, однако, сохранились языческие по своей сущности представления о смысле жертвоприношения.

Иконы

В селе Българи существуют три нестинарские иконы*. Они изображают св. Константина и Елену с крестом, но население толкует их как изображения св. Костадина, св. Елены и старой св. Елены (матери св. Елены). Они сделаны из монолитного дерева с длинным древком, в некоторых местах окованным железом; окованы металлом и сами иконы. Подобные древки имели иконы нестинаров и в XIX веке, к которому относятся сведения П. Р. Славейкова и Хурмозиадиса. На иконах висят монеты, ожерелья и украшения. Они одеты в ризы (*редве*), к которым привешиваются вотивы с просьбами об исцелении людей и животных. Весь год (в церкви, а ранее — в специальной постройке, которая называлась *конак*) они покрыты платками. Одевание икон характерно для традиции всей Странджи, а в Греции характерно только для нестинарских икон.

Иконы св. Константина и св. Елены выносятся только в их праздник и в день св. Евфимия (20.01. ст. ст.). Они переносятся в конак, где совершается обряд *пременуване* (наряжение) — старые ризы снимаются и надеваются новые — праздничные, красные, богато убранные монетами и украшениями. Иконы ставят на специальное место — полку с отверстиями для древков, называемую *столнина*. Только специальное обрядовое лицо (*векилин*, *питрон*) имеет право их брать и подавать икононосцам, которые кладут иконы на правое плечо, покрытое платком. В священном источнике обмывают древки икон. Затем кладут их на специально огороженное место — *одърче*, чтобы они отдыхали и смотрели на хоро, которое танцуют на поляне. Во время танца нестинарки дер-

* К сожалению, иконы были недавно украдены.

жат иконы лицом к груди и делают ими крестное знамение. С иконами обходят селение и дома, что должно способствовать сакрализации пространства. Над больными, чтобы они выздоровели, иконы несколько раз встряхивают.

Роль икон в обряде, как и верования и магическая практика, связанные с ними, показывают, что к иконам относятся как к табуированным священным персонажам [Георгиева 1987, с. 46].

Греки называют иконы *дедами* (παππούδες), потому что для нестинаров св. Константин — дед (παππούς) [Hourmoziadis 1873, p. 153]. Болгары иконы называют святыми («светци»). В иконах содержится сила, понимаемая как божество, дух. Эта сила ведет нестинаров, указывает им путь. Согласно сохранившимся нестинарским легендам из болгарских и греческих сел, икона — не безжизненный предмет, она наделена душой. Когда церковь в Кости горела, иконы молили о помощи и стонали: «Ох, ах!». Они были спасены (по одной из версий — солдатами Константина), и поэтому каждый год нестинары ходят «по огню» в память об этом событии.

Жители села Българи считают, что греческие и болгарские иконы — братья, потому что они сделаны из одного дерева — ореха. Когда греки переселились из этого села в другое место, местные иконы часто спрашивали: «Где наши братья?». Когда нестинарка *баба* Злата танцевала на углях, она кричала: «Мои братья далеко». Во время праздника иконы из Кости и из Българи встречались, и обе деревни праздновали вместе. При встрече иконы «здоровались и целовались», т. е. их прислоняли друг к другу и ими постукивали.

Первая легендарная нестинарка Макру Марула оставила иконы при своем бегстве от турок в одном дупле. Ей явился св. Константин и спросил: «Где вы меня оставили?» Тогда она вернулась и забрала иконы с собой. В народной памяти остался и совет *бабы* Нуны изображать на иконах женский образ, т. к. он благодушнее. Когда же на иконе написан мужской образ, она обладает большой силой, содержит много му́ки и сильно влияет на нестинарок. Св. Константин держит дух. Сейчас сила у греков, потому что они забрали мужской образ. Один нестинар отломал кусочек от древка и положил обломок на ризу. Ему явился св. Константин и сказал, что если бы обломок был положен на лик иконы, он (Константин) умер бы от тяжести.

К этим представлениям, согласно которым тождественны изображение на иконе и личность изображаемого святого, нужно добавить и тот факт, что греческие архиереи преследовали нестинаров, в частности, за то, что те иконам поклонялись, как идолам, и поэтому греки сжигали иконы и рубили их топором, а самих нестинаров бичевали.

Приведенные легенды и верования отражают глубокую веру в божественную силу, скрытую в материальных объектах. Еще в те времена, когда христианство только становилось официальной религией, чтобы привлечь к себе население, церковь воздействовала на воображение своих прихожан иконописными образами. Вера в магическую силу иконы становится особенно сильной ко второй половине VI века. Народное представление о сверхъестественной силе, заключенной в иконе и исходящей от нее, не было искоренено даже иконоборцами. Поэтому, как справедливо отмечают некоторые исследователи, 843 г., год восстановления иконопочитания в Болгарии, является триумфом не только православия, но и его народной формы — народного христианства [Barnard 1974, p. 64].

Важное значение имеет и то, что нестинарские иконы, изображавшие св. Константина — императора и святого — имели древки[3]. Это возвращает нас к византийскому культу императора, согласно которому портрет императора является его заместителем. Почитание императорского портрета означает почитание самого императора, ср. случаи, когда императорскому портрету отдавал почести весь город. Портрет (неизвестно, из какого материала он был изготовлен, может быть, из кожи) несли на длинном шесте. В ранневизантийскую эпоху культ императорского изображения являлся частью религиозной и политической жизни. Филостогорус (Philostogorius) (V век) сообщал, что статуе Константина, установленной на форуме, приносились жертвоприношения, ставились свечи, к ней обращались с молитвами, при том, что статуя Христа не удостаивалась таких почестей [Barnard 1974, p. 75]. Ежегодное поклонение своей статуе установил сам Константин, а Иоанн Малала сообщает, что изображение Константина носили каждый год в день основания Константинополя [Barnard 1974, p. 73; Тъпкова-Заимова, Милтенова 1996, с. 70]; этот обычай сохранялся в V–VI вв. при активной поддержке населения, а в начале VII в. императорские изображения содержались в церквах, несмотря на сопротивление духовенства [Barnard 1974, p. 76]. Но образы христианских святых постепенно вытесняли культ императорского портрета, и в 560 году в такой процессии уже несли хоругви с изображением Христа.

Эти типологические и хронологические параллели наводят нас на мысль, что население в Странджа сохраняло в очень архаическом виде одно из проявлений раннехристианского культа, который сочетает почитание императора и святого.

Известно, что перед битвой с Максенцием Константин увидел на небе знамение и приказал сделать знамя, подобное увиденному, ко-

торое называется хоругвь, или лабарум. Согласно Евсевию, оно было сделано из длинного копья, на конце которого был прикреплен крест с буквами **XP**, а на поперечной перекладине висел белый квадрат ткани, на котором было изображение императора и его детей[4]. Такие знамена находились во всех подразделениях войска и обеспечивали защиту и победу. После второго видения при Византионе, когда на Константина напали варвары, он велел сделать деревянный крест на длинном древке, который несли перед войском.

Шествие нестинаров не имеет знамени, хотя Хормузиадис сообщает об этом, но оно удивительно напоминает военное шествие: впереди идет мальчик, несущий крестовидный подсвечник; после него несут иконы святого Константина, заменившие портреты императора (лауратум), за ними следуют *векилин*, музыканты с барабаном и волынкой, нестинары и народ. По преданию, нестинары — это воины св. Константина, которые спасли иконы от пожара, борцы за веру и добро.

Нестинарство — это обычай, содержащий ряд дохристианских элементов. Корни этого явления можно искать в культуре палеобалканского населения, которую унаследовали современные греки и болгары. В нестинарстве сохранились обряды, связанные и с ранним христианством той эпохи, когда почитались и царские образы, и иконы. В культе св. Константина объединяются образ императора и святого, поэтому почитание его икон уникально. Носители этого культа, содержащего отклонения от церковного канона, чувствуют и осознают себя христианами. Народная вера принимает различные формы, люди не всегда осознают смысл и происхождение обряда, но они сохраняют его, будучи убежденными, что он является элементом христианства. И эта уверенность сохранила культ св. Константина и связанные с ним обычаи как от церковных, так и от светских властей, которые стремились запретить и искоренить этот обычай. Но, несмотря ни на что, он продолжает жить.

Примечания

[1] Константин родился 27 февраля 274 г., а умер в 377 г. в последний день Троицы, который в тот год падал на 22 мая. Культ отмечен в месяцесловах IX века. Тогда же составлена и служба праздника. Константин похоронен в церкви Святых Апостолов в Царьграде. Из текста службы, созданной в IX веке, видно, что и его мощи считались целительными.

[2] О нестинарстве существует огромная литература. Обзор греческих исследований сделал Г. Маврофридис [Маврофридис 1993, с. 155–168].

См. также: [Арнаудов 1972; Арнаудов 1969; Ангелова 1955; Георгиева 1987].

[3] Иконы с древками встречаются в православной традиции, но здесь они дополнительно крепятся к доске. Например, выносная двусторонняя икона «Богоматерь Умиление и св. Никола» (конец XIV в., Средняя Русь) [Из коллекций Лихачева, с. 132]. Иконы из села Былгари отличаются от литийных икон также по способу ношения [Паскалева 1986, обр. 10, 11].

[4] [Евсевий 2, с. 28–78]. Когда солнце уходило на Запад, Константин увидел на небе крестное знамение с надписью «сим побеждай». Он недоумевал, что же это означает, но ночью, во сне ему явился Христос и велел сделать знамя, подобное увиденному. По нему Константин сделал так называемую хоругву, или labarum. На длинном позолоченном копье стоит перекладина, которая вместе с ним образует крест. На верхнем конце копья закреплялся (неподвижно) венец из драгоценных камней и золота, и на нем же изображались первые буквы имени Христа — **ХР**. Потом он носил эти буквы на своем шлеме. На поперечной балке висела тонкая, белая, прозрачная ткань, вышитая золотом и драгоценными камнями. На самом копье под самим крестом, в верхней части ткани изображались (по пояс) портреты императора и его детей, выполненные золотом и различными красками [Евсевий 2, с. 31]. После победы над Максенцием (28.10.312 г.) Константин вступил в Рим победителем и в центре города воздвиг этот спасительный знак лаборум и свою статую, с крестом в правой руке и с надписью: «с этим спасительным знаком... я освободил ваш город...».

На картине, закрепленной над входом во дворец, он изобразил над головой своего собственного лика спасительное знамение, а под ногами — стремящегося в бездну дракона, «под видом которого разумел враждебного и неприязненного зверя, чрез тиранство безбожников, преследовавшего Церковь Божью, ибо писания в книгах божественных пророков называют этого зверя драконом и коварным змием. Посему через вылитое из воска и расписанное изображение царь хотел показать всем, что этот под ногами его и его потомков дракон поражен стрелою в самое чрево и низвергнут в морские бездны. Этим указывал он на тайного врага рода человеческого, которого представлял низвергнутым в бездну погибели силою спасительного знамения...» [Евсевий 3, 168–169]. Эта картина повлияла и на медальоны Констанца II, изображающие императора на коне и дракона с пронзенной шеей [Бешевлиев 1958, с. 29].

Литература

Ангелова 1955 — *Р. Ангелова*. Игра по огън. София, 1955.

Анчев 1989 — *А. Анчев*. Фолклорни песни, изпратени от В. Априлов на Ю. Венелин // Музикални хоризонти, 1989, № 3.

Арнаудов 1969 — *М. Арнаудов*. Очерци по български фолклор. София, 1969, т. 1.

Арнаудов 1972 — *М. Арнаудов*. Студии върху българските обреди и легенди. София, 1972, т. 1.

Бадаланова-Покровская, Плюханова 1987 — *Ф. Бадаланова-Покровская, М. Б. Плюханова*. Средневековая символика власти: крест константинов в болгарской традиции // Ученые записки Тартусского университета. Литература и история. Труды по русской и славянской филологии. Т. 78. Тарту, 1987.

Бешевлиев 1958 — *В. Бешевлиев*. Византийски триумфални обичаи, акламации и титли у българите в IX в. // Известия на Етнографския институт с музей. София, 1958, кн. 3.

Веселовский 1884 — *А. Н. Веселовский*. Южнорусские былины. Гл. 3–9 // Сборник Отделения русского языка и словесности имп. Академии наук. СПб., 1884, т. 34.

Георгиева 1987 — *Ив. Георгиева*. Нестинарството в България // Втори международен конгрес по балканистика. Т. 10. Етнография. София, 1987.

Драгоманов 1890 — *М. Драгоманов*. Славянските сказания за раждането на Константин Великий // Сборник за народни умотворения, наука и книжнина, 1890, кн. 2.

Евсевий 2–4 — Сочинения Евсевия Памфила. СПб., 1848, т. 2, 3, 4.

Иванов 1970 — *Й. Иванов* Богомилски книги и легенди. София, 1970.

Каймакамова 1984 — *М. Каймакамова*. «Български апокрифен летопис» и значението му за българското летописание // Старобългарска литература. 1984, т. 15.

Мавродридис 1993 — *Г. Мавродридис*. Нестинарството в гръцката етнографска книжнина // Thracia, 10. Serdicae, 1993.

Мирковић 1961 — *Л. Мирковић*. Хеортологија или историјски развитак и богослужење празника православне источне цркве. Београд, 1961.

Острогорски 1970 — *Г. Острогорски*. О верованьима и схватањима византинаца. Београд, 1970, књ. 5.

Паскалева 1986 — *К. Паскалева*. Иконы из Болгарии. София, 1986.

Стойкова 1985 — *Ст. Стойкова*. Към поучването на една обща тема в българския и гръцки фолклор (песента за падането на Цариград) // Български фолклор. София, 1985, № 9.

Тъпкова-Заимова, Милтенова 1996 — *В. Тъпкова-Заимова, А. Милтенова.* Историко-апокалиптичната книжнина във Византия и Средневековна България. София, 1996.

Цивьян 1977 — *Т. В. Цивьян.* Балканские дополнения к последним исследованиям индоевропейского мифа о Громовержце // Балканский лингвистический сборник. М., 1977.

Barnard — *L. W. Barnard.* The Graeco-Roman and Oriental background of the iconoclastic controversy. Leiden, 1974.

Hourmoziadis 1873 — *A. Hourmoziadis.* Peri ton anastenarion. Constantinopol, 1873, № 24.

Kałużanski 1971 — *E. Kałużanski.* Werke des Patriarchen von Bulgarien Euthymius (1371–1393). London, 1971.

Kazhdan 1978 — *A. Kazhdan.* «Constantine imaginaire». Byzantine legends of the Ninth Century about Constantine the Great // Byzantium, 1978, v. 1.

Romaios 1949 — *C. A. Romaios.* Cultes populaires de la Thrace. Athene, 1949.

А. В. Гура
(Москва)

Крестьянское описание вологодской свадьбы как образец народного литературного творчества

Крестьянские описания свадебного обряда представляют собой особый интерес как этнографический источник, так как в той или иной мере позволяют увидеть обряд изнутри, глазами непосредственных носителей народной традиции.

В начале века в «Живой старине» было опубликовано несколько крестьянских записей севернорусской свадьбы. Все они содержат ценный этнографический материал и являются живым свидетельством того, как справлялась традиционная свадьба на рубеже XIX–XX веков. Правда, иногда они несут на себе следы редакторской правки, устраняющей из текста все, что выходит за пределы чисто фактографической стороны обряда, а также особенности местного говора[1]. Но в основном такие публикации сохраняют особенности индивидуального стиля и языка[2], отличаются неподдельной достоверностью в описании местных нравов, а подчас дают представление и о личности автора[3]. В остальном, однако, эти тексты принципиально не отличаются от жанра обычного этнографического описания, в котором автор занимает отстраненную по отношению к традиции позицию наблюдателя, фиксируя лишь этнографически значимые моменты свадебного обряда и излагая ритуальные действия и фольклорные тексты в порядке их следования.

Совершенно уникальной на этом фоне выглядит крестьянская запись свадьбы, обнаруженная нами в фондах Государственного архива Вологодской области (ф. 652, оп. 1, ед. хр. 76). Она отличается иным способом подачи материала, а также своим, самобытным стилем и языком изложения. В отличие от крестьянских описаний, опубликованных в «Живой старине», она ярко демонстрирует

традиционное мировосприятие, рассматривающее свадебный обряд не в отрыве от общего течения повседневной жизни, а как неотъемлемую ее часть. Автор записи — неизвестный крестьянин Кадниковского уезда (ныне Сокольский район) Вологодской губернии. Рукопись озаглавлена: «Свадба 1897 годо вол. Губ. Код. уез. Дви. волоти Дерев. Глепова» (т. е. «Свадьба 1897 года Вологодской губернии, Кадниковского уезда, Двиницкой волости, деревни Глебова»). Она состоит из шести больших листов и не имеет следов какой-либо посторонней правки. Вторая часть рукописи выполнена другим, более грамотным, почерком и, возможно, под диктовку. По-видимому, запись была предпринята по инициативе известного этнографа и краеведа П. А. Дилакторского, деятельность которого положила начало организации Вологодского общества изучения Северного края. Материалы данного описания частично использованы П. А. Дилакторским в его неопубликованном очерке «Свадебные обычаи крестьян Двиницкой вол., Кадниковского у., Вологодской губ.», хранящемся в том же архиве (ф. 652, оп. 1, ед. хр. 75).

Крестьянская запись воспроизводит лишь начальный этап свадебного обряда: сватовство, смотрины невесты, осмотр имущества жениха, помолвку и период подготовки к свадьбе. Свадебная традиция Кадниковского уезда принадлежит к достаточно изученной и довольно полно отражена в этнографической литературе. Данная запись в этнографическом отношении интересна прежде всего своими деталями: обстоятельное описание сватовства, смотрин, редкий локальный обряд украшения девушками конской узды и выкупа ее женихом.

Гораздо больший интерес представляет собой эта рукопись как образец самодеятельного, «наивного» литературного творчества. Текст ее несет на себе отпечаток особенностей книжно-литературного и фольклорно-эпического стилей. Это видно, в частности, в сказочном зачине повествования: *Жил крестьянин Иван Прохоров. Семейство у ево было петеро: две дочери, 1 сын. А сына звали Павел, а Павлу было 19-ть лет. Вздумал Иван сына пожениить*[4]. Встречаются в тексте и характерные сказочные обороты и выражения, например: *Что сказано, то и сделано*; *говорит отцу-матери* и т. п.

Диалоги родителей, в которых они обсуждают вопрос женитьбы сына или выдачи замуж дочери, вводятся в текст под особым заголовком: «дума». Например: *«Давай начнем в доброй час засылать свата». — «А куда?» — «А не знаю куда. Давай подумаем». Дума отца и матери сыну об невестах. «Давай-ко к етой посватаемсё». — «Какой?» — «На Кобылкино, к Васи-*

лью Матфееву Грибу». Говорит Иван сво[ей] жен[е]: «Нет, тут гос[ть]ба[5] *худа будет: отца нет у ее, брат как почестит*[6]*, так и ладно». — «Да, конечно, это правда, это не невеста нашему жениху, дадут и лучше». — «Так куда жо будем сватацо тепереречи?» Говорит Марья своему мужу: «Давай-ко у ся в деревне (то е[сть] Глеб[ово]) посватаемся». Говорит муж ея: «[К] кому?» — «А к Митьке. Девка-то работшая*[7]*». А Иван, муж ея: «Нет, не надо». — «Что?» — «Потому что мала больно*[8]*. Надо нам девку не маленькую, потому что у нас парень рослый».* Другой пример — «дума» родителей невесты: *Дума Кокорня и Катерины об отдаче дочер[и]. Катерина говорит, что «Федор, это место славное. Хотя и шестая в семью, так живут хорошо: три коровы, пара коней, хорошие земли у их. <...> Живут прожитошно. Парень хорошой, не пьяница, работать задорной». — «Ну, так я соглашен отдать за етого жениха». Говорит Кокорень и Катерина: «Поди с богом домой да объесняй Ивану Прохорову: согласны отдать за вашего жениха».*

Литературная манера проявляется и в отношении автора к описываемым участникам свадьбы (свату, матери и тетке жениха) как к героям своего повествования: *Пришел наш посланник в избу [к] Кокорню; Алек[сандр] Зайц[ев] простился, и отправился домой наш Алекс[андр] Зай[цев]; Говорят наши Гали[на] и Мар[ья]; Наши сватьюшки пошли смотреть в горницу иминия невесты; Наши сватьюшки Гали[на] и Мар[ья] простились с Фед[ором] и Катер[иной] и невеской Мар[ьей] и пошли домой [в] Глебово.*

К особенностям авторского стиля можно отнести также характерные способы введения прямой речи в диалогах действующих лиц: *Ему стали говорить Иван Прохоров и жена его Марья; Говорит муж ея; Говорит мать сыну; Говорит сын; Ответ Марьи; Ответ сына отцу и матери; Отве[т] Зайц[ева]* и т. п.

Текст живо и непосредственно передает бытовую и психологическую атмосферу крестьянской жизни. В передаче носителя народной традиции свадебный обряд обрастает такими деталями быта, которые обычно ускользают от внимания этнографов и фольклористов. Вот как изображается, например, приезд матери и тетки жениха к невесте на предварительные, неофициальные смотрины: *Пришли к невесте в ызбы, а невеста на пече лежит ненарядная. Мати девке шопнула: «Оболокись*[9]*, девка». Марья слезла, сходила в синик*[10] *и оболоклась. Пришла в ызбы, поздоровалась, села за работу, а наши свахоньки глядят на девку, какова есть.* Невесту просят: *«Марья Федоровна, седь-ко за стол да поразливай нам чайку — умиешь ли разливать чай-от?» Марья встала и[з]-за*

работы и села за стол и стала разливать чай. Говорят и смиются: «Умеешь разливать!» — «А ноне кто то не умеет разливать чай?» Да чайку покушали, вылизли из-за стола, поблагодарили за угощение.

Не менее колоритно описываются официальные смотрины: *Наши сили на лавки, а Николай пошел к брату, чтобы наряжали девку. Приходит к брат[у] Федору и говорит: «Давайте наряжайте Марью». — «Да её и дома-то нету, на вечерине». — «Так сходите скорее по её». Сходили и привели Марью. А народ весь узнали, что её приехали смотрить, девки все пришли в ызбу к ней, стали её наряжать в скруту*[11] *шолковую, на ноги надили полусапожки с калошам, на голову шляпку — и нарядили Марью совсем. И говоря[т] Николаю: «Поди зови Ивана, жениха Павла и всех прие[з]жих». Николай пошол за гостям домой. Пришел и говорит: «Ну, готова и нарежена наша девица. Можете итти благословесь». Наши молоччик[и] встали и пошли к Федору Иванову. И говорит мать сыну: «Ну, голубчик, смотри про себя, поглянецца*[12] *или нет». Говорит сын: «Хорошо, мать. Да и вы смотрите, мне стыдно будет гляди[ть]-то на её».*

Текст описания дает нам представление о местных нравах. Характерна, например, оценка достоинств жены: *А жена Марья была мужу непротиворечившая никовда, потому что была жена умная.* Инициатива женитьбы принадлежит родителям. Но, не сумев придти к общему мнению насчет невесты для своего сына, они решают поинтересоваться и его собственным мнением: *Отец сына спрашивает и мати: «Ну что, Павел, сказывай правду: какая по мысле девка тебе?» Ответ сына отцу и матери: «Хорошо бы я выбрал, да как вам поглянетца, отец и мать». — «Говори». — «А вот где девка-то славная». — «Где?» — говорят родители. — «В деревни Котлакса у Федора Иванова Кокорня Машка — славная девка. Вот вам по мысле или нет? А мне так по мысле». Отец и мать на друг дружку с[г]лянулись, просмиялись и говорят сыну: «Тебе по мысле, так и нам по мысле».* О нравах можно судить и по тому, с какой скрупулезностью оценивают присутствующие молодых на смотринах. *Ее выводят и становят против его. <...> Взяли свечи в руки бабы с невестину сторону и подошли к жениху, посмотрели одежу на нем, потом [с] женихову сторону мати и сестра тоже посмотрели одежу на невесте и говорят ей: «Пройди-ко, не хромая ли?» Она прошла, поклонилась им. Потом жениха заставили так же: «Не хромой ли, пройди-ко». Он тоже прошел и поклонился ей. И потом постановили их рядом, померяли. Со сторон люди говорят: «Славны*

молодые. Немного помене она его». Потом говорят: «Насмотрелись в этой скруте, в другой покажите».

Находят отражение здесь и особенности социальных взаимоотношений, в частности, со священнослужителями. *Пошли к попу, взяли с собой денег и штоф водки. Приходят к попу, благословились. Он у их спрашивает: «Что, сваребка*[13] *заводится?» — «Да, батюшко, — говорят они. — Когда нам прикажет[е] с поездом*[14] *приехать к Вашей милости?» <...> Ну, и говорит Иван: «Много ли, батюшко, возьмешь за венченье с моего жениха?» А он говорит: «5 рублей и штоф водки». А Иван говорит, что будет*[15] *и четыре рубля. А он говорит: «Ну ладно и четыре. Водки принес?» Говорит: «Принес, вот вам, батюшко, водка». На стол поставил. А Федор говорит: «А с моей дочери много ль, деньгами или даровьем*[16]*?» А он говорит: «Чем угодно, хоть даровьем, хоть деньгам. Деньгам 2 р. с полтиной, а даровьем 24 аршина холстины тоненькой, и попадье плат, и дьяконам по плату хорошему». — «Ну ладно, батюшко, — говорит Федор, — дарам подарим мы тебя». И говорит священник: «Сходи, Иван, за дьяконам, за Еферей и Благовещенским». Иван сходил и привел их обех. Священник рюмочку принес, подал Ивану и Федору рюмочки по две. Они встали, простились и пошли домой. А остатки водки поп с дьяконами выпил всю.*

Особенности народного этикета проявляются в сценах общения молодых людей — помолвленных жениха и невесты. *Павел пошел к ней в куть*[17]*, и сел рядом с ним и говорит: «Ты не плачь, я гостинца тебе пошлю и обижать тебя не буду никогда». Посидел, поговорел кое-чево, простился и поцеловал и пошел из кути. Она встала, проводила немножечко до среди избы и говорит: «Поидь с богом и приходи по мне в другой раз скорее, не забывай». Он сказал: «Ну ладно». Потом пришел жених домой и говорит матери: «Я пойду схожу, мамка, на Котлаксу и проведаю Марью да и спрошу, когда в Кадников поедем за товаром». Она говорит: «Поди с Богом». <...> Приходит в избу, Богу молится и говорит: «Ночевали здорово?»*[18] *— «Поди-ко,*[19] *здорово, Пав[ел] Иванович». Он прямо к Марье приходит, здоровается и подает гостинцы и говорит: «На-ко, гостинца я тебе принес». Она взяла и говорит: «Спасибо на гостинцах, седь посиди». <...> Самовар на стол наставили, за стол посадили Павла и Марью, стали угощать водочкой и чайком с белым пирогами. И Марья его подчует: «Ешь, не стыдись». А он говорит: «Ну ладно, без подчиванья». Поугощались, вылезли из-за стола, он поблагодарил сперва Федору-батюшку, потом Катерине-матушке и Марье*

тоже и стал оболокаться домой. Оболокся. Оне говорят: «Что мало погостел?» А он говорит: «Будет». Через несколько дней жених снова приезжает к невесте с подарками: *Подает Марье гостинчика в полушальчике. Она взела, поблагодарила ему за гостинцы и говорит: «Больно добр купил полушальчик, даром бы и похуже». Она подает ему кисет под табак из шелковой материи.*

Крестьянский текст доносит до нас подробности живого общения крестьян. Вот, например, как отец жениха обсуждает с женой кандидатуру невесты маленького роста: *«Нет, не надо, мала. Я не люблю маленьких. И вот ты мала, так худо». Ответ Марьи: «Да ведь прожил век-от!» <...> — «Так и худо: маленькая».* Сестра жениха зовет свата к родителям для разговора о сватовстве: *Села на лавку и говорит: «Александро, иди-ко к нам». А он говорит: «Начто?»*[20] *— «Надо, тятьке начто-то». — «Сейчас иду». Зайцев оболокся, идет. Пришол, помолился богу. Говорит: «Ночевали здорово?» Отвечают: «Поди-ко, здорово». — «Начто звали меня?» — «Надо, садись на лавку, так и скажем».* Сват приходит сватать невесту и заводит разговор с ее матерью: *Богу помолился и сказал: «Ночевали здорово?» — «Поди-ко, здорово. Садись-ко на лавку да хвастай». Наш посланник сел на лавку вдоль пола половиц и посеживает. <...> Стала Катерина спрашивать: «Куда, Александро, катаесся и далеко ли ходишь?» Он отвечает: «Да вот и будет покудова*[21]*. А где у тебя хозяин Федор Иванов?» Говорит Катерина: «Уехал на мельницу. А он прийдет скоро».* Еще один пример — бытовой диалог в лавке: *Пришли и говорят: «Нам бы товарчику побрать». — «Сколько угодно и какого товару?» — Отвечают: «Муки мешок белыя, чаю и сахару, рыбы, рису, варенья, сахарного песку, пряников сыропных*[22]*, гороховой муки, изюму, манныя заспы*[23]*».*

Имеются примеры передачи непосредственной реакции участников обряда на те или иные события, каких мы не найдем ни в одном профессиональном этнографическом описании. Так, вернувшись с помолвки, жених с облегчением произносит: *«Ну, слава Богу, сосватался топере*[24]*».* Девушки поют на смотринах песню о невесте: «Ты изменщица, ты изменщица, Ты какая, ты какая лицемерщица». Затем одна из девушек просит у жениха денег за эту песню: *«Павел, нам за «Изм[енщицу]» денег!» Он вынимает и подает 20 копеек, а она говорит: «Мало, надо 25». Он еще добавляет ей. Поклонилась и ушла к подружкам и говорит: «25 дали».*

Автор не отбирает для своего описания лишь ритуально значимые факты, а отображает «всю жизнь» в ее непрерывном тече-

нии, без каких-либо пропусков, забегания вперед и экскурсов в прошлое. С равным вниманием он описывает и собственно обряд, и внеобрядовые, повседневные события (легли спать, проснулись, оделись, поставили самовар и т. д.), не делая между ними различий. В его восприятии они существуют нерасчлененно. Непрерывность повествовательного времени проявляется в том, что все перерывы в обрядовом действии заполняются описанием бытовых событий, не относящихся к свадьбе, например: *И говорит мати: «Ну, топере надо думать про сварьбу, когда сварьбу уложить*[25] *и к попам сходить». Это сказала, и стали спать ложиться. Ночевали, поутру встали, стали обиходить*[26] *кое-чево, к сварьбе приготовляться. И потом Павел встал, умылся, Богу помолился, позавтрикал, сходил погулял* и т. д. Интересно, что некоторые случайные события включаются в обрядовый контекст, наполняясь вполне определенным свадебным смыслом. Так, случайная встреча свата с собакой, когда он идет сватать невесту, приобретает характер доброго предзнаменования, сулит ему успешное сватовство: *Нарядился и отправился по сказанному ему пути. Идет наш посланник и попадает ему навстречу собака. А наш посланник сам себе и думает: стой, будет дело — в[с]трича хорошая».*

В тексте описания нет выражений, вроде «на следующий день», «через два дня», «через три часа» и т. п. — временна́я цепь событий нигде не прерывается. *Ночевали, оболоклись жена Марья и сестра Галина и отправились на Котлаксу [к] Федору Кокорню запросто девку смотрить. Ночевали и пожили день-другой. Да и приходит Павел на Котлаксу, да и подает Марье гостинчика в полушальчике. Приходит [жених] и говорит отцу-матери: «Приедут в пятницу, к попам сходите». Дожили до пятницы. Федор пришел с Котлаксы, чаем угостили, и с Иваном пошли к попу, взяли с собой денег и штоф водки. Дожили до субботы. Приезжают с Котлаксы утра, скажем, хоть в 9 часов.*

Автор стремится к хронологической точности описываемых событий. Вот, например, мать и тетка жениха возвращаются с предварительных смотрин невесты и готовятся принять родителей и родственников невесты для осмотра имущества жениха: *И пришли домой и говорят: «В избе пообихо[дь]те, и в анбар сходи, и на дворе поправьте всё. Сегодня приедут вечером в 10 час. места смотреть*[27]*». Ну ладно. Что сказано, то и сделано. В ызбе, в анбаре и на дворе поправили всё. Дожидают места смотреть. Время стало 9-тый час. Федор, Катерина стали сряжаца*[28]*. Федор брата своего позвал Николая и жену его Манефу. И стали сряжаца. И срядились.*

Фактографический педантизм проявляется в авторских пояснениях, касающихся возраста действующих лиц (*Ив[ану] — 50, Ма[рье] — 48*), их имен (*У Федора Иванова Кокорня хозяйку звали Катериной*) и т. д. Тщательно, со всеми подробностями описывается осмотр родственниками невесты хозяйства жениха: *Сперва пошли в гуменник*[29], *посмотрели всё. И поглянулось. Хорошо. Потом пошли в анбар, поглядили хлеба всяково. А было вдоволь всяково хлеба у Ивана Прохорова. Поглянулось Ивановым в анбаре. Потом пошли в дом смотреть. Пришли во двор, поглядили во дворе. — «Еще посмотрите в стае*[30]*». Пошли и посмотрели. А скота было всяково довольно, коров и коней. Поглянулось братьям, Фед[ору] и Никол[аю], и Катерине, и Манефе. Ну, еще пошли в голбец*[31], *т. е. подызбы, мелкого скота смотреть: овец и телят. Посмотрели, и поглянулось. Потом пошли имения*[32] *[в] горницу смотреть. И смотрят: шубы и полутулуп, пальто и пинжаки, рубашки и почштанники. А всего было вдоволь имения всяково на сына и на дочерей и на самих стариков Ивана и Мар[ью]. Вышли из горниц и остановились на сарае. И говорят: «Всего вного и заведенье всё хорошое. И парень умной и работшой. А старики смирёные. Это место по нам очень хорошо. Жить этта*[33] *можна хорошо».*

Детальное перечисление приданого напоминает документальную опись или реестр, при этом особенности канцелярского и разговорного стилей причудливо сочетаются здесь друг с другом: *В первом сундуке, значит, пестрядиные исподки*[34]. *И сосчитали их двадцать 5 штук, и 3 конца пестряди, и потом 9 бумажниц*[35] *и льняной. Во втором сундуке шерстянные сарафаны, их было 7. В третьем сундуке платки и полушалки. Фаток*[36] *и полушалков было 17 штук. В четвертом сундуке оболочки*[37], *казачки*[38], *теплушки*[39] *и кофты. Потом [в] пятом — платья и пары*[40] *разные. Пар 13 было. Ну, посмотрели все, всего много, поглянулось. И потом стали о приданом хлопотать. Иван, значит, запрашал 39 рублей приданого: «Поезд вам не знать — я сам дарю». Федор им посулил 20 рублей да еще корову и овцу. Они торговались и схлопотались на 25 рублей.* Особенно сильно канцелярский стиль ощущается в перечне лиц, отправляющихся на смотрины: *Сили и поехали: 1. отец и 2. мать, 3. жених, 4. Алексан[др] Зай[цев], 5. его же[на], 6. Галина, сестра Марьи. Всего поехало 6 чоловек смотреть.*

Помимо этнографического, историко-культурного и литературного значения, текст представляет определенный интерес в лингвистическом отношении. Прежде всего, он дает яркое представле-

ние о живом разговорном языке крестьян конца прошлого века. В нем широко представлена севернорусская диалектная лексика. Отметим также некоторые фонетические и грамматические особенности местного говора, присутствующие в тексте: оканье (*куда жо, чоловек, шопнула*), отражением которого является орфографическое смешение букв *о* и *а* (*Марья* и *Морья, час* и *чос, надо* и *нода, Ивон* и т. п.), цоканье (*сейцас, велицоет, гостинцика, Ивановиц*), так называемое среднее *l* (в написаниях *доволно, вдовол, болшой*), *и* в качестве рефлекса «ять» (*умиеш, надили, иминья*), отвердение некоторых согласных (*лошат, зват, к Митке, поправте*), окончание *-ам* в творительном падеже множественного числа (*с калошам, пирогам, за гостям*) и др. Из орфографических особенностей можно отметить фонетические написания (*гозба, здрастуй, сватацо, катаесся, попошшовали, молоччик, вызбы, выпряк, блиско, онбар*), смешение глухих и звонких *б* и *п*, *д* и *т*, *с* и *з* (*бравда, бьяница, забросто, рапотат, куда* и *кута, стытица, думайде, воточки, на зарай*), слитное написание слов, особенно с предлогами или частицами.

Примечания

[1] *И. Максимов.* Свадебные обряды крестьян Лужского уезда Петроградской губернии // Живая старина, 1916, вып. 4, с. 243–262.

[2] *И. В. Волков.* Свадебные причеты, записанные крестьянином (Вологодской губ., Грязовецкого у., Авнеской вол., дер. Кроптева), часто бывавшим сватом // Живая старина, 1905, вып. 1–2, с. 203–225.

[3] *И. В. Колобов.* Русская свадьба Олонецкой губ., Пудожского уезда, Корбозерской волости // Живая старина, 1915, вып. 1–2, с. 21–90. Автор этого описания, олонецкий крестьянин, пишет о своей страсти к сочинительству: «У меня явилась поэтическая муза, и я стал писать кое-что, и у меня так складно все выходило, так что многие <...> читали мои сочинения, и все одобряли. <...> У меня такой является наплыв чувств и охота к писанию, иногда сижу ночами, пишу все что-нибудь» (с. 24).

[4] При цитировании для облегчения восприятия текста авторская орфография приближена к ныне принятым нормам и введена пунктуация. Устранены явные описки, частично — некоторые фонетические диалектные черты (но не затронуты грамматические, лексические и синтаксические особенности говора), в квадратных скобках раскрыты некоторые сокращенные написания и вставлены важные для понимания смысла пропущенные буквы и поясняющие слова. Чтобы легче было разобраться в родственных отношениях упоминаемых в тексте лиц, перечислим всех участников свадебного обряда: Павел Ивано-

вич — жених (деревня Глебово), Марья — невеста (деревня Котлакса), Александр Зайцев — сват, Иван Прохоров — отец жениха, Марья — мать жениха, Галина — тетка жениха (сестра матери), Анна — старшая сестра жениха, Федор Иванович Кокорень — отец невесты, Катерина — мать невесты, Николай — дядя невесты (брат отца), Манефа — его жена, сватья.

[5] угощение, пирушка.

[6] примет, попотчует.

[7] работящая, трудолюбивая.

[8] очень.

[9] оденься.

[10] холодная горница.

[11] наряд.

[12] понравится.

[13] свадебка.

[14] со свадебной процессией.

[15] хватит, достаточно.

[16] свадебными подарками.

[17] угол в крестьянском доме.

[18] местное приветствие.

[19] разумеется, конечно.

[20] зачем?

[21] больше пока что никуда.

[22] сиропных.

[23] крупы.

[24] теперь.

[25] свадьбу назначить.

[26] приводить в порядок помещение.

[27] осматривать хозяйство жениха.

[28] собираться.

[29] сарай, в котором молотят хлеб.

[30] в сарае для скота.

[31] подполье.

[32] имущество.

[33] здесь.

[34] нижние рубашки из грубого домотканого холста.

[35] женских рубах из тонкого холста.

[36] платков.

[37] верхняя одежда.

[38] женские кофты в талию с широкой оборкой.

[39] телогрейки.

[40] верхняя одежда из двух предметов (например, жакет и юбка).

В. М. Живов
(Москва)

К истории форм 2 лица ед. числа презенса (о неоднородности элементов языка и ее исторических импликациях)

Современные лингвистические построения — как в виде таксономической грамматики, так и в виде различных генеративных моделей — трактуют элементы языка как в определенном смысле однородную массу. Грамматика, состоящая из перечня обобщений или набора генеративных правил, оперирует с равноценными кирпичиками языковых элементов (единиц словаря, служебных морфем и т. д.), из которых складывается текст (речь): *чертова бабушка* так же разлагается на морфемы и так же из них складывается, как *глокая куздра*. Если, однако, посмотреть на речевую деятельность как на реальный психический процесс, неадекватность этой абстракции бросается в глаза. Разные фрагменты текста производятся с разной степенью автоматизма, на одном полюсе мы наблюдаем прямое воспроизведение речевых формул, повторяемых в качестве готовой целостности (а не составляемых из морфем), на другом — активный поиск языковых средств, нужных для осуществления данного коммуникативного задания. Текст в этих случаях производится разным образом, с помощью разных механизмов, поэтому различен и статус задействованных в данном процессе элементов (см.: [Живов и Тимберлейк 1997]). Скажем, словосочетание *власти предержащие* выступает как цельная номинативная группа, не разлагающаяся на составляющие (и не требующая синтеза по составляющим), откуда и возникает вариант *власть предержащие*. Подобные примеры выразительны, поскольку аномальны, но самый принцип неоднородности характеризует языковую деятельность в целом. Неоднородны синтаксические конструкции и морфологические формы, неоднородны фонемы и интонационные контуры, неоднородность лексики и фразеологии очевидна и не требует комментариев.

Признав неоднородность элементов языка, мы утверждаем прагматику как неустранимый параметр языковой деятельности. В самом деле, автоматизм зависит от ситуации речи (от речевой стратегии говорящего или пишущего): в одних ситуациях «выскакивают» одни готовые фрагменты языкового материала, в других — другие. Например, когда в ситуации бытового диалога перед говорящим стоит задача сообщить, что определенное лицо совершило определенное действие, говорящий не стоит перед выбором между активной и пассивной конструкцией, а воспроизводит стандартное для подобных ситуаций построение, т.е. активную конструкцию, и это явно элемент автоматизма; синтаксическая синонимия существует в этом случае лишь для исследователя, апеллирующего к «языку в целом», а не для говорящего. В ситуации научной письменной речи такого автоматизма нет, пассивная конструкция предпочтительна (не *мы обнаружили*, но *(нами) было обнаружено*, не *я обследовал*, но *(нами) было обследовано*), что соответствует объективирующей стратегии современного научного дискурса, и именно пассивной конструкции присуща определенная степень автоматизма.

Эти общие соображения имеют непосредственное отношение и к истории языка. Неодинаковый статус не может не проявляться и в судьбе языковых элементов, определяя их бóльшую или меньшую связь с разными регистрами языка, их большую или меньшую обычность (автоматизм) в разных типах текстов. Системные факторы языковой эволюции проецируются на эту прагматическую данность, так что эффект их воздействия оказывается не механическим, а находящимся в зависимости от сложившихся в традицию параметров употребления языковых элементов. В настоящей работе я предполагаю рассмотреть одно частное явление, которое, видимо, может служить иллюстрацией для высказанных теоретических постулатов. Речь пойдет об истории форм 2 лица презенса в сопоставлении с историей форм инфинитива с безударным *-ти*.

В исторических грамматиках русского языка история этих форм нередко рассматривается параллельно, и у этого есть все основания. Вариативность форм 2 лица ед. ч. презенса на *-шь* и *-ши* и вариативность форм инфинитива на *-ть* и *-ти* возникает в результате одного и того же процесса в живом языке (одного и того же системного фактора) — отпадения конечных безударных гласных словоформы, когда конечная гласная не является отдельным морфом и ей предшествует «одиночная согласная (или сочетание *ст*)» [Зализняк 1992, с. 297]. Хотя высказывалось предположение, что исконным восточнославянским окончанием 2 ед. презенса было *-шь*, а *-ши*

с самого начала выступало как элемент книжного языка [Соболевский 1907, с. 159; Дурново 1928], материал берестяных грамот показывает, что в XI–XII в. *-ши* было свойственно и восточным славянам, а постепенная замена *-ши* на *-шь* относится к XIII–XIV вв. Таким образом, в живом языке эволюция форм 2 ед. презенса и инфинитива была параллельной. Как параллельные случаи трактуются эти формы и в русской грамматической традиции XVIII в., определявшей направление нормализации русского литературного языка нового типа (к этой трактовке мы вернемся ниже). Варианты *-ти/-ть* и *-ши/-шь* рассматриваются как однородные языковые элементы, которые должны — в силу этой однородности — иметь одинаковую судьбу в истории языка.

Эта однородность, однако, является мнимой, поскольку соответствующие формы обладают разными прагматическими параметрами. В повествовательных текстах, которые составляют основу литературно-языковой традиции, формы 2 лица презенса встречаются неизмеримо реже, чем формы инфинитива, и при этом оказываются выделены как достаточно специфичный элемент нарративной структуры. Они появляются в прямой или несобственно прямой речи, т.е. представляют собой введенное в нарратив «чужое слово». Это означает, что они в большей степени привлекают внимание пишущего, чем нейтральные в данном отношении формы инфинитива, т.е. в ситуации нарратива являются менее автоматичными, чем инфинитив. Вместе с тем в некоторых типах текстов, прежде всего в текстах молитвенных, формы 2 лица ед. числа не только обычны, но и составляют предикативную основу ряда молитвенных формул, что в ситуации молитвенного обращения делает их более автоматичными, чем формы инфинитива. Эти моменты не могут не сказаться на употреблении соответствующих форм в разных типах текстов.

Форма на *-шь* появляется в русских церковнославянских текстах достаточно рано, по крайней мере, с XIII в.; в стандартных текстах она встречается лишь окказионально [Соболевский 1907, с. 159], тогда как в поздних гибридных может употребляться относительно часто (она, впрочем, неоднократно появляется уже в таком специфическом книжном тексте, как Вопрошание Кирика (по списку новгородской кормчей 1280-х годов [Зализняк 1995, с. 119; Иванов 1995, с. 379]). В целом, однако, для книжного языка форма на *-ши* остается нормативной, это относится не только к каноническим текстам (ср.: [Булич 1893, с. 311]), но и ко многим летописям (ср., например, о Степенной книге: [Оттен 1973, с. 63–64]). В гибридных текстах XVII в. форма на *-ши* может, видимо, функционировать как признак книжности (естественно, второстепенный) и

употребляться при этом с разной степенью последовательности. При этом никакого параллелизма с вариативностью форм инфинитива не обнаруживается. Так, например, в Житии Епифания (по списку Пустозерского сборника [Пустозерский сборник 1975]) последовательно выдерживаются формы на *-ши*, при том что в формах инфинитива наблюдается вариативность и приблизительно в четверти случаев употребляется инфинитив на *-ть*. Напротив, в Житии Юлиании Лазаревской [ПЛДП, XVII, I, с. 98–104] последовательно употребляется инфинитив на *-ти*, тогда как из 6 форм 2 ед. 3 употреблены с окончанием на *-шь*. В Римских деяниях по списку 1688 г. (судя по выборке [Римские деяния 1877–1878, II, с. 162–237]) пропорция форм на *-ши* (к общему числу форм 2 ед.) составляет 58,8%, тогда как пропорция *-ти* (к общему числу инфинитивов с ударением на основе) — 44,1%.

При всех этих колебаниях все же вырисовывается картина, в которой формы на *-ши* функционируют как факультативный признак книжности, тогда как формы инфинитива на *-ти* этой роли не играют. Так, у Аввакума форма на *-ши* появляется реже, чем форма на *-шь*, и встречается преимущественно в тех фрагментах, которые отмечены и другими признаками книжности (см.: [Чернов 1984, с. 59; Кокрон 1962, с. 212]). Стоит отметить, что в «Скифской истории» Лызлова немногочисленные примеры презенса 2 лица ед. ч. встречаются именно в форме на *-шь* (*учинишь, приобрящешь, победишь* [Лызлов 1990, с. 11–12]), при том что инфинитив употребляется практически только в форме на *-ти*. Этот маркированный книжный статус форм на *-ши* можно, видимо, объяснить тем, что употребление специфически книжной формы при воспроизведении в нарративе речи одного из персонажей требует существенно большей рефлексии, чем, например, употребление инфинитива на *-ти*, привычного для любого книжного человека этого времени. При книжной трансформации прямой речи выбор формы актуализируется, и у автора могут быть разные соображения, обусловливающие преимущество формы на *-ши* или на *-шь*, тогда как в нейтральном нарративе альтернативы могут не осознаваться и инфинитив на *-ти* или на *-ть* употребляется в силу автоматических навыков.

Важным фактором оказывается и тип воспроизводимой речевой ситуации (письменной традиции). Так, по замечанию Кокрона, формы на *-ши* являются «prédominantes dans la traduction archaïsante de *Judith*» [Кокрон 1962, с. 212]; можно думать, что дело здесь не только в архаизирующем характере текста, но и в его драматической форме. Хотя эта форма не имеет прямых прецедентов в рус-

ской письменности предшествующих эпох, она воспроизводит ситуацию книжного диалога (обращения), ближайшим аналогом для которого является молитва. Заслуживает внимания и тот факт, что в «Домострое» «второе лицо единственного числа в религиозно-поучительных главах обычно имеет церковно-славянское окончание *ши*, а в бытовых главах обычно окончание *шь*» ([Никифоров 1947, с. 30]; ср. еще: [Соколова 1957, с. 137–139]). И здесь дело может быть не в тематике, а в том, что «религиозно-поучительные» главы — в отличие от глав бытовых — опираются не на традицию книжного нарратива, не сообщающую каких-либо навыков употребления форм 2 лица, а на традицию учительной (проповеднической) литературы, в которой книжное обращение с формами 2 ед. на *-ши* обладает характером автоматизма.

В деловых текстах формы 2 лица практически не встречаются (ср.: [Черных 1953, с. 343; Пеннингтон 1980, с. 277]), так что какая-либо норма приказного языка для этого признака отсутствует. Что же касается бытовых текстов, то здесь в XVII в. употребляется исключительно форма на *-шь*; так обстоит дело, например, в письмах царя Алексея Михайловича [Кокрон 1962, с. 212] или в тех грамотках XVII — начала XVIII в., которые были опубликованы С. И. Котковым [Котков 1969], и здесь можно видеть давнюю традицию, поскольку так обстоит дело уже в берестяных грамотах XIV в. [Зализняк 1995, с. 119]. Такое различие в ситуации в книжном и некнижном языке должно поддерживать статус форм на *-ши* как признака книжности. Вместе с тем даже этот беглый обзор позволяет увидеть, насколько по-разному функционируют формы 2 лица презенса и формы инфинитива: диапазон употребления форм с безударным *-ти* значительно шире, чем форм 2 лица на *-ши*, поскольку формы на *-ти* встречаются и в деловых, и в бытовых текстах (что и обусловливает размытость данного признака в плане противопоставления книжного и некнижного языков — ср.: [Живов 1996]). Показательно, что в эпистолярных формулах, встречающихся в бытовой переписке, инфинитив на *-ти* может соседствовать со 2 лицом на *-шь*, ср. в упоминавшихся грамотках: «і пожалуи вели впред писати ко мнѣ о своем здоровье а я твоего здоровя слышати рад... а пожалуеш похош вѣдат...» [Котков 1969, с. 21 et passim].

Статус форм на *-ши* как признака книжности предопределяет обращение с ними в правленых текстах Петровской эпохи. Поскольку все известные нам тексты этого рода носят повествовательный характер, формы 2 лица встречаются в них крайне редко. Тем более показательно, что они подвергаются правке. Так, в «Географии генеральной» Лихуд исправляет *нехощеши* на *нехо-*

щешь (л. 102), *хощеши* на *хощешь* (л. 102), *во³хощеши* на *похочешь* (л. 158), *желаеши* на *желаешь* (л. 915) [Живов 1986, с. 250]. Такого же рода исправления обнаруживаем и у Татищева в исправленных им частях его «Истории», ср. здесь: «Егда ты *приидеши* → *приидешь*, то мы побежим в Киев» [Запольская 1997]. В других текстах подобная правка отсутствует, и это указывает на то, что для формирования «простого» языка устранение формы на *-ши* остается периферийным моментом: сколь бы ясным ни было соотношение форм, сама их редкость обусловливает их малую значимость.

В памятниках «простого» языка Петровской эпохи — на фоне существенного разнобоя в формах инфинитива — достаточно четко просматривается выбор формы на *-шь* как единственного варианта. Только такие формы, например, встречаются в книге «О способах творящих водохождение рек свободное», ср. здесь: *имѣешъ* [Буйе 1713, с. 19, 21], *возможешъ* (с. 19), *вїдїшъ* (с. 19) и т. д. В «Юности честном зерцале» также преимущественно встречается данная форма, ср.: *говоришъ* [Юности честное зерцало 1717, с. 5], *хощешъ* (с. 8), *усмотрїшъ* (с. 17) при единичном аномальном *имаши* (с. 45); показательно, что в первой части книги («Нравоучения от священного писания») последовательно употребляются формы на *-ши*. Форма на *-шь* закрепляется в качестве нормативной и в «Примечаниях к ведомостям», ср., например: *вопрошаешь, непремѣнишь, воспрїимешъ, будешь* [Примечания 1731, с. 2], что соответствует характеру грамматической нормализации этого периода (грамматики Шванвица и Адодурова)[1]. Это раннее изгнание из литературного языка нового типа формы на *-ши* — в отличие от формы инфинитива на *-ти* — естественно связать с тем, что данная форма не входила в автоматические навыки книжного нарратива, тогда как форма инфинитива на *-ти* имела этот характер.

На этом фоне развивается грамматическая кодификация норм русского литературного языка нового типа. Она отчасти отражает предшествующую грамматическую традицию (церковнославянскую), отчасти особенности сложившегося узуса, а отчасти навязывает себя узусу в качестве нормативного принципа и потому — в период формирования литературного языка современного типа — оказывает на него существенное влияние. Здесь также нужно отметить фактор — на этот раз не прагматический, а парадигматический, — отличающий формы инфинитива от форм 2 лица презенса. В отличие от *-ти, -ши* никогда не стоит под ударением, и поэтому нормализация форм презенса не сталкивается с таким возмущающим фактором, как формы типа *идти́, нести́* или *печи́*; устранение форм на *-ши* может быть сделано без всяких оговорок, и в рамках

тех грамматических описаний, которые стремятся к однозначному соотнесению категорий и показателей, этот момент оказывается значим: легко исключить формы на *-ши*, оставив тем самым у 2 ед. один показатель *-шь*, тогда как для инфинитива этого не сделаешь, поскольку показатели с *-и* останутся при всех условиях. Этот фактор может, однако, действовать только до тех пор, пока не поставлены задачи нормализации; когда же стоит задача нормализации, нормативная грамматика создается в определенном отвлечении от языковой практики, как абстрактный механизм, и здесь начинает работать представление об однородности языковых элементов, обусловливающее параллельную трактовку форм 2 ед. и инфинитива.

В грамматиках церковнославянского языка в качестве нормативной устойчиво фиксируется форма на *-ши*. Так обстоит дело в «Донатусе» Дм. Герасимова [Ягич 1896, с. 566 et passim][2], в «Простословии» старца Евдокима [там же, с. 655 et passim], в грамматиках Лаврентия Зизания [Зизаний 1596, л. 53 об. et passim] и М. Смотрицкого [Смотрицкий 1619, л. H/5 et passim; 1648, л. 190 et passim]. Такие же формы обнаруживаем и в грамматике Ф. Максимова [Максимов 1723, с. 34 et passim]. Противопоставление книжных и некнижных форм было четким и осознанным, и этот момент языкового сознания находит отражение в «Технологии» Поликарпова 1725 г.: в «славенских» примерах последовательно дается форма 2 лица на *-ши*, тогда как в «великороссийской» парадигме находим формы на *-шъ*: *пишешъ* [РНБ, НСРК F 1921.60, с. 123], *напишешъ* (с. 124, 125).

Обратимся теперь к грамматикам русского языка. Они почти столь же единообразны, как и грамматики церковнославянского, но фиксируют, естественно, противоположную норму — 2 лицо ед. ч. на *-шь* (*-шъ*). Хотя Лудольф не включает рассматриваемые формы в обзор оппозиций русского и славянского, приводит он исключительно формы на *-шъ*: ѹчишъ сѧ [Лудольф 1696, с. 27], вѣдѣшъ (с. 29, 30), здѣлаѣшъ (с. 29), станешъ (с. 30), вѣришъ (с. 32), спишъ (с. 33) и т. д. — в формах инфинитива у него такой последовательности нет. Хотя формы на *-ть* указываются у Лудольфа в качестве исходных в описании глагольного словоизменения, формы на *-ти* все же появляются, например, в парадигме глагола *быти* инфинитив дается в форме бытн (с. 29). Формы на *-шъ* находим и в латинской грамматике Копиевича, при том что в инфинитиве он предпочитает формы на *-ти*. В приводимых Копиевичем парадигмах можно отметить более 70 форм на *-шъ*: любишъ [Копиевич 1700, с. 169, 174], возлюбишъ (с. 171, 174, 176), возлюбишсѧ (с. 182, 185, 188), любишсѧ (с. 186), оучишъ (с. 190, 195), наѹчишъ (с. 192, 195, 197) и т. д., тогда

как формы на *-ши* встречаются лишь в шести случаях: **восхощеши** (с. 277), **хощеши** (с. 277), **невосхощеши** (с. 281, 284, 286), **нехощеши** (с. 284). Такое же расхождение между формами презенса и инфинитива обнаруживается и в его русской грамматике: при инфинитиве **быти** в будущем дана форма **бꙋдешъ** [Копиевич 1706, л. C2, C3 об.]; лишь формы на *-шъ* встречаются и в его разговорнике: **слышишъ**, **встанешже**, **кричишъ**, **бошися** и т. д. (л. D3 — D4 об. et passim). Сходным образом и Глюк преимущественно употребляет формы на *-шъ*, хотя в инфинитиве у него фиксируются исключительно формы на *-ти*, ср. у него *будешъ* (л. 50 et passim) и *будеши* (л. 44 et passim), *дѣлаешъ* (л. 45, 46), *станешъ* (л. 45 об.), *заколишъ* (л. 58), *колишъ* (л. 58, 58 об.), *любишъ* (л. 54, 54 об.) и т. д. [Глюк 1994][3]. В грамматике Афанасьева в инфинитиве фиксируются практически только формы на *-ть*; соответственно и в презенсе (или футуруме) находим лишь формы на *-шъ*: *имеешъ* (Harvard University, The Houghton Library, Kilgour, MS Russ 5, 29), *бꙋдешъ* (с. 31, 37, 40, 44, 47), *станешъ* (с. 34), *любишъ* (с. 35, 38); отклонения, как и в инфинитиве, появляются у возвратных («страдательных») глаголов: *да любїшїся* (с. 43; ср. еще в индикативе любопытную форму *любісься*, с. 42). В грамматике Сойе, где устанавливается четкое противопоставление «русского» инфинитива на *-ть* «славянскому» инфинитиву на *-ти*, формы 2 лица в перечень различий двух языков не вносятся, но в парадигмах и примерах последовательно используются лишь формы на *-шъ*: *бꙋдешъ* (Сойе, I, 144), *имѣешъ* (с. 151), *поимѣешъ* (с. 152), *знаешъ* (с. 162), *познаешъ* (с. 164) и т. д. Одна лишь форма на *-шъ* появляется и в «Немецкой грамматике» Шванвица, хотя в формах инфинитива здесь сохраняется определенный разнобой, ср. здесь: *имѣешъ* [Шванвиц 1730, с. 221], *будешъ* (с. 225, 229, 245), *хвалишъ* (с. 237), *умираешъ* (с. 257) и т. д.

Таким образом, приходим к заключению, что в грамматиках русского языка колебания в формах 2 лица предполагают и колебания в формах инфинитива (с неконечным ударением), но не наоборот. Окончание *-ши* осознается как форма, присущая старому книжному языку и потому неуместная в грамматике русского языка, противопоставленного церковнославянскому, тогда как на формы инфинитива на *-ти*, более привычные в письменном узусе и все равно не изничтожаемые до конца, это восприятие не распространяется. Такое восприятие отражает узус, сложившийся в письменном языке XVII в. и отмеченный отсутствием параллелизма в употреблении форм инфинитива и 2 лица презенса.

Впервые окончания *-ши* и *-шь* эксплицитно противопоставляются как церковнославянское и русское в грамматике В. Пауса,

причем формы 2 ед. презенса трактуются параллельно с формами инфинитива, которым приписывается та же интерпретация. В специальном примечании Паус указывает (Библиотека Академии наук, Собр. иностранных рукописей, Q 192, л. 104), что в презенсе и футуруме во 2 л. ед. ч. славянским окончаниям *-еши, -иши* соответствуют русские *-ешъ, -ишъ*. Здесь же отмечается, что, так же как во 2 л. ед. ч., славянское *и* переходит в русское *ь* в инфинитиве. На фоне предшествующей грамматической традиции это решение Пауса выступает как инновация, и она несомненно связана с тем, что Паус первым ставит перед собой нормализационные задачи (ср.: [Живов и Кайперт 1996, с. 15]).

Это нормализационное решение последовательно реализуется в позднейших грамматиках, в частности, у Адодурова, Гренинга, в «Сокращении грамматики латинской» В. Лебедева, наконец, у Ломоносова. В них даются исключительно формы на *-шь*, тогда как формы на *-ши* практически не упоминаются, так что нет смысла останавливаться на них подробнее. Формы на *-ши* окончательно выпали бы из диапазона филологической мысли, если бы не учение о поэтических вольностях. В числе таких вольностей варианты *-ши* и *-шь* постоянно рассматриваются как параллель к вариантам инфинитива на *-ти* и *-ть*. Такую трактовку этих форм мы впервые находим у Адодурова [Адодуров 1731, с. 44], а затем у Тредиаковского [Тредиаковский 1735, с. 16] и Кантемира [Кантемир II, с. 20]. После того как литературно-лингвистические теории перестают обращаться к поэтическим вольностям как способу легализации традиционного языкового материала, формы на *-ши* исчезают из филологического рассмотрения. Единственным, пожалуй, исключением является «Опыт нового российского правописания» В. П. Светова, в котором формы на *-ши* трактуются как элементы высокого стиля [Светов 1773, с. 28]; они разбираются параллельно с инфинитивами на *-ти*, и этим, надо думать, обусловлено само их упоминание[4].

Установленная в грамматической кодификации норма выдерживается уже в первых памятниках литературного языка нового типа, например, в «Езде в остров любви» Тредиаковского, причем не только в прозаическом, но и в стихотворном тексте, ср.: *можешъ* [Тредиаковский 1730, с. 26], *неувидишъ* (с. 30), *будешъ* (с. 104), *хочешъ* (с. 111) и т. д. (примеры многочисленны)[5]. Показательно, что при этом в качестве поэтической вольности широко употребляются инфинитивы на *-ти*. Таким образом, если легализация инфинитивов на *-ти* как поэтической вольности оправдывала сложившуюся литературную практику, основанную на навыках книжного нарра-

тива, то легализация в том же качестве форм на *-ши* к литературной практике отношения не имела и диктовалась лишь параллелизмом с формами инфинитива, т. е. представлением об однородности соответствующих форм. Формы на *-ши* не встречаются и в более поздних стихах 1730-х годов, т. е. санкционированная в «Новом и кратком способе» вольность в поэтической практике автора в эти годы использования так и не нашла, ср. многочисленные формы на *-шь* в Оде 1734 г. и в стихах из «Нового и краткого способа»: *дерзаешь, приближаешь, медлишь, имѣешь, блѣднѣешь* [Тредиаковский 1734, л. C/1 об.], *поразишь* [там же, с. 31], *оставляешь* (с. 41), *признаваешь* (с. 41), *возъимѣешь* (с. 45), *велишь* (с. 53, 54), *хочешь* (с. 54), *вводишь* (с. 54), *питаешь* (с. 55), *воспламеняешь* (с. 55), *вѣришь* (с. 56) и т. д.

В сущности, таковы же и общие характеристики языковой практики А. Кантемира: он легализует форму на *-ши* в качестве поэтической вольности, но сам этой вольностью не пользуется, при том что инфинитивы на *-ти* встречаются в его стихотворных произведениях постоянно. Формы на *-шь* появляются в его стихах последовательно, вне зависимости от времени написания и жанра, ср., например, в сатирах: *тянешься, нѣжишься, спрыгнешь, прибираешь, глотаешь, вздѣнешь, чаешь* [Кантемир, I, с. 40] и т. д.; в Epodos consolatoria: *поешь, даешь, плачешь* (I, с. 283–285) и т. д.; в переложениях псалмов: *просишь, творишь, погрѣшишь* (I, с. 288–289) и т. д.; в «Петриде»: *хощешь* (I, с. 304), в Речи Анне Иоанновне: *дерзаешь, желаешь* (I, с. 305); в посланиях: *обитаешь, чаешь* (I, с. 321); в переложениях Анакреонта: *знаешь, дышешь, капаешь, спѣшишь* (I, с. 349–350) и т. д.; в переводах из Горация: *хочешь, почитаешь, дивишься* (I, с. 392, 398, 399) и т. д. Отступления от этой нормы крайне немногочисленны. В переложении псалма LXXII находим *погубиши — потребиши* (I, 296), один пример обнаруживаем в «Петриде» (*имаши* — I, 300), один пример в посвящении «Читателю», завершающему переводное Описание Парижа (II, 383). Во всех этих случаях мы имеем дело с такими сочинениями Кантемира, в которых указанные формы соседствуют со многими иными элементами старого книжного языка (в частности, простыми претеритами, книжными служебными словами и т. д.); здесь они выступают поэтому не как поэтическая вольность, а как черта, присущая языку Кантемира, еще не ставившего перед собой задачи нормализации. Так же, видимо, следует интерпретировать и две формы на *-ши* в первоначальной редакции Второй сатиры (*терпиши, ищеши* — I, 210); в окончательной редакции выпущен весь соответствующий фрагмент, так что остается неясным, было ли от-

сутствие подобных форм в окончательной редакции результатом сознательной нормализации языка. Как бы то ни было, в качестве поэтической вольности форма на *-ши* не используется. Поэтический язык подчиняется в данном случае тем нормам, которые оформились к 1730-м годам, а теоретические указания, как и у Тредиаковского, были целиком обусловлены параллелизмом с формами инфинитива.

Не употребляет форм на *-ши* и Ломоносов — ни в своих ранних, ни в своих поздних сочинениях, ср. для начального периода: *заплачешъ* [Ломоносов, I, с. 26], *правишъ* (с. 30), *держишъ* (с. 30, 40), *зришъ* (с. 40, 52) и т. д.; для поздних произведений: *сіяешь* (II, 179), *обѣщаешь* (с. 179), *будешь* (с. 180, 181), *умножишь* (с. 180) и т. д. Для раннего периода, таким образом, неупотребление форм на *-ши* противопоставлено употреблению инфинитивов на *-ти* (в качестве поэтической вольности). Впоследствии, когда устраняются инфинитивы на *-ти*, исчезают всякие основания для появления форм на *-ши*: Ломоносов, как и все предшествующие нормализаторы, рассматривает два эти явления как параллельные, указывая на «неблагозвучие» соответствующих форм («За *спиши спишь*, и *спать* мы говорим за *спати*» [Ломоносов, II, 132/VIII^2, с. 542]).

Таким образом, в русском литературном языке нового типа 2 лицо ед. числа на *-шь* (*-шъ*) — в отличие от инфинитива на *-ть* — утверждается в качестве нормы практически с самого начала его становления, и дальнейшие теоретические инновации в целом не изменяют этой ситуации. Отдельные отступления от этой нормы единичны и носят характер исключений. Так, Тредиаковский в своем переложении Псалтыри вовсе этой формой не пользуется. Единственное исключение — это переложение CXLIII псалма, ранний текст, по ряду лингвистических характеристик отступающий от других переложений, написанный в ходе поэтического состязания между Тредиаковским, Сумароковым и Ломоносовым в 1743 г. (см.: [Плетнева 1987]). Здесь находим:

> Тотчас сонм их *разженеши*,
> Тучей бурных стрѣл *смятеши*...
>
> [Тредиаковский 1989, с. 363, 438; Ломоносов, I, примеч., с. 232].

Формы на *-ши* в этом тексте могут рассматриваться как единичный случай использования той поэтической вольности, которую предусматривала теория Тредиаковского (инфинитивы на *-ти*

в этом тексте также представлены). Отказ от этой теории в более поздний период, когда перелагалась Псалтырь в целом, обусловил и отсутствие подобных форм в остальном переложении.

Новая концепция Тредиаковского и Ломоносова о единстве природы русского и церковнославянского языков, развивавшаяся в 1750-е годы, на данном нормативном установлении практически никак не сказалась. Редкие формы на *-ши* появляются у Тредиаковского в «Аргениде», ср.: *грядеши* [Тредиаковский 1751, II, с. 33; 1752, II, с. 215]; они должны, видимо, рассматриваться как исключение. Относительно широкое употребление находят формы на *-ши* в переложениях псалмов Сумарокова; в переложениях, написанных свободным стихом, который имитирует вдохновенную профетическую речь, формы на *-ши* находятся в свободной вариации с формами на *-шь*, ср.: *сокрушишь, воздвигнешь* (XXVII [Сумароков 1773–1774, III, с. 16]), *дашь, явиши* (IV–III, с. 9), *пребываеши, оставиши* (IX–III, с. 12), *обратишися, претворяеши, глаголиши, представляеши* (LXXXIX–III, с. 37–38) [Плетнева 1987]. В то же время в переложениях, написанных несвободным стихом, встречаются только формы на *-шь*. С формами инфинитива дело обстоит иначе: в переложениях, написанных несвободным стихом, варьируются формы на *-ти* и *-ть*, в переложениях, написанных свободным стихом, употребляются только формы на *-ти*. Таким образом, формы на *-ши* ведут себя не как инфинитивы на *-ти*, а как маркированные церковнославянские элементы (например, простые претериты), ненормативность которых прямо связана с особой поэтикой этих переложений. Вместе с тем такое употребление форм на *-ши* в переложениях псалмов подчеркивает их молитвенный характер, трансформируя таким образом автоматизм соответствующей книжной традиции в характеристику стиля. В других произведениях Сумарокова формы на *-ши* (опять же в отличие от инфинитивов на *-ти*) не употребляются. И в этой ситуации, следовательно, находит отражение то отмечавшееся выше обстоятельство, что предшествующая литературно-языковая традиция однозначно трактует формы на *-ши* как признак книжности, тогда как статус инфинитивов на *-ти* куда более противоречив. Последующее развитие нового литературного языка полностью исключает формы на *-ши* из употребления: они отторгаются и «славенороссийским» языком, разрабатывающим ломоносовские традиции, и «новым слогом», избавляющимся от элементов, воспринимающихся как специфически церковнославянские (такое восприятие распространяется несомненно и на разбираемые нами формы).

Не вся литературная продукция XVIII в. устроена, однако, таким образом. Иное развитие наблюдается в литературе духовной. Во второй половине XVII в. язык духовных сочинений, как правило, соответствует церковнославянской грамматической норме и, следовательно, допускает только формы на *-ши*. Именно так обстоит дело, например, в проповедях Симеона Полоцкого. Случающиеся отступления единичны и не меняют общей картины[6]. Такая практика сохраняется и в проповеди Петровской эпохи. Так, например, исключительно формы на *-ши* представлены в проповедях Стефана Яворского (ср. хотя бы: *бываеши, ѡставлѧеши, послѣдствѹеши, твориши* и т. д. в Слове на день Святого Апостола Андрея Первозванного [Стефан Яворский, III, с. 70–71 et passim] и Гавриила Бужинского (ср. хотя бы: *исполниши, ѿпѫстиши, ѡставиши* и т. д. в его слове на тот же праздник — Гавриил Бужинский 1720, л. 5 об. et passim). Здесь, надо думать, сказывается и традиционно книжный язык этих сочинений, и их риторическая установка: гомилетика связана с ситуацией обращения, содержит элементы молитвы и может рассматриваться как развитие соответствующих письменных традиций, в которых 2 лицо на *-ши* закрепляется как автоматический навык.

Инновации появляются у Феофана Прокоповича в петербургский период его творчества. Это происходит не сразу. В Приветствии всенародном 1717 г. находим еще традиционное употребление, ср. здесь: *прекланяеши* [Феофан Прокопович 1717, л. А1 об.], *увїдїши* [там же, с. 2], *испытуеши* (с. 3), *печешїся* (с. 4), *требуеши* (с. 7). Несколько позднее, однако, — видимо, одновременно с утверждением инфинитива на *-ть* в качестве основного варианта, — Феофан переходит к исключительному употреблению формы 2 лица ед. числа на *-шъ*. Так, в Слове на погребение Петра 1725 г. находим *оутвердишъ, совершишъ, оудержишъ* [Феофан Прокопович 1725, л. 4][7]. Такое же употребление проводится им и в дальнейшем, ср., например, в Слове на погребение Екатерины 1727 г.: *исцѣлишъ, ѿтрешъ* (Феофан Прокопович 1727, л. 5); в Слове на день вшествия на престол 1733 г.: *исповѣдуешъ, имѣешъ* (Феофан Прокопович 1733, 13, 14). Можно думать, что в случае форм 2 лица более четкий функциональный характер оппозиции обусловливает и более однозначный переход к новому употреблению: форма на *-шъ* полностью вытесняет форму на *-ши* (в случае форм инфинитива определенная вариативность все же сохраняется). Вместе с тем такой разрыв с традицией соответствует инновативной риторической стратегии Феофана, осмысляющего проповедь не как наставление паствы, а как полемику с ней: новая риторическая стратегия требует смены языковых навыков.

Столь радикальный отказ от форм на *-ши*, равно как и новая риторическая стратегия Феофана, не были восприняты последующей духовной традицией. Ограниченное число примеров, извлекаемое из обследованных мною проповедей, не дает возможности проследить происходившие в 1740-е годы изменения, однако сохранение формы на *-ши* устанавливается с полной очевидностью. Так, например, у Амвросия Юшкевича в Слове на день рождения Елизаветы 1741 г. находим форму *будеши* [Амвросий Юшкевич 1741, с. 16]. У Симона Тодорского в Слове на день рождения Петра Федоровича 1743 г. обнаруживаем формы *сподобляешися, умножишися* [Симон Тодорский 1743, с. 13, 18]. У него же в проповеди на венчание Петра и Екатерины 1745 г. встречаются исключительно формы на *-ши*: *можеши, подвигнишися, узриши* [там же, с. 4, 7, 16]. Такие примеры можно умножить.

Такое употребление служит фоном для языковых инноваций Гедеона Криновского. Они менее радикальны, чем у Прокоповича: форма на *-шь* становится не единственным, но основным вариантом. Л. Челлберг указывает, что у Гедеона «à la 2e pers. du sg. on trouve,... à côté de la désinence ordinaire -шь [во втором издании, набранном церковным шрифтом, — -шъ] la variante -ши, par ex. глаголешь I 15, войдешь II 280, обратишь III 75, боишься... ужасаешься IV; Видиши II 80... хощеши II 98, разумножиши IV 214, усумневаешися... ужасаешися II 112» [Челлберг 1957, с. 180]. Во втором издании имеются единичные исправления *-ши* на *-шъ*, например: *видиши* II 80 → видишъ II 400 об. [там же]. Употребление формы на *-ши* у Гедеона Криновского (равно как и в духовной словесности вообще) поддерживается часто цитируемыми молитвенными формулами, содержащими обращение к Богу (типа встречающихся в постоянно читаемом пятидесятом псалме «ꙗкѡ да ѡправдишисѧ во словесѣхъ твоихъ, и побѣдиши внегда сꙋдити ти»).

Языковая практика Гедеона служит образцом, на который ориентируются последующие духовные писатели второй половины XVIII в. Так, Платон Левшин в своем переводе Бесед Иоанна Златоуста использует оба варианта, причем форма на *-шъ* выступает как основная, ср.: *видиши* [Иоанн Златоуст I, л. 3], *говоришъ, сꙋмнишсѧ, ѿвергаешъ, оукрощаешъ, можешъ* (л. 51), *можеши* (л. 51 об.) и т. д. Такая же вариативность наблюдается и в «Собрании разных поучений» 1775 г., ср., например: *можешъ, прощаешъ, наносишъ, причинишъ, оуготовишъ, постꙋпаешъ, вкꙋшаеши, прїобщишисѧ* [Гавриил и Платон 1775, I, л. 93]; или: *имѣеши, полꙋчиши, пребываеши, возможеши, можеши, скажешь* (I, л. 92 об.); или: *обманываешъ, прельщаешъ, хочешъ, опредѣлѧешъ, расположиши, содержишъ* (II, л. 130)

и т. д. Аналогичная картина и в «Словах избранных» Иоанна Златоуста в переводе Ивана Иванова, ср.: *печешсѧ* [Иоанн Златоуст 1792, I, л. 1], *стяжеши* (л. 1), *хощеши* (л. 1 об., 2 об.), *можешъ* (л. 2), *возможешъ* (л. 2, 2 об.), *привлечеши* (л. 2), *оумѣешъ* (л. 2 об.) и т. д.

Таким образом, во второй половине XVIII в. в духовной словесности — в отличие от светской — между формами на *-ши* и *-шь* устанавливаются отношения вариативности, обусловленные особой прагматической установкой этой литературы и связью ее с иным набором письменных традиций, нежели тот, на который была ориентирована литература светская. Эта связь прослеживается во всем развитии языка духовной литературы в конце XVII–XVIII в. и определяет особое положение этого регистра в истории русского литературного языка нового типа.

Таким образом, во всем письменном узусе русского языка XVIII в., не исключая и регистр духовной литературы, параллелизм в истории форм 2 ед. презенса и инфинитива отсутствует, хотя вариативность и тех, и других форм возникает как результат единого языкового процесса, а грамматическая нормализация трактует их как формы одного типа (что, в конце концов, и приводит к тому, что в литературном языке не остается ни форм презенса на *-ши*, ни форм инфинитива на *-ти*). Отсутствие параллелизма обусловлено разной степенью автоматизма, свойственной формам 2 лица презенса и формам инфинитива в разных письменных традициях. Данный факт отражает ситуативную (прагматическую) природу автоматизма и показывает, как неоднородность языковых элементов сказывается на их исторической эволюции.

Примечания

[1] В этом аспекте (в отличие от случая с инфинитивом) устанавливается полное соответствие нормализационных принципов «Примечаний» с тем, что мы находим и у Шванвица, и у Адодурова (см. ниже). Формы, приводимые в Вейсмановом лексиконе, под подобную нормализацию не подпадают. Здесь отмечается 16 форм на *-ши*: *попадешися, неимѣеши, страждеши* и т. д. [Брин 1983, с. 26], что указывает, видимо, как это имеет место и с инфинитивом, на влияние церковнославянской грамматической традиции. Так же как формы инфинитива на *-ти*, формы на *-ши* подверглись правке при втором издании Лексикона в 1782 г.; эта правка отразила те нормы нового литературного языка, которые сформировались к концу XVIII в. [там же, с. 26].

[2] Любопытно отметить, что в «Донатусе» наблюдается все же одно отступление. В парадигме конъюнктива («соузного чина») глагола *любити* во 2 лице презенса находим *ꙗко (егда) любишъ* [Ягич 1896, с. 567]. В формах инфинитива таких отступлений нет. Думается, что здесь сказывается второстепенная значимость данной формы, которая предполагает меньшее внимание и меньшую последовательность.

[3] Исключительно формы на *-ши* образует Глюк от возвратных глаголов, ср.: *дѣлаешися* (л. 48, 49), *колишися* (л. 60, 60 об.), *любишися* (л. 56), *ѡдолѣешися* (л. 52, 52 об., 56 об.), *помянешися* (л. 64, 64 об.). Можно думать, что этот выбор — противоречащий тому, что мы наблюдаем для невозвратных глаголов, — обусловлен соображениями благозвучия: последовательность согласных [-šs-] могла восприниматься Глюком как явная аномалия.

[4] В. П. Светов пишет: «Неопределенныя наклонения кончить на *ти* можно в высоких речах; и чем ближе глагол ко Славенскому свойству подходит, тем сие окончание слуху приятнее становится, например: *вѣщати, глаголати, низсылати, воздымлятися, облещися въ бодрость*, и другия сим подобныя. Тож самое должно разуметь и о втором лице единственном настоящаго времени наклонения изъявительнаго: *трудишися, подвизаешися* и проч.» [Светов 1773, с. 28].

Формы на *-ши* даются, понятным образом, в контрастивной грамматике Аполлоса Байбакова в ее церковнославянской части. Церковнославянские формы на *-ши* противопоставлены здесь русским формам на *-шь*, ср.: (российск.) *будешъ* — (слав.) *бѫдеши* [Аполлос Байбаков 1794, с. 62, 63] и т. д.

[5] Отступление от этой нормы находим только в «Элегии о смерти Петра Великого» 1725 г., помещенной в Стихах на разные случаи в приложении к «Езде» («О премудрыи Петре! тыль не живеши нынѣ?» [Тредиаковский 1730, с. 156]). Этот текст вообще написан на гибридном церковнославянском языке, содержит аористы и поэтому практику нового литературного языка никак не характеризует. Однако уже в «Стихах эпиталамических» 1730 г. употребляются практически лишь формы на *-шъ*: *скучиш, мучиш, устыдишся, поступишъ* [там же, с. 162, 165, 166]; ср., однако: *не речеши*, с. 165). Вне творчества Тредиаковского форму на *-ши* как поэтическую вольность обнаруживаем в стихах на фейерверк 1734 г., помещенных в «Примечаниях к ведомостям»: *обогатиши — твориши* [Примечания 1734, с. 142]; вряд ли, однако, этот единичный факт был значим для Тредиаковского.

[6] Так, например, единичные употребления формы на *-ши* находим в книге «Статир», написанной неизвестным пермским священником в 1683–1684 гг. (РГБ, Румянц. 411). Автор стремится писать в соответствии с

нормами образцового книжного языка, однако не всегда справляется с этой задачей. В одном из обследованных нами слов он дважды употребляет форму **хощешъ** — (Поученїе въ недѣлю третїю по пасцѣ, святыхъ женъ мїроносицъ л. 41 об. bis); при этом формы на *-ши* многочисленны. Следует иметь в виду, что отступлений от нормативного инфинитива на *-ти* здесь не обнаруживается (ср.: [Живов 1991]). Поэтому естественно рассматривать отмеченные формы на *-шь* как случайную ошибку, говорящую лишь о том, что формы 2 лица презенса имели лишь второстепенную значимость в лингвистическом оформлении текста.

[7] Для форм инфинитива переход к новому употреблению датируется более точно, и в нем выделяются промежуточные этапы. Что же касается форм 2 лица, то для более точной датировки нет достаточных данных. В Слове похвальном о флоте российском 1720 г. встречается только одна соответствующая форма — *увидиши* [Гребенюк 1979, с. 239], — точно так же как одной формой — *пріемлешъ* (Феофан Прокопович 1723, л. 2) — ограничен материал, сообщаемый Словом о Ништадтском мире 1722 г. Вряд ли этих единичных примеров достаточно для заключения об общем изменении практики, хотя в принципе они подтверждают сделанный выше вывод.

Следует отметить, что в издании Наковальнина формы 2 лица ед. числа подвергаются архаизирующему исправлению, совершенно аналогичному тому, которому подвергаются и формы инфинитива на *-ти*. Так, в этом издании в Слове на погребение Петра обнаруживаем: *утвердиши, совершиши, удержиши* [Феофан Прокопович, II, с. 132]. В обоих случаях Наковальнин приводит текст в соответствие со своими представлениями о нормах языка духовной литературы.

Литература

Адодуров 1731 — [*В. Е. Адодуров*]. Anfangs-Gründe der Russischen Sprache // Teutsch-Lateinisch- und Russischen Lexicon... СПб., 1731. Цит. по кн.: [Унбегаун 1969].

Амвросий Юшкевич 1741 — Слово в высочайший день рождения... Императрицы Елисаветы Петровны всея России декабря 18 дня, 1741 года проповеданное Амвросием Архиепископом Новгородским. СПб., 1741.

Аполлос Байбаков 1794 — [*Аполлос Байбаков*]. Грамматика руководствующая к познанию Славенороссийскаго языка. Печатана в Типографии Киево-печерския лавры 1794 года.

Брин 1983 — *N. Brien*. Die Weißmannschen Wörterbucher — ein kurzer Vergleich der Erst- und Zweitauflage // Weismanns Peterburger

Lexikon von 1731. (III). Grammatischer Anhang. München, 1983, 23–37 [Specimina philologiae slavicae, Bd. 48].

Буйе 1713 — [*Буйе*]. Книга о способах, творящих водохождение рек свободное. 2-е изд. М., 1713 [перевод Б. Волкова].

Булич 1893 — *С. Булич*. Церковнославянские элементы в современном литературном и народном русском языке. Ч. I. СПб., 1893 (Записки историко-филологического факультета имп. С.-Петербургского ун-та, ч. 32).

Гавриил Бужинский 1720 — [*Гавриил Бужинский*]. Месяца ноемврия в 30 день, Слово на память Святаго Первозваннаго Апостола Андреа. СПб., 1720.

Гавриил и Платон, I–III — Собрание разных слов и поучений на все воскресные и праздничные дни. Ч. I–III. М., 1775 [сост. Гавриил Петров и Платон Левшин].

Глюк 1994 — *Johann Ernst Glück*. Grammatik der russischen Sprache (1704). Herausgegeben und mit einer Einleitung versehen von H. Keipert, B. Uspenskij und V. Živov. Bohlau Verlag. Köln; Weimar; Wien, 1994 [Bausteine zur Slavischen Philologie und Kulturgeschichte. Reihe B: Editionen. Neue Folge, 5 (20)].

Гребенюк 1979 — Панегирическая литература петровского времени / Изд. подготовил В. П. Гребенюк. М., 1979.

Дурново 1928 — *N. Durnovo*. Der Schwund von Endvokalen im Russischen // Zeitschrift für slavische Philologie, Bd. 5, Heft 1/2, S. 17–36.

Живов 1986 — *В. М. Живов*. Новые материалы для истории перевода «Географии генеральной» Бернарда Варения // Известия АН СССР. Серия лит-ры и языка, 1986, № 3, с. 246–260.

Живов 1991 — *В. М. Живов*. «Простота» языка и ее реализации: о языке книги «Статир» (1683–1684 гг.) // Зборник Матице српске за филологију и лингвистику, XXXIII (1990). Посвећено професору др Александру Младеновићу поводом 60-годишњице живота. Нови Сад, 1991, с. 141–154.

Живов 1996 — *В. М. Живов*. Историческая морфология русского литературного языка XVIII века: узус, нормализация и норма // A Window on Russia. Papers from the V International Conference of the Study Group on Eighteenth-Century Russia. Gargnano 1994. Ed. by M. Di Salvo and L. Hughes. Roma, 1996, p. 285–292.

Живов и Кайперт 1996 — *В. Живов, Г. Кайперт*. О месте грамматики И. В. Пауса в развитии русской грамматической традиции: интерпретация отношений русского и церковнославянского // Вопросы языкознания, 1996, № 6, с. 3–30.

Живов и Тимберлейк 1997 — *В. Живов, А. Тимберлейк*. Расставаясь со структурализмом (тезисы для дискуссии) // Вопросы языкознания, 1997, № 3, с. 3–14.

Зализняк 1992 — *А.А.Зализняк*. Правило отпадения конечных гласных в русском языке // Le mot, les mots, les bon mots. Word, words, witty words. Hommage a Igor Mel'čuck à l'occasion de son soixantième anniversaire. Montréal, 1992, p. 295–303.

Зализняк 1995 — *А.А.Зализняк*. Древненовгородский диалект. М., 1995.

Запольская 1997 — *Н.Н.Запольская*. Становление норм нового русского литературного языка в предломоносовский период (языковая программа и лингвистическая практика В.Н.Татищева) [в печати].

Зизаний, 1596 — *Л.Зизаний*. Грамматика словенска Съвершенна искуства осми частий слова. В Вилни, 1596.

Иванов 1995 — Древнерусская грамматика XII–XIII вв. / Под ред. В.В.Иванова. М., 1995.

Иоанн Златоуст, I–II — Святаго отца нашего Иоанна Златоустаго архиепископа Константинопольскаго беседы на первую моисеову книгу Бытия переведенныя с Греческаго на Российский язык. Ч.I–II. СПб., 1766.

Иоанн Златоуст 1792 — Слова избранныя из разных поучений святаго Иоанна Златоустаго. Ч.I–II. М., 1792.

Кантемир, I–II — *А.Д.Кантемир*. Сочинения, письма и избранные переводы / Под ред. П.А.Ефремова. Т.I–II. СПб., 1867–1868.

Кокрон 1962 — *F.Cocron*. La langue russe dans la seconde moitié du XVIIe siècle (morphologie). Paris, 1962 [Bibliothèque russe de l'Institut d'études slaves, t. XXXIII].

Копиевич 1700 — Latina Grammatica in usum scholarum celeberrimae gentis Sclavonico-rosseanae adornata. Studio, atque opera Eliae Kopiiewitz... Amslelodami, 1700.

Копиевич 1706 — Руководение в грамматыку Manducatio in grammaticam во славяноросийску In Sclavonico Rosseanam. Per E.Kopijewitz. Stoltzenberg, 1706. Цит. по: [Унбегаун 1969].

Котков 1969 — Грамотки XVII — начала XVIII века / Под ред. С.И.Коткова. М., 1969.

Ломоносов, I–VIII — *М.В.Ломоносов*. Сочинения. Т.I–VIII. СПб.; М.; Л., 1891–1948.

Ломоносов, I^2–X^2 — *М.В.Ломоносов*. Полное собрание сочинений. Т.I–X. М.; Л., 1950–1959.

Лудольф 1696 — *H.W.Ludolf*. Grammatica Russica... Oxonii, 1696. Цит. по изд.: Oxford, 1959 (ed. B.O.Unbegaun).

Лызлов 1990 — *А.Лызлов*. Скифская история / Подготовка текста, комментарий и аннотированный список имен А.П.Богданова. М., 1990.

Максимов 1723 — [*Федор Максимов*]. Грамматіка славенскаѧ въ кратцѣ собраннаѧ въ Грекославенской школѣ паче въ великом Новѣ градѣ при домѣ Архіерейскомъ. СПб., 1723.

Никифоров 1947 — *С. Д. Никифоров.* Из наблюдений над языком «Домостроя» по Коншинскому списку // Московский гос. педагогический ин-т, Ученые записки, т. XLII. М., 1947.

Оттен 1973 — *F. Otten.* Die finiten Verbalformen und ihr Gebrauch in der Stepennaja kniga carskogo rodoslovija. Berlin, 1973 [Veröffentlichungen der Abteilung für slavische Sprachen und Literaturen des Osteuropa-Instituts an der Freien Universität Berlin, 42. Bd.].

Пеннингтон 1980 — *G. Kotošixin.* O Rossii v carstvovanije Alekseja Mixajloviča. Text and Commentary / Ed. by A. E. Pennington. Oxford, 1980.

ПЛДП, XI–XVII — Памятники литературы Древней Руси. XI век — XVII век. М., 1980–1994.

Плетнева 1987 — *А. А. Плетнева.* Из истории формирования нормы русского литературного языка XVIII века. (На материале текстов В. К. Тредиаковского, М. В. Ломоносова, А. П. Сумарокова). Дипломная работа. Московский университет. М., 1987.

Примечания 1728–1741 — Месячные исторические, генеалогические и географические Примечания в ведомостях. СПб., 1728–1741 [титул по изданию 1728 г., в последующие годы частично меняется].

Пустозерский сборник 1975 — Пустозерский сборник. Автографы сочинений Аввакума и Епифания / Изд. Н. С. Демкова, Н. Ф. Дробленкова, Л. И. Сазонова. Л., 1975.

Римские деяния 1877–1878 — Римские деяния [Gesta Romanorum], вып. I–II. СПб., 1877–1878 [Изд. ОЛДП, 5, 33]

Светов 1773 — *В. П. Светов.* Опыт нового российского правописания, утвержденный на правилах Российской Грамматики и на лучших примерах российских писателей. СПб., 1773.

Симон Тодорский 1743 — Слово в высочайшее присутствие ея священнейшаго имп. величества... Елисаветы Петровны императрицы всея России, в высокоторжественный день рождения его имп. высочества государя наследника благовернаго великаго князя Петра Феодоровича... проповеданное Его Имп. Высочества придворным учителем Иеромонахом Симоном Тодорским в придворной церькве в Санктпетербурге Февраля 10 дня 1743 года. СПб., 1743.

Симон Тодорский 1745 — Божие особенное благословение имже всегда благословил бог и нане благословляет Всепресветлейший дом Петра Великаго перваго Императора всея России в день высочайшаго бракосочетания Его Имп. Высочества... великаго князя Петра Феодоровича наследника престола всероссийскаго и прочая с Ея Имп. Высочеством благоверною Государынею и великою княгинею Екатериною Алексеевною... проповеданное... Симоном Епископом Псковским и Нарвским 1745 года Августа 4 дня. СПб., 1745.

Смотрицкий 1619 — Грамматики славенския правилное синтагма. Потщанием... Мелетия Смотрицкого. В Еве, 1619. Цит. по изд.: *М. Смотрицький*. Граматика. Київ, 1979.

Смотрицкий 1648 — [*Мелетий Смотрицкий*]. Грамматика. М., 1648.

Соболевский 1907 — *А. И. Соболевский*. Лекции по истории русского языка. Изд. 4-е. М., 1907.

Сойе, I–II — *Jean Sohier*. Grammaire et Methode Russes et Françoises 1724. Факсимильное издание под ред. и с предисловием Б. А. Успенского. München, 1987, Bd. I–II [Specimina philologiae slavicae, Bd. 69–70].

Соколова 1957 — *М. А. Соколова*. Очерки по языку деловых памятников XVI века. Л., 1957.

Стефан Яворский, I–III — Проповеди блаженныя памяти Стефана Яворского. Ч. I–III. М., 1804–1805.

Сумароков 1773–1774 — *А. П. Сумароков*. Стихотворения духовные. Ч. I. Стихотворения духовные. Ч. II. Некоторые духовные сочинения. Ч. III. Дополнение к Духовным стихотворениям. СПб., 1773–1774.

Тредиаковский 1730 — [*П. Тальман*]. Езда в остров любви. Переведена с французскаго на руской чрез студента Василья Тредиаковскаго. СПб., 1730.

Тредиаковский 1734 — *В. Тредиаковский*. Ода торжественная о здаче города Гданска. СПб., 1734.

Тредиаковский 1735 — *В. К. Тредиаковский*. Новый и краткий способ к сложению российских стихов с определениями до сего надлежащих званий. СПб., 1735.

Тредиаковский 1751 — Аргенида повесть героическая сочиненная Иоанном Барклаем и с латинскаго на славено-российский переведенная от В. Тредиаковскаго. Т. I–II. СПб., 1751.

Тредиаковский 1752 — *В. Тредиаковский*. Сочинения и переводы как стихами так и прозою... Т. I–II. СПб., 1752.

Тредиаковский 1989 — Vasilij Kirillovič Trediakovskij Psalter 1753. Erstausgabe. Besorgt und kommentiert von A. Levitsky. Hrsg. von R. Olesch und H. Rothe. Paderborn; München; Wien; Zürich, 1989 [Biblia Slavica. Hrsg. von R. Olesch und H. Rothe... Serie III: Ostslavische Bibeln. Band 4: Russische Psalmenübersetzungen. b: Vasilij Kirillovič Trediakovskij].

Унбегаун 1969 — Drei russische Grammatiken des 18. Jahrhunderts. Nachdruck der Ausgaben von 1706, 1731 und 1750 mit einer Einleitung von B. O. Unbegaun. München, 1969 [Slavische Propyläen, Bd. 55].

Феофан Прокопович, I–IV — *Феофан Прокопович*. Слова и речи поучительные, похвальные и поздравительные. Ч. I–IV. СПб., 1760–1774.

Феофан Прокопович 1717 — [*Феофан Прокопович*]. Державнеишаго государя царя, и великаго князя, Петра Перваго. по долгом стран-

ствовании. в царствующии свои санктпитербурх возвратившагося: сын его величества, благороднейшии государь царевичь, и великии князь, Петр Петровичь, двоелетныи младенец, аки своими усты приветствует. СПб., 1717.

Феофан Прокопович 1723 — Слово о состоявшемся, между Империею Российскою и короною щведскою, Мире, ҂аѱк҃а году, Аугуста в л҃ день, и должном нашем за толикую милость Божию благодарении, проповеданное Преосвященным Феофаном Архиепископом Псковским и Нарвским, в царствующем граде Москве, в церкви Соборной Успения Пресвятыя Богородицы, ҂аѱк҃в году, Генваря к҃и. СПб., 1723.

Феофан Прокопович 1725 — [*Феофан Прокопович*]. Слово на погребение Всепресветлейшаго Державнейшаго Петра Великаго, Императора и Самодержца Всероссийскаго... ҂аѱк҃є, марта і҃ дне. СПб., 1725.

Феофан Прокопович 1727 — Слово на погребении Блаженныя и Вечнодостойныя памяти Великия Государыни Императрицы Екатерины Алексиевны, Самодержицы Всероссийския, проповеданное в царствующем Санктпетербурге... Преосвященнейшим Феофаном Архиепископом Великаго Новаграда, и Великих Лук, лета Господня ҂аѱк҃з, Маиа в е҃і день. СПб., 1727.

Феофан Прокопович 1733 — Слово в день вшествия на всероссиискии престол самодержавнейшия великия государыни нашея Императрицы Анны Иоанновны всея России. Иануария 19 дня, 1733 Года. О том, что царская власть собственным промыслом божиим получается. Проповеданное Феофаном Архиепископом Новгородским в Санктпетербурге в домашней церкви Ея Величества. СПб., 1733.

Челлберг 1957 — *L. Kjellberg*. La langue de Gedeon Krinovskij, prédicateur russe du XVIIIe siècle. I. Uppsala, 1957 [Acta Universitatis Upsaliensis 1957: 7].

Чернов 1984 — *В. А. Чернов*. Русский глагол в XVII веке. Свердловск, 1984.

Черных 1953 — *П. Я. Черных*. Язык Уложения 1649 года. Вопросы орфографии, фонетики и морфологии в связи с историей Уложенной книги. М., 1953.

Шванвиц 1730 — [*М. Шванвиц*]. Немецкая грамматика из разных авторов собрана и российской юности в пользу издана от учителя немецкого языка при Санктпетербургской гимназии. СПб., 1730.

Юности честное зерцало 1717 — Юности честное зерцало или показание к житейскому обхождению. Собранное от разных авторов. СПб., 1717.

Ягич 1896 — *И. В. Ягич*. Рассуждения южнославянской и русской старины о церковнославянском языке. СПб., 1896 [Исследования по русскому языку, I. СПб., 1885–1895].

А. Ф. Журавлев
(Москва)

Из мелкой сволочи (русское демонологическое название *игоша*)

В «Поэтических воззрениях славян на природу» А. Н. Афанасьева встречается одно редкое название незначительного мифологического персонажа, близкого кикиморам и находящего свое место в одной из категорий «заложных покойников», по-украински обозначаемой «потерчатами», то есть среди детей, родившихся неживыми (см.: [Зеленин 1995, с. 70]): «К одному разряду с кикиморами принадлежит и так называемый и г о ш а — мертворожденный младенец, который особенно много проказит, если не признают его за д о м о в и к а...» [Афанасьев 1994, т. II, с. 102, сноска].

Сведения об этом воплощении мелкой нечистой силы, как касающиеся его мифологических функций, облика и т. п., так и территориальные, чрезвычайно скудны. Возможно, тем же источником, что и Афанасьев, пользовался М. Забылин: «Сюда (к «шишиморам». — *А. Ж.*) также относят *игош*, то есть безрукого, безногого*, невидимого духа, который тоже признается большим озорником, которому некоторые суеверы клали за столом лишнюю ложку и кусок хлеба» [Забылин 1992, с. 248–249]. Кроме того, это имя в уменьшительной (или, может быть, точнее, уничижительной) форме встречается в малых фольклорно-речевых жанрах: казан. ядрин., козьмодемьян. *Игóшка* 'о том, кто имеет что-либо, но в недостаточном количестве'. *Богат Игошка: есть собака и кошка* (пословица). «Пословица сия означает достаток, хотя и не великий» ([СРНГ, вып. 12, с. 65; запись 1848 г.]; единственная имеющаяся в нашем распоряжении фиксация интересующей нас лексемы, которая характеризуется географической определенностью). В сходных по смыслу, строению и рифмовке поговорках обычны

* В СРНГ это слово цитируется ошибочно: «бедного» [вып. 12, с. 65].

другие имена: *Богат Ермошка: есть козел и кошка*, *Богат Ермошка: завел кота да кошку* [Русские пословицы 1988, с. 23], *Богат Тимошка, и кила с лукошко* [Даль 1997, т. I, с. 67].

Происхождение демонологического имени *игоша* (*Игошка* в поговорках) внимания, кажется, не привлекало. Искать его истоки можно в нескольких направлениях.

Большой соблазн представляет усмотрение для имени *игоша* словообразовательной связи со словами *яга* (*баба-яга*), *ега* (*ега-баба*), *Ига́-(баба)* и производными, в частности, с *-ш-* в составе суффикса: *Ягишна*, *Егибишна* и под. [СРНГ, вып. 8, с. 315–316; Новиков 1974, с. 133] — праслав. **ęga*. При явном акцентировании в восточнославянских сказочных сюжетах антагонизма бабы-яги здешнему миру, ее отношения к лесу, то есть неосвоенному внешнему, кромешному пространству, ее образ обнаруживает некоторые черты сходства с образом домового: связь с подземным царством мертвых, ассоциации с печью как доминантным атрибутом жилья (пусть чужого и странного), факультативные функции помощника (герою сказочного сюжета). В особенности существенным кажется такая черта бабы-яги, сближающая ее с восточнославянским домовым, как принадлежность к олицетворениям ночного удушья, кошмара, что на лингвистическом уровне поддерживается происхождением ее имени: **ęga* выявляет этимологическую связь с литов. *éngti* 'душить, давить, теснить, мучить' и под., далее с ономатопеической лексикой, передающей стон, вздох, крик; см.: [ЭССЯ, вып. 6, с. 68–69]. Однако вполне может статься, что эти сходства с нашим *игошей*, отождествляемым с домовым, имеют поверхностный характер.

В принципе, конечно же, не исключается связь с личными мужскими именами *Егор* или *Игнатий* (ср. [Веселовский 1974, с. 127]: *Игоша*, *Игошкин*; [Петровский 1984, с. 291]: *Игоша* — гипокористическая форма от *Игнат(ий)*; ср. довольно редкую современную русскую фамилию *Игóшин*). Использование в номинации нечистой силы (наряду с благой) христианских имен и производных от них, в частности, модифицированных антропонимов (гипокористических, ласкательных, уничижительных форм), вполне допустимо: ср. *Дзяменций Дзяменьцевич*, *Кляменций Кляменцевич*, *Хвёдор Хвёдорович*, *Аграсим Аграсимович* и т. д. как имена домового, полевого в заговоре [Романов 1894, с. 137], прозвища домовых духов *дедушко Потапушко*, *бабушка Доманушка*, арханг. *бабушка Адамушка*, *бабушка-Серафимушка*, вологод. *Мéремьяна-Кикимора* (из *Мариамна*) и т. п. [Черепанова 1983, с. 57, 127; Юдин 1997, с. 158]. Однако по словообразовательно-морфонологическим при-

чинам («чередование» *р//ш) усмотрение в *игоша* гипокористического производного от *Егор* проблематично, в отличие от *Игнатий* (ср. чередование *н//ш*: *окно//окошко*, *лукно//лукошко* и под.). *Игнатий*, кроме того, непосредственно регистрируется в числе демонологических обозначений, ср. табуистическое *Гнатко беспятый* 'черт' ([Черепанова 1983, с. 57, 66], к сожалению, без паспортизации). Следует, впрочем, отметить, что суффикс *-(о)ш(а)* в умилостивительных обращениях затронутого типа, пожалуй, не слишком популярен.

Полагая достаточно вероятной связь разбираемого демонологического имени с *Игнатий*, нужно иметь в виду и возможные его ассоциации с фонетически близкой апеллятивной лексикой. Наиболее привлекательным в этом отношении представляется сравнение имен *игоша*, *Игошка* со словами *егоза*, *егозить* (ср. упоминания о его склонности к проказам) и в особенности с их суффиксальными вариантами вятск., урал. *егоши́ть*, *егоши́ться* 'не сидеть спокойно на месте, ерзать; вертеться, суетиться', 'усердно заниматься чем-нибудь, хлопотать (обычно по хозяйству)', арханг., урал. *егоши́ло* 'непоседа, беспокойный, суетливый человек' [СРНГ, вып. 8, с. 318; Среднеуральский словарь, т. I, с. 150], пермск. *егожа́* 'о человеке, который ведет себя неспокойно', *егожни́к* то же: «Маленький ребенок в зыбке лежит, не спит, возится — называют егожник его», *егожи́ться* 'вести себя неспокойно, возиться, вертеться': «Маленькие дети егожатся, чешутся» [Акчимский словарь, вып. 1, с. 268–269]. Далее сюда же относятся яросл. *ёгозень*, углич. *ёговка* 'озорная шаловливая девочка' [ЯОС 1985, с. 33]. Однако при всей вероятности связи названия домового *игоша* с этой севернорусской и уральской лексикой с безусловностью утверждать ее затруднительно из-за отсутствия сведений о географии демонологического обозначения.

Принимая возможные ассоциации с *егоза*, *егозить*, *егошить* и под., нельзя обойти вниманием фонетическую близость этой последней группы слов и с гнездом праслав. **jьgra* (где *-r-* — суффиксальное, см.: [ЭССЯ, вып. 8, с. 209]), производные от которого демонстрируют вовлеченность в круг обозначений нечистой силы, в том числе и домашних духов: ср. южнорусск. *игре́ц* 'нечистый или злой дух, бес', 'домовой', 'истерический припадок, сопровождающийся криком', 'паралич (ног или крестца)', также прозвище грубого, невоспитанного человека [СРНГ, вып. 12, с. 70], белгород. *егре́ц* 'черт' [там же, вып. 8, с. 318], также проклятия и «посылы» *игрец с тобой/ним...*, *игрец тебя/его... возьми/изломай...* [Деулинский словарь 1969, с. 204–205] и под.

Демонологическое обозначение *игоша*, таким образом, может представлять собою результат одновременного действия нескольких ономасиологических посылок или вторичных наслоений и переосмыслений и проч., что для мифологического словаря, вообще говоря, является скорее нормой, чем отступлением от нее.

Литература

Акчимский словарь — Словарь говора д. Акчим Красновишерского района Пермской области (Акчимский словарь). Вып. 1–. Пермь, 1984–.

Афанасьев 1994 — *А. Н. Афанасьев*. Поэтические воззрения славян на природу. Опыт сравнительного изучения славянских преданий и верований, в связи с мифическими сказаниями других родственных народов. Т. I–III. М., 1994. [Репринтное воспроизведение издания: М., 1865–1869.]

Веселовский 1974 — *С. Б. Веселовский*. Ономастикон. Древнерусские имена, прозвища и фамилии. М., 1974.

Даль 1997 — *В. И. Даль*. Пословицы, поговорки и прибаутки русского народа. Сборник в двух томах. СПб., 1997.

Деулинский словарь 1969 — Словарь современного русского народного говора (д. Деулино Рязанского района Рязанской области). М., 1969.

Забылин 1992 — *М. Забылин*. Русский народ. Его обычаи, обряды, предания, суеверия и поэзия. В четырех частях. М., 1992. [Репринтное воспроизведение издания: М., 1880.]

Новиков 1974 — *Н. В. Новиков*. Образы восточнославянской волшебной сказки. Л., 1974.

Петровский 1984 — *Н. А. Петровский*. Словарь русских личных имен. М., 1984.

Романов 1894 — *Е. Романов*. Белорусский сборник. Вып. 5. Витебск, 1894.

Русские пословицы 1988 — Русские пословицы и поговорки / Под ред. В. П. Аникина. М., 1988.

Среднеуральский словарь — Словарь русских говоров Среднего Урала. Т. I–VII. Свердловск, 1964–1988.

СРНГ — Словарь русских народных говоров. Л. (СПб.), 1968–, вып. 1, 2. М.; Л., 1965–1966; вып. 3–.

Черепанова 1983 — *О. А. Черепанова*. Мифологическая лексика Русского Севера. Л., 1983.

ЭССЯ — Этимологический словарь славянских языков. Праславянский лексический фонд. М., 1974–, вып. 1–.

Юдин 1997 — *А. В. Юдин*. Ономастикон русских заговоров. Имена собственные в русском магическом фольклоре. М., 1997.

ЯОС 1985 — Ярославский областной словарь. [Вып. 4]. *Дикариться — иштык*. Ярославль, 1985.

Г. И. Кабакова
(Париж)

«Зносины», или словесные поединки, в Полесье

В этой небольшой заметке нам бы хотелось проанализировать группу текстов, записанных участниками полесских экспедиций, и, насколько нам известно, до сих пор не привлекавших внимания исследователей.

Речь идет о таком своеобразном явлении, как *зно́сины* или *знос*, встреча на дороге двух матерей (или отцов) с грудными детьми на руках. По всеобщему убеждению, встреча эта не предвещает ничего хорошего для одного из младенцев: он будет кричать, слабеть, перестанет расти и может даже умереть. Такая участь ждет в частности того из детей, кто окажется ниже другого. Поэтому мать (или отец) старается поднять или подкинуть своего ребенка повыше, чтобы тем самым обеспечить его превосходство над другим [Симоничи, Челющевичи]. В этой связи стоит упомянуть подобные же страхи, проявляющиеся в несколько иной ситуации, когда в роли крестной выступает беременная. «Як хрэсты́т рабёнка берэменная, надо държа́ти его́ ро́вненько, посрэди́ пу́за, бо бу́дэ хрэстник ма́лый (если будет держать низко). А як вы́шэ, то твэй бу́дэ малы́й» [Кончицы]. Таким образом, конкуренция, борьба за жизнь начинается очень рано, еще до начала земного пути ребенка.

Но одного жеста бывает недостаточно, и тогда в ход идут слова. Одна мать расхваливает своего ребенка, а другая жалуется, что ее дитя постоянно плачет: в этом случае плач передается здоровому [Молотковичи]. Это намерение может быть высказано и в виде формулы: «Мое воўчэ́ця, хай моўчэ́ть, а ва́шэ козе́че, хай крычыть» [Ветлы]. Другой вариант формулы еще более отчетливо обнаруживает характер конкуренции между детьми, а точнее между матерями: «Моé воўчэнé, / А твоé козинэ́, / Моé воўчэнэ́ / Заéсть твоé козинэ́» [Нобель], «Мая валченя́, а твая казленя́. Маé твае́ зъест»

[Золотуха] или «Нехай моя волченя твоему козеня очи выдрет» [Крупово]. Волчонок может противопоставляться также и другому безобидному зверьку — зайчонку: «Мой воўчонóк, а твой зайченóк, / Мой воўчонóк зъест тваегó зайченкá» [Золотуха].

Встреча может исчерпаться этой первой фразой. Но за ней может последовать и «ответный удар». Вторая мать, заметив маневры первой, должна отослать порчу отправительнице: «Пудкидаешь высóко, да шоб закопáла глыбóко» [Симоничи] или «Хто поднимаэ (вар.: понимае), нехай Бог приймаэ» [Любязь].

Правда, возможен и иной сценарий встречи. Одна из сторон предотвращает конфликт, желая добра и себе и своему потенциальному сопернику или, точнее, не желая зла: «Один хрэст, один мир, одна помазання. Штоб нэ шкодило ни тебе, ни мне» [Любязь]. Но общность судьбы, в данном случае — обряда крещения, не единственный аргумент, с помощью которого матери побуждают друг друга сложить оружие. Подобные формулы могут содержать упоминание о гармонии мироздания: «Як устрéтились мéсяц с зарéю, шоб бýло дóбро тэбé и менé» [Тхорин]. Эта космическая пара может быть заменена земной: «Я иду по мосту / И стрэчáю брáта-сестрý. / Не дýмаю я тобé, / Не дýмай и ты мне» [Чудель]. По-видимому, к описанной ситуации отсылает и заговор из Херсонской губернии, трижды читаемый перед отправлением в путь с ребенком: «Гора з горою, вода з водою, сало с салом, люди с людьми, диты с дитьми, нехай не вадыть ни мини ни вам» [Ястребов 1894, с. 87].

Возможна и иная стратегия: порча не отменяется, но переадресуется матерям, а детям достается здоровье. «На нéбе мéсяц и сóнце, вас двóе, / Растите, дзéтки, абóя. / Дак што мáтки дýмають — хай мáткам, / А што дзéтки дýмають — хай дзéткам» [Золотуха, сходный вариант записан в Тхорине]. Или: «Вушáк з вушакóм, / Дурáк з дуракóм, / А месяц, а зара дай двóе, / А вы, дзéтки, расцúце абóе. / Што мáтки дýмаюць, хай то мáткам, / А што дзéтки дýмають, хай дзéткам» [Киров]. Эти тексты как будто предполагают «внешний» взгляд на конфликт, вмешательство постороннего миротворца.

Если в последних четырех примерах композиция сохраняет свое семантическое равновесие — соединению однородных или близких по природе вещей соответствует единство судьбы внутри каждой возрастной категории, — то существуют тексты, где эта гармония нарушается. «Одним Христом христовано, / Одним миром мазано, / Что думаешь мене, то стало тобі» [Крупово]. В данном случае мать и ребенок сливаются в одно существо, наведение порчи на ребенка воспринимается как порча матери. В следующей карпатской фор-

муле мать и ребенок как объекты порчи вроде бы разведены, но, отстраняя зло от младенца и переадресуя его обидчице, мать «принимает» на себя все добро, которое та себе желала: «Сіль тобі та печина, та йди з поганими очима. Що ты думаєш мойі дитині, то хай буде тобі, а що собі хочеш, то хай мені буде» [Межирич].

Таким образом, описываемая изначально ситуация встречи четырех человек, двух взрослых и двух младенцев, редуцируется до трех, а в принципе и до двух участников, где дети как бы подразумеваются, но уже даже и не упоминаются. Подобная словесная перепалка вписывается в контекст известных по литературе приемов защиты ребенка от сглаза и обеспечения здоровья. Такие апотропейные формулы часто тяготеют к краткому варианту «переобмена» по принципу: хорошее — нам, а плохое — вам. «Як пага́нэ, так бири́ соби́э, а до́брое даў'а́й мни» или «До́брые ў'о́чи на нас, а паганы ў'ам» [Копачи]. Но и этот вариант может быть еще более редуцирован, зло просто возвращается к обидчику: «Нехай клянёт и себе бярёт, пусть её клятва и на неё» или «Госпади, урок, урок, шоб ты всё за сабой павалок» [Картушино].

Защитная формула может трансформироваться и в ином направлении: в роли обидчика выступает собственный ребенок, в роли потенциальной жертвы — некий абстрактный посторонний младенец, а не реально встреченный, как в случае «зносин». Так, на Лубенщине мать произносит следующее пожелание своему новорожденному младенцу: «Чуже дытятко ягнятко, мое — ведмежатко. Лапкамы одгрибается, зубкамы одрызается. Уроку, прыстрыту не боится» [Милорадович 1904, с. 19]. Заметим, что в этих текстах посредством уподобления младенца волчонку или медвежонку ему приписывается то свойство, которого он заведомо лишен: острые зубы хищника, благодаря которым он может не только постоять за себя, но и загрызть своего конкурента. Этот мотив тем более важен, что, как подчеркивается во многих полесских записях, подобные *зносины* происходят с беззубыми, иначе говоря абсолютными беззащитными младенцами.

Но опасна, как известно, не только открытая вербальная агрессия. Потенциальную угрозу несет в себе и похвальное слово, произнесенное с дурным умыслом или не в добрый час. Поэтому «ў нас не кажуть, шо хорошэнько: „тфу, яке поганэ дитя“» [Тхорин]. Точно так же одна из наших собеседниц, 29-летняя учительница из Речицы, жаловалась, что дети имеют «дурное» обыкновение спокойно спать во время крестин. На наш вопрос, что в этом плохого, она объяснила: они вызывают комплименты гостей, которые неизбежно должны возыметь обратный эффект.

Апотропейные словесные формулы обнаруживают наступательную, даже агрессивную стратегию. У обидчика, реального или воображаемого, стараются обезвредить, обезобразить, поразить прежде всего те органы, с помощью которых может быть наслана порча: глаза и язык. Глаза символически засыпают солью, «печиной», т.е. кусочками извести или кирпича, отколотыми от печи, язык — перцем, в рот суют угли, камень, горшок, кочергу, в плечи и уши — заслонку или веник, грудь придавливают камнем, протыкают ее осиновым колом, в зад вставляют веник, в пятки или в бок втыкают иголки. Обидчик таким образом отождествляется то с печью, то с нечистым покойником, представляющим угрозу для живых. Подчеркнем, что защитные формулы всегда начинаются с упоминания глаз («Соль тебе в очи») и им в принципе могут и ограничиться.

Собственно, в том, что глаз занимает главное место при упоминании «ответного удара», ничего удивительного нет. Напомним в этой связи сказку «Чалавечае воко», опубликованную А. Сержпутовским. Мудрый царь долго ходил по земле, пытаясь понять, почему люди всегда недовольны. Он ходил так долго, что борода у него отросла до самого пояса, иначе говоря, он окончательно стал похож на Бога, принявшего облик странника. И вот наконец он встречает детей, которые взвешивают на весах человеческий глаз, но сколько они ни кладут на другую чашу камней, глаз все равно оказывается тяжелее. Царь недоумевает: «Когда же глаз перестанет завидовать?». Тогда один из мальчиков взял жменю песка и засыпал глаз — и тут же чаша с камнями пошла вниз. Это и был ответ царю: человек будет завидовать своему ближнему до тех пор, пока глаза ему не засыпят песком [Сержпутовский 1930, с. 15–16].

Зависть заключена в природе человека, но не все в равной мере подвержены ей и не все в силу своей природы опасны для окружающих. «Вредность», то есть предрасположенность к колдовству заключена в самой физиологии человека. «То уроки — хтось такэ, недобра кроў у эго, або зубы (в два ряда), то это так урочат. Вони и не хочат так урочити, алэ ўжэ вин такэ поганий: така кроў ци таки вочи — бида ёго знаэ што» [Любязь]. Добавим к этому и другое полесское представление, соединяющее мотивы глаза и зубов. Опасным считается ребенок, у которого сначала прорезаются клыки, особенно те, что «против очей»: говорят, что на его свадьбе кто-нибудь умрет, да и своим появлением на чужой свадьбе, около каравая, он может принести людям несчастье [Крупово]. На Русском Севере колдунами считаются «черные» люди, т.е. люди с черной кровью, которых легко определить по черным глазам, темным волосам и смуглой коже: «Черные прикосят: така кровь» [Мазалова 1994, с. 27].

Но если в Полесье и не говорят о черной крови, представление о хорошей или дурной крови тем не менее тоже существует. Хорошая кровь у последнего в семье ребенка: «Кажуть: у тэби́ послиднэ кроў, хоро́шая, ты своей кро́вью ничо́го не поўрочыш» [Онисковичи]. Видимо, эта «чистота» крови позволяет «последышу» успешно противостоять нечистой силе: «Каторый смелый и самый паследний у матки, можэ паймать ведьму — сел бы на капу и дяржаў, пока не зделаеца абратно» [Картушино]. Но не следует ли из этого, что кровь, которую мать передает своему ребенку, нечиста, опасна на протяжении всего детородящего периода и очищается лишь к самому его концу? Многочисленные представления об опасности менструальной крови, крови, потерянной для воспроизводства потомства, крови, сжигающей и нарушающей ферментацию, служат, как нам кажется, косвенным подтверждением этого предположения.

Возвращаясь к словесным клише, зададимся вопросом: в какой мере проанализированные формулы угрозы можно считать только фигурой речи? Следующий текст, записанный в селе Любязь, указывает скорее на то, что борьба за выживание, непременно за счет другого, не просто метафора. Приведем полностью рассказ о том, что произошло с информанткой, матерью двух близнецов, и ее соседкой во время воцерковления (*вывода*).

«Ну вот я понесла в церкву с своими водытись — колись батюшка водиўса — як симь нидэль пройдэть, то трэб було идти в цэркву — водиўса. Да не трэба було обоих нэсты тих дитэй, однэньку взяты дивчину. Але одна тут жинка была соседка моя, она так уж хотэла ее нэсты. Да и вона взяла однэ, я — другэ, да и пошли мы водытыса. Мы приходим ў ту цэркву, одна жинка ужэ стоит з дитиною. Ну ми вишли, вона бэрэть тэго дытюка — трусить. Это ж ужэ штось недобре у нее було, штось погано. А ж тожэ знаю! Да кажу: „Чуй, Настя!“ (она звалась Настя). Кажу: „Што ти мни зажинила, хай (г)осподь тэбэ верныть всэ. Чи шчэ ж тэбэ трэба на гэти мои диты несчасны завидовати! Знаете, як двойняты было глядэти тоди! Ой! Што гора, то гора. Это шчэ добрэ, шо у меня така свэкруха була добра“.

А я ей кажу (Насте): „Ти мне не кажы, я лушчэ тэбэ знаю“. И знаете, принесла я свои диты до дому, та дивчина коньчаеца, души пускаецца. Тая дитина крычыть — умираить. Ну я перэночувала, на другий дэнь носила туда рана до них: „Добрий дэнь! Добра здоровья!“. Свэкроў ее сродa со мной добра була. „Йий, Марьйичка, чо ж ты так зарання пришла?“. А я кажу: „Татянка, пришла — принесла вам свой долг вашэй оддавати“. А вона кажэ: „Якой?“ — „А вот твоя нивестка, ми шли в цэркву, она давай тру-

сити дитину. Да, — кажу, — я ниц ночэчку не спала. Да, — кажу, — я пришла ей казати: нехай ей то шчэ вона мне зазинула". А вона кая! Хиба вона дурная? А вона плачэть: „Я ниц не знаю, я эта так пиднимала, я пиправлялися". „Ты", — кажу...

Ее дитина на трэтий дэнь умэрла. А як бы я нэ перэказала, тоб моя умэрла. То вона мэнэ и кляла! А мне гриху нэма за то. Вона ж мне робила впэрод».

Гибель ребенка вследствие порчи, «возвращенной» завистливой обидчице, не расценивается нашей рассказчицей ни как преступление, ни даже как грех. Она воспринимается лишь как результат защиты собственного потомства, в некотором роде самозащиты. Напомним, что, по наблюдениям Ч. Петкевича, убийство далеко не всегда осуждалось полешуками: убить поджигателя, конокрада или человека, укравшего или тем более убившего пчел, не считалось за грех [Pietkiewicz 1938, s. 272]. К тому же победа сильного и гибель слабого так же естественна, как смерть ягненка от клыков хищника.

Литература

Мазалова 1994 — *Н. Е. Мазалова*. Жизненная сила севернорусского «знающего» // Живая старина, 1994, № 4, с. 26–28.

Милорадович 1904 — *В. Милорадович*. Житье-бытье Лубенского крестьянина. Киев, 1904.

Pietkiewicz 1938 — *Cz. Pietkiewicz*. Kultura duchowa Polesia Rzeczyckiego. Warszawa, 1938.

Сержпутоўскі 1930 — *А. Сержпутоўскі*. Казкі і апавяданьні беларусаў-паляшукоў. Менск, 1930.

Ястребов 1894 — *В. Ястребов*. Материалы по этнографии Новороссийского края, собранные в Елисаветградском и Александрийском уездах Херсонской губернии. Одесса, 1894.

Материалы Полесского архива Института славяноведения РАН из следующих пунктов:

Ветлы Любешовской р-на Волынской обл.

Золотуха Калинковичского р-на Гомельской обл.

Картушино Стародубского р-на Брянской обл.

Киров Наровлянского р-на Гомельской обл.

Копачи Чернобыльского р-на Киевской обл.
Крупово Дубровицкого р-на Ровненской обл.
Любязь Любешовской р-на Волынской обл.
Межирич Каневского р-на Черкасской обл.
Молотковичи Пинского р-на Брестской обл.
Нобель Заречненского р-на Ровенской обл.
Онисковичи Кобринского р-на Брестской обл.
Симоничи Лельчицкого р-на Гомельской обл.
Тхорин Овручского р-на Житомирской обл.
Челющевичи Петриковского р-на Гомельской обл.
Чудель Сарненского р-на Ровенской обл.

Ф. Д. Климчук
(Минск)

Диалектные типы Полесья на общеславянском фоне

Недавно мною была предложена классификация полесских говоров на основании четырех, наиболее релевантных признаков: 1) реализация согласных **д*, **т*, **з*, **с*, **н* перед **е*, **и*; 2) сохранение **д'*, **т'* или переход в /дз'/, /ц'/; 3) различение или неразличение **ы* и **и*; 4) наличие или отсутствие икавизма*. Было выделено 8 типов[1] и составлена карта их распространения (воспроизводится ниже). В настоящей работе предлагаем соотнести выделенные для Полесья диалектные типы с другими славянскими диалектными зонами, имеющими аналогичные фонетические особенности.

Однако первоначально коротко резюмируем основные сведения об указанных типах.

Наиболее архаический тип — городнянский. Для него характерны: различение **ы* и **и*; твердые веляризованные /д/, /т/, /з/, /с/, /н/ перед исконным **ы*, «полумягкие» или твердые невеляризованные эти же согласные перед **е*, **и*; отсутствие цеканья-дзеканья и икавизма. Этот тип в Полесье представлен тремя островами: городнянские говоры на юго-западе Столинского района Брестской области, чижовские — к юго-востоку от г. Бельска-Подляского на юго-востоке Белостокского воеводства (Польша), ситновские — в окрестностях Замостья (Польша).

Характерные черты стригинского типа: различение **ы* и **и* (правда, после губных при сохранении их твердого произношения **ы* перешел в /и/); твердость согласных /д/, /т/, /з/, /с/, /н/ перед **е*, мягкость этих согласных перед **и*; отсутствие цеканья-дзеканья и икавизма. Стригинский тип, вероятно, образо-

---

* См.: *Ф.Д.Климчук*. Диалектные типы Полесья // Слово и культура. Памяти Никиты Ильича Толстого. М., 1998, т. I, с. 118–135.

вался в результате воздействия на значительную часть говоров городнянского типа бережновских и малечских диалектных систем. Поэтому наличие говоров стригинского типа, вероятно, является свидетельством довольно продолжительного сохранения на территории их бытования архаических говоров городнянского типа.

Говоры стригинского типа образуют в Полесье своеобразную полосу, местами прерывающуюся. Начинается она около г. Замостья в Полыпе, тянется на север на Бяла-Подляску, затем восточнее Дрогичина-над-Бугом, затем на Бельск-Подляски, до р. Нарев и несколько севернее. Далее после территориального разрыва в Березовском районе Брестской области по обе стороны р. Ясельды распространены говоры рассматриваемого типа, именуемые стригинскими. По их имени назван указанный диалектный тип. Восточнее после небольшого территориального разрыва, тоже в Надъясельдье, на пограничье Ивацевичского и Пинского районов говоры стригинского типа образуют небольшой остров (так называемые южнотелеханские говоры). К юго-востоку, после значительного территориального разрыва, массив говоров стригинского типа начинается в окрестностях г. Столина Брестской области по р. Горынь. Этот массив тянется на юг, тоже по р. Горынь, включая основную часть Дубровицкого района Ровенской области Украины. На востоке этот массив имеет продолжение в пределах северной части Рокитнянского, северо-восточной части Сарненского районов Ровенской области и северной части Олевского района Житомирской области. Восточнее, после территориального разрыва, говоры стригинского типа образуют массив на западе Овручского района Житомирской области и на прилегающих территориях. Еще восточнее говоры стригинского типа образуют небольшой массив к западу от г. Чернобыля и остров на западе Наровлянского района Гомельской области Белоруссии.

Характерные черты говоров бережновского типа: различение **ы* и **и*; мягкость согласных /д'/, /т'/, /з'/, /с'/, /н'/ перед **е*, **и*; отсутствие цеканья-дзеканья и икавизма.

Говоры бережновского типа в Полесье распространены преимущественно в той же «полосе», где бытуют говоры стригинского типа. Встречаются они на крайнем западе ареала восточнославянских говоров в Подлясье (на востоке Люблинского, юго-западе и западе Бяльско-Подляского воеводств Польши). Несколько островов говоров указанного типа имеется в Надъясельдье: местечко Телеханы на юге Ивацевичского района, села Вулька Лавская и Бобрик на севере Пинского района, лунинская группа говоров, расположенная к северо-западу от г. Лунинца. Небольшой массив говоров бережновского типа расположен по р. Горынь к северо-востоку от г. Столина. Это

так называемая бережновская группа говоров. Отдельные бережновские говоры (села Тумень и Будымля) расположены в Погорынье на севере Дубровицкого района Ровенской области Украины. Восточнее говоры бережновского типа образуют значительный массив: северо-восток Рокитнянского района Ровенской области, крайний север Олевского района, западная часть Овручского и прилегающие села Лугинского районов Житомирской области, крайний юго-восток Столинского района Брестской области, южные окраины Лельчицкого района Гомельской области. Массив говоров бережновского типа расположен далее к востоку: север Чернобыльского района Киевской области Украины, прилегающие территории Полесского района той же Киевской области, а также Наровлянского, Хойницкого и Брагинского районов Гомельской области Белоруссии. Восточнее и северо-восточнее к рассматриваемому типу относятся говоры северных окраин Черниговской и Сумской областей Украины. Наиболее архаическими из них, по-видимому, являются верхезнобские говоры, бытующие в восточной части Середино-Будского района Сумской области. К бережновскому типу относится основная часть говоров русского Полесья.

Для малечского типа характерны следующие черты: неразличение рефлексов исконных **ы* и **и*; твердость согласных /д/, /т/, /з/, /с/, /н/ перед **е*, **и*; отсутствие цеканья-дзеканья и икавизма.

Говоры малечского типа в Полесье формируют следующие ареалы. Подляшский ареал образует полосу, которая с востока примыкает к говорам стригинского типа. Начинается она к северу от г. Хелм и тянется к северу почти до р. Нарев. Говоры малечского типа в Надъясельдье: малечская группа говоров на юго-западе Березовского района и валищанско-обровская группа на юге Ивацевичского и на севере Пинского районов. Основной массив полесских говоров малечского типа локализуется в украинском Полесье. Занимает он территорию от р. Горынь на западе до северо-восточных окраин Сумской области — на востоке. На территории ареала находятся города: Сарны, Костополь, Коростень, Овруч, Чернобыль, Чернигов, Новгород-Северский. В пределах северных областей Украины пограничная полоса с Белоруссией в этот ареал не входит. Исключение составляют части Овручского, Народичского, Полесского, Чернобыльского и Черниговского районов. На территории Гомельской области говоры малечского типа встречаются на юге Наровлянского и Брагинского районов.

Особенности говоров севернополесского типа: различение **ы* и **и*; мягкость согласных /дз'/ < *д, /ц'/ < *т', /з'/, /с'/, /н'/ перед **е*, **и*; цеканье-дзеканье, отсутствие икавизма. Говоры север-

нополесского типа сформировались уже не непосредственно из городнянского типа, а на основе бережновского типа. От последнего они отличаются наличием цеканья-дзеканья.

Основной массив говоров севернополесского типа — это Туровско-Мозырское Полесье, простирающееся от Цны и Горыни на западе до Днепра — на востоке. В виде неширокой полосы этот ареал тянется на запад, включая северную часть Брестско-Пинского Полесья, в том числе верховья р. Нарев. В верховьях Ясельды эта полоса разрывается. К этому же типу относятся и так называемые заблудовские говоры, которые локализуются в окрестностях г. Белостока.

В севернополесском типе выделяются подтипы: туровский, мозырский, автюковский, выгоновский, беловежский, лоевский, заблудовский.

Черты говоров южнополесского типа: неразличение рефлексов **ы* и **и*; твердость согласных /д/, /т/, /з/, /с/, /н/ перед **е*, **и*; наличие икавизма, отсутствие цеканья-дзеканья. Если во многих говорах малечского типа на месте **ы*, **и* часто произносится или даже преобладает звук, близкий к /и/, то в говорах типа южнополесского в этой позиции чаще всего произносится звук, близкий к /ы/. Икавизм говоров южнополесского типа ограничивается ударенной позицией, а в части говоров лишь произношением /и/ или /ы/ под ударением на месте **ѣ* (ятя).

Ареал говоров южнополесского типа в первую очередь включает основную часть Брестско-Пинского Полесья, Волынское Полесье к западу от Горыни, прилегающую часть Подлясья. Затем он продолжается на восток неширокой полосой, которая включает южную часть украинского Полесья к востоку от Горыни. На этой территории расположены города: Брест, Пинск, Хелм, Владимир-Волынский, Луцк, Ровно, Новоград-Волынский, Киев, Нежин, Глухов.

В южнополесском типе выделяются подтипы: загородский, волынский, тороканский, правобережноднепровский, левобережноднепровский, глуховский. Один из специфических подтипов — тороканский. Его наиболее яркая черта — произношение /а/ на месте **е* < (**е*, **ь*) преимущественно под ударением.

Верхнеясельдский и среднельвянский типы относятся к типам контактным. Верхнеясельдский тип, вероятнее всего, образовался в результате наслоения на стригинский тип севернополесского цеканья-дзеканья, а среднельвянский — в результате взаимодействия стригинского типа и лоевского подтипа севернополесского типа.

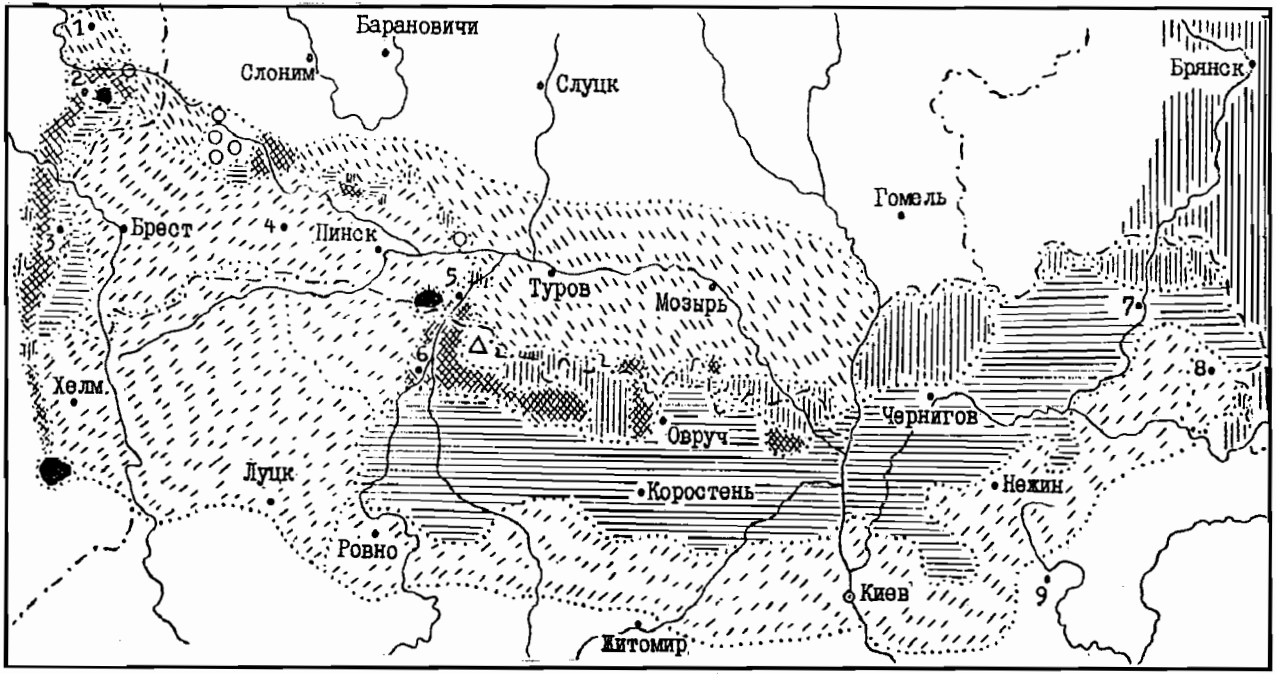


Рис. 1. Типы говоров: городнянский, стригинский, бережновский, малечский, севернополесский, южнополесский, ○○○ верхнеясельдский, △ среднельвянский. ..... границы типов говоров и их вариантов. Цифрами обозначены: 1 – Белосток, 2 – Бельск Подляски, 3 – Бяла-Подляски, 4 – Дорогичин, 5 – Столин, 6 – Дубровица, 7 – Новгород Северский, 8 – Глухов, 9 – Прилуки.

Теперь переходим к рассмотрению славянских зон за пределами Полесья.

Говоры центрально-северного или неполесского ареала белорусского языка близки к говорам севернополесского типа. В них различаются *ы и *и /i/, согласные /дз'/, /ц'/, /з'/, /с'/, /н'/ перед *е, *и мягкие, *д', *т' перешли в /дз'/, /ц'/.

В украинских говорах Карпат различаются рефлексы *ы и *и после твердых согласных. Это черта говоров городнянского типа. Таким образом, карпатско-украинская диалектная общность близка к полесскому городнянскому типу. На формирование части украинских карпатских говоров (говоры с широкой дистрибуцией икавизма) оказал существенное влияние южноукраинский тип.

Отдельный подтип, весьма близкий к городнянскому типу, образуют украинские надсянские говоры[2]. В этих говорах сохранилось различие между этимологическими *ы и *и, согласные /д/, /т/, /з/, /с/, /н/ перед *е, *и твердые (перед *и невеляризованные). Для надсянских говоров характерен переход *е > /а/, как и для полесских тороканских говоров. Для части надсянских говоров характерна широкая дистрибуция икавизма.

Бóльшая часть украинских неполесских говоров близка к говорам южнополесского типа. Для них характерен икавизм, твердость /д/, /т/, /з/, /с/, /н/ перед *е, *и, неразличение рефлексов *ы и *и. В украинских неполесских говорах, в отличие от говоров полесских, икавизм характерен и для безударных позиций.

Большинство говоров русского языка аналогично полесскому бережновскому типу.

Для русских говоров характерно различение *ы и *и, мягкость согласных /д'/, /т'/, /з'/, /с'/, /н'/ перед *е, *и, сохранение мягких *д', *т'. Последние в части говоров произносятся со свистящими призвуками /дз'/, /ц'/.

Особенно близки к бережновским говорам Полесья северновеликорусские говоры. Для них, в частности, характерно оканье, произношение на месте *ѣ (ятя) гласных /ê/, /и̂е/. Некоторые черты северновеликорусского наречия обнаруживают сходство с особенностями говоров южнополесского типа: переход *ѣ (ять) > /и/ под ударением /*л'ис*, *с'и́но*/, переход после мягких согласных и перед мягкими *'а' (< *'а, *е) > /е/ (*з'ет'*, *п'ет'*), сохранение мягкого этимологического /ц'/ (*кон'е́ц'*, *д'ев'и́ц'а*).

Создается впечатление, что в прошлом имел место колонизационный «прорыв» из Полесья на север России, в результате которого был перенесен архаический вариант говора бережнов-

ского типа. Когда такой «прорыв» мог осуществиться? Как он мог проходить? Как известно, в основе северновеликорусских говоров лежит диалект словен новгородских. В отношении происхождения этого племени, его, так сказать, исходной прародины у ученых-археологов нет единого мнения. Одни полагают, что основные предки словен новгородских пришли из области расселения прибалтийских славян[3]. Но есть точка зрения, согласно которой славянское население Приильменья формировалось прежде всего за счет славян, постепенно продвигавшихся из восточного Полесья по р. Десне, затем в верховья Днепра и Западной Двины, наконец, в бассейн озера Ильмень[4]. Рассмотренный диалектный материал дает нам основание отдать предпочтение последней.

Часть говоров русского языка относится к другим типам. К ним, в первую очередь, относятся говоры, в которых согласные /д/, /т/, /з/, /с/, /н/ перед **е*, **и* произносятся твердо или полумягко[5]. Образуют они три значительных ареала и много островов. Первый ареал — условно верхнесухонский. Расположен он в Вологодской области к северо-востоку от г. Вологды, по верхнему течению р. Сухоны. Включает он два массива и ряд островов. Второй ареал — условно средневятский — находится в юго-западной части Кировской области, включает также прилегающие регионы соседних областей. В его состав входит массив и ряд островов. Третий ареал — жиздринский — локализуется в Жиздринском Полесье и в соседних регионах[6], в бывших уездах Жиздринском, Козельском, Лихвинском и Белевском. Современными диалектологами твердость переднеязычных согласных перед **е*, **и* в этом ареале уже не фиксируется. Острова говоров подобной разновидности имеются в областях Вологодской, Ярославской, Московской, Владимирской, Рязанской. Рассмотренные говоры аналогичны полесскому городнянскому, может быть, частью и малечскому типу. Разделение этих типов в русском диалектном ареале из-за недостаточности материала не всегда представляется возможным.

Есть русские говоры, в которых согласные /д/, /т/, /з/, /с/, /н/ твердые (или полумягкие) перед **е*, но мягкие перед **и*[7]. Это говоры полесского стригинского типа. Они образуют острова в областях Ленинградской, Ивановской, Нижегородской, Московской, Рязанской, Тамбовской, Калужской, Воронежской, в Карелии. Имеются, наконец, говоры, в которых твердые /д/, /т/, /з/, /с/, /н/ перед **е* отмечены лишь в единичных случаях. Это скорее всего разрушающиеся «стригинские» системы. Острова таких говоров встречаются в областях Ленинградской, Псковской, Новгородской, Вологодской, Ярославской, Костромской,

Кировской, Нижегородской, Владимирской, Рязанской, Тамбовской, Пензенской[8].

Отметим еще один подтип говоров. Назовем его харовским, потому что он зафиксирован в Харовском районе Вологодской области[9]. В этом говоре переднеязычные согласные перед **е*, **и* преимущественно полумягкие, перед гласными **ы*, **а*, **о*, **у* — твердые. Гласный /ę/, как и гласные /ц/, /ǫ/, более открытый по сравнению с соответствующими звуками литературного русского языка. Гласный /ę/ произносится, таким образом, как «средний» звук между /е/ и /а/.

Похоже, что в данном говоре наблюдается тенденция перехода **е* > /а/, характерная для тороканских говоров. Ср. харовские *нат'ęрла*, *наст'ęл'ом*, *кон'ęц'* и тороканские *натáрла*, *настáлымо*, *конáц*.

Говоры южнославянских языков[10] ближе всего к полесскому малечскому типу. У них гласные **ы*(у), **и*(і) слились в одном звуке — /и(*i*)/, согласные /д(d)/, /т(t)/, /з(z)/, /с(s)/, /н(n)/ перед **е*, **і* твердые. Перед /и(i)/ эти согласные невеляризованные, чем говоры южнославянских языков сближаются с городнянским типом. Для части сербскохорватских и словенских говоров характерен рефлекс «ять» (*ѣ*—*ě*) > /и(*i*)/, чем эти говоры сближаются с южнополесским типом. Сербскохорватским и словенским говорам свойственен переход **ь* > /а/, чем они сближаются с тороканским подтипом южнополесского типа. Для некоторых сербскохорватских говоров, кроме того, характерен переход **е* > /а/. В некоторых восточноболгарских и южномакедонских говорах переднеязычные согласные в определенных позициях (в разных говорах по-разному) перед **е*, **и* мягкие. Таким образом, указанные говоры имеют признаки полесского бережновского типа. Различия между **ы* и **и* сохранились лишь в некоторых южномакедонских говорах. Гласный **ы*(у) после губных сохранялся в сербскохорватском языке в VIII–XIII вв., в словенском языке — в VIII–XI вв.[11]

В чешском языке[12] гласные **у*, **і* слились в одном звуке — /і/. До XV в. различие **у* и **і* сохранялось. Согласные /z/, /s/ перед **е*, **і* твердые. Согласные /d/, /t/, /n/ твердые перед **е*, мягкие перед **і*. Цеканье-дзеканье отсутствует. В определенных позициях «ять» (*ѣ*—*ě*) перешел в /і/. Основной признак икавизма, т.е. переход гласного заднего ряда **о* в гласный переднего ряда /і/, не отмечается. Но как будто наблюдается тенденция подобного явления: переход гласного заднего ряда **и* в гласный переднего ряда /і/. Таким образом, чешский язык, прежде всего основная часть его говоров, ближе всего к полесскому малечско-

му типу. Но ему также присущи признаки стригинского и южнополесского типов.

Основная часть ляшских говоров чешского языка ближе всего к типу севернополесскому. В них различаются **y* и **i*, переднеязычные согласные перед **e*, **i* мягкие, **d'*, **t'* перешли в /dz'/, /c'/. Некоторые восточноморавские и ляшские говоры (округа Нови Йичин, Фридек-Мистек) аналогичны полесскому бережновскому типу[13]. У них различаются **y* и **i*, переднеязычные перед **e*, **i* мягкие.

Особенности основного массива словацких говоров[14], прежде всего говоров среднесловацких: гласные **y*, **i* слились в одном звуке /i/, согласные /d/, /t/, /n/ перед **e*, **i* мягкие, /z/, /s/ — твердые. Во многих среднесловацких говорах наблюдается переход **ь* > /a/, иногда **e* > /a/. Таким образом, основной массив словацких говоров ближе всего к полесскому бережновскому типу, в то же время в нем есть признаки стригинского типа и тороканского подтипа южнополесского типа.

В некоторых западно- и восточнословацких говорах **d* и **t* перед **e* твердые. Эти говоры, таким образом, близки к полесскому стригинскому типу, имея при этом признаки малечского типа. В большинстве восточнословацких и части западнословацких говоров мягкие **d'*, **t'* перешли в /dz'/, /c'/, которые затем отвердели перед **e*, **i* или только перед **e*. Эти системы, видимо, являются результатом контактов диалектных типов, близких к севернополесскому, с типами, близкими к стригинскому и городнянскому. Нечто подобное наблюдалось в Полесье (типы верхнеясельдский, среднельвянский, давид-городокский).

Основной массив польских говоров (без северо-востока)[15] образует подтип, близкий по рассматриваемым признакам к севернополесскому типу и говорам средне-северного ареала белорусского языка. В большинстве польских говоров гласные **y* и **i* различаются, переднеязычные согласные перед **e*, **i* мягкие, согласные **d'*, **t'* перешли в /dz'/, /c'/.

Отдельный подтип образуют говоры северо-восточной Польши — условно кашубско-мазовецкий подтип. С юго-запада он ограничен линией: Слупск, Пила, Быдгощ, Варшава, Люблин[16]. Говорам указанного ареала свойственна мягкость переднеязычных перед **e*, **i*, переход **d'*, **t'* в /dz'/, /c'/. В отличие от говоров остальной части Польши, в рассматриваемых системах гласные **y*, **i* слились в одном звуке /i/. Таким образом, говоры кашубско-мазовецкого подтипа близки к типу севернополесскому, но им присущи и признаки типа малечского.

В лужицких языках[17] **y*, **i* преимущественно сохранились, перед **e*, **i* согласные **d*, **t*, **n* мягкие, **z*, **s* — твердые. Мягкие **d'*, **t'* перешли в **dz'*, **c'*, в нижнелужицком языке **dz'*, **c'* перешли в /z'/, /s'/. В нижнелужицких говорах имеет место переход **ь* > /а/, реже **e* > /а/. Таким образом, лужицкие языки близки к типу севернополесскому, но обнаруживают некоторые черты типа малечского. Нижнелужицкий язык, кроме того, обнаруживает черты тороканского подтипа южнополесского типа.

Значительной спецификой характеризуется полабский язык[18]. Если же говорить о рассматриваемых нами признаках, которые характеризуют отдельные типы и подтипы говоров, то в полабском языке они представлены следующим образом. Гласные **y*, **i* дали разные рефлексы, т.е. в праполабском они не слились в один звук. Согласные **d*, **t*, **z*, **s*, **n* перед рефлексами **e*, **i* твердые, перехода **d'*, **t'* > /dz'/, /c'/ не произошло. Таким образом, полабская система представляет отдельный тип. Сформировался он непосредственно из наиболее архаического из всех полесских типов — городнянского. Полабскому языку были свойственны тенденции, близкие к икавизму. Так, **o* после протетического /v/ дал рефлекс /i/: *vivasne* 'овсяный', *viral* 'орел', *vibe* 'обе', *vicesa* 'глаза, очи', *vis* 'ось', *visem* 'восемь', *vice* 'овцы', *vicai* 'глаза, очи', *vit* 'от'. Как известно, одной из стадий икавизма является гласный /ü/ на месте **o*. Переход **o* > /ü/, в том числе в новых закрытых слогах, характерен для полабского языка: *müj*, *tüj*, *süj*, *sül*, *nüz*, *Büg*, *büb*, *düm*, *nüc*, *radüst* (мой, твой, свой, соль, нож, Бог, боб, дом, ночь, радость). Отметим еще некоторые черты полабского языка, которые имеют аналогии в полесских говорах. Полабский язык частично сохраняет мягкость этимологического **c'*, личные местоимения *van*, *vana*, *vinai* (он, она, они). Гласный **ь* в определенных позициях дал рефлекс /а/: *dan* 'день', *stablu* 'стебель', *asal* 'осел', *pan* 'пень', *varbə* 'верба', *bas* 'сирень', белорусск. *бэз*. Таким образом, если принимать во внимание только те черты полабского языка, которые находят аналогии (генетические или типологические) в говорах Полесья и, кроме того, служат для выделения рассматриваемых нами типов и подтипов, то этот язык ближе всего стоит к архаическому полесскому городнянскому типу, при этом обнаруживает еще черты южнополесского типа, прежде всего его тороканского варианта или подтипа.

Сохранились письменные памятники (тексты, словари) лишь одного полабского диалекта — древянского. С территории других бывших полабских регионов, а также западной и центральной части польского Поморья сохранился лишь славянский ономас-

тический материал[19], который может дать некоторые сведения о характере рассматриваемых нами особенностей в исчезнувших славянских говорах данного ареала.

Так, в говорах средней части польского Поморья (Слупское и Кошалинское воеводства, а также соседние регионы) ономастика отражает переход **d'*, **t'* > /dz'/, /c'/, т.е. цеканье-дзеканье[20]. Таким образом, славянские говоры указанного региона относились к кашубско-мазовецкому подтипу, близкому по рассматриваемым нами особенностям к типу севернополесскому.

Цеканью-дзеканью должен был предшествовать переход **d'*, **t'* > **d'*, **t'*. Он репрезентирует говоры, близкие к бережновскому типу. Может быть, такие говоры бытовали в районе Щецина. Переход **di̯*, **ti̯* > *dz*, *c* характерен для славянского говора острова Рюген[21]. В других полабских говорах **d'*, **t'* сохранились. Переднеязычные согласные перед рефлексами **e*, **i* в большинстве полабских говоров, видимо, были твердые или полумягкие. Исключение могут составлять говоры восточных окраин ареала. Сохранились преимущественно различия между рефлексами **y* и **i* в ободритском (северо-западном) и ругийском диалектах полабского языка, в велетском или лютичском (северо-восточном) диалекте отражено их смешение, что, очевидно, свидетельствует о тенденции к их слиянию[22]. В ободритском диалекте (как и в древлянском) обнаруживаются тенденции икавизма: переход *vo* > *vi* (**vol'nica* > *wilnitz*), *o* >*ü* (**drozdovo* > *drüssdow*).

Одна из черт, которая делит говоры Полесья на северные и южные, — это переход **e* > /o/ после мягких согласных перед твердыми. Для говоров северного Полесья такой переход характерен, в говорах южной его части он отсутствует. В говорах загородского подтипа южнополесского типа подобный переход ограничен позиционно. Любопытно, что переход **e* > /o/ после мягких согласных перед твердыми является релевантной особенностью при разграничении поморских и полабских говоров[23].

Таким образом, полабские говоры в нашей системе представляют отдельный тип, восходящий к типу «городнянскому». Отдельным его диалектам присущи некоторые черты других «полесских» типов.

Сохранился ономастический материал и по некоторым другим исчезнувшим славянским языкам и диалектам[24]. Однако он недостаточно изучен в том плане, чтобы можно было структуры соответствующих диалектно-языковых систем сопоставить с полесскими типами.

Приведенные параллели к полесским диалектным типам в других славянских языковых ареалах показывают, что признаки, вы-

деленные в качестве наиболее релевантных для классификации полесских говоров, релевантны и для других славянских диалектных зон. Таким образом Полесье оказывается связанным в той или иной степени со всем славянским миром, в том числе — с его наиболее архаическими периферийными и островными регионами.

Наличие общих признаков, выделяемых в качестве наиболее релевантных при классификации славянских говоров различных зон, по-видимому, свидетельствует об общих языковых процессах и тенденциях, имевших место в прошлом в славянских говорах.

В праиндоевропейском имелись долгий и краткий **i*, но отсутствовал **ы*(у)[25]. Согласные перед **i* не смягчались. В раннем праславянском языке, еще до начала действия закона открытого слога, образовался гласный **ы*(у) (преимущественно из **ī*). Таким образом, различение **ы*(у) и **i* — специфическая черта праславянского языка. Впоследствии по характеру отношения **ы*(у) и **i* славянский языковой континуум разделился на две зоны — северную и южную. В северной зоне сохранилось различение **ы*(у) и **i*. Кроме того, согласные /Д—d/, /Т—t/, /З—z/, /С—s/, /Н—n/ в большинстве говоров перед **i* стали произноситься мягко. В значительной части говоров мягкие **д'*—**d'* и **m'*—**t'* перешли в /дз'—dz'/ и /ц'—c'/. В южной зоне произошло слияние **ы*(у) и **i*, т.е. в известной степени восстановилось праиндоевропейское состояние неразличения рассматриваемых гласных. Впоследствии из южной зоны выделилась зона юго-восточная. В нее входят говоры южноукраинского и южнополесского типов. В этих говорах на месте исконных **ы* и **i* произносится гласный, близкий к /ы/, а в ряде позиций на месте **ѣ* (ятя) и **о* образовался гласный /i/. Таким образом, в юго-восточной зоне было восстановлено различение /ы/ и /i/.

По различению и неразличению /ы—у/ и /и—i/ в славянских говорах выделяются следующие ареалы. Различение /ы—у/ и /и—i/: 1) старый ареал северный — основной массив русского и белорусского языков; 2) старый ареал юго-западный — большинство говоров польских и карпатско-украинских, говоры лужицкие, некоторые чешские; 3) новый ареал — говоры южноукраинского и южнополесского типов. Неразличение /ы—у/ и /и—i/: 1) полесско-мазовецко-кашубский ареал; 2) южный ареал — говоры южнославянские, словацкие, большинство чешских.

Примечания

[1] Городнянский, стригинский, бережновский, малечский, севернополесский, южнополесский, верхнеясельдский, среднельвянский.

[2] *М. Пшеп"юрська.* Надсянський говір. Варшава, 1938; *М. Лесів.* Українські говірки у Польщі. Варшава: Український архів, 1997, с. 151–222.

[3] *В. В. Седов.* Происхождение славян и местонахождение их прародины. Расселение славян в V–VII вв. // Очерки истории культуры славян. М., 1996, с. 87, 92, 93.

[4] *П. Н. Третьяков, Е. А. Шмидт.* Древние городища Смоленщины. М.; Л., 1963, с. 36, 37.

[5] Диалектологический атлас русского языка. Фонетика. М., 1986, карта 65; *Р. Ф. Пауфошима.* Согласные неполного смягчения перед гласными переднего образования в говорах Харовского района Вологодской области // Материалы и исследования по русской диалектологии. М., 1961, вып. 2, с. 74–77.

[6] *Н. Н. Дурново, Н. Н. Соколов, Д. Н. Ушаков.* Опыт диалектологической карты русского языка в Европе с приложением очерка русской диалектологии // Труды Московской диалектологической комиссии. М., 1915, вып. 5, с. 31–32, 57, 58, 83; *Н. Н. Дурново.* Диалектологическая карта Калужской губернии. СПб, 1903, с. 9, 20–22, карта; Хрестоматия по великорусской диалектологии. М., 1910, с. 154–157, 174–175.

[7] Диалектологический атлас русского языка..., карта 65.

[8] Диалектологический атлас русского языка..., карта 65.

[9] *М. Н. Преображенская.* Чередование а//е в одном вологодском говоре // Известия АН СССР. Серия литературы и языка. М., 1973, т. 32, вып. I, с. 71–76.

[10] *Р. Бошкович.* Основы сравнительной грамматики славянских языков. Фонетика и словообразование. М., 1984, с. 40, 42–53, 61–65, 91–93, 126–128; *F. Sławski.* Zarys dialektologii południowosłowiańskich języków z wyborem tekstów gwarowych. Warszawa, 1962.

[11] *Р. Бошкович.* Основы сравнительной грамматики..., с. 52–53.

[12] *Z. Stieber.* Zarys dialektologii języków zachodnio-słowiańskich z wyborem tekstów gwarowych. Warszawa, 1956, s. 53–60, 64, 74–86, 106, 107, 117–128; České nářeční texty. Praha, 1975.

[13] *Z. Stieber.* Zarys dialektologii..., s. 86; Česky jazykový atlas. Praha, 1992, t. 1, s. 58, 59.

[14] *Z. Stieber.* Zarys dialektologii..., s. 53–73, 106–117; Atlas slovenského jazyka. Bratislava, 1968, t. 1.

[15] *Z. Stieber.* Zarys dialektologii..., s. 26–41, 92–100.

[16] *K. Dejna.* Dialekty polskie. Wrocław; Warszawa; Kraków; Gdańsk, 1973, s. 149–162, mapa 25.

[17] *Z. Stieber.* Zarys dialektologii..., s. 17, 18, 44–52; Sorbiche Sprachatlas. Bautzen, 1961–1972, t. I–II: I — 67; II — 5, 21, 44, 53, 72, 105, 111.

[18] *T. Lehr-Splawiński.* Studia i szkice wybrane z językoznawstwa słowiańskiego. Warszawa, 1966, seria 2, s. 5–18, 39–97; *T. Lehr-Splawiński, K. Polański.* Słownik etymologiczny języka Drzewian połabskich. Wrocław; Warszawa; Kraków, 1962; *А. Е. Супрун.* Полабский язык. Минск, 1987.

[19] *T. Lehr-Splawiński.* Studia i szkice..., s. 5–38; *E. Rzetelska-Feleszko.* Dawne słowiańskie dialekty województwa Koszalińskiego. Najstarsze zmiany fonetyczne. Wrocław; Warszawa; Kraków; Gdańsk, 1973; *S. K. Papierkowski.* Z badań nad językiem i literaturą. Lublin, 1972, s. 11–76.

[20] *E. Rzetelska-Feleszko.* Dawne słowiańskie dialekty..., s. 199–223.

[21] *T. Lehr-Splawiński.* Studia i szkice..., s. 36, 37.

[22] *S. K. Papierkowski.* Z badań nad językiem..., s. 67, 68.

[23] *T. Lehr-Splawiński.* Studia i szkice..., s. 11, 17, 18; *E. Rzetelska-Feleszko.* Dawne słowiańskie dialekty..., s. 75–87.

[24] *F. Malingoudis.* Studien zu den slavischen Ortsnamen Griechenlands. I. Slavischen Frurnamen aus der langues Mani. Wiesbaden; Steiner, 1981; *J. Schütz.* Frankens mainwendische Namen. Geschichte und Gegenwart. München, 1994 (Philologia et litterae slavicae, Bd. II); *А. А. Белецкий.* Славянская топонимия Греции // Перспективы развития славянской ономастики. М., 1980, с. 266–273; *О. Н. Трубачев.* Sclavania на Майне в меровингскую и каролингскую эпоху. Реликты языка // Dialektologia slavica. Сборник к 85-летию С. Б. Бернштейна. М., 1995, с. 11–35.

[25] *А. Н. Савченко.* Сравнительная грамматика индоевропейских языков. М., 1974, с. 81–87.

А. Г. Кравецкий
(Москва)

Литургический язык как предмет этнографии

Левша отвечает:
— Наша наука простая: по Полусоннику, а арифметики мы нимало не знаем.
Англичане переглянулись и говорят:
— Это удивительно.
А Левша им отвечает:
— У нас это так повсеместно <...>
Они говорят:
— Это жалко, лучше бы вы из арифметики по крайности хоть четыре правила сложения знали.

[Лесков II, с. 209]

1

Говоря о традиционной культуре, исследователи обычно имеют в виду комплекс народных представлений, так или иначе связанный с дохристианскими верованиями или феноменом «народного христианства». При этом традиционная культура в той или иной степени противостоит культуре книжной. Настоящая статья описывает ситуацию, когда информация о бытовании церковнославянского языка в России XIX–XX вв. заимствуется из источников, к которым скорее обращаются этнографы, чем исследователи книжной культуры.

Вопрос о степени распространения церковнославянской грамотности в XIX–XX вв. никогда не ставился, ибо все казалось вполне ясным: если для средневековой Руси число грамотных (умеющих читать) теоретически должно было быть весьма значительным, потому что умение читать являлось составной частью благочестия, а обучение грамоте — частью катехизации [Успенский 1987, с. 19–20], то после возникновения нового, ориентированного исключительно на светскую культуру, литературного языка грамотность стремительно падает и к концу XIX в., согласно

Работа выполнена при поддержке РГНФ. Проект № 97-04-06-305.

данным переписи, составляет 21,1% [Общий свод I, с. XVI]. Вопрос о том, о какой грамотности — русской или церковнославянской — идет здесь речь, никогда не вставал.

Ниже мы попытаемся обосновать следующий тезис: параллельно с организуемыми светскими и церковными властями учебными заведениями[1] в послепетровской России продолжало существовать и было широко распространено домашнее обучение церковнославянскому языку. В XIX — начале XX в. церковнославянская грамотность рассматривалась как элемент полуязыческого народного быта, не включалась в сферу культуры и не замечалась как самостоятельное явление. Информацию об умении читать по-церковнославянски следует искать не у историков образования, которые не считают эту грамотность собственно грамотностью, а у писателей и этнографов.

В данной работе мы не будем касаться достаточно сложных проблем, связанных с определением границы между русским и церковнославянским языком. Под церковнославянским языком мы будем понимать язык, тексты которого печатались кириллицей, а под русским — язык текстов гражданской печати. Различие сфер употребления этих азбук рассмотрено В. М. Живовым [Живов 1996, с. 73–88][2].

Массовому сознанию образованного общества церковнославянская культура была чужда. Богословская и мистическая литература чаще читалась на европейских языках[3]. В мемуарах XIX в. Библия часто упоминается среди книг, прочитанных на английском, французском или немецком языке[4]. Так, например, по наблюдениям М. Ф. Мурьянова, стихотворение А. С. Пушкина «Вертоград моей сестры» (1825), являющееся переложением фрагмента Песни песней, опирается на французский текст Библии[5]. До появления во второй половине XIX в. русских переводов святоотеческих творений на французском языке читались и сочинения Отцов Церкви. «Примите мой искреннейший совет, — пишет еп. Игнатий (Брянчанинов) одному из своих корреспондентов, — займитесь глубоко чтением всех сочинений святого Иоанна Златоустого; они все есть на французском языке, <...> еще кое-что есть и на русском» [Игнатий 1996, с. 174].

В гимназиях церковнославянский язык изучали как язык классический, опираясь при этом на грамматику русского литературного языка. Так, в предисловии к гимназическому учебнику церковнославянского языка В. Классовский пишет, что «книга эта назначается для учеников, знакомых, между прочим, с грамматикою современного русского языка» [Классовский 1857, с. V].

Аналогичным образом было устроено и начальное образование. Свидетельством этому являются русско-церковнославянские буквари. Букварь — книга, которая читается подряд, т. е. материал в ней располагается в той же последовательности, что и изучается. Во многих русско-церковнославянских букварях русский раздел предшествовал церковнославянскому. Следовательно, авторы этих букварей полагали, что «учить детей церковнославянской грамоте следует после того, как пройдут они русскую азбуку» [Анастасьев 1897, с. 161]. Хорошего описания русско-церковнославянских букварей нет. Но 13 наудачу взятых букварей собрания РГБ[6] дают следующую картину: только в одной из рассмотренных книг [Викторин 1871] церковнославянская и русская азбуки вводятся одновременно[7], но и здесь церковнославянские тексты даются с параллельным русским переводом (т. е. русский язык вновь оказывается основой для обучения церковнославянскому). В остальных букварях церковнославянские алфавит и тексты помещаются и, следовательно, изучаются, после русских.

Казалось бы, хранителем и апологетом церковнославянской культуры должно быть духовное сословие, но это не так. Дело в том, что общеобразовательные предметы в семинариях изучались в том же объеме и в соответствии с теми же методиками, что и в гимназиях. По крайней мере до 70-х годов XIX в. выпускники семинарий[8] имели право поступать в университеты. Курс духовных училищ соответствовал четырем классам гимназии.

Как известно, семинарии создавались по образцу духовных школ Юго-Западной Руси (первая семинария была открыта в Чернигове в 1700 г.). По традиции в семинарском образовании основное внимание уделялось латинскому языку, а церковнославянский оказывался тем предметом, который надо было освоить дома. В 1740 году появляется указ Синода, согласно которому начальное (т. е. церковнославянское) образование будущие семинаристы должны были получать до поступления в учебное заведение. Не получившие этого образования в училища не допускались [Знаменский 1881, с. 348].

О том, что эти указы выполнялись, свидетельствуют мемуары И. М. Малеина о его поступлении в Тверское духовное училище (дело происходит в 50-е годы XIX в.): «Ректор прочитал прошение, спросил, привита ли мне оспа, и, получив утвердительный ответ, продолжал спрашивать отца: научил ли он меня читать и писать. Отец отвечал, что я часто читал в селе в церкви Часы. Тут ректор взял со стола маленький Служебник, открыл его пальцем на страницу, велел мне читать» [Малеин 1993, с. 71]. Т. е. минимальное образование, необходимое для совершения богослужения, было

традиционным, домашним, в то время как семинарское образование, находившееся под влиянием светской школы, мало соответствовало нуждам приходского священника[9].

Семинарское образование немного давало будущему священнику для практической деятельности, между тем окончание семинарии теоретически было необходимым условием для рукоположения. Указ Синода 1737 г. определял штрафы архиереям, производящим недоученных семинаристов в священники [Знаменский 1881, с. 149]. Синод неоднократно издает указы об обязательности образования для духовного сословия. Неуспевающие ученики в некоторых случаях отдавались в солдаты [ПСЗРИ X № 7169; ПСЗРИ VIII, № 5882, 6066, 6152, 6267; Знаменский 1881, с. 300–302].

Вне всякого сомнения, знание латыни и западных богословских систем было весьма полезно для будущего иерея. Но приобщение будущего священнослужителя к культуре иного типа создавало брешь между ним и прихожанами. Среди лиц духовного сословия оказывалось немало носителей европеизированной модели образованности. С западнических позиций критикует традиционную систему образования автор двухтомной работы «О православном черном и белом духовенстве», в весьма резких выражениях описывая «блаженные для невежества времена», когда «у нас не было училищ в том смысле, как ныне их принимают и устраивают: учили, и то кое-как, читать, даже писать — ученые читали Часовник, Псалтырь; ученнейшие шли далее — читали прочие церковные книги, брались за Четии–Минеи, даже за Библию; о светской литературе и понятия не имели» [О православном духовенстве 1866, с. 113]. Критика традиционных приемов обучения грамоте становится общим местом. «Педагоги, — пишет С. И. Беллюстин [Беллюстин 1861, с. 42], — убивают самые живые, самые здоровые умственные силы народа <...> вколачивают, в самом буквальном значении этого слова, в голову его каждую букву алфавита и особенно это дикое сочетание букв, что зовется складами[10], вроде, например, того, что веди-земля-добро-рцы-аз-ра будет вздра».

2

Тот факт, что массовое сознание образованного общества не включало церковнославянскую книжность в сферу культуры, повлиял и на результаты переписи 1897 г., которая, казалось бы, должна была ответить на интересующие нас вопросы, касающиеся уровня грамотности.

Изучение рекомендаций и инструкций, предназначенных для переписчиков и технических сотрудников, обрабатывающих материалы этой переписи[11], показывает, что вопрос о языке носил вспомогательный характер и должен был заменить вопрос о национальности. Указание на родной язык здесь жестко связано с национальностью информанта [Пособия I, с. 58; Пособия II, с. 7][12]. Причем, в районах со сложной языковой ситуацией в переписной лист вписывалась и национальность[13].

При таком подходе церковнославянский язык, который является языком Церкви, а не нации, оказывается вне внимания переписчиков. Не попадает он и в список языков Империи [Пособия 1899, с. 53–55; Пособия X, № 10]. Мы не знаем, как поступал переписчик в тех случаях, когда образование информанта сводилось к Часослову и Псалтыри. Не удалось найти никаких инструкций, поясняющих, как вести себя в подобных ситуациях[14]. Видимо, такие люди могли отмечаться как неграмотные.

Отсутствие четкого определения понятия «грамотность» вело к недоразумениям. Например, А. П. Чехов указывал, что крестьяне, умеющие читать только по-печатному, называли себя неграмотными. Неграмотными также называли себя люди со слабым зрением[15]. Возможно, именно этим объясняется тот факт, что относительно высокий уровень грамотности обнаруживается у молодых людей, в то время как у старшего поколения он в несколько раз ниже: если среди мужчин 10–19 лет оказывается 51% грамотных, то среди 50–59-летних — 20,1%, а среди 100–109-летних — 6,5%.

Аналогичные цифры характеризуют и женскую грамотность [Общий свод I, с. XVI]. О чем свидетельствуют эти цифры — об уровне грамотности или о развитии у информантов преклонного возраста старческой дальнозоркости?[16].

Программа переписи была ориентирована на европейскую систему образования, поэтому самыми грамотными, по данным этой переписи, оказываются жители Привислинских губерний [Общий свод I, с. XVI–XVIII], т. к. именно там европейские формы образования имели давнюю традицию.

Сказанное выше позволяет утверждать, что данные переписи 1897 г. не содержат достоверной информации об уровне грамотности России конца XIX в. Программа переписи была ориентирована на европейский опыт и не предусматривала возможности существования церковнославянской грамотности, т. к. церковнославянское образование было частью домашнего благочестивого воспитания, а не реализацией идей народного просвещения.

3

Церковнославянская грамотность не замечалась современниками, анализирующими культуру России, но в качестве бытовой детали фиксировалась этнографами и писателями.

Огромный этнографический материал, содержащийся в записях, сделанных в соответствии с различными программами в середине XIX в., обобщен М. М. Громыко [Громыко 1986]. Говоря о черницах или келейницах, М. М. Громыко отмечает, что одной из обязанностей этих женщин было обучение детей. «Келейницы, — пишет она, — были грамотными, и многие из них учили детей по Часослову и Псалтыри читать по-церковнославянски и писать церковным уставом, а также обучали порядку богослужения. Иногда общины строили специальные школы для этого обучения. Дети называли келейниц здесь мастерицами, и это название бытовало и у взрослых» [Громыко 1986, с. 104].

О широком распространении среди жителей уездных городов церковнославянской грамотности свидетельствует «Записка», которую И. В. Киреевский отправил в 1854 г. в Министерство народного просвещения[17]. Суть «Записки» сводится к тому, что основной причиной непопулярности уездных училищ является низкий уровень преподавания в них церковнославянского языка[18]. Знание церковнославянского языка родители считали необходимым для своих детей и поэтому училищу предпочитали традиционные способы обучения. «Записка» И. В. Киреевского свидетельствует о том, что знание церковнославянского языка в уездном городе середины XIX в. было нормой.

В произведениях художественной литературы, где традиционное обучение интересует автора не как факт культуры, а как бытовая деталь, мы периодически находим упоминания о таком обучении. Причем о церковнославянской грамоте сообщается как о будничном явлении. Поиск и анализ свидетельств, касающихся распространения церковнославянской грамотности, — дело будущего. Наша задача — продемонстрировать плодотворность таких поисков. В качестве иллюстрации рассмотрим фрагменты некоторых произведений П. И. Мельникова-Печерского и Н. С. Лескова.

П. И. Мельников-Печерский невысоко оценивает образование старообрядцев. В его романах нередко встречаются иронические характеристики традиционного образования[19]. К тому же основной причиной раскола он считает недостаток на Руси грамотных людей [Мельников XIII, с. 1–3]. Таким образом, П. И. Мельникова-Печерского нельзя заподозрить в идеализации жизни старооб-

рядцев, и на его объективность можно положиться. Учение у мастериц описывается следующим образом.

Первой учебной книгой был Букварь. Видимо, начинать занятия с детьми могли родители, а продолжали мастерицы [Мельников 1956, с. 56–57]. Грамоте учили мальчиков и, реже, девочек [там же, с. 54, 62][20]. Любопытно, что в скитах девиц могли учить и гражданской грамоте, хотя отношение к ней в старообрядческой среде было весьма настороженным, т. к. гражданская азбука ассоциировалась с новой (обмирщенной) культурой[21].

Оплата обучения была подчинена традиционным правилам. По свидетельству П. И. Мельникова-Печерского, мастерица «получала за труды плату съестными припасами, кой-чем из одежи, деньгами редко. Брала за выучку с кого погодно, с кого как; за азбуку плата, за часовник другая, за псалтырь третья» [Мельников 1956, с. 54]. «Кроме условной платы за учение, мастерица при каждой перемене учеником книги, то есть при начале часослова и при начале псалтыря, получает горшок сваренной на молоке каши, платок, в котором ученик несет этот горшок, и полтину деньгами. Кашу съедают ученики, платок и деньги поступают в карман мастерицы. Старинный обычай, упоминаемый еще в XV веке, сохраняется доселе у раскольников»[22] [Мельников 1956, с. 58]. Любопытно, что вносить эту плату за ученика могли только его родители. Мастерица отказывается принимать плату за обучение от благотворителя[23]. До той поры, пока родители не внесут плату, ребенок будет заниматься по прежней книге, «твердить зады» [там же, с. 58, 59]. Сообщение П. И. Мельникова-Печерского о том, что у мастериц учились и дети неимущих родителей, свидетельствует о независимости церковнославянского образования от материального положения.

Информация о традиционном образовании, которую удается извлечь из повести Н. С. Лескова «Однодум», ценна тем, что персонажи «Однодума» принадлежат к синодальной церкви[24], и близость картин, описанных Н. С. Лесковым и П. И. Мельниковым-Печерским, свидетельствует о распространении грамотности как в старообрядческой среде, так и между приверженцами синодальной церкви.

Говоря об образовании своего героя, Н. С. Лесков пишет, что мать «отдала (его) в науку „мастерице“; мастерица научила Алексашку[25] тому, что сама знала. Дальнейшую же, более серьезную науку преподал ему дьяк <...>. Дьяк, „отучив“ Алексашку, взял горшок[26] каши за выучку, и с этим вдовин сын пошел в люди» [Лесков II, с. 6]. Макаров — человек, «поврежденный от Библии»,

т.е. постоянно читающий Св. Писание. Для чтения Библии, а особенно Ветхого Завета, требуется основательное знание церковнославянского языка, а Макаров читает по-церковнославянски [Лесков II, с. 8], следовательно, он знает этот язык хорошо. Кстати любопытно, что среди чрезвычайно лаконичного сообщения о жене Макарова мы находим упоминание о том, что «грамоте она не знала и Александр Афанасьевич не желал пополнить этого пробела в ее образовании» [Лесков II, с. 15]. Т. е. неграмотность оказывается одной из характерных черт этой женщины, чем-то достойным специального упоминания, выделяющим ее из общей массы.

Аналогичным образом учили грамоте и представителей городского мещанства. Яркое описание такого обучения находим в «Детстве» А. М. Горького. Из текста видно, что обучение шло по складам, а после азбуки учащийся переходил к чтению Псалтири [Горький XIII, с. 65–68].

К сожалению, носители «низовой» культуры почти не писали мемуаров. Поэтому источники, относящиеся к этой категории, чрезвычайно ценны. В написанных в начале 70-х годов мемуарах крестьянина И. С. Карпова обнаруживаем следующее описание[27]: «Все были неграмотные, а мама какими-то судьбами научилась славянским буквам, и умела складывать слова, и стала меня учить алфавит: аз, буки, веди, глаголь, добро, есть, живете, зело, земля, иже, и, како, люди, мыслите, наш, он, покой, рцы, слово, твердо, ук, ферт, хер, кси, пси, ер, еры, юс, фита, ижица. Это мне, малышу, было под силу. А вот складывать слова долго не мог научиться, но наконец одолел и эту премудрость.

Например, как сложить слова: Иван, Степан, Семен. Иже-веди-аз-наш-ер — Иван. Слово-твердо-есть-покой-аз-наш-ер — Степан. Слово-есть-мыслете-есть-наш-ер — Семен. Приходилось складывать слова и читать очень медленно. Сначала учили из Псалтыри „Блажен муж“: буки-люди-аз-живете- есть-наш-ер- блажен, мыслите-ук-живете-ер — муж. Мама часто при свете лучины садилась с Псалтирью и пальцем водила по буквам» [Карпов 1992, с. 9].

Характерно, что умение читать по-славянски носителями городской культуры не воспринимается как умение читать. В 1895 г. в селе, где жил И. С. Карпов, открывается Земское начальное училище. «Кто-то сказал учителю, что я грамотный. Учитель подал мне азбуку и заставил читать: Коля пошел к бабушке, бабушка дала ему две груши. Я начал: како-он-люди-юс — Коля, покой-он-ша-он-люди-ер — пошел. Учитель, улыбаясь, взял у меня азбуку и сказал: „На будущий год приходи“» [Карпов 1992, с. 11].

Пожалуй, наиболее подробное описание традиционного способа обучения грамоте содержится в мемуарах И. М. Малеина[28]: «На седьмом году жизни (т. е. в 1841 г.) после молебна отец приступил к обучению своих детей (мальчика и девочки) грамоте по книге „начальное учение человекам, хотящим учиться книгам Божественного писания". Выучив буквы, дети освоили склады, затем читались помещенные в азбуке утренние и вечерние молитвы, Катехизис, Часослов и Псалтирь» [Малеин 1993, с. 65–68][29].

* * *

Поиск и каталогизация свидетельств об уровне церковнославянской грамотности в России XIX в. — дело будущего. Приведенные выше примеры показывают перспективность таких поисков. Не исключено, что исследование вопросов, касающихся традиционного образования, прольет свет на негативную реакцию, которую вызвали деятельность Российского библейского общества и попытки перевода Библии на русский язык[30].

Примечания

[1] И в основанных по инициативе государства школах часто использовалась традиционная схема образования.

[2] Однако не следует преувеличивать степень разграниченности сфер употребления этих двух азбук. В ряде поздних букварей [Н. Т. 1868; Антонов 1886; Новейшая азбука 1867; Новый самоучитель 1860] молитвы печатаются гражданским шрифтом, а в букваре Н. Бунакова обнаруживаем написанный по-русски сентиментальный детский рассказ, который напечатан кириллицей для того, чтобы познакомить детей, знающих гражданскую азбуку, с кириллицей [Бунаков 1878, с. 58–60].

[3] Говорить здесь о круге духовного чтения образованного человека XVIII–XIX вв. нет необходимости, ибо имеется прекрасная книга Г. Флоровского [Флоровский 1937]. После работы о. Георгия западные импульсы и источники российских богословских споров и духовных исканий можно считать доказанными.

[4] Например: «Учитель преподавал мне французский и немецкий языки, а остальные сведения я сам почерпал из разных источников: читал немецкую Библию и романы Августа Лафонтена. Ах! Какую глубокую истину сказал Пушкин: „Мы все учились понемногу чему-нибудь и как-нибудь"» [Печерин 1989, с. 154].

[5] Речь идет о строках:

Лишь повеет аквилон
И закаплют ароматы.

Упоминания об аквилоне нет в греческом тексте, но есть во французском переводе Библии и Масоретском тексте [Мурьянов 1980, с. 216–217].

[6] [Азбука 1885; Н. Т. 1868; Александров 1891; Анастасьев 1897; Антонов 1886; Андрияшев 1889; Блинов 1879; Бунаков 1878; Викторин 1871; Лубенец 1888; Новейшая азбука 1867; Новый самоучитель 1860; Русско-славянская азбука 1899].

[7] Церковнославянская азбука приводится также в начале букваря П. Антонова. Однако Антонов дает церковнославянскую графику среди других начертаний букв, т. е. сначала идут гражданские строчные буквы, затем гражданский курсив, а затем церковнославянский алфавит, без каких бы то ни было пояснений (нет даже звуковых значений для букв, отсутствующих в гражданской азбуке). В конце книги тексты молитв приводятся гражданской печатью [Антонов 1886].

[8] Подробное описание структуры духовных школ и духовного образования см. в книге П. Знаменского [Знаменский 1881]. Интересно сравнить описываемую Знаменским реальность с манифестом новой духовной школы в Духовном регламенте [Духовный регламент 1904, с. 47–66].

[9] О недовольстве низшего духовенства необходимостью посылать детей «на муку в проклятую серимарию» см.: [Знаменский 1881, с. 90–91; 293–302].

[10] О чтении по складам см.: [Успенский 1970].

[11] Библиографию переписи 1897 г. см.: [Список литературы 1969, с. 24–32].

[12] Несоответствие языка и национальности затрудняло работу сотрудников переписного комитета, занимающихся обработкой материалов переписи. Во втором издании «Пособий» мы обнаруживаем следующее характерное разъяснение: «Принимая во внимание, что 12 графа имеет назначение дать более или менее верное представление о национальности каждого зарегистрированного лица, а между тем родной язык далеко не всегда и не всюду совпадает с понятием о национальности, то при разметке переписного материала следует в указанной графе делать поправки показаний на основании данных, встречающихся в других графах <...>. Исключение делается лишь для евреев, у которых всюду отмечается тот язык, который они сами показали, т. е. еврейский, русский, немецкий, польский и т. д. Изъятие это вызывается тем соображением, что религия евреев дает достаточные указания на национальность» [Пособия 1899, с. 55–56].

[13] «В переписных листах инородческого населения Кавказа в графе о родном языке допустить требование об отметке о национальности независимо от родного языка» (Выписка из Журналов Комитета министров от 25.6.96, № 1814, параграф 2, Положения II).

[14] Земство считало грамотными тех, кто умеет читать. По мнению Б. В. Сапунова, этот принцип лежит и в основе программы переписи 1897 г. [Сапунов 1978, с. 196]. Однако, еще раз повторим, что никакого материала по этому поводу нам обнаружить не удалось.

[15] «Обыкновенно вопрос предлагают в такой форме: „Знаешь ли грамоте?“ — я же спрашивал так: „Умеешь ли читать?“ — и это во многих случаях спасало меня от неверных ответов, потому что крестьяне, не пишущие и умеющие разбирать только по-печатному, называют себя неграмотными. Есть и такие, которые из скромности прикидываются невеждами. „Где уж нам? Какая наша грамота?“ и лишь при повторении вопроса говорят: „Разбирал когда-то по-печатному, да теперь, знать, забыл. Народ мы темный, одно слово — мужики“. Неграмотными называют себя также плохо видящие глазами и слепые» [Чехов X, с. 69].

[16] У нас есть и еще одно свидетельство о связи грамоты и зрения. П. В. Знаменский отмечал, что под актом присяги Анне Иоанновне собственноручно расписалась только половина священников Тобольской и Томской епархий. «За остальных расписывались другие, обозначая в подписи, что он поп, за которого прикладывают руку, грамоте не умеет, или немного стыдливее: он поп **очами скорбен**» [Знаменский 1881, с. 314].

[17] С 1839 г. И. В. Киреевский был почетным смотрителем Бельского уездного училища.

[18] «Русский купец мимо этого блестящего училища, которое предлагает образование даром, ведет своего сына к полуграмотному дьячку, который учит его за деньги, и к тому же обыкновенно по самой тяжелой методе. Однако происходит это не от того, чтобы отец боялся образованности для сына, но только потому, что он желает такой образованности, которая не только была бы проникнута духом его убеждений, но и в самой форме носила бы свидетельство своего духа... В училище, при всех познаниях в науках... при всем катехизическом изучении Закона Божиего... мальчик не получит ни привычки, ни, следовательно, охоты к чтению книг церковных; между тем, как от дьячка он хотя не вынесет никаких знаний, но вынесет именно эту привычку к чтению церковных книг, а вместе с нею любовь к церковному богослужению» [Киреевский 1860, с. 274–275].

[19] «О Господних заповедях, о любви к Богу и ближнему ни слова; пьянство, обманы, злоречье, клевета, воровство, даже распутство, все извинялось... Уставные поклоны, пост в положенные дни, а пуще всего „необщение с еретики", вражда и ненависть к церкви и церковникам — вот и все нравственные обязательства, что внушают раскольничьим детям мастерицы» [Мельников 1956, с. 55–56] и т. д.

[20] «Божественным книгам ее обучим, и гражданской грамоте, и писать — и всему, что следует хорошей девице» [Мельников 1956, с. 81], однако «из женщин редкие даже грамоте знали» [Мельников 1956, с. 85].

[21] «...долбит перед ним Сережа: „Аз, ангел, ангельский, архангел, архангельский", а утром тихонько от матери бежит в заводское училище, куда родители его не пускали, потому что кержачели... и думали, что училище то бусурманское. Там де учат бритоусы, да еще по гражданской грамоте, а гражданская грамота, святыми отцами неблагославленная, пошла в мир от антихриста. Опять же в заводском училище цифиркой мудрости учат, а цифирь — наука богоотводная» [Мельников 1955, с. 298].

[22] По свидетельству Н. С. Лескова горшок каши служил платой за обучение не только у старообрядцев [Лесков II, с. 30].

[23] «От сторонних книжных дач не положено брать. Опять же надо ведь мальчонке-то по улице кашу в плате нести — все бы видели да знали, что за новую книгу садится» [Мельников 1956, с. 59].

[24] В тексте повести это специально оговаривается [Лесков II, с. 15, 30].

[25] Известно, что прообразом А. Макарова был А. А. Рыжов — солигаличский квартальный с 1800 г. Т. е. четко определены время и место — Солигалич конец XVIII — начало XIX вв.

[26] Ср. упоминание о горшке каши в качестве платы за обучение у П. И. Мельникова-Печерского.

[27] Дело происходит в архангельской деревне конца XIX в.

[28] И. К. Малеин писал свои мемуары в 1909 г. по просьбе Тверской ученой архивной комиссии. На эти мемуары обратила мое внимание И. А. Корнелаева.

[29] Не могу отказать себе в удовольствии привести текст письма, отправленного мальчиком И. К. Малеиным своему брату: «Единожды ходящу ми по Богоспасаемому граду Тфери и перешедши реку, именуемую Волгу, егда уклонихся на шуюю страну, узрех аз пса лежаща, вельми черна и зело страшна, очи имуще смежени, ноги же протяжени, длина его яко два лактя, высота же один лакоть, и начах по обычаю со скоростию велиею уклонятися на десную страну, и се сретоста мя два мужа

и рекоста ми: „Не бойся, господине, лежащь пес умре"; и, возъимехъ дерзновение, приблизився ко псу и егда увидехъ его умерша, возблагодарихъ Господа и с миром поидохъ далее» [Малеин 1993, с. 68].

[30] В Определении Синода по поводу перевода Библии на русский язык, осуществленного Макарием, говорится, что на церковнославянском языке «и простолюдины Священное писание читают и разумеют, а некоторые даже охотнее читают, чем в переводе на ново-русское наречие» [Чистович 1899, с. 232].

Литература

Азбука 1885 — Азбука для русской семьи и школы. Киев, 1885.

Александров 1891 — *В. Александров*. Азбука. Первое чтение и письмо в порядке изучения звуков. СПб., 1891.

Алипий 1964 — *Алипий* (*Гаманович*). Грамматика церковнославянского языка. Джорданвилль, 1964.

Анастасьев 1897 — *А. Анастасьев*. Школа грамоты. Обучение русскому и церковнославянскому чтению, письму и счету. Книга для чтения в народных училищах. Казань, 1897.

Андрияшев 1889 — *А. Андрияшев*. Русско-славянский букварь. Киев, 1889.

Антонов 1886 — *П. Антонов*. Русская азбука. СПб., 1886.

Беллюстин 1861 — *С. И. Беллюстин*. Приходские учителя // Журнал Министерства народного просвещения, 1861, № 4.

Блинов 1879 — *Блинов*. Грамота. Вятка, 1879.

Бунаков 1878 — *Н. Бунаков*. Обучение грамоте по звуковому способу в связи с предметными уроками и начальные упражнения на родном языке. СПб., 1878.

Викторин 1871 — *Викторин*. Азбука по новому способу обучать детей грамоте. Казань, 1871.

Горький XIII — *М. Горький*. Собрание сочинений в тридцати томах. М., 1951, т. XIII.

Громыко 1986 — *М. М. Громыко*. Традиционные нормы поведения и формы общения русских крестьян XIX в. М., 1986.

Духовный регламент 1904 — Духовный регламент всепресветлейшего державного государя Петра Первого... М., 1904.

Живов 1996 — *В. М. Живов*. Язык и культура в России XVIII в. М., 1996.

Знаменский 1881 — *П. Знаменский*. Духовные школы в России до реформы 1808 г. Казань, 1881.

Игнатий 1996 — *Епископ Игнатий* (*Брянчанинов*). Письма о подвижнической жизни. Paris; Москва, 1996.

Карпов 1992 — *И. С. Карпов*. По волнам житейского моря (Воспоминания) // Новый мир, 1992, № 1, с. 7–76.

Киреевский 1860 — *И. В. Киреевский.* О нужде преподавания церковнославянского языка в уездных училищах // Православное обозрение, 1860, т. I.

Классовский 1857 — *В. И. Классовский.* Краткая грамматика славяно-церковного языка периода печатных (в России) книг. СПб., 1857.

Лесков I–XII — *Н. С. Лесков.* Собрание сочинений в 12 томах. М., 1989.

Лубенец 1887 — *Т. Лубенец.* Русско-славянский букварь. Киев, 1887.

Малеин 1993 — *И. М. Малеин.* Устинушка // Москва, 1993, № 12, с. 51–95.

Мельников XIII — *П. И. Мельников* (*А. Печерский*). Полн. собр. соч. СПб., 1898. т. XIII.

Мельников 1955 — *П. И. Мельников* (*А. Печерский*). В лесах. Кн. I. М., 1955.

Мельников 1856 — *П. И. Мельников* (*А. Печерский*). На горах. Кн. I. М., 1956.

Мурьянов 1980 — *М. Ф. Мурьянов.* К структуре образа пушкинской Татьяны // Проблемы структурной лингвистики 1980. М., 1982.

Н. Т. 1868 — *Н. Т.* Азбука для сельских школ. СПб., 1868.

Новейшая азбука 1867 — Новейшая полная российская азбука, заключающая в себе молитвы, заповеди, краткую священную историю Ветхого и Нового Завета, нравоучительные басни и таблицу умножения. М., 1867.

Новый самоучитель 1860 — Новый самоучитель, или Полная энциклопедическая российская азбука... М., 1860.

О православном духовенстве 1866 — О православном черном и белом духовенстве. Лейпциг, 1866, т. I.

Общий свод I–II — Первая всеобщая перепись... Общий свод по Империи результатов разработки данных первой всеобщей переписи населения. СПб., 1905, ч. I.

Положения I–II — Первая всеобщая перепись... Положения, вып. I–II.

Печерин 1989 — *В. С. Печерин.* Замогильные записки... // Русское общество 30-х годов XIX в. М., 1989.

Пособия I–XVI — Пособия при разработке первой всеобщей переписи населения. СПб., 1897, вып. I–XVI.

Пособия 1899 — Пособия при разработке первой всеобщей переписи населения. Изд. 2. СПб., 1899.

ПСЗРИ I–LV — Полное собрание законов Российской империи. СПб., 1830–1884, т. 1–55.

Русско-славянская азбука 1899 — Русско-славянская азбука составленная и изданная в воспоминание о дне священного коронования их императорских величеств. СПб., 1889.

Сапунов 1978 — *Б. В. Сапунов.* Книга в России в XI–XIII вв. Л., 1978.

Список литературы 1969 — Список литературы и материалов по теории, организации, технике и итогам переписей населения. М., 1969.

Успенский 1970 — *Б. А. Успенский.* Старинная система чтения по складам (Глава из истории русской грамоты) // *Б. А. Успенский.* Избранные труды. М., 1997, т. 3, с. 246–288.

Успенский 1987 — *Б. А. Успенский.* История русского литературного языка (XI–XVII вв.). Мюнхен, 1987.

Флоровский 1981 — *Г. Флоровский.* Пути русского богословия. Париж, 1981.

Чехов X — *А. П. Чехов.* Собрание сочинений в 12 томах. М., 1956, т. 10.

Чистович 1899 — *И. А. Чистович.* История перевода Библии на русский язык. СПб., 1899 (репринт: М., 1997).

Е. Е. Левкиевская
(Москва)

Мифологический персонаж: соотношение имени и образа

«All right», said the Cat; and this time it vanished quite slowly, beginning with the end of the tail, and ending with the grin, which remained some time after the rest of it had gone». «Well, I've often seen a cat without a grin», thought Alice; «but a grin without a cat! It's the most curious thing I ever saw in all my life!»

Lewis Carroll. «Alice in Wonderland»

Исследователь, знающий славянскую мифологию по «живым» полевым материалам, а не по препарированным книжным фактам, хорошо понимает, как трудно построить типологию мифологических персонажей даже для одной традиции, не говоря уже об общеславянской типологии. На пути этнолингвиста, занимающегося славянской мифологией, стоят две серьезные проблемы. Проблема тождественности различных вариантов мифологического персонажа в родственных традициях и построения на их основе общеславянского инварианта. Действительно, что позволяет нам считать серб. *вампира*, пол. *wieszczego*, рус. *упыря* вариантами единого общеславянского образа, а не самостоятельными персонажами, возникшими независимо друг от друга в позднейшую эпоху? Ответ на этот вопрос невозможен без решения главной проблемы — как «устроен» сам мифологический персонаж, каково соотношение его имени и образа.

У исследователей славянской мифологии стало общим местом сетование на то, что элементы мифологической системы, привычно называемые персонажами, настолько структурно разнородны, что непросто найти общий алгоритм для их описания. При этом в метаязыке научного описания мифологии термином «персонаж» принято называть все ее элементы, все субстантивно оформленные

«сгустки» мифологических функций. Но не содержится ли в этом термине определенного парадокса? Из нормативной теории языковой номинации мы знаем, что слова в языке делятся на две большие группы — слова, называющие предметы (имена существительные), и слова, называющие признаки, состояния этих предметов, а также отношения между предметами (глаголы и прилагательные). Термин «персонаж», которым называются элементы мифологической системы, является предметным именем, а следовательно, должен обозначать то, что может быть описано как предмет, или существо, пусть и относящееся к потустороннему миру (мы оставляем за рамками статьи дискуссию о корректности применения к элементам мифологии таких понятий как «существо», «субъект», «субстанция», основываясь на том, что в рамках описываемой традиции их существование признается реальностью, а следовательно, в этих рамках к ним применимы такие же понятия, как и к элементам реального мира). Но все ли элементы мифологической системы описываются самими носителями традиционной культуры именно как предметы, существа, субстанции? Рассмотрим несколько примеров:

1. «Шо по́лдень, шо посеред но́чи — одне́. Мо́же зляка́ца, зро́бица пога́но днём, як и но́чью. Сере́д дня руса́лки ходи́ли по жи́ту. Моя ма́ти их колы́сь ба́чила. Ка́же: Приходю́ до жи́та, ба́чу — спева́ють дево́чки ў бе́лых вено́чках, пла́тьечках: „Мене ма́ти народи́ла, на ка́мушек посади́ла“ — руса́лки, це ж нехри́щченые дево́чки, шо так умира́юць» (Боровое, зап. Т. А. Коноваловой).

2. «Это не при моёй би́тности, но мне ста́рие росска́зўали. Ўот и здесь есть дорога... То, ка́жэ, када́-то там пужа́ло, ляка́ло. От но́чью, е́сли среди́ но́чи едешь, то да́жэ можэ тобе на ходу́ колёса снять с ўо́за и оста́несса просто сам. [Что это лякало?] Како́й-то злой дух, чорт. Яго́ нихто́ не мог ба́чыть. Про́сто ты яго не ви́дишь, ничо́го, а то сви́шчэ, то во́здух таки́, ве́тром тебя поддува́е. Як начне́ чолове́к Богу моли́цца, хре́стицца, оно́ ўсё удали́цца, и чолове́к проежжа́е, до́льше е́дэ» (Радчицк, зап. О. В. Санниковой).

3. «Мы спустилися рыбу ловить. Из воды кто-то выгля́дыва. Я полог тяну. Оно́ вы́глянуло цёрное и говорит: „Много ли наловили?“» (Сура).

4. «Легли спать в [лесной] избушке. Дымник как вы́летит. Всие затру́сили. Там захохотало: „Ха-ха-ха! Вас много, нас бо́льше!“» (Сура).

5. «Вот бука идё, не реви́, а то бу́ка возмет» (Сура).

Во всех приведенных текстах описывается одна и та же ситуация — столкновение человека с «иномирным» существом:

русалкой, «каким-то злым духом, чертом», чем-то черным, что живет в воде, чем-то, что живет в лесной избушке и способно хохотать, наконец, некой «букой», которой пугают детей. Очевидно, что эти персонажи отличаются друг от друга степенью своей персонифицированности, или, выражаясь философским языком, — своей способностью восприниматься в качестве «существа», «субстанции».

Если русалка, описанная в полесском тексте, в полной мере осмысляется как существо (она выглядит, как маленькая девочка в белом, появляется в полдень в жите, происходит из детей, умерших некрещеными, наконец, она называется *русалкой*), то у персонажа из примера № 2 «субстанциональность» уже сильно ослаблена — неизвестно, как он выглядит (да для информанта это не очень и важно), он не имеет персонального имени, а его называние обобщенным именем (*злой дух*, *черт*) происходит только после прямого вопроса собирателя. Зато на первый план выдвигается его функция — способность пугать, причинять вред человеку ночью на дороге. Принадлежность персонажей из текстов № 3 и 4 к категории существ редуцирована почти до нуля (если про того, кто сидит в воде, мы хотя бы знаем, что он черный и называется *оно*, то о тех, кто живет в лесной избушке, мы не знаем вообще ничего), они представляют собой почти «голое» действие — способность пугать людей, вторгшихся в их «среду обитания». Поскольку их «предметность» сильно ослаблена, то у них нет и соответственно выраженного предметного имени. Зато *бука* из последнего примера, напротив, состоит почти что из одного имени, т. к. ее сигнификат сильно усечен — про нее известно только то, что она есть и что она называется *букой* (сказать, что она пугает детей, нельзя, ведь она сама этого не делает — ею пугают).

Итак, перед нами довольно пестрая картина разнородных мифологических элементов, во многом представляющая абсурд с точки зрения «нормальной» лингвистики — здесь в качестве персонажей представлены и функции, не имеющие привычного предметного имени, и имена, у которых уже почти не осталось функций — и «коты без улыбок» и «улыбки без котов», если вспомнить эпиграф из Льюиса Кэррола. Даже беглый анализ приведенных здесь примеров показывает, что только некоторые из «персонажей» описаны информантами как *предметы* (а именно *русалка* и, в меньшей мере, *злой дух* из примера № 2), тогда как бóльшая их часть (мифологические элементы с ослабленной и редуцированной субстанциональностью) гораздо ближе к категории действий и состояний.

Таким образом, налицо очевидное несоответствие между укоренившимся в науке подходом к описанию мифологической системы и ее описанием с точки зрения самих носителей традиции. В метаязыке науки все элементы мифологической системы описываются как «персонажи» (т. е. молчаливо подразумевается, что все они являются «предметами», «субстанциями»), в том числе и те, которые в рамках самой традиции описываются скорее как действия и состояния и обладают весьма неразвитой субстанциональностью. К сожалению, часто внимание исследователя сосредоточивается только на «правильных», «полноценных» персонажах, остальные просто не принимаются во внимание и остаются за рамками исследования системы. Внимательное изучение диалектных текстов показывает, что сами носители традиционной культуры гораздо чаще и охотнее описывают мифологические элементы прежде всего как предикаты, а не как «субстанции». Потому что с точки зрения традиционной культуры сами по себе внутренние свойства «иномирного» существа не представляют отвлеченного гносеологического интереса (как, например, для ученого, исследующего объект природы), а интересны постольку, поскольку они направлены на человека и его мир.

Анализ полевых материалов и опыт общения с информантами подтверждает существование ощутимой разницы между логикой собирателя, который строит свои вопросы о мифологических элементах традиции как о «существах» («Кто такая русалка?»; «Как выглядит дух, который гоняет по ночам корову?» и под.) и логикой носителя традиции, который прежде всего характеризует персонаж через его основные функции и только во вторую очередь (часто под давлением собирателя) как «существо», имеющее определенные признаки. Когда же носитель традиции строит текст самостоятельно, без влияния собирателя, он часто вообще перестает заботиться о субстантивной «оформленности» того мифологического элемента, о котором рассказывает: «Был дом на Пого́сте [название деревни] — страшно дело, как *пуга́ло*. Лягут спать, чуют — *с повети спуска́ецца, в и́збу захо́дит*. В том доме *сотворилось*. Хозяйка померла. Дом згорел, она и повесилась на накидке. Недаром *пугало*, всё *беду предвещало*. [Собиратель: «Что пугало?»] — *Беда пугала*» (Сура). Характерно, что информант переводит безличную глагольную конструкцию (*беду предвещало*) в субстантивную категорию (*беда пугала*) только под воздействием собирателя. Ср. также характерные рассказы севернорусских крестьян о колдунах и колдуньях, портящих коров, отнимающих у них молоко: «Она *портить* умела»; «*Портили* скота — нигде молока нет»; «У вас молоко совсем *уве-*

дёно»; «У меня коро́ву *наруша́ли*»; «Не зна́ю, куды молоко́ *уведёно*. Коро́ва к сме́рти *приговорёно* [об испорченной корове]»; [О пастухе-знахаре]: «Один старик в колхозе пастухом — он *что-то знал*, он идет [вокруг скотины] и говорит, он или обходил, или обчерчивал, или каки *слова знал* — и скотина собираеца» (Тихманьга). Показательно, что во всех этих случаях информанты избегают называть колдунов предметным именем, предпочитая описывать их через характерные действия, обозначаемые безличными или неопределенно-личными глагольными конструкциями.

Эта тенденция касается как мифологических элементов с «недооформленной» субстантивностью, так и вполне устойчивых и развитых образов, например, ведьмы или домового. Ср. полесские, карпатоукраинские и севернорусские рассказы, где образы ведьмы и русалки описываются прежде всего через систему их характерных действий: «Одна жинка на Ива́на *розибра́ласэ дого́ла*, ну и *ходэла* там до стайни ў хлиў до сусэда *воро́жэтэ*, *молоко видобра́тэ* у коро́вэ» (Тисов); «Она *мо́же испо́ртить*. Боя́ца тех люде́й. Есь люди, кото́ры *скоти́ну портят*, той не доит. Той буде катыша́ми, а молока нет. И *ладить умеют* и *портить*» (Сура); «Як люды́на ве́дьма, с *нэчы́стым ду́хом зна́еца*, ве́дьма *скаты́ну по́ртит* ўсегда́, вона́ у чужы́х каро́ў *малако́ тя́гне* и ў сваьо́ хазяйства нэсэ́. Як ве́дьма бу́дэ, то вуж бу́дэ у неьо́ ў хлеве́, *уж малако́* у чужи́х каро́в *ссе*, *малака́ натяг* и ей *нэсэ́*, шоб бага́та малака́ було́ у каро́вы» (Олбин, зап. Е. Л. Чекановой); [О русалке]: «Вида́ли ра́ньше лю́ди, гова́ривали. *Вы́йдет* из реки́, на ка́мень *ся́дет*, *во́лосы* вот таки́ *че́шет*. Её уви́дят, а она́ *нырнёт*, да и всё» (Тихманьга).

Чем же объясняется подобная тенденция описания мифологического персонажа в народной культуре? Славянские мифологические системы в том виде, в каком они нам известны по источникам XIX–XX вв., имеют одну принципиальную особенность по сравнению с «классическими» мифологиями, обладающими хорошо сформированным пантеоном: славянские мифологии «антропоцентричны», иными словами, в них почти не разработаны или плохо разработаны сюжетные отношения между персонажами внутри системы, а все сюжеты строятся по принципу «персонаж — действие — человек» или «человек — действие — персонаж». Герои, к примеру, греческой мифологии связаны друг с другом большим количеством внутренних сюжетных линий — мы знаем кто кому из них муж, жена, брат, сын, кто кого любит, а кого ненавидит, кто с кем борется, а кому помогает. Все это почти полностью отсутствует в славянской традиции. Конечно, известно, что водя-

ной женится на утопленницах, жену лешего зовут лешачихой, а состав семьи у севернорусского домового совпадает с составом семьи хозяина дома, но это имеет второстепенное значение для порождаемых в традиции мифологических текстов, в которых сюжетной доминантой является действие персонажа по отношению к человеку (или человека по отношению к персонажу), а сведения о жизни мифологического существа «за кадром» былички или поверья откровенно не важны. Мы не знаем, что делает *злой дух* из примера № 2, когда он не пугает людей и не снимает с телег колеса, — любит ли он кого-нибудь или мучается от одиночества, красив ли он, как Аполлон, или уродлив, как Гефест; мы не знаем, как проводит свою жизнь *бука*, когда ею не пугают детей, и чем заняты те, из лесной избушки, когда в ней не ночуют люди.

Можно констатировать, что трудность типологического описания славянских мифологических систем в значительной степени носит чисто психологический характер и связана с традиционным восприятием исследователем персонажа исключительно как «предмета», «субъекта» или, выражаясь языком философии, — «субстанции», — словом, того, что в языке обычно обозначается грамматической категорией имени существительного. Это восприятие, выработанное исследователями при изучении классических мифологий (и, вероятно, оправданное в применении к таким «развитым» традициям, как греческая, римская или скандинавская), было механически перенесено на славянскую мифологическую систему еще в то время, когда национальные мифологии искусственно «подгонялись» под «престижные» классические образцы (вспомним списки «богов» у Яна Длугоша или у М. В. Ломоносова, сопровождавших каждый славянский персонаж параллелью из греческой или римской мифологии). Свою роль при создании стереотипа мифологического персонажа, вероятно, сыграла и художественная литература, поскольку мифологический персонаж по своему строению и законам существования в тексте вольно или невольно уподоблялся герою литературного произведения. Очевидно, что славянские мифологии и по истории своего развития, и по структуре, и по типологии принципиально отличаются как от классических традиций, так и от литературных текстов, а следовательно, должны изучаться с учетом их внутренней логики. Впрочем, вероятно, не следует отвергать сам термин «персонаж» для обозначения устойчивых элементов мифологической системы — он достаточно удобен и привычен, но не нужно забывать о его условности в применении к реальным текстам традиционной культуры.

Таким образом, следует признать, что только часть славянских мифологических персонажей подпадает под понятие «субстанции», другая часть может быть описана как действие или состояние, а остальные представляют собой нечто среднее между предметом и действием и могут быть определены как что-то вроде «субстантивированного» (или персонифицированного) действия. Если представить себе некую условную шкалу, на одном конце которой находится категория «предметы», а на другом — категория «действия», то мифологические персонажи расположатся по всей длине этой шкалы, начиная с деления «предмет» и кончая делением «действие».

Конечно, построить дробную и точно выверенную градацию мифологических элементов по степени их субстанциональности/предикативности невозможно да и вряд ли необходимо, поскольку в разных микроареалах степень «опредмеченности» одного и того же персонажа может быть разной. Но основные пункты классификации выделяются сравнительно легко:

а) В первую группу входят легко вычленяемые и хорошо изученные персонажи, занимающие центральное и наиболее устойчивое место в системе, обладающие большим количеством признаков, функций, мотивов и сюжетных линий. При описании таких персонажей по классической схеме [Схема 1989, 78–85] большинство позиций (функции, внешний вид, одежда, время и место появления, генезис, атрибуты и пр.) будут заполнены. Эти мифологические элементы в наибольшей степени оформлены в текстах как «существа» (они имеют конкретный облик человека, животного, предмета) и обладают наибольшей степенью субстанциональности. Они всегда имеют персональное имя, редко смешиваются в сознании информантов с другими персонажами, и поверья о них распространены в пределах хотя бы одной национальной традиции, а часто — и в нескольких традициях. Можно предположить, что эти персонажи представляют собой наиболее ранние образования мифологической системы. Сюда относятся, к примеру, о.-слав. *вампир*, *волколак*, рус. *домовой*, *леший*, *водяной*, полес. *русалка*, з.-слав. и ю.-слав. *мора*, ю.-слав. *вештица*, *вила*, *змај*, в.-слав. *ведьма* и др.

б) Отдельную группу представляют персонажи, равные одной конкретной функции, например: сбивать человека с дороги; мучить по ночам скотину. Эти персонажи интересны тем, что наглядно демонстрируют приоритет в мифологической системе функции над ее «персонажной», предметной оформленностью. Чаще всего в эту группу входят функции, которые в одних ареалах «пристегнуты» к персонажам первой группы, а в других

существуют как самостоятельные единицы мифологической системы. Например, способность сбивать человека с дороги, заставлять его блуждать в русской традиции приписывается *лешему*, в польской — *бледным огонькам* — т. е. персонажам, у которой помимо указанной, есть еще и другие функции, а в западноукраинской традиции эта функция существует самостоятельно и осмысляется как отдельный персонаж, обычно не имеющий никаких внешних признаков и обозначающийся как предметным именем (отглагольным существительным) — *блуд* (Самаково), *блуднэк* (Тисов), так и предикатным — *шось во́де, забло́дэ людэй* (Тисов), но субстантивированная или предикатная форма имени никак не влияют на объем самого понятия. Похожим образом в западном Полесье «устроена» мифологическая функция «гонять, мучить по ночам скотину». У русских она является одной из функций *домового*, у кашубов этим занимается *мора* — персонажи, для которых мучение скотины — не единственная их характеристика. В той части Полесья, где традиционный образ домового не известен, эта функция существует сама по себе и приписывается обычно некоему абстрактному злому духу, о котором больше ничего не известно: «Як корова мокрая — то *злы дух*, то *поганы* пудкохнецца, седэ на нее и катаецца» (Радчицк, зап. О. В. Санниковой).

в) В третью группу можно отнести персонажи с ослабленной, но все-таки сформированной субстанциональностью, признаками чего обычно служат отсутствие четкого образа (т. е. то, что иногда называют «нульморфным» образом) и индивидуального имени — вместо него информанты используют общие, «родовые» имена нечистой силы — *черт*, *злой дух*, *нечистый* и пр., которые они обычно называют под давлением собирателя. Таким образом строятся представления о персонаже, когда его образ или уже начинает разрушаться в данной традиции, или, напротив, не был до конца сформирован. Примером может служить полесский *водяной*, образ которого в некоторых районах Полесья размыт и который поэтому воспринимается как некий злой дух с неясными характеристиками, сидящий в воде и затягивающий туда людей.

г) Персонажи этой группы представляют собой разновидность персонажей предыдущей группы с еще более ослабленной субстанциональностью. Они наделены одной-двумя общими функциями (пугать, вредить, приносить зло), их генезис неизвестен, а их действие часто приурочено к какому-либо конкретному хронотопу (вредят только вечером или ночью, только на определенном участке дороги, на мосту или в овраге и т. д.). Их ослаблен-

ная субстанциональность обычно характеризуется местоимениями среднего рода (*оно*, *что-то*, *это*) и неопределенно-личными и безличными глагольными конструкциями. Это персонажи «местного значения», но внутри ареальных мифологических систем они занимают значительное место.

д) К предыдущей группе примыкают персонажи с почти несформированной субстанциональностью, функции которых обозначаются почти исключительно безличными конструкциями: «Повúдеца всё» (Сура); «Не одну меня пугáло» (Сура); «[Там] пýджае», «вóдэ», «лякáе» (примеры из карпатских материалов).

е) Если к предыдущим группам относились персонажи с ослабленной субстанциональностью, то в данную группу входят персонажи, состоящие почти из одного имени, с изначально редуцированным понятием — своеобразные «улыбки без котов». Это почти всегда персонажи-«устрашители» (*бука*, *бабай*, *кока* и под.), которыми пугают детей, или мифологические имена, перешедшие в разряд пейоративной лексики. Сюда же относятся мифологические имена, обозначающие некогда «полноценные» персонажи, но образ которых в традиции оказался полностью разрушенным: «Каки-то *волосáтки* бегали, *женщина-волосáтка*» (Сура).

Следует подчеркнуть, что строгих границ между отдельными группами персонажей не существует, и субстантивированность одного и того же персонажа зависит не только от неодинакового развития одних и тех же мифологических элементов в разных ареалах, но и в немалой степени — от личности самих информантов внутри одного ареала, их знания традиции, общего уровня сохранности традиции в селе, а также от того, самостоятельно ли информант формирует свой текст или под влиянием вопросов собирателя. Но наличие многих частных и субъективных факторов, под влиянием которых формируется рассказ о мифологическом персонаже в народной традиции, не может скрыть основной тенденции — описания персонажа как предиката, как совокупности его функций.

Как уже говорилось, с точки зрения логики традиционной культуры функция мифологического персонажа гораздо важнее его «субстанциональности» и именно она формирует персонаж — проверить этот тезис достаточно просто: достаточно сопоставить описания одного и того же персонажа, например, польской *zmory*, в рамках целой традиции и посмотреть, какие элементы его образа будут варьироваться, а какие окажутся неизменными. Наиболее изменчивыми и вариативными являются те элементы образа, которые указывают на внешний вид *zmory* (т.е. описывают ее как

«предмет»): поляки воображают *zmoru* как неясно различимую тень, женщину в белой одежде, старую омерзительную бабу, очень бледную или очень худую и высокую женщину, ребенка в красной шапочке, как кошку, коня, колосок или соломину, клубок, колесо и т.д., но во всех описаниях остаются неизменными ее функция душить, давить спящего человека и обстоятельства, при которых эта функция реализуется. Именно эта предикативная часть образа *zmory* и будет ключом для решения вопроса о тождественности разных вариантов этого персонажа. Подобная ситуация характерна и для остальных персонажей, даже (хотя и в меньшей степени) для центральных образов системы (таких, например, как *русалка* или *вампир*).

Функция не только формирует персонаж, но и по существу является «первичной единицей» мифологической системы, ее наиболее устойчивым и одновременно — наиболее подвижным элементом, который сохраняется за счет своей достаточной автономности от «предметного» образа, т.е. способности отделяться от одних мифологических образов и присоединяться к другим. Об этом свидетельствует тот факт, что в разных точках славянской традиции одна и та же функция может соединяться с абсолютно разными образами, как, например, функция «обменивать ребенка, оставленного матерью без присмотра». В ряде славянских традиций эта функция проявляется в сюжете: некий мифологический персонаж обменивает оставленного матерью ребенка на своего детеныша — некрасивого, неопрятного, прожорливого и не развивающегося. Мать должна бить это существо, чтобы заставить его мифологического родителя забрать своего детеныша и отдать ей ее настоящего ребенка. На Русском Севере этот сюжет связывается с *банником,* на украинских Карпатах — с *дикой бабой* или *поветрулей,* у поляков — с *богинкой,* у кашубов — с *карликами.* Очевидно, что все эти персонажи имеют разный генезис и структуру и что субстантивное «оформление» этой функции абсолютно второстепенно и никак не влияет на ее сюжетную реализацию во всех традициях. Функция «мучить и гонять по ночам скотину» у русских связывается с образом *домового,* в западной Белоруссии — с *марой,* в западной части Полесья — с *чертом, злым духом* и др. обобщенной нечистой силой («Когда скотина мокрая — *нячистые* гоняють»), у кашубов — с *карликом* (если ночью со скотом что-нибудь случается, говорят, что «krosnięta go udusiły» [Nadmorski 1892, 109]).

Приоритетом функции над субстантивным образом объясняется непонятное (с точки зрения собирателя) равнодушие информанта к тому, как называется и как выглядит то существо, которое

совершает определенное мифологическое действие. В той части восточнославянской традиции, где известен антропоморфный образ *домового* — мифологического покровителя дома, параллельно существует зооморфный образ (ужа или ласки), который частично обладает теми же функциями, что и антропоморфный персонаж (чаще всего по отношению к скотине). С точки зрения исследователя, антропоморфный *домовой* и зверек *ласка* абсолютно разные персонажи, но для информантов это одно и то же, поскольку они совпадают как функции, а их субстантивная разница не имеет решающего значения: «Дедушко-домовеюшко в подполье, где цёмно. [А ласка?] — *Ласка — то и есть домовейко*. Не по двору кака животина, так не любила белых лошадей и белых коров, так спутает ноги, вся в пену была лошадь» (Сура).

На этом примере хорошо видно отличие мифологического текста от обычного. В обычном тексте значения предметных имен более автономны и абсолютны, а значения признаковых (или предикатных) имен детерминированы, в частности, особенностями тех предметов, признаки которых и отношения между которыми эти имена обозначают. В мифологическом тексте ситуация скорее обратная — абсолютными и автономными являются значения предикатных имен (большинство из них являются общими и неизменными для всей славянской мифологической системы), тогда как значения предметных имен неустойчивы и непостоянны.

Обращает на себя внимание еще одно несоответствие, касающееся отношений между предметами и предикатами в мифологических и обыкновенных текстах: если предикаты обозначают отношения между предметами (в мифологическом тексте — между персонажем и человеком или человеком и персонажем), то в обычной ситуации предполагается, что оба этих предмета известны. В текстах, описывающих мифологическую ситуацию, всегда хорошо известен только один из «предметов» (человек), второй же «предмет» (персонаж) может быть не известен вовсе, но зато действие, направленное им или на него, бывает выражено всегда. Таким образом, в мифологическом тексте действие не только превалирует над тем мифологическим образом, к которому относится, но зачастую может существовать само по себе, как улыбка чеширского кота, лишь со слабым указанием на мифологическое «нечто», от которого оно исходит.

Вышеизложенный материал показывает, что мифологический персонаж логичнее рассматривать не как «предмет», а как функцию или «пучок» функций, скрепленных именем. Однако такое определение довольно расплывчато и однобоко, т. к. во-первых,

оно игнорирует тот факт, что реально существующие в традиции образы содержат большее или меньшее количество признаков, указывающих как на степень их субстанциональности, так и на обстоятельства, при которых они реализует свои функции; во-вторых, это определение не отвечает на вопрос, что такое функция; в третьих, оно не решает проблемы, поставленной в начале статьи и касающейся тождественности вариантов одного и того же образа. Однако такое определение позволяет уподобить мифологический персонаж фонеме.

Фонема, будучи абстрактной единицей, состоит из бесчисленного количества реализаций, которые отличаются друг от друга второстепенными признаками, каждый раз сохраняя главные, фонемообразующие признаки. То же самое можно сказать и о мифологическом персонаже: строго говоря, русский мифологический персонаж, например, *домовой* такая же абстракция, как и фонема русского языка «а»; он существует только в виде огромного числа конкретных реализаций (в текстах поверий и быличек, существующих в микротрадициях), частично отличающихся друг от друга, но сохраняющих общие для этого персонажа релевантные признаки, которые и позволяют идентифицировать конкретный мифологический образ именно как *домового* и отличающие его от остальных персонажей.

Необходимо заметить, что соотношение между релевантными признаками, образующими «ядро» персонажа, и признаками второстепенными, находящимися на периферии образа, не является жестко закрепленным: некоторые дифференциальные признаки могут ослабляться и «скатываться» на периферию образа, а второстепенные — развиваться и переходить в разряд значимых, в ядро образа персонажа. Но если часть признаков и действий, образующих персонаж, может меняться в зависимости от микротрадиции, то какая именно их часть остается неизменной на всей территории распространения образа и может служить надежным показателем тождественности вариантов одного персонажа?

Очевидно, что не все действия, приписываемые персонажу в каждом из микроареалов, можно назвать функцией. При анализе перечня действий, которые приписываются в различных славянских традициях, например, водяному демону, можно заметить, что наиболее вариативными и меняющимися в зависимости от традиции являются те действия персонажа, которые характеризуют его самого: водяной поет, играет на дудке, на скрипке (пол.), проигрывает в карты рыбу соседнему водяному (с.-рус.), шьет или чинит ботинки (з.-слав.), расчесывает волосы

или «ищется» (карпат.-укр.), любит есть бобы и горох (пол.), чинит ручные мельницы (словац.), сушит свои перины на берегу (пол.), шапкой ловит рыбу (чеш.) и т. д. Напротив, наиболее устойчивыми и общими для всех славян являются те действия персонажа, которые направлены на человека: водяной пугает и топит людей, затягивая их в воду; он — хозяин водоемов, рыбы, водоплавающей птицы; он вредит рыбакам, мельникам, плотогонам, если они не почитают его, и помогает им, если они приносят ему жертву. Легко заметить, что первая группа действий обозначается глаголами, которые в теории языковой номинации называются субъектными, т. е. обозначающими действия, «замыкающиеся в самом субъекте (означающие физиологические процессы, физические и психические состояния, нравственные и интеллектуальные поступки субъекта и производимые им звуки). Вторая группа действий, напротив, обычно обозначается объектными глаголами (обозначающими действия, которые направлены на объект, в данном случае на человека) или глаголами эмоционального воздействия, имеющими двойную отнесенность — к субъекту и объекту (*пугать*, *страшить*).

На основе этих рассуждений можно определить функцию как маркированное и закрепленное в традиции действие персонажа, направленное на человека (или направленное на персонаж со стороны человека) вместе с признаками, характеризующими обстоятельства, при которых оно реализуется, и обозначаемое, как правило, объектным глаголом. Таким образом, вопрос тождественности различных вариантов одного персонажа решается при сравнении *совокупности* тех действий персонажа, которые обозначаются объектными глаголами. Важно подчеркнуть, что мерилом тождества вариантов персонажа служит именно совокупность функций, а не какая-то одна совпадающая функция, иначе нам придется заключить, что с.-рус. *банник*, з.-укр. *поветруля*, пол. *богинка* и каш. *карлик* являются вариантами единого персонажа, т. к. имеют общую функцию обменивать детей.

Из приведенных выше примеров видно, что мифологический персонаж в системе может быть оформлен и как существо, проявляющее себя через определенные функции, и как функция с редуцированным субстантивным оформлением (между этими полюсами существует множество вариантов), и как имя с редуцированным сигнификатом (а значит, не соотносящееся почти ни с какими функциями). Такой взгляд на структуру мифологического персонажа диктует необходимость определить, какие знаки могут служить именем персонажа. Привычное отношение к персонажу как

к некоему существу («предмету») подразумевает, что названиям персонажа служат предметные имена (существительные, субстантивированные прилагательные, личные и указательные местоимения), а элементы, не вписывающиеся в категорию предмета, традиционного названия вроде бы не имеют. Чтобы решить этот вопрос, необходимо вспомнить, что между именами, обозначающими предметы, и именами, обозначающими действия и признаки, вовсе нет непроходимой границы, о чем упоминал еще Бенвенист. Одно и то же понятие (например, дождь) в одном случае может быть выражено именем существительным, как в русском языке, а в другом — глаголом: *pada* в польском, it is raining в английском. Абсурдно было бы предположить, что у русских для понятия этого вида атмосферных осадков есть наименование, а у поляков и англичан нет.

В текстах традиционной культуры граница между предметным и предикатным именем еще более относительна, о чем свидетельствуют многочисленные примеры из полевых материалов, в которых одна и та же мифологическая функция выражается как предметным именем, так и предикатным. Наиболее распространенная функция нечистой силы пугать человека в одних случаях обозначается безличной глагольной конструкцией: «Не одну меня пуга́ло» (Сура); «[Там] *пу́джае*» (Дубы), в другом случае уже имеется субстанциональное «не́что», которое совершает это действие, но крайне неясное и называемое в среднем роде: «*Пу́йжало нэчи́стэ* людэ́й» (Тисов), наконец, эта функция может обозначаться предметным именем: «Як клубком ка́тица, або ста́е стаўбом стаи́ць — *пужа́ка*» (Жаховичи). Об условности границы между предметным и предикатным именем говорят и многие другие примеры, в частности, существующий в карпатской традиции целый ряд мифологических наименований, которые могут быть оформлены и как императивные или сослагательные глагольные конструкции (о черте: «той, *бода́й ска́менїв, бода́й мо́ци не ма́в*» [Колесса 1898, 93]; «беда, *щчезла би*», Самаково), и как субстантивированные глаголы («на галузи сидит *щчез би*» [Гнатюк 1912/1, VIII]), и как отглагольные существительные (*скаменюшник* [Гнатюк 1912/2, 18]; подробнее см.: [Левкиевская 1993, 93–102]). Таким образом, следует признать, что предикатное имя является таким же полноценным наименованием персонажа, как и предметное. В тех случаях, когда персонаж представляет собой одну функцию, естественно, что его наименование (*водит*, *пугает* и под.) будет одновременно обозначать и само действие.

Проанализированный материал позволяет сделать некоторые выводы:

1. Мифологический персонаж в славянской народной традиции представляет скрепленный именем пучок функций (или отдельную функцию), обозначаемых, как правило, объектными глаголами. Субстантивная оформленность у отдельных групп персонажей может быть очень разной.

2. Функция мифологического персонажа играет доминирующую роль для его формирования и существования в мифологической системе по сравнению с субстанциональной оформленностью.

3. Мифологический персонаж всегда (даже если он представляет собой одиночную функцию) обозначен именем. В зависимости от субстантивной оформленности персонажа имя может быть предметным или предикатным.

Литература

Гнатюк 1912/1–2 — *В. Гнатюк.* Знадоби до української демонольогії // Етнографічний збірник. Львів, 1912, т. 33, 34.

Колесса 1898 — *Ф. Колесса.* Людові вірування на Підгірю // Етнографічний збірник. Львів, 1898, т. 5.

Левкиевская 1993 — *Е. Е. Левкиевская.* Мифологические имена-апотропеи в карпатском ареале // Символический язык традиционной культуры. Балканские чтения-2. М., 1993.

Схема 1989 — *Л. Н. Виноградова, С. М. Толстая* и др. Схема описания мифологических персонажей // Материалы к VI Международному конгрессу по изучению стран Юго-Восточной Европы. М., 1989.

Nadmorski 1892 — *J. Nadmorski.* Kaszuby i Kociewie. Poznań, 1892.

Села:

Боровое Заречнянского р-на Ровенской обл. (зап. 1984 г.)

Жаховичи Мозырского р-на Гомельской обл. (зап. 1983 г.)

Олбин Козелецкого р-на Черниговской обл. (зап. 1985 г.)

Радчицк Столинского р-на Брестской обл. (зап. 1984 г.)

Сура Пинежского р-на Архангельской обл. (зап. 1986 г.)

Тисов Долинского р-на Ивано-Франковской обл. (зап. 1988 г.)

Тихманьга Каргопольского р-на Архангельской обл. (зап. 1994 г.)

(В случаях, когда не указана фамилия собирателя, запись сделана автором.)

А. В. Липатов
(Москва)

Историография и поэтика: универсум — этнос — индивидуум — стиль (по материалам польского Средневековья)

Польская историография зарождается с принятием христианства (966), будучи органичной составной частью письменной культуры и ориентируясь на общие для всех ее составляющих эталоны поэтик и риторик. Первоначально общими для всех основных разновидностей литературной деятельности были и сами центры возникновения и распространения письменности на местной почве. Обосновываясь на новых землях, миссионеры создавали скриптории (где трудились переписчики и переводчики). Они продолжали вести и свои летописи. Древнейшие польские памятники этого жанра — продолженные в здешних миссионерских общинах, монастырях и епископствах — преимущественно франко-германские летописи [Dąbrowski 1964; David 1934]. Из них самая ранняя (о которой сохранились известия) начала восполняться польскими записями (на латыни) ок. 970 г., другая (из ныне известных) была привезена из Германии в 1013 г. женой Мешко II Рыхезой. Этот текст стал основой начальной части «Летописи Краковского капитула», авторство которого связывают с первым известным по имени поляком-летописцем — епископом краковским (с 1037 г.) Сулой-Ламбертом (ум. в 1071 г.)[1].

Древнейшее польское летописание возникает в христианских центрах в Гнезно, Познани и Кракове. Тут со временем формируется и этнически польская писательская среда[2], непосредственно связанная с миром латинской культуры. «Непосредственно», ибо созданные на польских землях обители оставались под юрисдикцией соответствующих наднациональных монашеских орденов Запада, а следовательно — и в кругу прямых культурных связей, миграции просвещенных людей, циркуляции рукописей по раз-

ветвленной системе, связывающей все рассеянные в разных странах католического мира монашеские общины одного ордена. Отсюда же были восприняты польской письменностью основные типы историографии, в которых достаточно условно (учитывая жанровую неопределенность, жанровую взаимосочетаемость, а отсюда — и генологическую расплывчатость [Лихачев 1979, с. 35–79; Смирнов 1977, с. 117–118; Липатов 1977; Lenhoff 1987; Seeman 1987; Jngham 1987; Jngham 1987a] можно выделить: летописи (лат. annales, польск. roczniki), жизнеописания (лат. vita, gesta или gestae; польск. żywoty) и хроники (лат. cronica с греч. chronika; польск. kronika).

Сохранившиеся памятники этих типов польской средневековой историографии отражают степень и характер приобщения местных представлений к универсуму христианского мироощущения.

С IV в. классическая риторика входит в сферу христианской литературы (а следовательно, и системы образования) как источник канонов, эталонов и правил не только устной, но и письменной речи во всех жанрах при использовании прозы. Появившиеся затем первые средневековые поэтики (poetriae) представляли собой варианты риторик, исходящие из специфики стихотворной речи. С этой точки зрения симптоматично возникшее позднее (уже на рубеже XV–XVI вв.) определение поэтики как «второй риторики» или «стихотворной риторики». В средневековой Польше были известны поэтики видных западноевропейских теоретиков XII–XIII вв. Гальфреда Винсанского, Иоанна Гарландского, Винценция Бургундия, Эберхарда Аллемана, Матфея Вандомского, а также позднеантичных теоретиков (например, Донатуса, Присцианус) и, естественно, суждения Отцов Церкви о поэзии. Собственной теории, своих трактатов польское Средневековье, по-видимому, не создало. Первый из известных ныне польских трудов такого рода принадлежит поэту и профессору классической литературы и философии Краковского университета Лаурентису Корвиносу (Вавжинец Корвин). Этот трактат относится к 1496 г., и в нем уже явно чувствуется веяние Ренессанса.

Отражая появление и последующее развитие собственно христианской литературной культуры, литературного мышления новой цивилизации со свойственными ей представлениями о творчестве, средневековые риторики и поэтики несут в себе образ литературы не как того зеркала, которое отражает видимую реальность, а зеркала, отражающего невидимый мир, сокрытый в Логосе. Тем са-

мым литература предстает как понятие, адекватное эпистемологии. Это предопределяет как понимание специфики литературного подражания (mimesis), так и характер литературного воспроизведения (imitacio), отражая образ литературы как метатекста. Формы же каждого отдельного текста (литературные роды, жанры и стили) указывают на его связь с universum christianitatis, на характер соотношения с ним, свойственные ему каноны — на изначальную, постоянную и всеохватывающую соотнесенность с общей основой — Библией (как источником иудаистской и христианской традиций), литургией, адаптированной христианством частью греческой и латинской античности, общей христианской литературой и возникшими на такой основе литературами отдельных стран христианского мира. Специфика же каждого отдельного текста раскрывается в характере его соотнесенности с метатекстом христианского мировосприятия, в особенностях освоения и усвоения общего христианского наследия, в проявлении местного (этнического) и индивидуального (неповторимого) начала при «прочтении» этого универсального метатекста.

Так постепенно — по мере приобщения народа к христианству — складывалась новая для него культура со свойственным ей литературным, а позднее — и художественно-литературным — мышлением и канонами воспроизведения, запечатленными в риториках и поэтиках [3].

Житийная и историческая литература, обращаясь к этике, тем самым вступала на общую почву с поэзией. Это предопределяло взаимопроникновение в сферах жанров, стилей и самой художественной образности. Отсюда вполне естественно, что с появлением собственной агиографии и историографии возникают и свои собственные художественные произведения, порожденные именно этими видами христианского творчества. Если судить только по твердо установленной хронологии дошедших до нас списков, то польская поэзия начинается со стихотворных фрагментов хроники (ок. 1112–1117 гг.) Галла Анонима. Первый (из ныне известных) польский рыцарский роман предстает в жанровом «ансамбле» «Великопольской хроники» (вторая половина XIV в.), а «Размышления о житии Господа Иисуса» (предположительно — вторая половина XV в.) уже не вмещаются в рамки агиографических канонов. Основанное на мотивах Евангелия, апокрифов, писаниях Отцов Церкви, латинской поэме XIII в. о жизни Христа, это произведение уже можно считать своего рода романом о Богородице и ее Сыне.

Эти примеры — отражение общеевропейского процесса [4]. Так общехристианская литература, создавая основы польской духов-

ной культуры и саму польскую письменную культуру, становилась истоком польской художественной литературы. Этот путь от универсального к национальному означал эволюцию от смиренного усвоения созданной другими народами премудрости к собственному с ними сотворчеству, что со временем (а это во всей полноте высветит эпоха Возрождения) обусловило насыщение универсального элементами национального. Закономерности же обратной связи предопределяли межнациональное и наднациональное функционирование этого universum цивилизации, который обогащал составляющие его культуры отдельных народов посредством циркуляции ценностей, имеющих теперь уже ярко выраженный национальный облик при общей (для этой цивилизации) и характерной (для нее) идейно-нравственной сути. Точно так же и латынь — универсальный язык западного христианства, вводя поляков в круг нового мировидения и открывая иные перспективы бытия, вводила их в мир культуры Запада (Occidens). Благодаря этому уже во времена Средневековья Польша знала не только адаптированное христианством иудейское и греко-римское наследие, литературу и культуру Италии, Германии, Франции, соседних Чехии, Венгрии, но в той или иной мере творения и имена, связанные с далекими Испанией и Англией. Сама же эта латынь благодаря своим текстам и теориям стилей устной и письменной речи (риторика, поэтика, диалектика) создала основы польской литературной и лингвистической культуры, по которым и сложились принципы творчества на родном языке. Так общий процесс, его универсальные закономерности порождают процесс локальный, закономерности национальные. Одно взаимодействует с другим и постоянно с ним соотносится, меняются лишь характер взаимосвязей и принципы соотношения вместе со временем и качеством развития этих двух неразделимых начал. Причем сугубо национальное, усваивая уроки универсального, использует опыт и других составляющих universum: так, польская средневековая и раннеренессансная литература на родном языке использовала опыт чешских соседей, причем не только в лексике и фразеологии, но и в фонетических нормах и орфографических эталонах. При этом — так же, как и в других частях восточно- и западно-христианского мира — именно Церковь, распространяя новое вероучение, способствовала возникновению местной культуры речи и местной письменности на родном языке. По сути во времена Средневековья этот универсальный институт религии был одновременно и единственным наднациональным институтом культуры (еще одно проявление неразрыв-

ности всеобщего и единичного). В условиях явно выраженных племенных различий Церковь в Польше играла роль интегрирующего духовного начала, тогда как государство — начала политико-административного. Приобщая этнически близкие, но местнически разрозненные племена к христианской сообщности народов, она тем самым воссоединяла их в свое локальное — польское — этническое единство. Стимулируя формирование местной христианской культуры, Церковь стимулировала формирование надплеменной — польской — этнической культуры. Точно так же Церковь, распространяя новое вероучение, стремилась приблизить его местным племенам на общепонятном для них языке (латынь же была койне для самих разноплеменных священнослужителей). Поэтому именно Церковь стимулировала самосоздание и осуществляла позднейшее формирование общеэтнического языка на основе бытующих племенных наречий в границах развивающейся христианской государственности поляков.

Это локальное — польское — проявление универсального процесса приобщения народов к христианским духовным ценностям, а тем самым и к искусству слова, может вырисовываться, быть представлено (если, конечно, судить только по дошедшим до нас памятникам и опираться на сохранившиеся свидетельства древности) в виде трех условных отрезков времени, трех ступеней восхождения, или трех этапов развития. Первый из них — от принятия христианства (966) до XII в. — был порой ученичества, началом процесса усвоения нового мировидения и изначальным накоплением связанных с ним элементов культуры и текстов письменности. В это время сюда вместе с литургией привносятся и связанные с ней тексты, стимулируя появление самой культурно-письменной атмосферы (ядром которой она являлась) и формирование составляющих ее слоев — литургической драмы, поэзии и прозы, агиографии, историографии, церковных и государственных документов, вызванных вхождением поляков в мир христианства. Латинство сосуществует с церковнославянской традицией в духовной и светской жизни, но о характере этого соотношения теперь трудно судить. Еще во времена Болеслава Храброго (966 или 967–1025) чеканились динары с его именем, запечатленным кириллицей. Распространяется романский, а затем и готический стили. Возникают местные скриптории, библиотеки и система образования, связанная с подготовкой местных священнослужителей. Возможно (если принять доводы в пользу более раннего создания «Богородицы» или же учесть вполне резонное предположение, что такое художественно совершенное произведение могло появиться лишь на основе уже имеющихся

традиций), это был период складывания литературы также и на национальном языке, начальный этап его формирования и связанного с этими процессами собственно польского филологического мышления.

Второй период — XII–XIV вв., которые знаменуют создание первой хроники и дальнейшее развитие этого жанра наряду с летописанием, расцвет агиографии, религиозной поэзии, прозы и драматургии. В это время появляются древнейшие церковные уставы (XIII в.), свод земских законов (XIV в.), первая рыцарская поэма и первый рыцарский роман, а также первые (дошедшие до нас) памятники на родном языке, датировка которых уже не вызывает сомнений. Это было время преимущественного (если судить по составу сохранившихся текстов) бытования польской литературы на латыни, но с явно наметившимся (с конца XII в.) преобладанием этнически польских авторов. Количество же ныне известных польскоязычных памятников позволяет рассматривать этот период как этап становления письменности на родном языке. Причем, по-видимому, именно в эту полосу времени первоначально привнесенная извне миссионерами-чужеземцами письменная литература на латыни начинает восприниматься уже как своя, собственная, вытесняя свою исконную устную литературу, связанную с дохристианской культурой польских племен. Это означает наступление времени органичного самообретения и этап полного самоощущения польского этноса в христианстве и связанной с ним культуре, что ведет к отторжению своего языческого прошлого, к естественному выходу из своей прежней культурно-исторической оболочки — сбрасыванию ее после того, как под ней образовалась новая плоть. Именно вследствие такого рода закономерностей и именно в этот период начинает вырисовываться общий облик уже собственно польской (то есть возникшей именно здесь на латыни или на родном языке, а не привнесенной извне) литературы как составной части средневековой литературы Запада. Огромная роль в этом процессе принадлежит развивающейся в селе и городе с XII в. системе школьного образования, культурной элите — польским и работающим в Польше иностранным питомцам западных университетов и, наконец, основанному в 1364 г. Краковскому университету.

Третий период — XV в., когда расцветает литература позднего Средневековья — жанрово разнообразная религиозная и отчасти светская поэзия на польском и латыни, литургические и паралитургические жанры драматургии, проповеди, агиография и историография. Европейскую известность обретает научная среда Краковского университета, появляется и растет книгоиздатель-

ство. Наряду с ними о степени развития образования и темпах роста образованности свидетельствует в нач. XVI в. наличие 617 приходских школ в одном только Гнезненском архиепископстве. (В начале XV в. во всей Польше их было около 250.) Это своего рода итог просвещения, которое принесло на польские земли христианское Средневековье, подготавливая почву для восприятия ренессансных идей. А они, проникая в Польшу с первой половины XV в., уже ощутимо заявляют о себе в последней его четверти, существуя как бы параллельно пока еще преобладающим стереотипам культуры Средневековья и развиваясь в его недрах.

Эти исторические изменения изначально происходили в атмосфере как опосредованного (циркуляция памятников, миграция просвещенной среды), так непосредственного общения поляков с культурой и творческой средой других стран, что обусловливалось организационным единством Западной церкви, монашеских орденов, общей для латинского мира системой образования, общим языком западного христианства — латынью — с одной стороны, и государственными связями Польши — с другой.

Всеобъемлющая надэтничность христианства отражается в чувстве сопричастности поляков к средиземноморской цивилизации. Христианская концепция вольной воли предопределяет как формирование самоощущения частного индивидуума, так и общности, составляющей этнос, который переосмысливает себя в категориях христианского мировосприятия. Под его воздействием складываются новые воззрения на свое дохристианское прошлое, обусловливая осознание настоящего и предугадывание будущего в свете надэтнической идеи и в сфере межэтнической реальности. При этом соседние и дальние народы, рассматриваемые и оцениваемые в русле христианской истории и морали, с точки зрения надэтнической христианской общности, одновременно соотносятся с кругом своих этнических интересов — политических, социальных, культурных. Историограф же ощущает себя как свидетель христианский и в то же время выразитель именно местных — этнически реинтерпретируемых — христианских устремлений и потребностей. Вместе с тем он (даже в самом стиле повествования) проявляет себя как представитель интересов своего народа, созданного им государства, будучи частицей этой общности, а одновременно как взращенная именно христианским учением индивидуальность, субъект, особо мыслящее и чувствующее «я», которое по-своему осмысливает, переживает и выражает как общеконфессиональные, так и государственно-этнические идеи, устремления и события. Тут — в исторической

перспективе зачатки будущей индивидуализации и секулятивности. Тут также, может быть, и отражение национального своеобразия польской истории и именно польского самоощущения этого — своего — своеобразия.

Памятники письменности начального периода польского Средневековья свидетельствуют (а последующие периоды подтверждают), что появление, укоренение и дальнейшее развитие нового на местной почве не было трансплантацией (концепция Д. С. Лихачева), ибо локальное язычество и универсальное христианство были абсолютно несовместимы и взаимоотторгались (о чем свидетельствует и бунт 1037–1039 гг. — последняя попытка утверждения своей языческой традиции). Поэтому-то при взаимоотторгающихся системах двух разных культур речь может идти не о **трансплантации** (ибо одно не могло приживляться к другому в силу абсолютной несовместимости своих сущностей), а о **перенесении** в этнический мир славянства тех ценностей, которых там доселе не было, которые были ему неведомы и какое-то время непостигаемы. Лишь постепенно, по мере усвоения этого *нового* — в состоянии общей христианизации народа — его собственная традиция, фольклор (эта устная литература дописьменной поры) — также обретает христианскую перспективу (при всех оставшихся в трансформированном виде давних представлениях, образах и мотивах). И только после того в сфере низовой культуры начинается процесс трансплантации — усвоения христианской культуры культурой простонародной, взаимодействие христианизированной локальности и христианской универсальности. В сфере же высокой культуры и связанной с нею письменности трансплантируется не привнесенная извне культура и письменность христианства, а отторгаемая ранее — в течение первого периода — своя собственная дохристианская традиция. Причем трансплантируется лишь определенная ее часть — ранее христианизировавшаяся и именно поэтому теперь в свою очередь адаптируемая христианством (исторические сказания, династические предания, мелодии и размеры народных песнопений, их язык и свойственные им стереотипы поведения и выражения чувств).

Во втором периоде именно это привносится извне (то есть из низовой культуры) в ставшую уже своей плоть христианской культуры и письменности. Низовая культура теперь уже совмещается с высокой потому, что трансплантируется она в трансформировавшемся, преображенном на протяжении первого периода христианства облике. Она теперь (во втором периоде) уже не отторгается потому, что питается теми же соками христианской духовно-

сти. Процесс этот отражает литургическая и паралитургическая поэзия, отчасти проповеди (оперирующие наряду с exemplum и народной мудростью), а также историография. Широкое распространение летописного жанра продолжалось на протяжении всего Средневековья и позже (до нас дошло свыше 40 памятников)[5]. Характерной особенностью этого позднейшего летописания было сближение с жанром хроники. Сами же появившиеся тогда хроники непосредственно исходили из материала летописей. Это жанровое взаимодействие сочеталось с общими для обоих жанров критериями языка и стиля: воспринятая христианством античная традиция трактовала историографию как вид художественной прозы. В Польше, как и на Западе особо ценились сугубо литературные достоинства хроник, которые создавались преимущественно при дворах и предназначались для громкого чтения. Отсюда важная роль риторических правил, которые определялись как ars dictandi (стиль, вошедший в моду с конца XI в. и распространяющийся также на официальные документы и послания). Трактовка же историографической прозы как художественной обусловливала использование канонов, предписываемых поэтикой прежде всего в части эпических жанров. Это предопределяло тип авторского повествования, способы описаний и характеристику исторических персонажей, принципы воспроизведения их отношений, равно как и самих исторических событий. Первая из ныне известных Хроника Галла Анонима (созданная, вероятно, ок. 1112–1117 гг.) [Galli 1952; Anonim 1989; Галл-Аноним 1961] самим своим текстом документирует не только художественное дарование автора, но и присутствие риторик и поэтик в литературном мышлении этой части Европы.

История поляков и Польши предстает здесь как фон рыцарских деяний Болеслава III Кривоустого (1086–1138). Риторическое прославление (laudotorium) его силы и мудрости (fortitudo et sapientia), чудес, которые предшествовали его рождению, воспевание его рыцарских подвигов и воспроизведение его красноречия — все это отражает жанровый облик хроники как gesta (повествование о необыкновенных деяниях правителей), а приемы повествования — как эпические. Опираясь на летописи, житие св. Войчеха, а прежде всего — рассказы очевидцев и устную традицию, автор рисует (вернее — живописует) прошлое и настоящее Польши, воплощенное в образах крупнейших ее правителей. Повествование основывается на мастерском владении принципами ars dictandi: ритмизированная и рифмованная проза (в соответствии с эталоном Исидора из Сивильи)[6] сочетается с поэтическими

вставками, выполненными в григорианском стиле (канон, связанный с именем папы Григория VIII).

Чередование прозаических и стихотворных фрагментов — prosimetrum — характерная черта западноевропейского Средневековья, восходящая к античной риторике. Воздействия античных авторов (в особенности Саллюстия) ощущается наряду с Вульгатой[7] в стиле и образности повествования, разделенного на три части, охватывающие историю Польши от древнейших времен, память о которых сохранилась в преданиях[8], до 1113 г. Каждая часть имеет подобную композицию: «послание» известному историческому лицу — современнику, «эпилог» (стихотворное изложение содержания), описание исторических лиц и событий, которому сопутствует «песнь», и три орации персонажей (насколько эти речи подлинны, теперь установить невозможно). Повествование от третьего лица периодически сменяется «самообнаружением» автора, который выступает в первом лице. Эти риторические обращения играют роль комментариев к изображаемому или же поясняют авторский замысел, либо предуведомляют о дальнейшем повороте повествования. Самостоятельные стихотворные вставки[9] свидетельствуют не только о мастерском владении леонинским стихом, силлабическим 8-слоговым и 15-слоговым трохеем, но и о наличии в польской письменности латинской лирики[10].

По указанию Казимежа Справедливого ок. 1190 г. приступает к созданию своей Хроники магистр Винцентий Кадлубек (ок. 1160–1223). Три первые книги были завершены, вероятно, еще до конца XII в., четвертая же в 1205–1208 гг.[11]. Повествование охватывает историю Польши от древности до 1202 г. Автор опирался на предания, местный фольклор, Хронику Галла Анонима, в незначительной степени на летописи и государственные документы, в заключительной же части (охватывающей 1173–1202 гг.) основывался на собственной памяти и личных наблюдениях. Если на общеевропейском фоне творение Галла Анонима художественно талантливо и историографически современно, то произведение Кадлубека — художественно оригинально и историографически традиционно. Первые три книги написаны в форме диалога: своеобразный замысел и блестящее использование возможностей ars dictandi одновременно в трех сферах — риторики, поэтики и драмы. В застольной беседе епископ краковский Матэуш рассказывает, а архиепископ гнезненский Ян комментирует. Если принять во внимание авторскую мотивацию такого изложения (во времена своей молодости автор сам был свидетелем этих бесед), то не является ли в данном случае реальный факт современности и факт собственной био-

графии основой композиционного замысла? Если это так, то в основе историографического повествования идея сугубо литературная, и мы имеем перед собой **первый в истории польской словесности опыт литературной фикции**, опирающейся на реальность, которая восходит к конкретному факту, а не является плодом творческой фантазии, порождением художественного воображения. А оно было органично присуще таланту Кадлубека и зиждилось на феноменальной эрудиции этого выпускника Сорбонны. Хроника свидетельствует не только о виртуозном владении латынью (изощренный стиль обскуризма), но и о знании греческого, классиков античности (особенно близки ему Цицерон, Гораций, Персий, Ювенал, Овидий, Лукан, Квинтилиан, Клавдиан, Стаций, Боэций и др.), христианской литературы, а также истории, философии и права. В живописании истории его влекли не столько источники, сколько литературный материал и морально-философское его истолкование. Это отражает близость Кадлубека традиционной историографии (до XII в.), признающей лишь непосредственное (ex visione) наблюдение людей и событий, сугубо провиденциальное истолкование сохранившихся сведений (отсюда особый интерес к фактам, не укладывающимся в рамки обычных представлений) и толкование прошлого как морального урока для настоящего. Отсюда и признание примата Церкви над государством, что однако (а это уже знамение современности) не исключает сугубо патриотических факторов и устремлений, столь свойственных мысли магистра Винцентия. С современностью связывает его и философско-эстетические воззрения Шартрской школы, обращенные к Платону и греческой античности, а также создавшие идейные основы готического стиля. Мифологизация же национальной древности, живописание побед поляков над Александром Македонским и Юлием Цезарем свидетельствует не только о буйной фантазии Кадлубека (осмеянного у себя на родине во времена Просвещения), но и о великолепном знании им западноевропейской — прежде всего английской и французской историографии, которая, видимо, сделала свои выводы из урока Вергилия, связавшего историю Рима с Троей. В этом специфически польском, а в то же время глубоко западноевропейском произведении просматриваются связи с Паулюсом Оросиусом, Исидором из Севильи, Иоанном Сольсберийским, Гальфридом Монмутским. Переплетением исторических фактов с народными преданиями времен язычества и легендами христианских времен оно близко и такому известному творению, как «De vita Coroli Magni» Псевдо-Турпина. Для истории же польской письменности особенно важны собственно литературные достоинства труда Кадлубека. К сказанному ра-

нее можно добавить, что здесь, как и у Галла Анонима, используется prosimetrum (сочетание прозы и поэзии). Здесь также присутствуют жанрово-самостоятельные художественные вставки, как например, «Трен на смерть Казимежа Справедливого» в форме диалога аллегорических образов. Наряду с жанрами молитвенной песни, панегирика, траурной песни (epicedium, carmen funebre) впервые в польской литературе появляется басня, а история краковского епископа Станислава, который по приказу короля был четвертован, представлена как запись судебного процесса.

Труд Кадлубека пользовался исключительной популярностью (свидетельство — множество списков), став школьным, а затем и университетским учебником. Наряду с творением Галла Анонима он заложил основы польского творчества в этом жанре, что отразилось на последующих хрониках, как например, написанной в Силезии в 1384–1385 гг. «Хронике польских князей»; возникшей в конце XIII или начале XIV в. «Cronica Polonorum» Дзежвы (или Межвы) — францисканца из Кракова; созданной неизвестным монахом в Силезии на рубеже XIII–XIV вв. «Польской хронике» (другое название — «Польско-силезская хроника»). Вообще же в связи с феодальной раздробленностью польская историография XIV–XV вв. обретает явно выраженный местный характер. Появляются и исторические произведения сугубо локальные, как например «Хэнрыковская книга» (рубеж XIII–XIV в.): наряду с историей монастыря цистерцианцев в Хэнрыкове (Силезия) здесь запечатлена жизнь и быт принадлежащей монастырю деревни, а в этой связи среди латинского текста появляется первая в национальной письменности фраза, записанная по-польски. Крестьянин Богухвал, обращаясь к уставшей жене, говорит: «Дай я потолку, а ты отдохни».

В последней четверти XIV в. возникает идея монументальной «Cronica magna seu longa Polonorum»; сохранилась созданная с этой целью коллекция различных материалов и копий. В ее составе «Хроника» Янко из Чарнкова (ок. 1320 — ок. 1386–1387 гг.) — духовного и политического деятеля, участвовавшего в создании Краковского университета (1364) и в связи с этим принимавшего участие в посольстве, направленном в Авиньон к папе Урбану V. Хронику он писал с 1370 г. и окончательно отредактировал в 1377–1384 гг. Общая позиция автора, который был не только наблюдателем, но и участником описываемых событий, придает его творению характер своего рода первых польских мемуаров (хотя повествование и ведется от третьего лица), а одновременно — и первого польского памфлета с явной политической тенденцией и социальной заостренностью.

Особую — не только историографическую, но и историко-литературную ценность — в составе коллекции представляет «Великопольская хроника», где повествование обрывается описанием событий, имевших место ок. 1272 г. (Конец рукописи не сохранился.) Дата создания и авторство хроники — предмет продолжающихся дискуссий. Согласно одной версии, первая редакция возникла в 1283–1296 гг. (возможно, под пером Годыслава, или Гочалька Башко — клирика кафедрального собора в Познани), а вторая — около середины XIV в. Согласно же иной версии, обе редакции были написаны в 1377–1384 гг., а возможный автор — Янко из Чарнкова. В этой хронике, написанной простой и ясной латынью, автор особое внимание уделяет событиям, имеющим общегосударственное значение, а главной задачей считает запечатление деяний польских правителей. Много внимания уделяется рыцарским подвигам, и тут стирается грань между фактом и преданием, историческим документом и литературным вымыслом. С этой точки зрения симптоматично как присутствие в хронике предания о братьях Чехе, Лехе и Русе — праотцах чехов, поляков и восточного славянства, так и романа о Вальтере Аквитанском, известного в Англии, Франции и Германии. Сюжет развивается в замке Тынец около Кракова, а мотив о большой взаимной любви и похищении рыцарем возлюбленной обретает продолжение во второй — «польской» — части. Это история коварной измены Хэлигунды и кровавой мести, учиненной Вальгежом Удалым.

Этот рыцарский роман в хронике — не только наиболее раннее свидетельство присутствия жанра в польской литературе (равно как и рыцарского эпоса в польской культуре), но и отражение степени его местной адаптации. С этой точки зрения знаменательны и пересказываемые в той же хронике рыцарские «Gesta Piotrconis» (они возникли в XIII в., но до нас не дошли). На ту же тему (история палатина Петра Власта) была написана рыцарская поэма «Carmen Mauri».

Между 1382 и 1386 гг. была создана «Хроника князей Польши». Будучи региональной по содержанию (основное внимание уделено истории Силезии до 1370 г.), она в то же время отражает общепольское сознание и династические связи с Польшей. Вероятный автор — Петр из Бычины, священнослужитель. Связанная с польской историографией (Галл Аноним, Кадлубек), эта хроника была известна во множестве списков.

Сохранились и другие исторические произведения этого периода. Они представляют собой компиляцию предшествующих хроник. Такова, например, «Хроника венгерско-польская» (датировка не установлена).

Еще при жизни особую славу в латинском мире снискал Марчин Поляк (Мартинус Полонус, или Стшембский) — доминиканец, капеллан при нескольких римских папах, умерший в Болонье в 1279 г. Его история папства и императоров — «Cronica summorum pontificum imperatorumque» — многократно переписывалась, а затем (с 1474 г.) в течение веков переиздавалась не только на латыни, но и итальянском, французском, немецком, чешском и других языках.

Своеобразным итогом постижения поляками средневековой мудрости, осознания своего места в мире, овладения искусством слова, а одновременно венцом польской средневековой историографии стала латиноязычная «История Польши», двенадцать книг которой создавались Яном Длугошем в течение 1455–1480 гг.[12]. Осознанно сочетая литературно-художественные и собственно научные критерии в целях создания впечатляющей воображение читателя картины национального прошлого и настоящего, автор одновременно ставил перед собой задачи воспитательно-назидательные и патриотические. Историю родины он воссоздавал во взаимосвязи с историей других государств. Его мэтром был Тит Ливий. Это предопределило новую форму изложения материала (последовательная хронология) и новый принцип подхода к нему (историческая цепь событий как проявление причинно-следственной связи фактов, научный критицизм в отборе и оценке источников, стремление к объективизму в освещении прошлого Польши и других стран)[13]. Все это сближает Длугоша с современной ему гуманистической наукой латинского мира, однако само его понимание истории (например, провиденциализм, трактовка отношений Церкви и государства) свидетельствует о том, что он оставался в кругу своих средневековых предшественников. Эта дихотомия проявляется и в стиле изложения, лексике и фразеологии, где классика (автор великолепно знал античных историков, поэтов и риторов) сочетается с готикой.

Стремление к объективности соседствует у Длугоша с трактовкой прошлого как поучительного урока потомкам, а также ярко выраженными патриотическими устремлениями. Они звучат уже во вступлении, где автор излагает причины, побудившие его взяться за перо, и принципы, которыми он руководствуется. Характерной особенностью изложения является порой скрытый, порой прорывающийся наружу личный и личностный подход писателя, который временами выступает от первого лица (особенно в описании современных событий или при декларации поисков правды). Такого рода смена типа повествования и образа повествователя (от

третьего лица к первому, от безличностного — объективизированного, рационального — к личностному, субъективизированному и эмоциональному) отражает генологическую и стилевую интертекстуальность [Липатов 1991] творения Длугоша, которая вводит его в контекст западноевропейской историографии того времени. Так, например, французская историография второй половины XV — начала XVI вв. выходит за жесткие рамки жанров (хроника, жизнеописание) и хронологии (теперь уже пишут и о современности). Взаимодействие историографических жанров (в частности, живописующих современные события) с романом и новеллой, появление рифмованных описаний — все это вводит историографию и историографов в общее русло литературной жизни и литературной культуры. Известным представителем этого направления, а одновременно и одним из родоначальников новой историографии был Филипп де Коммин (1447–1511), который стремился не только к описанию исторических событий и лиц (как это было раньше), но и к выяснению сути истории, анализу событий, обрисовке характеров и среды, выяснению причин и следствий событий истории и деятельности личностей. Талантливый историк, опытный политик, тонкий психолог и замечательный стилист, он был ученым и писателем одновременно. Его индивидуальное видение реальности и писательское дарование обусловили оригинальность его «Мемуаров» как памятника историографии, мемуаристики и литературы одновременно [Коммин 1986].

Колоссальный материал, сравнительное рассмотрение, всесторонняя эрудиция и государственно-патриотическая направленность — все это сделало труд Длугоша образцовым в глазах латино- и польскоязычных историков Речи Посполитой вплоть до XIX в. Крупнейший эрудит своего времени, он не был одинок в своих воззрениях, выражая уже сложившиеся в Польше национально-исторические убеждения, которые также были высказаны в трактатах и орациях других его современников. Один из многих примеров — светский политический писатель, дипломат и государственный сановник Ян Остророг (ок. 1436 — ок. 1501), бывший питомцем Болонского университета, знатоком как латинской, так и эллинской культур (знал древнегреческий). В латинском «Мемориале об упорядочении Речи Посполитой для всеобщего сейма Королевства» (между 1455 и 1477) он вопреки официальной — общепринятой в латинском мире — доктрине обосновывал приоритет государства перед Церковью и независимость Польши и польского короля по отношению к папе римскому. А в своей речи перед папой Павлом II в 1467 г. он, опира-

ясь на аргументы, присущие польскому национально-историческому мышлению по крайней мере со времен Кадлубека, утверждал место поляков в ряду великих народов античности, польских же правителей ставил превыше всех других монархов (победы над Александром Македонским, Юлием Цезарем, скифами!) и даже выше апостолов (аргумент: крещение Литвы). Это характерно не только для средневекового исторического мышления, но и для самой польской истории, отразившей и одновременно предопределившей тип национальной ментальности поляков. Ведь в отличие от других крупных государств латинского мира Польша никогда не входила в состав Священной Римской империи. Приняв христианство, она изначально ощущала, подчеркивала, а в случае необходимости и решительно отстаивала свою государственную суверенность, национальную особость, духовно-культурную самость в контактах с империей и входившими в нее народами (изначальные конфликты с соседними чехами и немцами). Уже в 1000 г. император Оттон III должен был осознать польские реалии, вынужден был с ними считаться, официально признать их на встрече с Болеславом Храбрым, который и стал после этого первым общепризнанным на Западе королем Польши. Идея исторического права польского народа на свою, особую, собственную государственность, равно как и признание европейского формата польских правителей отражены в труде европейца, постигшего эту страну изнутри (Хроника Галла Анонима). Со всей широтой польской души, взлетом польского духа и польской фантазией национальная идея запечатлелась затем в Хронике поляка Кадлубека. Живописания Кадлубеком, а вслед за ним и Остророгом польских побед над великими полководцами древности, сообщение о бракосочетании доблестного Крака с дочерью Юлия Цезаря — типичные аргументы средневековой историографии латинского мира: тем самым Польша осознавалась как равнозначный партнер Рима. Само возникшее на излете Средневековья название страны — Речь Посполитая — польская калька с res publica. Как позднесредневековая Русь ощущала себя восприемницей Византии, «третьим Римом», так и соседняя Польша считала себя, свое государственное устройство, свою шляхту и свойственные ей обычаи прямым продолжением античного Рима.

Сформировавшееся по крайней мере уже в самом начале XII в. такое самоощущение, самосознание и историческое мышление поляков развивалось и утверждалось на протяжении последующих веков. Эти же идеи звучат и та же система доказательств присутствует как в «Мемориале» и речи Яна Остророга, так и в

монументальном труде Яна Длугоша (а оба они пользовались авторитетом вплоть до эпохи Просвещения).

Начальная стадия христианства стала для поляков эпохой синтеза собственных традиций сугубо этнического самоопределения с универсальными принципами надэтнической — человеческой и человечной — общности в sacrum. Именно это создало предпосылки и заложило основы национальной идеологии. Поэтому Средневековье таит в себе истоки, тем самым проливает свет на саму сущность польского феномена вольности, непокорности, бунтарства и индивидуализма, что издревле привлекало, возбуждало и будоражило умы как в соседней деспотичной Московии, так и в далеком Альбионе — родине «Хартии вольностей». К позднему Средневековью уже сформировавшаяся этническая ментальность христианизировавшихся поляков зиждилась на осознании личностных ценностей, отстаивании свободы индивидуума и утверждении его прав. Это — следствие местного усвоения универсальных для всего латинского Запада принципов персонализма католической доктрины. В то же время такое самоощущение органично взаимосочеталось с действием факторов сугубо национальных — особенностями шляхетской государственности с ее системой вольностей «рыцарского сословия», религиозной толерантностью, отстаиванием самого духа и формы национальной независимости и убежденностью в особой наднациональной — общекатолической — роли Речи Посполитой на европейском континенте.

Именно эти генетически и исторически присущие полякам качества не только предопределили внутренний облик создаваемой ими части европейского искусства, но и сохранили их как народ. Уже средневековая польская литература помогает понять, почему на протяжении последующих веков никому не удавалось сломить «польский дух», превратить поляков в народ рабов или удержать их в ярме вассальной зависимости.

Не зная прошлого нации, невозможно уяснить ее настоящее, нельзя понять, почему этот народ мог быть побежденным, но покорить его так и не удалось — ни в течение почти полуторавековых австро-прусско-русских разделов страны, ни в течение почти полувека, начатого немецко-советской оккупацией и продолженного насажденным извне тоталитаризмом.

Примечания

[1] Этот памятник сохранился в списке 1266 г., а в оригинале дошла до нас восходящая к тому же источнику «Свентокшиская летопись», начатая в 1119 г.

[2] Среди первых известных нам авторов-поляков — сестра Казимежа Обновителя, дочь Мешко II и Рыхезы Гертруда (ок. 1025–1118), впоследствии жена князя туровского и Великого князя киевского Изяслава. Начальное образование она получила, вероятно, в Польше, продолжив его в бенедиктинском монастыре около Кельна.

[3] Особую роль в развитии и распространении культуры слова и искусства слова играли церковные и монастырские школы, которые существовали в Польше по крайней мере с XI в. (Уже на ранней стадии поляки — в том числе и некоторые из будущих королей — учились за границей, в школах Франции и Германии.) Начальная стадия образования — trivium — основывалась на освоении грамматики, риторики и диалектики (т. е. искусства полемики). О риторике и поэтике см.: [Arbusov 1963; Sarnowska-Temeriusz 1985; Ziomek 1990; Lichański 1991].

[4] У нас, например, такие популярные на христианском Востоке и Западе романы, как «Александрия» и «Троянские истории» существовали в составе хронографов, а в XVII в. появился тот своеобразный тип агиографии, который Д. С. Лихачев предложил назвать «народными житиями».

[5] Историографические памятники польского Средневековья и посвященные им исследования классифицированы в: [Finkel, Maleczyński 1937; Bibliografia 1964].

[6] Ритмизированная и рифмованная проза, распространенная в это время в Италии и Провансе, была присуща папской канцелярии (отсюда ее название — stilus Romanus). Изысканная и легко запоминающаяся, она вошла и в другие жанры (пример — «Свентокшиские проповеди»), создаваемые позднее уже не только на латыни, но и родном языке, бытуя в Польше еще и в ренессансные времена.

[7] Латинский перевод Библии, сделанный св. Иеронимом (ок. 340–419 г.).

[8] Благодаря хронике сохранились предания о Краке, победившем дракона и основавшем Краков на месте своего торжества; о его дочери Ванде, которая бросилась в Вислу, чтобы не достаться осадившему город немецкому князю, добивавшемуся ее благосклонности; о неправедном князе Попеле из Крушвицы, съеденном мышами, и об избрании после его смерти на княжение всем народом простого колесника Пяста — основоположника династии польских князей и королей; о потомках Пяста.

[9] Панегирик (laudotorium) в честь Болеслава Кривоустого в эпилоге 1-й книги; трен на смерть Болеслава Смелого, созданный по образцу planctus на смерть (1089) архиепископа Кентерберийского; песнь дружинников Болеслава Кривоустого о боевой добыче на Балтике; описание битвы с поморами; песнь побежденных немецких воинов в честь Болеслава Кривоустого. Сейчас уже трудно судить, имели ли эти песни реальные генологические прототипы и существовала ли у них (при громком чтении Хроники) мелодия и музыкальное сопровождение.

[10] Об историографических и стилевых особенностях Хроники Галла Анонима см.: [Plezia 1947; Plezia 1968, s. 23–39; Polheim 1925, S. 56–87; Janson 1975].

[11] О В. Кадлубеке и его Хронике см.: [Chronica; Kadłubek 1974; Kotyński 1957–1958; Kurbisówna 1974; Studia 1976].

[12] О Длугоше и его произведении см.: [Annales 1964; Roczniki 1961; Rozbiór 1961–1965; Dlugossiana 1980, 1985; Długosz 1983; Gawlas 1983].

[13] Уделяя большое внимание историческим источникам также и других стран, Длугош, в частности, изучил древнецерковнославянский, чтобы в оригинале ознакомиться с документами прошлого Руси и русско-польских отношений.

Литература

Галл-Аноним 1961 — *Галл-Аноним.* Хроника и деяния князей или правителей польских. М., 1961.

Коммин 1986 — *Филипп де Коммин.* Мемуары. М., 1986.

Липатов 1977 — *А. В. Липатов.* Формирование польского романа и европейская литература. Средневековье. Возрождение. Барокко. М., 1977.

Липатов 1991 — *А. В. Липатов.* Интертекстуальность и история жанра // Известия АН СССР. Серия литературы и языка, 1991, т. 50, № 3.

Лихачев 1979 — *Д. С. Лихачев.* Поэтика древнерусской литературы. М., 1979.

Смирнов 1977 — *И. П. Смирнов.* Художественный смысл и эволюция поэтических систем. М., 1977.

Annales 1964 — Annales seu Cronice incliti Regni Poloniae. T. 1. i n. Warszawa, 1964 i n.

Anonim 1989 — *Anonim tzw. Gall.* Kronika polska / Przeł. R. Grodecki. Wrocław, 1989.

Arbusow 1963 — *L. Arbusow.* Flores rhetorici. Eine Auswahl rhetorischen Figuren und Gemeinplätze als Hifsmitel für Übungen an mittel alterlichen Texten. Göttingen, 1963.

Bibliografia 1964 — Bibliografia literatury polskiej «Nowy Korlent». Piśmiennictwo staropolskie. Warszawa, 1964, t. 2.

Chronica — Chronica Polonorum, sive originale regum et principum Poloniae. Kraków, 1862; De origine et rebus gestis Polonorum libri quator. Kraków, 1864; Chronica Polonorum // Monumenta Poloniae Historica, 1872, t. 2.

David 1934 — *P. David.* Les sources de l'histoire de Pologne à l'époque des Piastes. Paris, 1934.

Dąbrowski 1964 — *J. Dąbrowski.* Dawne dziejopisarstwo polskie (do r. 1480). Wrocław, 1964.

Dlugossiana 1980, 1985 — Dlugossiana. Kraków, 1980, cz. 1; Kraków, 1985, cz. 2.

Długosz 1983 — Jan Długosz. W pięćsetną rocznicę śmierci. Materiały z sesji. Olsztyn, 1983.

Finkel, Maleczyński 1937 — *L. Finkel, K. Maleczyński.* Bibliografia historii polskiej. Lwów, 1937, t. 1.

Galli 1952 — *Galli Anonymi.* Cronica et Gesta du cum sive principum Polonorum / Wyd. K. Maleczyński. Kraków, 1952. Monumenta Poloniae Historica, s. II, t. 7.

Gawlas 1983 — *S. Gawlas.* Świadomość narodowa Jana Długosza // Studia Źródłoznawcze, 1983, № 27.

Janson 1975 — *T. Janson.* Prose Rhytm in Medieval Latin from the 9th to the 13th Century. Stockholm, 1975.

Jnghan 1987 — *N. Jnghan.* Genre-Theory and Old Russian Literature // Slavic and East European Journal, 1987, № 31.

Jnghan 1987a — *N. Jnghan.* Narrative Mode and Literary Kond on Old Russian // Gattung und Naration in den älteren slavischen Literaturen. Berlin; Weisbaden, 1987.

Kadłubek 1974 — *Wincenty Kadłubek.* Kronika polska. Warszawa, 1974.

Kotyński 1957–1958 — *L. Kotyński.* Rytmika «Kroniki» Wincentego Kadłubka // Eos, 1957/1958, № 49.

Kurbisówna 1974 — *B. Kurbisówna.* Polska wersja humanizmu średniowiecznego. Mistrz Wincenty Kadłubek // Sztuka i ideologia XIII wieku. Wrocław, 1974.

Lenhoff 1987 — *J. Lenhoff.* Categories of Medieval Russian Writing // Slavic and East European Journal, 1987, № 31.

Lichański 1991 — *J. Z. Lichański.* Polskie badania nad retoriką. Stan i potrzeby. Warszawa, 1991.

Plezia 1947 — *M. Plezia.* Kronika Galla na tle historiografii XII w. Kraków, 1947.

Plezia 1968 — *M. Plezia.* Artyzm kroniki Galla-anonima // Literatura — Komparatystyka — Folklor. Warszawa, 1968.

Polheim 1925 — *K. Polheim*. Die lateinische Reimprosa. Berlin, 1925.
Roczniki 1961 — Roczniki czyli Kroniki sławnego Królewstwa Polskiego. T. 1 i n. Warszawa, 1961 i n.
Rozbiór 1961–1965 — Rozbiór Krytyczny Annalium Poloniae... z lat 1385–1480. Wrocław, 1961–1965, t. 1–2.
Sarnowska-Temeriusz 1985 — *E. Sarnowska-Temeriusz*. Zarys dziejów poetyki od starożytności do końca XVII w. Warszawa, 1985.
Seeman 1987 — *K.-D. Seeman*. Genres and the Alterity of Old Russian Literature // Slavic and East European Journal, 1987, № 31.
Studia 1976 — Studia Źródłoznawcze, 1976, № 20.
Ziomek 1990 — *J. Ziomek*. Retoryka opisowa. Wrocław etc., 1990.

Н. Михайлов
(Пиза)

Словенские числительные в «Рукописи из Удине» (1458)

Как известно, в истории словенской письменности в период между Фрейзингскими отрывками и первой печатной книгой Катехизисом Приможа Трубара (1550) существует лишь небольшое количество письменных свидетельств (см. их перечисление: [Михайлов 1998]), что делает каждое из них особенно ценным для исследователей словенских языка и культуры.

Одним из таких ранних памятников словенского языка является так называемая «Рукопись из Удине» (*Videmski* [*Videnski*] *rokopis*), представляющая собой две странички со словенскими числительными в книжечке «Quadernetto memorie di Cattarina Seraduraro o pur di Fabro», написанной по-итальянски (или по-фриульски), и находящаяся в «Biblioteca comunale» в Удине. Судя по всему, первым издателем этих двух страничек был А. Кацин, который рассказал историю нахождения этого документа ([Kacin 1930] с фотографией рукописи). Он был обнаружен библиотекарем Удинской библиотеки Дж. Корньяли при разборе актов старой больницы Удине. Сама книжечка размером 14,3×11 см состоит из 40 листов. Словенские записи находятся на листе 15. Под датой 29 октября 1458 г. стоит и имя писавшего — Николо Пе(н)тор (*Nicholo pētor*), как предполагается, итальянца или фриульца (но возможно также и словенца) из близлежащего местечка ит. *Cormons* / слов. *Krmin*. На двух страничках — словенские числительные от 1 до 42, сотни от 100 до 500, а также 1000, 2000. Кацин расшифровывает словенские записи и публикует их без каких-либо комментариев.

В дальнейшем «Рукопись из Удине» была коротко упомянута лишь в 1956 году в обобщающей «Истории словенской литературы» [Legiša, Tomšič 1956, 178]. После этого никто из исследователей к ней не возвращался.

При работе в рукописном отделе «Narodna in univerzitetna knjižnica» в Любляне мы нашли фотокопию «Рукописи из Удине». Однако наиболее интересной находкой в этом случае стало приложенное к фотографии и, насколько известно, нигде не опубликованное рукописное сообщение словенского ученого Андрея Будала, касающееся «Рукописи из Удине». Позволим себе привести здесь целиком эту работу А. Будала.

Rokopis s slovenskimi stevniki iz l. 1458.

Ravnatelj komunalne knjižnice v Vidmu (Biblioteca Comunale di Udine) dr. Giov. Battista Corgnali mi je pokazal dne 7.1.1930 rokopisen zveščič iz 15. stoletja, ki vsebuje sredi raznih furlanskih zapiskov nekaj nad eno stran slovenskih stevnikov. Zveščič iz papirja izvira iz arhiva videmske civilne bolnice (Archivio del Civico Ospedale di Udine), ki je spravljen v komunalni knjižnici. Zasebne furlanske beležke so iz dobe od 1438 do 1471. Stran s slovenskimi števniki nosi letnico 1458 in ime «Nicholo pētor». Glasi se v dobesednem prepisu:

Sclauanescho abacho chr 1458 / adij 29 otuber Nicholo pētor

1	2	3	4	5	6	7	8
–edem–	dua–	try–	ſtiry–	pet–	ſeſ–	ſedem–	oſam–

9	10	11	12
deuet–	deſet–	edemnaiſt–	duanaiſt–

najſta – trýnaiſt – ſtirinaiſt – petnaiſt – ſeſnaiſt ſedemnaiſt – oſemnaiſt – deuetnaiſt – duadeſet – duadeſetīoedem | duadeſet – īadua | duadeſetīotry – duadeſetīo – ſtirý – duadeſetīopet duadeſetinoſeſ – duadeſetīoſedem – duadeſetīoſam – duadeſetīodeuet – trideſet – trideſet-īoedem – trideſetīodua – trideſet-īotry + trydeſetīoſtiry – trydeſet-īobpet – trydeſetīoſeſ – trideſetinoſedē-trýdeſetīoſam – trydeſetīodevet, ſtirydeſet – ſtirydeſetīoedem – ſtirý-deſetīodua.

Naslednja stran v rokopisu je do srede popisana z drugim besedilom, ima pa sredi tujega besedila še naslednjo slovensko vrsto:

–100	–200	–300	–400	–500
ſtu–	duaſtu–	tryſtu–	ſtíryſtu–	petſtu

Sledijo na isti strani še tri vrste tujega besedila, za katerim stoji še tale zadnja slovenska vrsta:

–1000–	–1000–	–2000–
edem mijar–	edētauſem–	duatauſem

S svojim natančnim datumom, 29. oktobra 1458, bi utegnil biti zdaj to najstarejši slovenski rokopis z določeno letnico in ne več prevod zaznamka ustanovnih maš bratovščine sv. Marije v Črnjevu iz l. 1497–1508. Kdo bi bil slikar Nikolaj, ki je podpisan poleg datuma in je najbrže slovenske številke sam zabeležil, tega tudi dr. Corgnali ne ve, a bi se dalo morda dognati. Pisec je bil vsekakor Italijan ali Furlan. V pisavi ne razločuje sičnikov in šumnikov, i in y rabi za isti samoglasnik, bolj hrvatski zvenita obliki «osam» in «dvadeset» kakor tudi štetje od 21 do 42. Italijanski vpliv kaže «eden mijar» poleg nemškega vpliva v «eden tausem» in «dva tausem». Po furlanskem besedilu v rokopisu sodi dr. Corgnali, da izvira rokopis iz Krmina ali krminske okolice, torej iz ozemlja, kjer se Slovenci že od svoje naselitve dotikajo Furlanov.

Andrej Budal

Имея в своем распоряжении текст оригинала «Рукописи из Удине», публикацию Кацина и рукописное издание Будала, мы подготовили критическое издание словенских страничек рукописи, которое и предлагаем ниже с нашей транскрипцией. При составлении критического аппарата использовались работы Кацина (**К.**) и Будала (**В.**).

Sclauanescho abacho iħſ 1458 / adij 29 otuber Nicholo pētor
1 2 3 4 5 6 7 8
– edem – dua – try – ſtiry – pet – ſeſ – ſedem – oſam –

v 9 10 11 12
deuet – deſet – edemn^{a}iſt – duanaiſt –
najſta – trýnaiſt – ſtirinaiſt – petnaiſt – ſeſnaiſt
ſedemnaiſt – oſemnaiſt – deuetnaiſt –
duadeſet – duadeſetīoedem | duadeſet –
x īadua | duadeſetīotrý – duadeſetīo –
ſtirý – duadeſetīopet duadeſetinoſeſ –
duadeſetīoſedem – duadeſetīoſam –
duadeſetīodeuet – trideſet – trideſet –
īoedem – trideſetīodua – trideſet –

xv īotrý + trydeʃetīoʃtirý– trydeʃet–
īobpet– trydeʃetīoʃeʃ– trideʃetinoʃedē–
trýdeʃetīoʃam– trydeʃetīodebet,
ʃtīrydeʃet– ʃtirydeʃetīoedem– ʃtirý–
deʃetīodua.

xx	–100	–200	–300	–400	–500
	ʃtu–	duaʃtu–	tryʃtu–	ʃtíryʃtu–	petʃtu

–1000–	–1000–	–2000–
edem mijar–	edētauʃem–	dua tauʃem

K. не дает деления на строки.

I. K. Sclauonesco || K. IHS || K. ady || II. K. Pentor. || IV. K. stiry || K. ses || K. sedem || K. osam || VI. K. devet || K. deset || **edemn^{a}iʃt**: 'a' надписано сверху || K. edemnaist || K. duanaist || VII. **naiʃta** надписано сверху в начале строки || K. (naista) || K. trynaist || K. stirinaist || K. petnaist || K. sesnaist || VIII. K. sedemnaist || K. osemnaist || K. deuetnaist || IX. K. duadeset || K. duadesetinoedem || K. duadesetinodua || X. K. duadesetinotry || K. duadesetinostiry || XI. K. duadesetinopet || K. duadesetinoses || XII. K. duadesetinosedem || K. duadesetinosam || XIII. K. duadesetinodeuet || K. trideset || K. tridesetinoedem || XIV. K. tridesetinodua || K. tridesetinotry || XV. K. trydesetinostiry || B. trydeʃetīoʃtiry || K. trydesetinobpet || XVI. K. trydesetinoses || K. tridesetinoseden || XVII. K. trydesetinosam || K. trydesetinodebet || B. trydeʃetiodevet (сначала написано trideʃetiodebet, потом, вероятно, исправленное) || XVIII. K. stirydeset || B. ʃtirydeʃet || K. stirydesetinoedem || K. stirydesetinodua || XXI. K. stu || K. dua stu || K. try stu || **ʃtíryʃtu** возможно также **ʃtíry ʃtu** (раздельно) || K. stiry stu || B. ʃtiryʃtu || **petʃtu** возможно также **pet ʃtu** (раздельно) || K. pet stu || XXIII. также edem migar || K. edemmigau || K. edentausem || K. duatausem

Фонетическая перепись

	Sklavanesko abako		cȟr 1458 / adij 29 otuber				Nikolo Pentor	
	1	2	3	4	5	6	7	8
	–edem–	dva–	tri–	štiri–	pet–	šes–	sedem–	osam–
v	9	10	11		12			
	devet–	deset–	edemnaist–		dvanaist–			

naista – trínaist – štirinaist – petnaist – šesnaist
sedemnaist – osemnaist – devetnaist–
dvadeset – dvadesetinoedem | dvadeset –
x inadva – dvadesetinotrí – dvadesetino –
štirí – dvadesetinopet dvadesetinošes –
dvadesetinosedem – dvadesetinosam –
dvadesetinodevet – trideset – trideset –
inoedem – tridesetinodva – trideset –
xv inotrí + tridesetinoštirí – trideset –
inobpet – tridesetinošes – tridesetinosedem –
trídesetinosam – tridesetinodevet,
štirídeset – štiridesetinoedem – štirí –
desetinodva.

xx	–100	–200	–300	–400	–500
	stu –	dva stu –	try stu –	štíristu –	petstu

–1000–	–1000–	–2000–
edem mijar –	edemtauzem –	dva tauzem

Как можно заметить, длина и содержание документа не позволяют сделать какие-либо далекоидущие заключения о языке этого памятника или — точнее— о словенском языке Николо Пентора. Тем не менее можно привести несколько наблюдений об орфографии и фонетике «Рукописи из Удине».

Орфография рукописи не идеальна, но весьма последовательна. Интересно отметить и то, что правописание Пентора не выявляет никакого особого влияния со стороны итальянской орфографии, что можно было бы предположить в этом случае и что происходит в других памятниках словенского языка приблизительно того же времени и из той же области (ср. «Рукопись из Черней» с 1497 и далее).

Звук [š] всегда последовательно передается как ſ: **ſtiry** IV; **ſtirinaiſt** VII; **ſeſnaiſt** VII; **duadeſetioſtirý** X–XI; **duadeſetinoſeſ** XI; **trideſetioſtirý** XV; **trydeſetioſeſ** XVI; **ſtirydeſet** XVIII; **ſtirydeſetioedem** XVIII; **ſtirýdeſetiodua** XVIII–XIX; **ſtíryſtu** XXI). Тем же знаком ſ передается, правда, и звук [z] и/или [ž]: **edentauſem** XXIII; **dua tauſem** XXIII. И [s] тоже обозначается как ſ, даже в интервокальной позиции, где вполне можно было бы предположить возможность написания ſſ.

Звук [v] всегда передается графемой u.

Для обозначения звука [i] используются как i так и y. В числительных на **-naiſt** можно предположить, что i обозначает звук [j].

Для комбинации in часто применяется знак 'ī': во всех случаях *Numeralia composita* со связующим элементом *ino/in* кроме **duadeſetinoſeſ** XI; **trideſetinoſedē** XVI). В двух случаях (**trideſetinoſedē** XVI; **edētauſem** XXIII) можно предположить, что графему 'ē' следует читать как [em].

Бесспорно достойны внимания некоторые акценты, которые вполне возможно могут действительно рассматриваться как таковые (об акцентных знаках в старословенских памятниках см.: [Schaeken 1987; Kortlandt 1996]), ср.: **duadeſetiotrý** X; **duadeſetioſtirý** X–XI; **trideſetiotrý** XIV–XV; **trydeſetioſtirý** XV; **trýdeſetioſam** XVII; **ſtirýdeſet** XVIII; **ſtirýdesetīodua** XIX; **ſtiryſtu** XXI.

В отношении фонетических особенностей «Рукописи из Удине» надо прежде всего отметить присутствие всех характерных «словенских» рефлексов. Для вокализма примечателен рефлекс *u* праславянского *o*: **ſtu** XXI; **dua ſtu** XXI; **try ſtu** XXI; **ſtiryſtu** XXI; **petſtu** XXI.

Интересен и вокализм *a* в форме **oſam** IV и во всех *Numeralia composita* с **oſam** (исключение: **oſemnaiſt** VIII) ср. стсл. *osmĭ*, совр. слвн. *ósem*, резьянск. *osan* [Bezlaj II 1982, 256]. Возможно в рукописи из Удине эта форма читается как [ósəm] с так называемым *polglasnik*'ом. Будал (ср. выше) пишет (на наш взгляд недостаточно обоснованно), что эта форма звучит «по-хорватски».

В консонантизме можно выделить ассимиляционные тенденции (или просто выпадение последнего согласного): **ſeſ** IV = [šes] < **šest* и во всех *Numeralia composita* с последним компонентом **ſeſ**. Достоен внимания и конечный согласный m в **edem** IV и во всех *composita* с **edem**. Можно выдвинуть гипотезу, что в данном случае речь идет о правописании по аналогии с **ſedem** IV; **oſam** IV с конечным 'm'. В противном случае надо предполагать переход $n > m$ в конечной позиции (в словенских диалектах Бенечии обычно — наоборот: $m > n$).

С точки зрения морфологической структуры небезынтересно то обстоятельство, что в *Numeralia composita*, начиная с 20, единицы всегда даются после десятков (в отличие от совр. слвн.: *ênaindvájset*, *dváindvájset* и т.д.), хотя это явление не редко и в других словенских рукописных памятниках этого периода.

Будал считает, что и формы **duadeſet**, **trideſet**, **ſtirydeſet** и их *composita* звучат скорее как хорватские. И в этом случае с этим согласиться довольно трудно имея в совр. слвн. *trideset*, *štirideset*.

Нельзя обойти вниманием, напротив, отсутствие словенского (славянского) слова для обозначения тысячи (совр. слвн. *tisoč*) и наличие одновременно двух заимствованных форм — североитальянского (или фриульского) **edem mijar** XXIII и немецкого **edētauſem** XXII.

Несмотря на безусловную ограниченность языкового материала, предоставляемого нам «Рукописью на Удине» нельзя не отметить как некоторые важные конкретные детали (последовательность орфографии и фонетики языка пишущего), так и сам феномен записи словенских числительных в 1458 году посреди итальянского текста, что в очередной раз заставляет пересмотреть взгляды на роль словенского языка в Бенечии в позднем средневековье*.

Литература

Михайлов 1998 — *Н. Михайлов.* О роли словенского языка в Бенечии на рубеже XV–XVI вв. К 500-летию первой словенской записи Чернейской рукописи // Слово и культура. Памяти Никиты Ильича Толстого. М., 1998, т. 1, с. 143–160.

Bezlaj II 1982 — *F. Bezlaj.* Etimološki slovar slovenskega jezika. Ljubljana, 1982. Druga knjiga. K–O.

Kacin 1930 — *A. Kacin.* Nov slovenski rokopis iz 15. stoletja // Jadranski almanah za leto 1925–1930 uredil R. Bednarik. Gorica, 1930.

Kortlandt 1996 — *F. Kortlandt.* On accent marks in the first Freising fragment // Studies in South Slavic and Balkan Linguistics. «Studies in Slavic and General Linguistics», 23, edited by A. A. Barentsen, B. M. Groen, J. Schaeken, R. Sprenger, Amsterdam; Atlanta, 1996, p. 167–169.

Legiša, Tomšič 1956 — *L. Legiša, F. Tomšič.* Pismenstvo // Zgodovina slovenskega slovstva. I. Ljubljana, 1956, s. 141–186.

Schaeken 1987 — *J. Schaeken.* Die Akzentzeichen im I. Freisinger Denkmal // Zeitschrift für slavische Philologie, 1987, 47, S. 346–351.

* Работая над «Рукописью в Удине», мы получили любопытное письмо-заметку академика Милко Матичетова из Любляны, которое он любезно разрешил нам здесь опубликовать. Прилагаем его как отдельную заметку.

Приложение

Milko Matičetov
(Ljubljana)

O Videnskem rokopisu (VR)

Ob Videnskem rokopisu (VR) se nam odpira nekaj vprašanj, ki bi jih bilo dobro rešiti na samem začetku, kar pa mi ta hip ni mogoče. Potrebna bi bila namreč pot v Trst, kjer npr. Zgodovinski odsek slovenske študijske knjižnice (s sedežem v ul. Petronio 4) hrani zapuščino dr. Andreja Budala, medtem ko je zapuščina dr. Antona Kacina v skrbnem varstvu hčerke prof. Marije. (Prav nji se moram tudi javno zahvaliti za vrsto dragocenih opozoril in pojasnil, pisnih in telefonskih, v zvezi z obravnavano temo).

Danes je nespodbitno samo tole:

Najditelj slovenskega vložka sredi obsežnejšega furlanskega besedila je Giovan Battista Corgnali, dolgoletni ravnatelj občinske knjižnice v Vidnu (Biblioteca comunale di Udine). VR, ki je kot «najstarejši razločno datiran slovenski rokopis» pomaknil časovno mejo skoro 40 let nazaj (iz 1497 na 1458, za tisk ga je pripravil A. Kacin) je izšel leta 1930 v Gorici v «Jadranskem almanahu» 1925–1930, tega pa je uredil in izdal R. Bednarik. Urednik je Kacinovemu (?) prispevku kljub skromnemu obsegu dal precejšen poudarek z zelo velikimi črkami naslova.

Posebna uganka pa nam je neobjavljeni Budalov rokopis, ki je skupaj s fotokopijo izvirnega videnskega dokumenta pristal v ljubljanski NUK pod signaturo Ms. 1013. Tudi v akcesijskih dokumentih ni drugega zaznamka kot to, da je oboje dar (26.5.1951) prof. Frana Ramovša; ko je le-ta zadnje leto pred smrtjo očitno pospravljal svoje papirje, je ta dva zaupal v hrambo rokopisnemu oddelku NUK. Med urejeno Ramovševo korespondenco pri SAZU prof. Budala ni na spisku, pa tudi v NUK ni nič za našo tukajšnjo rabo.

Pač pa je za to, da nam ni bilo treba preveč ugibati, kako in kaj, poskrbela M. Lavrenčič-Lapajne: *Pogled v Budalov svet. Iz dnevnikov slovenskega intelektualca* («Goriški letnik», 22, Nova Gorica 1995, izšlo 1997). Pod letnico 1930 mdr. beremo, da je «v Budalovi zapuščini ohranjen rokopisni list, na katerem je prepisan omenjeni furlanski rokopis in koncept pisma prof. Kidriču. Rokopis s števniki je bil objavljen v „Jadrandkem almanahu" 1930». Formulacija je ohlapna, ampak primerjava med konceptom pisma Kidriču, prepisom (delnim?) furlanskega rokopisa s slovenskimi števniki iz leta 1458 v Trstu in v NUK v Ljubljani (Ms. 1013) nam bo brez dvoma pojasnila še to in ono.

Goričani so s svojo objavo spisa o slovenskih številnikih 1458 v «Jadranskem almanahu» (urednik: R. Bednarik, ob naslovu navedeni pisec: Dr. A. Kacin) očitno prehiteli videnskega prof. Budala, zato je ta skušal sam poskrbeti, da bi bil — čeprav le *post festum* — dokumentiran tudi njegov pomembni delež pri odkrivanju VR. Pisal je prof. Francetu Kidriču v Ljubljano, le-ta pa (tako sklepam) pisanje odstopil kolegu Ramovšu, saj je spis o jezikovnem dokumentu iz srede 15. stoletja pravzaprav spadal v njegov resor. Posebej dragocena je bila priloga: berljiva fotokopija izvirnega rokopisa (v «Jadranskem almanahu» pomanjšana skoraj do nespoznavnosti). V videnski občinski knjižnici najbrz še zmerom čakajo na skrbno branje furlanski zapiski iz let 1438–1471, če bi tega morda ne bil naredil G. B. Corgnali sam od sebe in nam pustil kaj črnega na belem. Iz omenjenih furlanskih zapiskov bi se dalo morda zvedeti, kdo je bil tisti slikar (pētor) Nicholo, ki je za svoje zasebno računovodstvo v Krminu (Cormons) in okolici čutil potrebo zapisati si vrsto slovenskih številk vse tje do «mijárja» (taužem) ali celo do «duataužem». Ime za prvo «visoko» število (lat. mille) so si Slovenci redno sposojali pri sosedih: zraven nem. *tavžent* in furl. *mijar* še ogrsko *jezer*, iz skupne slovanske jezikovne banke pa je vzeto knjižno *tisoč*. (*Mijár* je danes menda živ samo še v Reziji).

Na razločke med Budalovim in Kacinovim branjem je pisec razprave o VR Nikolai Mikhailov že opozoril. A. Budal pise, da mu je ravnatelj G. B. Corgnali pokazal rokopis 7.1.1930. Če je, Budalov zveščič (quadernetto), ki je pri Kacinu (po tiskovni pomoti) imenovan «knjižnica» namesto knjižica, je vendarle hvale vredno, da mu je skušal določiti velikost (14,3×11 cm). In medtem ko je dr. Kacin za številko 1000 navedel čudno ustreznico «edemmigau», je prof. Budal šel kar k dokončni obliki «mijar» in preskočil vmesni «migár» (g=j). Glede razhajanja med Kacinom — «knjižica je pergamentna» — in Budalom — «zveščič je iz papirja» — pa bi kazalo še prekontrolirati, *de visu* ali po pošti, kdo ima prav.

Iz povedanega sledi, da avtorstvo prispevka v «Jadranskem almanahu» ni nesporno. Med dvema potencialnima piscema ima starejši, romanist A. Budal, ki je živel v Vidnu in bil stalni gost tamkajšnje občinske knjižnice, hkrati pa tudi dober znanec G. B. Corgnalija, določeno prednost pred mlajšim goriškim slovenistom A. Kacinom. Upajmo, da nam bojo poizvedbe, ki so se v teku, prej ali slej pokazale, kako je s tem. Do takih (ali zelo hujših) pomot seveda lahko pride kadarkoli; za tokratno pa naj navedemo upostevanja vredno «olajševalno okoliščino»:

Leto 1930 je bilo za Slovence v Italiji posebej napeto. Nekdanji avstrijski «Küstenland» je postal «Venezia Giulia» in italijanske oblasti so si po prepovedi slovenskih šol vztrajno prizadevale zbrisati ne samo vsakršno kulturno manifestacijo, ampak vsako sled sloven-

stva. Februarskemu atentatu na uredništvo nekega fašističnega glasila je septembra 1930 sledil zastraševalni proces, ko je posebni tribunal za obrambo države iz Rima prišel zasedat v Trst; štirje Slovenci so bili obsojeni na smrt in ustreljeni v Bazovici pri Trstu. Posebej na udaru — kot trn v peti — je bil slovenski tisk. Tako je tudi «Jadranski almanah» po prvih dveh letih rednega izhajanja (1923, 1924) moral iziti kar za pet let skupaj v eni knjigi. Kot bi slutil, da bo to najbrz tudi zadnji letnik, se je urednik trudil, da bi zbral čim prej in čim več dokumentarnega gradiva. In res: takoj po izidu — sredi leta 1930 — je bil na zahtevo višjega urada iz Rima «Jadranski almanah» zaplenjen.

Za to, da je VR prisel v evidenco (1930), so potemtakem zaslužni vsaj štirje kulturni delavci: Furlan Giovan Battista Corgnali (1887–1956) in trije Slovenci: Anton Kacin (1901–1984), Andrej Budal (1889–1972) in Rado Bednarik (1902–1975). Ker sem vse stiri dobro poznal osebno (dr. Kacin mi je v Gorici 1930–37 bil celo profesor slovenščine) in me na vsakega od njih vežejo lepa doživetja, naj bojo te-le vrstice skromna oddolžitev njihovemu spominu. V težkih letih naše polpreteklosti so po svojih najboljših močeh prispevali vsak svoj delež k napredku naše kulture. G. B. Corgnali pa je pred vojsko in po nji pomagal tudi slovenskim znanstvenikom, ki smo se z zaupanjem zatekali k njemu po informacije.

С. Ю. Неклюдов
(Москва)

Традиции устной и книжной культуры: соотношение и типология

В своей статье «Устный текст в языке и культуре» С. М. Толстая [Толстая 1989] описала ряд различительных признаков, противопоставление или комбинация которых, с одной стороны, может лечь в основу общей типологии текстов, а с другой, позволяет отойти от слишком грубого и потому неточного противопоставления «устность — письменность» (особенно неточного в области культуры), расположив определенные вербальные формы на разных позициях шкалы «устности-письменности».

Эти различительные признаки суть следующие: устный / письменный способ изложения текста; одновременность / разделенность во времени отправления и получения сообщения; определенность (и присутствие) адресатов / их неопределенность (множественность); однократность существования текста / его продленность во времени; специфически устная / специфически книжная структура сообщения.

В качестве иллюстрации выбраны четыре типа текстов («идеальный» устный — фольклорный — эпистолярный — «идеальный» письменный), для которых в разной степени (и в разных сочетаниях) характерны перечисленные признаки.

Предложенные ниже соображения являются некоторыми дополнениями к этой типологической схеме.

Прежде всего — о самой градации текстов (точнее — их типов) на шкале «устности-письменности». Можно рассмотреть данную последовательность как обусловленную уровнем структурированности сообщения, который будет выше в любой письменно зафик-

Работа выполнена при поддержке Российского гуманитарного научного фонда (грант № 96-04-06263).

сированной форме, чем в устном изложении (дело не только в «технической» стороне этих способов передачи информации, структурированность письменного языка вообще принципиально значительнее, чем у звучащей речи [Гаспаров 1978, с. 74–80]).

Как следует из работы С. М. Толстой [Толстая 1989, с. 10–11], уровень подобной структурированности весьма различен и среди устных, и среди письменных текстов, например, образцов фольклора и спонтанной речи («идеального» устного текста), с одной стороны, литературных произведений и эпистолярных жанров (деловых записок, дневников), с другой.

Не только теоретическая, но и вполне реальная возможность передачи одного и того же сообщения в этих разных формах (например, упоминание сведений о неком событии в случайном разговоре; его описание в устно бытующем фабулате; изложение той же истории в частном письме или дневнике; создание на его основе литературной новеллы) позволяет использовать для описания таких переходов метафору «фазовых превращений» данного сообщения и, соответственно, поставить вопрос о его различных «агрегатных состояниях». Среди них целесообразно выделить несколько основных состояний:

1) неструктурированный устный текст (спонтанная речь),

2) структурированный устный прозаический текст (народная сказка, фабулат и т. д.),

3) структурированный устный метризованный текст (обычно — пение или речитатив),

4) книжный рукописный текст,

5) книжный печатный текст.

При переходе от одного состояния к другому стабилизирующие механизмы традиции во все возрастающей степени лишают вербальный текст возможности проявить свою пластичность, выражающуюся в наличии разных «спонтанно-речевых» способов изложения одной и той же темы, в стилистическом варьировании словесного фольклора (особенно — прозаического), в вольном или невольном редактировании рукописи переписчиком.

Для каналов устной коммуникации характерна опора на общую семантическую зону варьируемых элементов, когда одному означаемому соответствует несколько означающих — знаковая синонимия в широком смысле слова (скажем, понятие «много» может передаваться в разных вариантах фольклорного произведения различными числовыми гиперболами, по существу не меняя его значения). Резкое уменьшение пластичности текста при переходе из устной традиции в письменную приводит к убыванию подобного варьиро-

вания (рукописное бытование), вплоть до полного его устранения в печатном сообщении, тиражируемом в неизменной форме.

Пластичность устного текста не вызывает каких-либо «герменевтических затруднений» у носителей традиции. Скорее наоборот: многовариантное устное произведение, как правило, предполагает одно значение и не требует особых усилий истолкователя для его понимания. Исключением являются некоторые специфические жанры, имеющие прогностическую функцию, вопросно-ответную структуру, а также эзотерические традиции, в которых, впрочем, процедура «проникновения в смысл» также обычно жестко структурирована и текстуализирована.

Можно предположить, что именно обретение текстом формальной стабильности приводит к увеличению количества его значений, к множественности конкурирующих во времени истолкований (т. е. к своего рода «знаковой полисемии»), возникающей как ответ на появление канонических (зафиксированных, не варьируемых) сочинений. Это наблюдается еще в устной традиции, существующей до (или даже параллельно) письменной; первоначальная передача канонических текстов устным путем существовала и в буддизме, и в иудаизме, и в христианстве, и в исламе. Еще в большей степени это относится к бесконечному смыслопорождающему процессу комментирования и интерпретации текстов (особенно «вечных текстов») в книжных традициях Востока и Запада с целью приведения их значений в гармонию с умонастроениями текущей эпохи и ее идеологическими парадигмами.

Здесь культура, не терпящая застывшего состояния своих манифестаций, словно бы берет реванш за утрату пластичности форм, но компенсирует ее дефицит уже в области смысла.

«Выводные» знания, которые должны быть получены при восприятии устного текста (речь идет прежде всего о его прослушивании; однако необходимо учитывать также визуальные, проксемические и другие аспекты), складываются из нескольких компонентов. Это, во-первых, сиюминутная доля сообщения, появляющаяся в данный момент коммуникационного процесса; во-вторых, фрагменты предшествующей информации, удержанные оперативной памятью; в-третьих, «фоновые» знания (или «предзнания») слушателя, ментальные репрезентации (фреймы, скрипты) традиции.

Повтор является важнейшим средством, позволяющим при устном исполнении напомнить о прослушанном ранее (и в этом смысле он отчасти эквивалентен перечитыванию в традиции книжной). Повтор — один из краеугольных камней устной техники сообщения.

В фольклоре повторяемость господствует на всех уровнях. Непосредственно передаваемое (воспринимаемое, хранимое) сообщение получает «субстанциональную определенность» в тексте, содержательные и формальные элементы которого отличаются значительной стереотипностью; воспроизводятся в своем относительном постоянстве не только темы и мотивы, но и стилистические трафареты, их выражающие.

Устойчивые фрагменты содержательного плана имеют по преимуществу парадигматическое измерение, апеллируют к «фоновому» знанию (к «предзнанию», к «фенотексту») и изначально не обладают «внешней» структурной определенностью, а она — благодаря линейности информационного потока — еще должна обрести синтактический аспект, который для содержательного плана существует лишь в потенции.

Но определенность структурная способна проявляться только через субстанциональную. Скажем, трафаретность параллелизмов какого-либо типа заключается не в их лексическом наполнении (хотя содержательная сторона сообщения заключена прежде всего в нем), а в изоморфности синтаксической структуры, всегда воплощаемой, однако, в конкретном языковом материале. Этот материал постепенно меняется — структурная формула остается (точнее, она тоже модифицируется, но гораздо медленнее).

Возвращаясь к вопросу о функции повторов в построении «выводных» знаний при восприятии устного сообщения, надо заметить, что это, конечно, в первую очередь касается элементов содержательных (т. е. «субстанционального плана»), тогда как повтор структурный, играющий столь важную роль в исполнительской технике, менее значим для восприятия слушателем смысловой стороны текста.

Показательно, что устный повтор, рудиментарно сохраняемый некоторыми старыми письменными текстами, иногда может быть удовлетворительно объяснен именно целями удержания в оперативной памяти фрагментов предшествующей информации (или мобилизации в ней «фонового» знания). Ярким примером такого рода является «Земледелие» Катона (III в. до н. э.), «беспорядочность» письма которого, даже порождавшая сомнения в подлинности текста или подозрения в его «порче» последующими изменениями, на самом деле объясняется постоянным возвращением автора «к вопросам, на которые он хотел обратить особенное внимание», причем «возвращения эти — отнюдь не простое повторение: данный раньше совет обогащается новыми подробностями», т. е. речь идет о подобии этих литературных приемов стилю устного изложения, тем более, что они были, по-видимому, харак-

терны и для ораторских речей Катона. Тем же обусловлены и многочисленные повторы фрагментов текста различного объема с их постоянным вариационным разворачиванием [Сергеенко 1950, с. 91–92, 101–102, 116–119; 1970, с. 215 (примеч. 1 к гл. 55)].

Потребность записать устный текст, столетиями остававшийся самодостаточным и не нуждавшийся в «костылях» письменного слова, вероятно, наблюдается в тех случаях, когда в жизни традиции наступает кризисная фаза и появляется желание спасти ее от небытия. С одной стороны, возникает угроза падения статуса текста ниже того уровня, до которого он способен сохранять себя, а с другой, текст еще продолжает осознаваться как ценный, что и рождает страх его утраты. Этот страх, кстати, вполне оправдан: например, там, где некогда были записаны первоначальные редакции книжного эпоса, мы обычно не обнаруживаем фольклорных традиций, которые лежат в его основе. Примерно так, в частности, обстоит дело с монгольской книжноэпической Гесериадой, прототипические устные редакции которой в местах ее предполагаемой записи не найдены [Неклюдов 1984, ч. III]. Наконец, при ослаблении коммуникационных возможностей и информационной наполненности устной традиции рождается чисто практическая потребность в сохранении (т. е. фиксации) знаний, особенно нужных в жизни; таково, например, происхождение сборников заговоров, гаданий, сонников, лечебников, песенников и т. д.

Другой путь перехода устной традиции в книжную — так называемые сказительские «либретто». При развитии исполнительского профессионализма (и, естественно, при наличии достаточно высокого уровня грамотности) появляются отдельные записи или своего рода «репертуарные сборники», имеющие исключительно мнемонические функции. Они изготавливаются сказителем, еще нетвердо выучившим какой-либо текст, или начинающим исполнителем, или, что менее вероятно, сказителем для своих учеников. Не исключено, что подобные «либретто», пройдя соответствующую обработку в рукописных редакциях, со временем превращаются в самоценные литературные произведения; есть предположения, что такие фазы развития могли быть у разнообразных «народных книг» на Востоке и на Западе: у китайских пинхуа, малайских хикаятов, русской лубочной повести, монгольских полуфольклорных рукописных повествований [Рифтин 1970, с. 58–59; Парникель, ч. II, гл. 2; Пушкарев 1980, с. 27; Неклюдов 1981, с. 124]. Вообще, как известно, тексты древней и средневековой письменности длительное время остаются ориентированными на прочтение вслух [Зюм-

тор 1987]; при этом они, возможно, и не воспроизводятся буквально, оставаясь лишь своего рода «мнемоническим подспорьем» для исполнителя.

Отношения между книжной и устной традициями изначально являются культурно маркированными и надолго (если не навсегда) остаются таковыми. Устность в архаическом обществе тотальна, грамотность, когда она возникает, узко избирательна, для ее освоения требуются особые условия (не обязательно прямо связанные с социальным статусом грамотных людей, который может сильно отличаться в разных обществах и в разные исторические периоды). До самого недавнего времени этот слой людей повсюду составлял специфическое меньшинство, своего рода элиту привилегированных распорядителей каналами письменной коммуникации.

Поскольку письменность, предоставляющая такие возможности для передачи информации, которые недоступны устной традиции, становится приоритетной по своей точности, возникает недоверие к устному тексту не только как к неудовлетворительному с коммуникативной точки зрения, но и как к заведомо ложному по своему содержанию. Эта оценка накладывается на культурную иерархию текстов, обусловленную прежде всего религиозной ситуацией — там, где религия в первую очередь связана со сферой книжности, а устная стихия противостоит ей не только «технически», своими различными «информационными параметрами», но и идеологически: фольклор, остающийся по преимуществу носителем предшествующего этапа религиозного сознания, квалифицируется как «досужий», заслуживающий осуждения.

Недоверие к устному слову проникает и в фольклор. «Устно сказанное надежным не считаю, языком сказанное истинной правдой не считаю», — говорит эпический герой демону в ответ на его покаянные речи, а сам исполнитель называет свой текст «устным сочинением» (в негативном смысле); другой сказитель в заключительной песне квалифицирует свое исполнение как «ошибочное и неправильное», противостоящее «подлинному сочинению», «пестро написанному» (т. е. книжному), с которым «уважаемым ученым» надлежит сверить его «глупое повествование» [Неклюдов, Тумурцерен 1982, с. 180, 255, 258–259].

В ответ на подобное «недоверие» фольклорная традиция начинает определенным образом мимикрировать, подстраиваться под литературу. Это происходит на разных уровнях, прежде всего, формальных — от фонетического (имитация «книжного» произношения [Неклюдов, Тумурцерен 1982, с. 31–33]) до композиционного и жанрового.

Так, отдельные песни устного калмыцкого «Джангара», которые исполняются как часть эпического цикла, называются словом «глава» (бӱлэг), которое берется из арсенала книжной литературы, причем довольно поздней: делить свои сочинения на «главы» монгольские летописцы начали лишь с XVIII в., еще в XVII в. ни подобного членения, ни его показателей они не имеют [Цендина, с. 42–43]. Более того, в Калмыкии, Западной Монголии, Синьцзяне, у южноалтайских ойратов бытуют пословицы и поверья о существовании многотомного книжного «Джангара», никогда и ничем не подтверждавшиеся, но отражающие представления об «идеальном тексте», обязательно письменном и стоящем иерархически выше, чем устная традиция.

Упомянутая заключительная песня восточномонгольского сказителя воспроизводит построение и обороты стихотворных колофонов книжных сочинений (например, в послесловии к историческому сочинению XVIII в. «Хрустальные четки» содержатся призывы ее автора Рашпунцага к «милосердным и справедливым» мудрецам — исправить все, что в этом труде неправильно, а ко всем читателям — простить ошибки; заканчивается оно благопожеланием [Цендина, с. 40–41], аналоги которому также обязательно присутствуют в названных фольклорных формах).

Устные жанры рядятся под литературные: устанавливается тождество между фольклорным текстом и освященным традицией письменным образцом. Скажем, термин «дастан» (лиро-эпическая поэма в классической иранской словесности) у исламизированных тюрок становится названием устного героического повествования, причем «устными дастанами» оказываются не только тексты дастанного (романического) типа или по крайней мере книжного происхождения, но и стопроцентный народный эпос («Алпамыш», «Кер-Оглы» и др.). Термины «бейт» (двустишие, стихотворный жанр или мера стиха в арабской литературе) и «газель» (лирический стих, объединенный общей рифмой, в иранской традиции) в фольклоре азербайджанцев, казанских татар, курдов и других народов употребляются для обозначения кратких и долгих, лирических и повествовательных народных песен (особенно это касается различных модификаций термина «газель»).

В заключение — несколько слов о методологических аспектах проблемы.

Диахронические отношения устной и письменной традиций, обусловленные различной природой их текстов, в определенном смысле парадоксальны. С самой общей историко-литературной

точки зрения фольклор, конечно, предшествует книжной словесности, порождает ее, составляет ее прошлое. Однако следует помнить, что реальные коммуникативные условия позволяют устному тексту жить лишь в процессе его исполнения: выходя из недоступного непосредственному наблюдению «черного ящика» традиции и вновь погружаясь в нее, он всегда принадлежит настоящему. Иначе — в книжности; из-за разъятости акта коммуникации на две дистанционно отстоящие фазы литературный текст способен дойти до читателя только после своего создания (иногда много времени спустя), а сам момент его продуцирования в этом плане неизбежно остается в прошлом.

Отсюда следует, что устные источники литературы как предмет научного анализа по своей природе реконструктивны и не могут быть иными. К тому же любые фиксации устного текста (независимо от степени их точности) не в состоянии полностью соответствовать оригиналу, а сам этот оригинал является лишь одной из манифестаций традиции (которую, в сущности, надо рассматривать скорее как умозрительный конструкт, чем как субстанциональную данность культуры).

Отношения литературного и фольклорного текстов вообще не бывают конгруэнтными. При соответствующих «фазовых превращениях» обязательно происходят содержательные, формальные и функциональные изменения (хотя коэффициенты этих изменений весьма различны — в зависимости от того, о каком историческом периоде и о какой области культуры идет речь). Проникающий в устную традицию письменный текст перестает быть литературным (смещаются тематические акценты, меняется форма и жанр, утрачивается авторство и т. д.). И наоборот: попав в литературу, фольклорные произведения (чаще — их фрагменты или отдельные элементы) получают многообразные семантические переогласовки, переходят в другой стилистический регистр, обретают иные жанровые амплуа. Поэтому проблема фольклорных источников литературного текста при своей кажущейся простоте не имеет и не может иметь однозначных решений.

Кроме того, любой носитель культурной традиции гораздо в большей степени, чем это принято думать (и чем он сам это полагает), владеет «фольклорным» знанием, получая его из детского чтения, из речевого обихода, насыщенного фразеологическими и провербиальными формами, из отзвуков устных текстов, эхо которых неминуемо достигает каждого.

Соответственно, по отношению к литературному тексту проблема его фольклоризма может стоять даже при отсутствии како-

го-либо устного прототипа, не говоря уж о не столь редких «имитациях фольклорности» — от авторских стилизаций до прямых мистификаций. Однако и при наличии устных источников, существование которых можно предположить с большой степенью вероятности, никакие «промежуточные» записи и документальные свидетельства не дают оснований судить о полноте усвоенных фольклорных традиций, о характере и степени их переработки, что, в сущности, прямо вытекает из рассмотренной выше специфической природы устных традиций.

Литература

Гаспаров 1978 — *Б. М. Гаспаров.* Устная речь как семиотический объект // Семантика номинации и семиотика устной речи. Лингвистическая семантика и семиотика I (Уч. зап. ТГУ, вып. 442). Тарту, 1978.

Зюмтор 1987 — *P. Zumthor.* La lettre et la voix. De la «Littérature» médiévale. Paris, 1987.

Неклюдов 1984 — *С. Ю. Неклюдов.* Героический эпос монгольских народов. Устные и литературные традиции. М., 1984.

Неклюдов 1981 — *С. Ю. Неклюдов.* Новые материалы по монгольскому эпосу и проблема развития народных повествовательных традиций // Советская этнография, 1981, № 4.

Неклюдов, Тумурцерен 1982 — *С. Ю. Неклюдов, Ж. Тумурцерен.* Монгольские сказания о Гесере. Новые записи. М., 1982.

Парникель — *Б. Б. Парникель.* Современная малайско-индонезийская проза: предыстория, становление, развитие (рукопись).

Пушкарев 1980 — *Л. Н. Пушкарев.* Сказка о Еруслане Лазаревиче. М., 1980.

Рифтин 1970 — *Б. Л. Рифтин.* Историческая эпопея и фольклорная традиция в Китае (Устные и книжные версии «Троецарствия»). М., 1970.

Сергеенко 1950 — *М. Е. Сергеенко.* Катон. «Земледелие». М.; Л., 1950.

Сергеенко 1970 — Ученые земледельцы древней Италии / Пер. с латинск., примеч. и введение М. Сергеенко. Л., 1970.

Толстая 1989 — *С. М. Толстая.* Устный текст в языке и культуре // Text ustny — Text Oral. Struktura i pragmatyka — problemy systematyki — ustność w literaturze / Red. M. Abramowicz i J. Bartmiński. Wrocław, 1989.

Цендина — *А. Д. Цендина.* Композиция монгольских летописей XVII–XIX вв. и тенденции в развитии летописной традиции монгольских народов (рукопись).

С. Е. Никитина
(Москва)

Об уме и разуме (на материале русских народно-поэтических текстов)

Словарные этнолингвистические исследования, прочно связанные с именами С. М. и Н. И. Толстых, имеют дело с языковыми аналогами элементов народного менталитета, причем научное описание может строиться в направлении от слова/выражения к смыслу/функции или наоборот, от смысла/функции к выражению/слову. В любом случае результатом является описание лингвокультурных концептов, или стереотипов. Нерусское слово *менталитет* явно связано с такими русскими словами, как *ум* и *разум* — ведь без таких инструментов, как ум и разум, менталитета не было бы. Мы попытаемся рассмотреть употребление слов *ум* и *разум* в традиционных народных текстах нескольких жанров, имея целью эксплицировать — хотя бы частично — народные представления об уме и разуме.

Слова *ум* и *разум* входят в семантическое поле внутренней жизни человека, наряду с такими словами, как *сердце*, *душа*, *дух*, *память*, *воля*. Заметим, что во всесторонней и детальной схеме описания демонических существ [Виноградова, Толстая 1994], где представлено множество характеристик. связанных с нравами, эмоциями и знаниями («ведением») этих существ, упомянутым параметрам внутренней жизни человека нет места.

Семантика слов *ум* и *разум* в современном русском языке достаточно подробно рассмотрены в работе [Урысон 1995], однако употребление этих слов в текстах устной народной традиции имеет свои отличия от литературного языка.

В словаре В. Даля *ум* и *разум* толкуются почти одинаково: Разум — «духовная сила, могущая помнить, судить и заключать»

Работа выполнена при финансовой поддержке РФФИ, грант № 97-06-80020.

[Даль 1980, 4, с. 53], ум — «общее названье познавательной и заключительной способности человека» и «прикладная обиходная часть этой способности, низшая ее степень» [Даль 1980, 4, с. 494], в этом смысле противопоставленная разуму как высшей степени этой способности. Однако и сам разум может пониматься как житейская рассудительность, как здравый смысл. Как писал А. Ф. Лосев, «ум» русский язык обычно понимает как теоретическую способность правильно и целесообразно мыслить, Но слово «разум» имеет уже некоторый новый оттенок, указывающий не только на теоретическое мышление, но и на способность практически пользоваться этим мышлением» [Лосев 1990, с. 206]. Это различие между умом и разумом представлено в таких пословицах, как «Ум без разума беда», «Ум разумом крепок», «Ума много, да разуму нет» и т. п.

Во многих фольклорных жанрах *ум* и *разум*, как правило, присутствуют рядом и являются синонимами, например, в похоронных причитаниях:

много *ума* было *разума* в головушке,

или в былинах:

Тут-то Василий сын Буслаевич
Глупым *умом*, хмельным *разумом*
Ударил Василий во велик заклад.
Не дивую я *разуму-то* женскому,
Что волос долог, да *ум* короток:
Их куда ведут — они туда идут.

Часто эти два слова составляют двандва *ум-разум*. Например, в свадебных причитаниях:

Уж молода я молодехонька,
Умом-разумом глупехонька,
Я убавлю спеси-гордости,
Я прибавлю *ума-разума*,
Назову я свекра батюшкою.

Иногда двандва *ум-разум* употребляется во множественном числе:

Испроговорит Добрынюшка Никитинич:
«Знаю я ваши *умы-разумы* женские:
Муж пойдет за дровамы в лес,
А жена пойдет во замужество».

Слово *ум* и двандва *ум-разум* синонимичны и могут заменять в текстах друг друга. Слова *ум* и *разум*, а также *ум-разум*

имеют синонимами слова *догадь/догад* или двандва *смысл-догад*, например, в свадебных причитаниях:

Я глупа неразумная,
Не с *ума* слово молвила,
Не с *ума*, не *со разума*,
Не с великия *догади*.
Я на шуточку да слово молвила,
Мне не хватило да *ума-разума*,
Мне не достало да *смыслу-догаду*.

Близок к уму-разуму *розмысл*, помещаемый не в голову, как ум, а в сердце:

Ты придай мне *ума-разума* в головушку,
Еще *розмыслу* в ретливое сердечушко.

Во всех этих примерах и *ум*, и *ум-разум* — это рассудительность, здравый смысл, «обиходная» часть разума, однако не без примеси идеи той соразмерности человека и его бытия, которая присуща разуму как высшей духовной силе.

Ум и ум-разум в причитаниях представляются как некоторое пространственное тело, расположенное в голове, оно может *ворочаться* и *колыбаться*, *кидаться*, *метаться*:

Только руки у вас подынутся,
Ум-разум поворотится
Расплести да трубчату косу.
Без угару болит буйная головушка,
На все стороны наш *ум-разум кидается*.

Ум глупый значит малый по размеру, молодой по возрасту; хороший *ум* — *полный*, как и возраст:

Когда стали в *полном уме-разуме*,
Стали в полном молодецком возрасте.

Ум и *ум-разум* можно увеличить — *накопить*, *прибавить*:

Косу русу привыращу,
Ума-разума принакоплю,
Жениха-то повыманю,

где материальность ума-разума эксплицируется постановкой его в одном ряду с косой. Сочетанием материального и нематериального наиболее близки к связке *ум-разум* — *голова* пары *зрение* — *очи*, *язык* — *уста*, образующие ассоциативный комплекс:

Ему *зреньице* во ясные во *очушки*,
Ум-тот *разум*-от во буйную *головушку*
Как речист *язык* в *уста* да во сахарнии.

Ум-разум структурирован, поэтому, когда он *мешается* или в нем *мешаются*, — это плохо. В народном и в литературном языке употребляются выражения «ум за разум заходит/забегает»:

Без огня мое сердечко разгоряется,
Ум за *разум* у несчастной *забегает*.

Уму-разуму можно *учить*, на него можно *наставлять*.

Остановимся теперь на различиях ума и разума. Е. Урысон [Урысон 1995] показала, что в литературном языке ум и разум предстают как способность и как некое подобие органа-вместилища, причем для слова *ум* вторая характеристика более очевидна, чем для слова *разум*. В народных текстах как вместилище представлен только ум или ум-разум (реже), но не разум. Именно ум вмещает в себя или держит в/на себе мысли и думы или, например, грех, что-то *нейдет на ум* или *нейдет с ума*:

Сон-дремотушка мне *на ум нейдет*,
Тоска-кручина да *с ума нейдет*.

Ум является также вместилищем личности: *из ума* можно *выйти* и *выбиться*:

Пьяно он напивается,
Из *ума* выбивается.

Заметим, что в древнерусском языке и северных диалектах *изумиться* значит 'сойти с ума'. С другой стороны, ум — принадлежность человека, т. е. человек — его вместилище, поэтому его можно *потерять* и *остаться без ума*.

В свадебных причитаниях есть лексемы и *ум*, и *ум-разум*, а слово *разум* появляется только рядом со словом *ум*. В одиночестве слово *разум* употребляется только в похоронных причитаниях и в духовных стихах.

У слова *разум* в похоронных причитаниях много определений: по принадлежности к различным возрастным и социальным группам: *девоций*, *вдовиный*, по качеству: *глупый*, *простешенький*, *печальный*, *победный*, *бесчастный*. Чаще всего он представляется как инструмент: *думают*, *раздумываются*, *размысливают*, *смекают* и *дивуются печальным*, *победным*, *вдовиным* и *бесчастным разумом*. В похоронных причитаниях он выступает синонимом *ума*, однако здесь можно проследить некоторые различия в употреблении: ум предстает как нечто неустойчивое, переменное и суетливое, его можно *набраться*, но с него *сбивают*, именно *ум мешается* и во все стороны *кидается*. Разум же — синоним рассуд-

ка, рассудительности, понимания правил и порядка, а потому предполагает следование норме: сделать *по разуму* — сделать так, как полагается по обычаю:

Я *по разуму* дитя да хоронила,
По обычаю дитя я спомянула
Приберем ему любимую семеюшку,
Мы *по разуму* супругу-молоду жену.
Вы берите золотой казны по надобью,
Вы устройте нам хоромины *по разуму*.

В духовных стихах двандва *ум-разум* ведет себя так же, как и в других жанрах, но употребляется гораздо реже. Встречаясь же отдельно друг от друга, *ум* и *разум* выступают в двух своих ипостасях: и как способность постигать высокие истины, и как житейская рассудительность. Достаточно часто эти слова могут заменять друг друга: так, *просвещать* можно и *ум*, и *разум*:

Ум мой просвети тобою ты премудрый мой отец.
Просвети мой *разум*, Боже,
Свет мне истины яви.

Однако великий *ум* и *великий разум* — не всегда одно и то же. В следующем примере:

И учал он жити умеючи,
От *великаго* от *разума*
Наживал он живота больше старова

замена слова *разум* на *ум* невозможна: от *великого ума* живота нажить нельзя — скорей можно растерять нажитое. Словосочетание *великий разум* можно понимать в двух смыслах — и как высшую духовную силу, и как житейскую мудрость, ловкость, сообразительность; *великий ум* — только как способность познавать и делать умозаключения. Тенденция к смысловому расподоблению этих двух слов в духовных стихах явственней, чем в остальных фольклорных жанрах.

Слово *ум* может быть близко по значению слову *мысли*:

Полечу туда мыслями,
С холму тех высоких гор
Ум мой свидится с друзьями,

или «Я *умом* ходила в город Вифлеем» (то есть ходила мысленно).

Ум — человеческая сущность, *разум* — божественная. В одном из вариантов Стиха о Голубиной книге говорится о создании человека: «очи от солнца, *разум* от Святого Духа». В другом стихе говорится, что «безумным Бог давал *разум*» (а не *ум*. — *С.Н.*). Бог же лишает человека *разума*, а не *ума*.

Ум подвижен: он *летает* в небесах, он *колеблется*, *ум* и очи, *ум* и руки можно в молитве *воздети*, *умом* и сердцем можно от Бога *удалиться*, его можно *отторгнуть* от земли. *Ум* непрочен: «человеческий ум яко дым ветром несет», *ум* в человеке «яко цвет цветет, по вечеру опадет».

Ум в духовном стихе, как и в других фольклорных жанрах, соседствует рядом с материальными предметами: у грешницы

Две мышицы люты вогненны
Сосут твои *уши* слышанные
Спомрачают *ум* в буйной голове.

Разум менее подвижен, и менее материален; в отличие от *ума* он практически не предстает как локус: нельзя сказать: *нейдет с разума*. *Разум*, как и душа, имеет отношение к свободе воли, поэтому, данный Богом, он может быть *добрым* и *худым*. Именно разум, а не ум влияет на душу:

От *доброго разума* душа воскресает
От *худого разума* душа погибает.

Можно сказать, что разум больше сопряжен с душой, а ум — с сердцем:

То есть человецы вси прельстились,
Умом и *сердцем* от Бога удалились.

Однако расстояние между умом и разумом менее значительно, чем между сердцем и душой, недаром *ум* и *разум*, соединившись, стали двандвой, подобной правде-истине. Душа же и сердце продолжают в русском фольклоре жить достаточно обособленно.

Близко к уму и разуму находится мудрость, определяемая в современном русском языке как «глубокий ум, опирающийся на жизненный опыт» [Ожегов 1984, с. 313]. Даль отмечает два главных значения слова *мудрость*. Первое — «соединение истины и блага, высшая правда, слияние любви и истины, высшего состояния нравственного и умственного совершенства». Второе — «хитрость, искусство, умение» [Даль 1980, 2, с. 355–356]. В традиционных светских жанрах слово *мудрость* употребляется, как правило, во втором значении, иногда во множественном числе, при этом часто рядом со словом *хитрость*, *хитрый*, соответствующее значение имеет и прилагательное *мудёр*: так, в былине о Соломоне говорится, что он «уйдет от тебя со *хитростью* и с великой уйдет *мудростью*», чужую жену берут «с *хитрой хитростью*, *мудрой мудростью*», а в свадебной песне поется:

Что *хитер-мудёр* первобрачный князь,
Что хитря-мудря его не было.
Да пройдет эта ноченька
В *хитростях* да во *мудростях*.

В былинах мудрость иногда сопряжена с тайным знанием, «ведением»:

Похотелося Вольге много *мудрости*:
Щукой-рыбою ходить ему в глубоких морях
И пошел Волга сударь Буслаевич
Обучаться всяких *хитростей-мудростей*
Понимает Вольга все *хитрости*,
все *хитрости* и все *мудрости*.

В духовных стихах мы встречаем слово *мудрость/мудрый* в двух значениях. Так, когда Горе говорит добру молодцу:

Бывали люди у меня, Горя,
И *мудрее* тебя и досужее,
И я их, Горе, *перемудрило*,
И нет меня, Горя, *мудрее* на сем свете,

то мудрость Горя выступает здесь и как высшая ловкость и хитрость, и как ведение. В книжных же текстах слово *мудрость* имеет первое значение: она, как пишет В. Даль, основана на добре и истине: мудры игумен и патриарх.

В духовных стихах появляется слово *премудрость*. В словаре В. Даля премудрость определяется как «высшая мудрость, согласующая плотскую жизнь человека с бытием духовным» [Даль 1980, 3, с. 593]. В стихах рядом с *премудростью* может стоять *разум* как ее синоним:

Святое писание более раю,
А там *разума* и *премудрости* нету краю.

Премудрым назван царь Давыд Евсеевич, растолковавший самую мудрую в мире книгу — Голубиную, кроме того, София как премудрость Божия появляется в роли матери Егория Храброго — Премудрой Софии.

Особенно ярко представление о разуме и премудрости как о божественной сущности дают нам псалмы духоборцев, их «Животная книга» [Материалы... 1954]. Будучи учением о богочеловечестве и впитав в себя библейские (возможно, и не только библейские) представления о премудрости, религия духоборцев поставила разум и премудрость в центр мира, а Бога поместила в человека. Псалом говорит, что Пресвятая Троица — «существо непостижимое. В человеке утверждается Отец-Бог — память,

Сын-Бог — разум, Дух-Бог — воля. Бог — Троица — един». В другом псалме об этом говорится только как об уподоблении: «памятью уподобляемся Богу-Отцу, разумом — Богу-сыну».

Итак, Бог и человек являются носителями божественного разума. Для человека разум — это дар и счастье: «Чем тебя Бог одарил? — Тремя счастиями: память, *разум* и воля». Из семи даров Духа Святого первый — премудрость, второй — разум: «Господь *от разума* своего дает человеку хлеб небесный». Разум *возвещает*, *просвещает*, *ведает*.

В той цепочке уподоблений, иносказаний, сопоставлений, сравнений, указаний на локусы и источники разума и премудрости, цепочке, которая вырастает при рассмотрении текстов псалмов, видно множество логических противоречий — возможно, за двести лет устной передачи «премудрых» текстов в них произошли необратимые изменения, затемняющие смысл. Однако само построение такой цепочки очень похоже на ассоциативные комплексы в фольклорных текстах, в которых слова необходимо диффузны в своих значениях и образуют весьма условный синонимический ряд, в свою очередь похожий на класс условных эквивалентностей, образующих дескриптор в информационных языках.

С другой стороны, многие псалмы, посвященные премудрости, имеют своим источником библейские тексты, прежде всего, «Притчи Соломоновы», где подобные цепочки мы также видим, и где София, Премудрость Божия, как отмечал А.Ф.Лосев, «есть тело Божие, она является первообразом ...для всего телесного и материального вне Бога» [Лосев 1990, с. 241]. Так или иначе, но *разум* и *премудрость* предстают почти как близнецы: если разум — это Бог-сын, то «сам Бог — Слово — Премудрость, а уста праведные поучают нас премудрости Божией». На вопрос: «От кого эту премудрость берете?» — следует ответ: «От сына Марии, из головы Иисусовой». В другом псалме говорится: «Прежде всего создалась премудрость, разум — премудрости источник».

Трудно понять, в каком конкретном отношении находятся душа и разум, душа и премудрость. Так, в вопросно-ответных псалмах читаем:

{В.} От чего твоя душа произошла?
{О.} От премудрости.
{В.} А что есть твоя душа?
{О.} Разум.
{В.} Что душе ответ?
{О.} Разум.
{В.} Где твоя душа пребывает?
{О.} В чистом совершенном разуме.

Духоборский ум, как и разум, — божественный дар: «человек — душа в теле, ум небесный, божественный», Бога просят «просветить ум и волю светом твоим». Ум, разум, душа предстают как одно и то же, противопоставленное телу: «Умом служим закону Божию, телом закону греха».

У Бога *разум святой*, *чистый* и *совершенный*, у человека он может быть *помраченный*. Лишь однажды в псалмах встретилось выражение *худой разум* — в молитвенной просьбе сохранить «от водяного потопа, от буйного ветра, от зверя лютого, от худого разума, от худого помышления», которое может произойти только от людей, «не знающих света». *Разум* и *свет* находятся в одной цепочке уподоблений. «Как Христос воскрес? — Что дал свет и разум». В других псалмах говорится, что «в разуме свет воссиял», а свет и разум — это Бог. При этом Бог не творил свет, а его «открыл».

Итак, *ум* и *разум* в жанрах традиционного фольклора — это «обиходная часть разума», а внутри самого концепта ума-разума умещаются противопоставления ума и глупости прежде всего как ума полного и малого; высшим же уровнем ума-разума является житейская мудрость или сакральное знание. В книжных духовных стихах на первый план выдвигается разум как высшая сила, которую человек использует сообразно своей свободной воле на зло или добро. В духоборских псалмах разум и ум — это божественная премудрость, свет, противоположный тьме и существующий «раньше всех начал». Свет и тьма образуют стержневую оппозицию духоборского мира. Такое различие концептов связано с различием в культурных моделях, представленных в соответствующих текстах, а именно, прагматико-мифологической (фольклор), народно-православной (духовные стихи) и народно-протестантской (духоборские псалмы).

Литература

Виноградова, Толстая 1994 — *Л.Н.Виноградова, С.М.Толстая.* К проблеме идентификации и сравнения персонажей славянской мифологии // Славянский и балканский фольклор. М., 1994.

Даль 1980 — *В.Даль.* Толковый словарь живого великорусского языка. М., 1980, т. 1–4.

Лосев 1990 — *А.Ф.Лосев.* Философско-поэтический символ Софии у Вл. Соловьева // *А.Ф.Лосев.* Страсть к диалектике. М., 1990.

Материалы... 1954 — Материалы к истории и изучению русского сектантства и раскола / Под ред. В. Д. Бонч-Бруевича. Вып. 2. Животная книга духоборцев. Виннипег, 1954.

Ожегов 1984 — *С. И. Ожегов*. Словарь русского языка. М., 1984.

Урысон 1995 — *Е. А. Урысон*. Фундаментальные способности человека и наивная «анатомия» // Вопросы языкознания, 1995, № 3.

Тексты-источники:

П. Бессонов. Калеки перехожие. СПб., 1861–1863, вып. 1–6.

В. Варенцов. Сборник духовных стихов. М., 1860.

Лирика русской свадьбы. Л., 1973.

Е. Лядский. Стихи духовные. СПб., 1913.

Песни Карельского края. Петрозаводск, 1977.

Песни, собранные Рыбниковым. Петрозаводск, 1991, т. 1–3.

Причитанья Северного края, собранные Е. В. Барсовым. М., 1872, ч. 1.

Русская свадьба. Л., 1985.

Чердынская свадьба. Пермь, 1969.

Экспедиционные материалы автора статьи.

Т. М. Николаева
(Москва)

Хотя и *хоть* в исторической перспективе

Существующие работы по сложному предложению в русском языке непременно (и как мы постараемся показать, несколько по-разному) связывают *хотя* с *хоть*. Поэтому, естественно, встает вопрос о функциональной тождественности этих двух лексем, о том, является ли их различие семантическим или стилистическим, или и тем и другим одновременно.

В свою очередь решение этого вопроса требует обращения к фактам истории языка, к попытке определить смысловые схождения и расхождения этих двух союзов (как и многие союзы, часто трудно таксономически отделяемых от так называемых «частиц»).

Однако прежде всего — в виде некоторой теоретической преамбулы — существенно изложить некоторые исходные авторские позиции.

Изучение функционирования в славянских языках некоторого особого коммуникативного фонда, который мы условно называем «партикульным набором», привело к выводам, которые нужно предварительно эксплицировать (подробно об этом см. книгу: [Николаева 1985]). А именно: на определенном этапе развития языка все лексемы коммуникативного фонда (частицы, союзы, междометия, местоимения, местоименные наречия и под.), в отличие от знаменательных слов=апеллятивов, могут быть описаны через порождающую комбинаторную грамматику, где исходными компонентами являются либо моновокальные единицы (*А*, *О*, *У*, *И*, *Е*), либо комбинации вокалов с прикрывающим их инициальным консонантом: *ЛИ*, *БО*, *ДА*, *КЬ*, *ТЪ* и многие другие.

Получаются комбинации типа *И*+*БО*, *ЛИ*+*БО*, *И*+*ЛИ*, *Е*[je]+*ЖЕ*+*ЛИ*, *У*+*ЖЕ*, *У*+*БО*, *КЪ*+*ТО*, *ТА*+*КЪ* и под., даже протяженные типа *НЕ*+*У*+*ЖЕ*+*ЛИ*. К таким комбинациям восходят и наречия типа *здесь*, *там*, *тут* и под. Условно эти порождающие

возможности были названы «конструктором». Как правило, фонетика этих партикульных единиц довольно проста: V, VC, V /c/ (необъяснимым пока моментом является отсутствие в них звука Р, напротив, характерного для индоевропейских предлогов, которые ориентированы не на коммуникативную, а на денотативную сторону высказывания). На уровне кодификации такие комбинации партикул могут представать в одних языках контактно и графически слитно, а в других как дистантные и графически раздельные компоненты, см., например, болгарское *дали* (*да*+*ли*) и русское *Да идешь ли ты?*, где *да* и *ли* дистантны. Одни и те же генетически партикулы и партикульные комплексы могут по-разному функционировать в родственных языках: либо как междометия, либо как частицы, либо как союзы. Это относится и к корреляции между литературным языком и диалектными употреблениями. Так, например, Р. Ф. и Л. Л. Касаткиным принадлежит важное наблюдение о том, что в русских диалектах *ну* (междометие в литературном языке) функционирует в качестве противительного союза, то есть как литературное *но* [Касаткины 1997], которое в свою очередь в диалектах мало употребительно. Простые по составу партикулы могут быть функционально синонимичны составным, например, русское *да* и чешское *а*+*по*. Возможна синонимия комплексов, например, литературное *даже* (*да*+*же*) и нелитературное *ажно* (*а*+*ж*/*е*/+*но*), где *а* и *но* соотносятся с *да*, а *же* = *ж*. Важна, таким образом, идея, что даже в одном языке и одном стиле отделить союз от частицы, а частицу от междометия бывает не всегда возможно. Так, В. В. Виноградов, говоря о союзе *хотя*, пишет, что круг значений этого союза и его дублета *хоть* суживается тем, что они «являются одновременно и союзами, и уступительно-ограничительными частицами» [Виноградов 1972, с. 537]. А. М. Пешковский, анализируя союз *хотя*, приводит пример *Да отсюда хоть три года скачи, ни до какого государства не доедешь*, где, по общей классификации, *хоть* является частицей [Пешковский 1956, с. 489].

Все эти комбинаторные порождения можно уподобить и калейдоскопу, где разнообразные «картинки» создаются небольшим числом исходных простых фигур. Интересно при этом следующее. Находящаяся в распоряжении автора программа порождения всех возможных комбинаций из 10 инициальных компонентов от 2 до 4 составляющих дает общее число около 5000 вариантов. Однако реальные языки используют небольшое количество таких комбинаций. При этом важно, что порождение по этому «конструктору», как видно, далеко не исчерпавшее себя, вдруг

прекращается, и языки начинают использовать для коммуникативных целей «застывшие» формы знаменательных слов типа *пусть*, *пускай*, *буде*, *несмотря* и под. Явление это отмечено для всех славянских языков (вероятно, и не только для них). Стимулирующим для будущих исследований является выяснение причин этого процесса.

Однако, по нашему мнению, интересно и то, что процесс порождения «партикульных» комбинаций при этом не останавливается, и новые квази-партикулы начинают вовлекаться в этот процесс комбинаций и ре-комбинаций.

Все сказанное имеет непосредственное отношение к обсуждаемым вопросам. Так, неясно, например, как трактовать в этом свете *хоть+и*, *хотя+бы* — как единый комплекс или как сочетание лексем? Далее, в частности, мы остановимся на параллелизме в древнерусском *хоти... ино* (теперь не употребляющееся). Имеем ли мы дело здесь с перераспределением *хоти+и+но*, и — тем самым — все с тем же известным сочетанием *хоть+и*, или здесь необходима другая трактовка?

Второй, необходимой для преамбулы, исходной установкой является мысль о том, что сложные предложения (как сложносочиненные, так и сложноподчиненные) не раскладываются по отдельным функциональным «полочкам»: условные, уступительные, временные, определительные и под., а располагаются в сфере синтаксиса по полевому принципу, создавая крупные семантические «узлы», где смысловые и синонимические связи оказываются очень сильными. Так оказываются связанными отношения причинности, условности, противительности и интересующей нас уступительности. Недаром уступительность именуется «обратной обусловленностью» и совершаемые действия противоречат этой обусловленности. Поэтому так же в таксономическом плане затруднительно сказать, имеем ли мы дело в высказываниях типа *Хоть Вы и умный человек, но в данном случае я с Вами несогласен* с комбинацией двух синтаксических смыслов: 1) А — *но* — В + 2) *Хоть* А — В или же с единой уступительно-противительной моделью. О подобной связанности по полевому принципу категории уступительности говорится во всех «фундаментальных» грамматиках русского языка (АГ–1954, АГ–70, АГ–80), но наиболее подробно это разработано и сформулировано В. Б. Евтюхиным в разделе «Обусловленность» в подразделе «Группировка полей обусловленности: причина, условие, цель, следствие, уступка» [Евтюхин 1996], где аргументированно доказывается, что все эти синтаксические категории «являются членами одного языкового класса — обусловленности».

Кроме того, при анализе функций союза необходимо помнить, что внутренняя семантика соединяемых союзом предложений небезразлична для интерпретации общего смысла высказывания (но может быть и безразлична!). Так в бессоюзном *Чин следовал ему — он службу вдруг оставил!* семантика уступительности обеспечивается и без союза, в сочетании же двух предложений: *Папа болеет, мама уезжает в командировку*, только союз может обеспечить верную интерпретацию соотношения этих событий. В монографии: [Николаева 1969] выводятся правила иерархического доминирования для союзных и бессоюзных сложных предложений у трех показателей: союза (С), лексического состава (Л) и знака препинания (ЗП)[1].

Важно подчеркнуть далее, что собственно уступительные отношения и союзы *хотя* и *хоть* в этом значении возникли довольно поздно[2], но на более раннем этапе в древнерусском языке использовался союз *АЩЕ*, имевший условно-уступительное значение (подробно об этом см.: [Лавров 1941]). В некоторых текстах, как пишет Лавров, союз *аще* имеет почти всегда уступительное значение, а условные функции выполняет *буде* [Лавров 1941, с. 118]. (О происхождении современных *хотя*, *хоть* и древнерусского *хоти* будет говориться в нашей статье далее.) Известно, однако, что союз *хотя* использовался еще в «Русской правде» [Кухаревич 1955].

Настоящая статья представляет собой попытку найти (обнаружить) семантико-функциональные различия уступительных союзов *хотя* и *хоть*.

Квалифицируются эти союзы по-разному. Существуют следующие варианты:

1) *Хотя* (*хоть*). То есть тем самым они объявляются полностью синонимичными.

2) *Хотя* (разг. *хоть*). Здесь *хоть* объявляется стилистическим (или стилистико-функциональным?) вариантом.

3) *Хотя*, *хоть*... Таким способом они объявляются разными союзами, но об их различии как правило не сообщается и в дальнейшем они фигурируют именно такой сдвоенной парой.

Существует мнение, что *хоть* — феномен фольклора: пословиц, былин, поговорок. Не исключает его и трактовка *хоть* как фактора ритмического, как бы «краткого» односложного варианта *хотя*. Наконец, *хоть* считается признаком несколько простонародного употребления. И, разумеется, все эти наблюдения справедливы.

По поводу функциональных различий *хотя* и *хоть* существует публикация Н. П. Перфильевой [Перфильева 1977]. Автор ощущает отсутствие обоснований для объявления *хоть* «фонетиче-

ским» вариантом от *хотя* и обследует составленную ею картотеку из 220 примеров сплошной выборки (художественная литература XIX и XX века). Кратко ее выводы можно характеризовать так, что *хоть* чаще встречается в «нереально-уступительных» конструкциях, а *хотя* — в «реально-уступительных» и сопоставительно-противительных. Кроме того, *хоть*, по ее мнению, ближе к частице, выполняя ограничительную функцию, и потому — это таксономически гибридная лексема, а *хотя* — ближе к собственно союзу. Тем самым, «функтивы *ХОТЯ* и *ХОТЬ* не являются вариантами» [Перфильева 1977, с. 69].

И все же функциональные различия этих союзов, именно как союзов, ощущаются и в современном русском литературном языке[3].

Например, скорее всего будет сказано: *Хоть Вы меня всегда и обижали, а я к Вам все равно хорошо отношусь* (но не *хотя*),

Он подолгу оставался на работе, хотя у него и дома были все условия (не *хоть*),

Она какая-то нескладная, хоть и красавица (скорее *хоть*, а не *хотя*),

Я продолжал бежать, хотя силы уже иссякали (здесь вряд ли *хоть*).

Можно предположить, что *хотя* до сих пор сохраняет свою исходную функцию быть деепричастием (причастием) настоящего времени от глагола *хотеть*[4]. Иначе говоря, *хотя* стремится передавать параллельные акциональные процессы, состояния, поступки.

Тогда естественно предположить, что *хоть* связывается с иной сферой временного статуса. Действительно, *хоть* передает как правило состояние статальное, как бы извечный статус, или статус сегодняшнего дня, но не действие в настоящем, наконец, этот союз передает действие, совершенное в прошлом, или даже действие, предполагаемое в будущем.

См., например, прекрасно иллюстрирующий этот тезис пример из Пушкина («Моцарт и Сальери»):

> И никогда на шопот искушенья
> Не преклонился я, *хоть* я не трус,
> *Хотя* обиду чувствую глубоко...

Здесь очевидно постоянство признака в первом случае — с *хоть* и одновременность состояния двух акциональных феноменов во втором — с *хотя*.

Итак, *хоть* как бы отходит от неопределенности сейчас свершающегося события, в отличие от совпадающего с ним по времени *хотя*.

Поэтому именно *хоть* гораздо чаще сопрягается с *и*, которое уводит восприятие от настоящего момента, переводя происходящий факт в сферу известности, определенности, некоторой анафоричности: *Утро было светлое, хоть и холодное.*

Подобное *и* связано с категорией определенности, известности, так что высказывалось даже предположение, что такое русское *и* можно считать (условно!) чем-то вроде «определенного артикля» при глаголе [Николаева 1985, с. 113]. Например,

— *А Вы бы поискали это в «Доме книги»!*

— *Я и был там.* (*Или — Я там и был.*)

Необходимо заметить, что здесь встает проблема кодификационного требования / не требования дистантности или контактности при квалификации лексемы как цельного единства. Иначе говоря, если завтра будет принято решение о слитном написании союзов с частицей *бы*, то тут же — как естественный факт — возникнет союз-частица *хотябы*, подобно *даже* или *неужели*. Поэтому не так просто ответить на вопрос, существует ли как цельность союз *хоть и* (и даже *хотя и*) или это все-таки комбинация двух союзов. К этому же кругу проблем относится и вопрос (более остро он встанет ниже, при обсуждении древнерусских данных) о синонимии союзных лексем с «распространителями» и без них. Например, очевидно, что и *хоть*, и *хотя* в сочетании с существительными конкретного значения имеют семантику минимизации, однако они не противопоставлены друг другу «прямо», то есть, нельзя сказать: *Дайте хоть кусок хлеба* vs *Дайте хотя кусок хлеба*, но *хоть* в таких конструкциях противостоит *хотя бы*, то есть *хотя* с распространителем *бы*. Семантическое противопоставление в этом случае, как представляется, следующее: *Хоть* ориентировано на ноль, на возможную опасность не получить ничего, а *хотя бы* — на некий исходный, но ожидаемый минимум, с надеждой на нечто большее. То есть *Дайте хоть два рубля* имеет в пресуппозиции: если у Вас так плохо с деньгами, и Вы не хотите ***ничего*** давать, а *Дайте хотя бы два рубля* подразумевает: а если больше, то было бы еще лучше.

В свете всего вышесказанного важно отметить, что сформулированная выше общая функциональная дистрибуция примеров с *хоть* и *хотя* вполне отчетливо просматривается в наших «академических» грамматиках русского языка, однако, по нашим наблюдениям, на это ранее просто не обращали внимания.

Например (используем приведенные там данные):

Я обрадовался, увидев родной город, хоть и неласков он был ко мне (Шаляпин) — известное предшествующее состояние;

Иван Степанович, хоть и был инструктором по спорту на этой гимназической площадке, был все же в преподавательском персонале и ходил в учительской тужурке и фуражке (Олеша) — постоянный статус персонажа.

Вы хоть и мастер угадывать, однако же ошиблись (Достоевский) — также известный постоянный статус.

Хоть слушать всякий вздор богам бы и не сродно,

На сей однако ж раз послушал их Зевес (Крылов) — известное постоянное свойство богов.

Приведем примеры на *хотя:*

Ей пробовали рассказать, что говорил доктор, но оказалось, что, хотя доктор и говорил очень складно и долго, никак нельзя было точно передать того, что он сказал (Л. Толстой) — одновременный процесс речи и непонимания.

Мой репертуар стал казаться мне заигранным, неинтересным, хотя я и продолжал работать, стараясь внести в каждую роль что-то новое (Шаляпин) — одновременность акции и внутреннего состояния.

Учился он порядочно, хотя часто ленился (Тургенев) — одновременность протекания акциональных процессов.

Хотя было еще рано, но ворота оказались запертыми (Короленко) — одновременность двух состояний.

Хотя ложь еще живет, но совершенствуется только правда (Горький) — одновременность двух процессов.

Хотя в комнате были только эти двое товарищей — друзей, начальник артиллерии со всей военной выправкой подошел, остановился и рапортовал о предварительном исполнении приказа (А. Толстой) — одновременность действия и состояния.

Можно ли, отметив подобную тенденцию, тут же фиксировать случаи контр-примеров, то есть случаев, когда эти союзы употребляются не так, как мы предположили выше? Разумеется, можно.

Прежде всего большая краткость *хоть*, его неоспариваемая «разговорность» ведет к его предпочтительному использованию в кратких поэтических жанрах, особенно — в баснях, эпиграммах, частушках и под. При этом нужно учитывать и иные, чем у *хотя*, ритмические возможности *хоть*: двусложное слово vs односложное.

Например, у И. А. Крылова: *Хоть видит око, да зуб неймет* — при несомненной одновременности действия, *хоть* обеспечивает ритмический рисунок.

Кроме того, *хотя* — слово более протяженное и более «книжное» — является более предпочтительным у писателей при описаниях разного типа, при рассказе о развертывающихся событиях и т. д. Несомненно, что деловой язык предпочитает именно *хотя* (возможно, и из-за своей большей ориентированности на «презентное» состояние).

Таким образом, целесообразнее говорить не о семантической оппозиции этих двух союзов, а о тяготении каждого из них к разным полюсам некоей общей семантической шкалы.

Очевидно, что для понимания этих двух союзов в их синхронном различии было существенно понять пути эволюции *хотя* и *хоть* в диахронии, а также их схождения и расхождения на разных этапах истории русского языка. В Словаре И. Срезневского анализируется только *хотя*[5]. Словарь русского языка XI–XVII, издаваемый Институтом русского языка РАН и Словарь русского языка XVIII века, издаваемый Институтом лингвистических исследований РАН, до этих слов в своих выпусках еще не дошли. Таким образом основным источником явилось использование материалов Картотеки Словаря русского языка XI–XVII веков Института русского языка РАН, которые были полностью скопированы[6].

Мы пользуемся случаем поблагодарить за эту возможность руководство Словаря и сотрудников отдела.

Собранный материал показал, что анализу подлежат не два слова: *хотя/хоть*, а три: *хотя*, *хоть* и *хоти*. Последний союз, в настоящее время не употребляющийся, в древнерусском языке книжного стиля представлен широко и несомненно по своему происхождению является «застывшей» формой императива от *хотети*, подобно тому, как императивами являются и другие уступительные союзы: *пускай* и *пусть*. *Хотя* же, — это форма деепричастия от того же глагола, аналогичная *несмотря* от *смотреть*. О происхождении лексемы *хоть* будет говориться специально, в заключительной части статьи. Сейчас же необходимо заметить, что именно этот союз-частица *хоть* оказался представленным в Картотеке минимальным числом примеров, в отличие от *хоти* и особенно — от *хотя*. В дальнейшем используются только примеры на *хоть* из Картотеки, встреченные в книжных текстах, и не привлекаются данные, почерпнутые из сборников пословиц, поговорок, народных речений и проч., как плохо датируемые.

Заметим, что оппозиция *хотя/хоти* не отмечается для текстов не-книжного характера. Например, А. А. Зализняк в своей последней фундаментальной монографии о древненовгородском

диалекте [Зализняк 1995] не фиксирует ни *хоти*, ни *хоть*, но приводит четыре контекста с *хотя* (*хотѧ*).

1) Грамота № 605 (конец XI — нач. XII вв.):

...оже ми лихо мълваше и покланаю ти сѧ братьче мои то си хотѧ мълви ты еси мои а ѩ твои [Зализняк 1995, с. 246]. Здесь несомненно значение минимизации «хотя бы».

2) Грамота № 724 (предположительно 1161–1167):

и заславъ захарьѧ въ вѣрь ѳроклъ не даите савѣ ни одиного песца хотѧ на нихъ емати самъ. [Зализняк 1995, с. 295]. Здесь определить значение затруднительно. Возможны два варианта, и А. А. Зализняк это отмечает в переводе: [Зализняк 1995, с. 296]: «я сам хочу за это взяться», тогда деепричастие предлагает как бы «галлицизм» для этой эпохи. Второй вариант — «Сава хочет сам за это взяться». Но в любом случае эта форма представляется деепричастной.

3) Грамота № 489 (первая половина XIV века):

ѿ попа. ко моисею. воступисѧ

...[л]ѧ. хотѧ бы ти. истерѧти

...[ѧ]зо во томо. а дома п[р]о [Зализняк 1995, с. 452]. Здесь *хотя* переводится уступительно-условным комплексом «если даже».

4) Грамота № 317 (вторая половина XIV века):

...а нынѣ покаитесѧ того безакониѧ а на то дѣло ѡканѣное немного поводитъ а тыхъ бы хотѧ и не постыдѣтисѧ [Зализняк 1995, с. 463]. Это сложное для понимания место А. А. Зализняк переводит как: «Покайтесь же теперь в том безаконии! А на то дело окаянное немногих попускает; а [вам] бы их хотя б не стесняться (т. е. хорошо бы, чтобы вы хотя бы не боялись осуждения с их стороны)» (там же).

Эти четыре примера приведены специально для сравнения с иным по семантике и структуре высказываний материалом книжных текстов Словаря РАН.

Понимая всю сложность представления функциональной семантики древнерусского материала, после обдумывания различных способов его представления, мы пришли к выводу, что изложение данных древнерусского языка целесообразно строить следующим образом.

Сначала сообщается о некотором «кусте» значений, полифункционального типа, который соответствует всем анализируемым союзам. После чего представляются менее диффузные моносемантичные употребления[7].

Вторая часть описывает семантику указанных трех союзов с распространителями (с вниманием к тем таксономическим трудностям, о которых говорилось выше).

В третьей части сообщаются факты, относящиеся только к одному из союзов — 1) уникальные семантические особенности и 2) не характерный для других распространитель.

В четвертой части делаются некоторые выводы о смысловом и функциональном различиях союзов-частиц *хотя*, *хоти* и *хоть* в древнерусском языке.

Последняя, пятая часть, содержит некоторые размышления о возможных генетических истоках русского *хоть*.

I

1. **Первый** семантический комплекс — «пусть — если — хотя бы».

Хотя:

прибыльнее хлѣбъ ясть, хотя не хочется, нежели словъ лживыхъ слушать,

Фрол Скобеев сказал... хотя животъ свой утрачу, а от Аннушки не отстану.

Хоти — подобные примеры не встретились.

Хоть — ситуация аналогичная.

2. **Второй** семантический комплекс — «пусть — если».

Хотя:

нашъ царь приказался накрепко: кто станетъ хотя царемъ назватся, повелелъ съсечь его,

какъ ни ѣсть хотя нетъ согласия между ими и другъ друга укоряетъ ѡбаче всѣ согласно заповѣдь магометскую сохраняють.

Хоти:

у брата своего у царя я не живу, а хоти коли у него буду, и онъ меня таится, а в князя дѣла ещо со мною не дѣлывалъ.

Хоть:

есть в томъ государствѣ води тепліе, в которыхъ мощно изварити яице без огня и рибу хоть без дровъ и без огня[8].

3. Первое одиночное значение — уступительности: «пусть» («хотя»):

Хотя:

дша еси моя милая двца хотя ты меня много хулиш і лаеш і без чести і соромотиш а я на тебя не могу злобы ни досады держати,

а воду то святитъ, хотя истинный крестъ погружается, да молитву діавольскую говоритъ,

хотя мнѣ голова своя положити, а тебѣ послужу.

Хоти:

и бояре и дьяки говорили: хоти государь вашь въ то время ещо на государстве не былъ... да въ томъ лихово нѣтъ ничего.

хоти мнѣ шаха лѣта все дожидатца, а къ шаху мнѣ безъ людей не езживать,

и говоритъ де, хоти имъ всѣмъ помереть, а за Азовъ стоять крѣпко.

Хоть — примеры не обнаружены.

4. Второе одиночное значение — условия.

Хотя:

а хотя кто что вынеслъ или на поле, или на огороды, или въ греблю, то все пламенемь взялось,

а хотя коли повелимъ имати на тѣхъ, у кого будутъ грамоты наши жаловальныи, на монастырскихъ людехъ ни тогды никто не емли ничего по сей нашей грамотѣ.

Хоти:

хоти придет к царю и на двор, а свѣдаетъ, что у Леонтья царя Турского или Кизилбашского шаха послы или посланники и ему к царю не ходити, а ѣхати к себѣ на подворье,

кто украдетъ хоти что не своихъ 6 алтынъ будет хоти дерзнул на государя своего рукою до ружія.

Хоть — примеры не обнаружены.

5. Третье одиночное значение — временное («когда»).

Хотя:

а хотя он после нѣсколько сот годами опят в жидовскую землю пришолъ, и онъ все пусто нашелъ.

Примеров с *хоти* и *хоть* в этом значении не обнаружено.

6. Четвертое одиночное значение — минимизации («хотя бы»).

Хотя:

аще ли кто въ печали человѣка призритъ, хотя студеною водою напоит во узноенный ден, не лишен будет царства небеснаго,

и ежели иного кого не сыщетца, то извольте послать хотя Федосью Грекову,

довлѣетъ, чтобъ тѣ анбары, хотя не всѣ, были въ городѣ.

Хоти:

и по ся мѣста мочно было изготовити хотя два отпуска такихъ.

Хоть — примеры не обнаружены.

К этому значению примыкает более общее значение «крайности», доведения до предела: *и такъ тонцовали что и сорочки их хотя выжми отъ поту их.*

5.3. Прежде, чем перейти к семантике анализируемых союзов с «распространителями», в качестве «гибридной» конструкции приведем примеры на р а з д е л и т е л ь н о е значение союза *хотя*, который, дублируясь, передает значения: «или... или; будь то... или» и под.:

а за кормилиця 12, тако же и за кормилцю, хотя си буди холопъ, хотя си роба,

слыша же блаженный Андрѣй, еже вопіаху, помилуй нас, хотя, любо не хотя, нача ся смѣяти,

а на Кемчике де острог хотя ставити, хотя и нет,

и о томъ объяви Курлянчикомъ, и вели збирать, хотя хотятъ, хотя нѣтъ.

Хоти — в данном значении не представлено.

Хоть:

а ты де, Савка, ей, царевне, о томъ хоть извѣщай хоть нетъ, я де про то сама съ Ульяною переговорю въ Покровском у церкви, у ранней обедни,

і ты стафь хоть 1000-чи хоть 100, хоть 10 и опъ томъ не думай, хоть многое число наперед, хоть малое, толко чтобъ правая сторона была равна.

Несколько смешивая композицию, заметим, что в подобном значении выступает и структура *хотя... или*:

а речетъ тако: хотя богатырь или не богатырь, однако если холопъ государевъ и ко мнѣ имени не прибудетъ,

я же вездѣ въ равномъ разстояніі стоятъ не смотря на то хотя прямо или криво идутъ.

II

А. Наиболее частотным распространителем для всех трех союзов безусловно является *и*.

1. Первое значение — комплекс у с т у п и т е л ь н о с т и + у с л о в и я: «пусть — если — если даже»[9].

Хотя:

а будетъ сыщется, что жили болши трехъ мѣсяцъ и на тѣхъ людей кабалы давать и поневолѣ, хотя они к ним итти въ холопи и непохотятъ,

ко всемъ милой другъ заежжаетъ, онъ к одной ко мнѣ не заедет, а хотя онъ ко мнѣ и заедет, он тайны мнѣ онъ (так! — *Т. Н.*) *не скажетъ.*

Хоти:

а хоти и тѣхъ людей на Крымской сторонѣ не будетъ, и ему крымскою стороною отъ астроханскихъ воровъ не пройти,

а хоти и цесарского или королевского или какова вельможного роду къ тому рыцарскому братству пристать хочетъ, сперва долженъ о томъ прошение принесть.

Хоть:

а хоть поедет басурман через мою землю, яз и его велю проводить с честию, а то ведь царевич, да мне и свой,

если якій скотъ на що наколется или стрѣлою прострѣленъ будетъ хоть и наскрозь то тимъ коренемъ исцѣлѣется.

2. Второе значение — одиночное — чистой уступительности:

Хотя:

Ляховъ въ мукахъ учили, хотя и сами холопы,

а намъ до Ржевскихъ дѣла нѣтъ, а Хима Ржевской хотя и будетъ Карповыхъ роду и Ржевским с Карповыми далеко разошлись.

Хоти:

и государь вашь хоти нашимъ рѣчемъ съ тобою и не говоритъ и не повѣритъ, и государь вашь повѣритъ государя нашего грамоте,

и нынѣ ты братъ мой въ мыслѣ себѣ такъ взялъ, хоти есмя отъ тебя и далече, а ты бы насъ близко себя чинилъ.

Хоть:

климатъ нашъ хоть и суровъ, однако же не всегда же ненастья да туманы, бываетъ и ведро.

3. Третье значение, также одиночное, — минимизации, близкое к современному «хотя бы». Обнаружено только с союзом *хотя*:

обо всемъ что вы нынѣ чините и где обрѣтаетесь, писать по вся недѣли, а не хуже хотя и по дважды въ неделю.

Б. Вторым по частотности распространителем уступительных союзов *хотя — хоти — хоть* является отглагольная частица *бы*.

1. Общим семантически является компонент условно-уступительного значения: «пусть/если».

Хотя:

когда лошадь будетъ иметь черные мяса сухи, тогда хотя бы имѣла задние кости широки будетъ казатца не статна.

Хоти:

а хоти бъ государь вашъ надъ ними что и учинилъ и государь нашъ по своей правдѣ о томъ взысканіе учинить.

2. Первое одиночное значение — уступительности: смысловой показатель «пусть»:

Хотя:

и если, государь, милость ваша к нему будетъ, чтобъ ему объявить чрезъ письмо, хотя бъ, государь, его малымъ потѣшеньемъ что дать.

Хоти:

что вамъ мне въ беломъ платьи положити, хоти бы язъ и здоровъ былъ, но мысль моя... предлежитъ в черничество.

3. К нему примыкает «субзначение» — «пусть даже», то есть как бы усиленная уступительность:

І Ильдеджерта гораздо лутче убралась, і в консилиуме о войнѣ предлагала такъ порядочно хотя бы самому знающему все военные обряды.

Хоти — примеров в этом значении не обнаружено.

4. Второе одиночное значение — условия: «если».

Хотя:

прежде всего надобно смотрѣть воздухъ и положеніе того мѣста гдѣ лошадей содержать. Ибо хотя бъ кто Арапскихъ, Турецкихъ и Неополитанскихъ жеребцовъ имѣлъ, но ежели мѣсто и воздухъ къ тому неспособно, то никакого успѣху не будетъ.

Хоти:

хоти б которая меж Келмашетем... была с Будачеем и с Муцаломъ и ссора и чем было бити челомъ великому государю, а не им, Аллечуке и Хотаджуку... управливатца.

5. Третье одиночное значение — минимизации, некоего изначального, но необходимого минимального отсчета.

Хотя:

и требуетъ от вас хотя бъ словесно благословили заочно.

Хоти:

онъ бы хоти въ Астрахань послалъ людей своихъ.

В. Последняя разбираемая нами конструкция является общей для трех союзов, — это их сочетания с показателями количества. Будет справедливо заметить, что многие высказывания, приведенные нами выше в качестве примеров на отдельные значения, на самом деле почти синонимичны, и проводимые семантические границы часто искусственны. Кроме того, несомненно, что в приводимых далее примерах *хотя/хоть/хоти* являются, скорее, частицами, а не союзами, недаром В. В. Виноградов (см. выше) именовал их «частицами-союзами».

Комбинация союза с распространителем-показателем *мало*[10].

Хотя:

а мы ныня хотя мало поболим или жена, или дѣтя то стальше бга врага дшамъ и тѣломъ ищемъ проклятыхъ бабъ чародѣицъ,

печаль преложитъ и отдохновене хотя мало сотворитъ ми,

а ежели что хотя мало что в доимку упущено будетъ і оная взыскана будетъ на Колской воеводцкой канцелярiі несомненно,

надлежитъ приехавъ на станъ давать онымъ лошадямъ хотя мало есть отрубей моченыхъ чтоб те отруби прочистили горло.

Хоти:

хоти маленько побѣлее золотово ся покажетъ то дешевле емли.

Хоть:

что бы, государь, спустити 6 дней или въ два, что было, то судить хоть мало болѣзни твоей облегчения.

С тем же значением минимизации выступает сочетание союза-частицы с числительным *один*.

Хотя:

аще къ ней прикоснется хотя единымъ словомъ, то не можетъ сей день живъ быти,

а кто утаитъ хотя одну обжу, а уличимъ его, и мы того скажемъ своимъ государемъ.

Хоти:

а ты молви хоти одно то: царево слово на головѣ держу,

яко ни у меня с собою нет, ни в Литве остася, такова хоти едина пищаль, еже столь далече шествие пути кажет.

Хоть:

я готовъ тотчас умереть, говорил Гардвин, ежели у меня хоть одна капля крове что иное думаетъ, кроме спокойствия моей милостивой принцессы,

а будетъ я... образцовъ против сей млювной записи хоть въ единомъ въ словѣ своемъ не устою.

Итак, выше были продемонстрированы основные значения уступительности, передаваемой через союзы *хотя-хоти-хоть* и модификации этих значений при введении в высказывания «распространителей» при этих союзах. Нетрудно заметить, что выделяемые значения могут оказаться абсолютно синонимичными в высказываниях с распространителями и без них; наконец, в современном русском языке в одних случаях распространитель был бы элиминирован, а в других — введен. Все это еще

раз подтверждает нашу мысль о практически непрерывно работающем «конструкторе», формирующем из партикульных компонентов (как указывалось выше, по модели, напоминающей игрушку-калейдоскоп) разнообразные сочетания и комбинации. В языковой эволюции они могут объединяться, и разъединяться, по-разному комбинироваться — именно по указанному принципу.

Кроме того (подобные примеры не приводились из-за боязни слишком перегрузить статью) все эти распространители могут быть представлены в разных внутривидовых сочетаниях. Таким образом, возникают квази-комплексы типа *БЫ + И*, *БЫ + И + ОДИН*, *БУДЕТЬ + И* и т. д., сходные с теми комплексами клитик, которые известны для синтаксиса древних языков (например, хеттского), для романских языков, для южнославянских и т. д.

III

В заключение — остановимся на тех комбинациях, которые характерны для одного какого-либо союза из анализировавшихся трех.

1. В первую очередь это относится к сочетанию *хотя* с инфинитивом. То есть здесь *хотя* выступает в своей исконной функции деепричастия от глагола *хотети*. В современном русском языке такое *хотя* было бы передано как: *желая*.

прииде в Кыев Дионисии архиепископъ Суздальскыи... и хотѣ ити на Москву, хотя быти митрополитомъ на Руси,

король бо поведе его на великого князя, хотя разорити христианство,

и прихотя он, Сумчалей, ...великую нам тесноту и изгоню чнит, хотя нас к себе в холопи взять и от твое царские милости отлучить,

бедный... умысли себе смерти предати, бросися прямо с мосту в ров, хотя ушибытися до смерти,

имѣемъ примѣръ памятной о взятіи буржа ілі бурга. Того ради что хотя его спасті его отъ здраваго, убереженъ онъ былъ на нужду римляномъ.

Естественно, что в подобных конструкциях не выступают ни *хоти*, ни *хоть*.

2. Второй не общераспространенной конструкцией является модель, где в основном выступает *хоти*. Это *хоти + ино*.

Если в предыдущих примерах *хотя* четко выступает в функции деепричастия, то в этой — несомненна союзная функция *хоти*. Синтаксис соответствует правилу строгого параллелизма двух сообщаемых ситуаций.

Ино можно рассматривать и как целостную лексему, и как партикульный комплекс: *И* + *НО*. Тогда он может анализироваться как дистанцировавшееся *И*, столь обычное для уступительных союзов *хотя-хоти-хоть*, в сочетании со столь же распространенным противительным *НО*, о котором также говорилось в первой части работы. Однако, эта лексема несомненно имела диффузную семантику. В «Этимологическом словаре славянских языков» для уровня древнерусского языка *ино* приписывается значение «но», «то», «так и так», «разве», «только» [ЭССЯ 8, с. 168]. И. И. Срезневский приписывает ему значения «то», «но», однако несомненно, что ряд примеров и для него остался семантически непрозрачным:

А подале пошедъ, ино темница Господа нашего Іисуса Христа.

А въ црковь ту влезши, ино на правѣ Гурзинскія службы, Гурзи служатъ и т. д. [Срезневский I, с. 1102].

Для указанной конструкции очевидно, что союз (союзная часть?) связывает синтаксически параллельные действия, где обсуждение говорящим второй ситуации обусловлено ситуацией первой:

а говорилъ де брату своему Кедяю Алей царевичъ: хоти де послать проведать про посланника своего про Чирючея ино де послать человека с 2 или с 3,

хоти низок потолок, ино огняне страх,

и бояре и дьяки говорили: хоти государь вашь въ то время ещо на государстве не былъ, ино отецъ его шахъ... о томъ ко государю нашему приказывалъ, да въ томъ лихово нѣтъ ничево.

3. Последняя конструкция является не столько не общей для союзов, сколько реликтовой, и потому рассматривается в этом же разделе. Это — сочетание союзов с распространителем *будет* + *и* (без *и* подобная конструкция в Картотеке не была представлена). Все высказывания с *будет* имеют значение футуральной условности + уступительности (последнее не во всех случаях)[11].

***Хотя*:**

а будетъ проведаютъ или хотя будетъ и Александровых, а посадилъ его шах, к тому новому царю не ходить,

сказал: такова разряду не помню, а хотя будетъ таковъ разрядъ и былъ и Юмранъ былъ менши чюлка,

Азовъ сталъ некрѣпокъ, мочно его взять... только безъ государева повелѣнья учинить того не смѣютъ, хотя будетъ и возьмутъ, а ему, государю, будетъ неприятно, попрежнему Азова у нихъ принять не велитъ.

Хоти:

и того бъ образа просити за изборскихъ людей пятьдесять человѣкъ, да хоти будетъ къ тому и прибавити, ино прибавити Фому Мотукѣева.

IV

Как видно из предшествующего изложения, *хотя*, *хоти* и *хоть* (последнее, как уже говорилось, было представлено в картотеке минимально) по смысловому заданию оказались очень близкими. Формальные различия относятся к уникальному употреблению *хотя* с инфинитивом, а *хоти* — с *ино*.

Есть ли все же какие-то различия между этими союзами на древнерусском уровне? Если есть, то искать их нужно, видимо, на каком-то особом смысловом уровне высказывания.

Обратимся к примерам с *хоти* и проанализируем их категориальную структуру:

и бояре и дьяки говорили: хоти государь вашь въ то время еще на государстве не былъ, да въ томъ лихово нѣтъ ничево,

и говоритъ де, хоти имъ всѣмъ помереть, а за Азовъ стоять крѣпко,

а нынѣ тебѣ не до тово, хоти еси добрѣ силенъ и крѣпкаго умыслу,

а хоти и тѣхъ людей на Крымской сторонѣ не будетъ, и ему крымскою стороною отъ астроханскихъ воровъ не пройти,

Ср. примеры с *хотя*:

бей Яловецкой ничего не делаетъ и дѣлать не хочетъ, а хотя спаги и янычене на него кричатъ, что безъ дровъ и безъ воды быти не могутъ, сказываютъ, что дѣ дѣлаю, что мнѣ велятъ, хотя бы и пропасть довелось,

послалъ меня къ бугдыханову величеству, и хотя не вразумѣлъ царское величество, какимъ обычаемъ писалъ въ листу своемъ бугдыханово величество,

прибыльнѣе хлѣбъ ясть, хотя не хочется, нежели словъ лживыхъ слушать,

воеводство Поморское и подскарбство Прушское и другое надворное, хотя на многихъ стоитъ, толко указу королевского на нихъ нѣтъ,

а воду то святитъ, хотя истинный крестъ погружается, да молитву діавольскую говоритъ,

себѣ ужъ хотя воняю, да иныхъ не соблазняю,

Фрол Скобеев сказал... хотя живот свои утрачу, а отъ Аннушки не отстану.

Посмотрим на примеры с распространителями.

Примеры с *хотя*:

много и нынѣ такихъ, что много обѣщаютъ, а мало даютъ, хотя и вѣдаютъ, что на торгу за слова не продаютъ,

и сказали ему иные рабы, хотя ты и ничего не понесешь, мы нужды не имѣемъ,

лядунки не удобны... одна тягостна, а другая хотя бы и не тягостна, толко къ даннымъ походамъ не вечна.

Примеры с *хоти*:

что хочетъ нашего царствія величества титла и печати учинити, и ты обезумѣвъ, хоти и вселенней назовешься государемъ, да хто тебя послушаетъ,

и того хотимъ, чтобъ тѣ наши подданные, которые вашъ гнѣвъ принесли, хоти и поучени будутъ толко бы впереди болши того об нихъ писанья не было,

что вамъ мне въ беломъ платьи положити, хоти бы язъ и здоровъ былъ.

Итак, как кажется, и в древнерусском языке, два союза: *хотя* и *хоти* отличаются корреляцией акциональных состояний в обоих событиях, соединяемых союзом. *Хотя* соединяет одновременные события. *Хоти* связывает разные по совершаемости ситуации: при этом могут комбинироваться настоящее и «вечное», настоящее и давно прошедшее, настоящее и будущее и т. д.

Естественно, что интерпретация этого приводит к исходной функции *хотя* как деепричастия настоящего времени, предполагающего акциональную одновременность. Это объясняет тот факт, что *хотя* почти не встречается в конструкциях с *ино*, так как здесь описывается ситуация условная, а не реальная. Это объясняет также частое тяготение контекстов с *хоти* к будущему времени: это и есть сентенциональный рефлекс на происхождение *хоти* от императива.

Таким образом, именно *хоти* оказывается наиболее близким к современному русскому *хоть*, если его рассматривать в противопоставлении *хотя*.

Логически из этого вытекает, что *хоти* было в русском языке вытеснено партикулой *хоть*.

V

Последний, поднимаемый в настоящей статье, вопрос — это проблема происхождения союза (частицы) *хоть*.

Как уже указывалось, во многих современных работах *хоть* объявляется либо «фонетическим» вариантом *хотя*, либо его «разговорным» вариантом. Наиболее внимательно к этому вопросу подошел Б. Лавров [Лавров 1941, с. 118–121]. Он обращает внимание на не анализировавшийся нами вариант уступительного союза *хошь*: *Хошь черта впряги, инъ не тянетъ; Изловя вошь, отпусти хошь* и под. По его мнению, безусловно *хошь* здесь — вариант от *хочеши*, но семантика его стерта и не всегда можно сказать, имеем ли мы дело со сказуемым или с частицей: *Злорѣчивой хошь языкъ отрѣзать, и она перстомъ киваетъ*. Б. Лавров обращает внимание на то, что такое *хошь* часто встречается в северно-русских говорах, где наблюдается и *мошь* вместо *можешь*. В памятниках встречается и форма *хочь* как форма 2 лица. Б. Лавров полагает, что это форма повелительного наклонения, которая функционирует в роли формы наклонения изъявительного. Что касается *хоть* и *хоти*, то обе они, по мнению Б. Лаврова, являются формами повелительного наклонения. *Хоти*, по его данным, встречается редко, а *хоть* связано главным образом с фольклорными текстами (напоминаем, что речь идет о древнерусском языке). Далее, Б. Лавров сомневается и в распространенном мнении (которое он, однако, принимает) о том, что *хотя* — наиболее распространенный союз современного русского языка — является изначально причастно-деепричастной формой. Дело в том, что в польском языке ему эквивалентен союз *chocia*, тогда как нормативное соответствие русским деепричастным формам должно иметь на конце носовое *а*. «Так как рус. *хотя* не вполне соответствует польск. *chocia*, то это заставляет с большой осторожностью определять исходную форму союза» [Лавров 1941, с. 121].

Однако, по нашему мнению, более загадочным является генезис формы *хоть*.

Возможны при этом следующие гипотезы.

1) Это форма повелительного наклонения, имеющая функционирование в диалектах, подобно *положь, глянь, становь* и под., и перешедшая в современный язык после вытеснения *хоти*, которое, как мы старались показать, в древнерусском языке было аналогичным современному *хоть*. Тогда неясно — почему *хоти* было вытеснено, во-первых, и когда именно возникла эта диалектная форма, во-вторых?

2) *Хоть* является «фонетическим вариантом». Но — какой формы: от *хотя* или от *хоти*? Скорее, вероятно второе, так как *хоти* исчезло из употребления. Тогда можно построить теорию двух *хоть*, и «новое» *хоть* могло совпасть со «старым» и диалектным. Важно осознать, что существует еще чисто «металингвистическая» привычка определять диалектные формы как некие «отражения» литературных, и тем самым им приписывать — хотя бы неявно — историческую вторичность.

3) Можно предположить иначе: на каком-то периоде развития русского языка (вероятно, это период постпетровский) произошло перераспределение функциональной парадигмы трех лексем: *хотя — хоти — хоть* (последнее из некоей параллельной «народной» формы). *Хоть* стало восприниматься и описываться как вариант от *хотя*, что фонетически было облегчено ударением на первом слоге в слове *хотя*, на самом же деле оно разделило с ним ряд функций (как мы показывали выше), а *хоти* было вытеснено как функционально избыточное.

Примечания

[1] С. А. Шувалова в статье «Сложное предложение» вводит удачное понятие «фразеологизированных схем» для сложного предложения, когда в одной из его частей выступает «полностью или частично опустошенный лексический элемент» типа *Не успел...*, *Стоило...* и под., практически стоящий на грани лексических единиц и союзов [Шувалова 1997 с. 513].

[2] В настоящей работе мы пользуемся терминами **уступительность** и **уступительные союзы**. Однако изучение литературы по этому вопросу неожиданно продемонстрировало, что в петербургских (ленинградских) исследованиях используется термин **уступка** (аналогично — условию), в других же российских трудах этот термин не применяется.

[3] Еще раз напоминаем о том, что речь будет идти не о невозможности/возможности, а о некоторой обнаруживаемой тенденции употребления этих союзов.

[4] О существующих неясностях в определении происхождения союза *хоть* будет говориться далее.

[5] ХОТЯ — союз со значением: **по крайней мере** и со-значениями **хотя — хотя бы — если** [Срезневский III, 1394].

[6] Для уточнений и расшифровок использовался: Указатель источников Картотеки Словаря русского языка XI–XVII вв. в порядке алфавита сокращенных обозначений. М., 1984.

[7] Графический облик примера точно повторяет тот вид, в котором он представлен в Картотеке. Необходимо уточнить также, что представляются именно примеры, а не весь скопированный в Картотеке материал. Не сообщается также источник для каждого приводимого примера, так как это сильно увеличило бы объем статьи. Автор гарантирует точность копирования примеров Картотеки.

[8] Очевидно, что последний пример можно рассматривать как сложное предложение с большой натяжкой, то есть — считая часть после *хоть* эллипсисом.

[9] Разумеется, *даже* — это почти синоним *и: Вдова должна и гробу быть верна = даже гробу*, но семантика *и* часто приближается к грамматикализованности, тогда как *даже* воспринимается более «отчетливо».

[10] Примеров на эту конструкцию приводится несколько больше, чтобы показать — хотя бы иконически — степень ее распространенности и грамматикализованности.

[11] Интересно отметить, что сейчас сочетание *хотя будет* воспринимается как некий не употребляемый архаизм, но в то же время *если будет* вполне укладывается в современные нормы, однако с ощущением полнозначности глагола *быть*.

Литература

Виноградов 1972 — *В. В. Виноградов.* Русский язык (грамматическое учение о слове). М., 1972.

Евтюхин 1996 — *В. Б. Евтюхин.* Группировка полей обусловленности: причина, условие, цель, следствие, уступка // Теория функциональной грамматики: Локативность. Бытийность. Посессивность. Обусловленность. СПб., 1996.

Зализняк 1995 — *А. А. Зализняк.* Древненовгородский диалект. М., 1995.

Касаткины 1997 — *Л. Л. Касаткин, Р. Ф. Касаткина.* Союзы и частицы *А, НО* и *НУ* в русской диалектной речи // Славянские сочинительные союзы. М., 1997.

Кухаревич 1955 — *Н. Е. Кухаревич.* Сложноподчиненные предложения с уступительной придаточной частью в современном русском литературном языке. АКД. М., 1955.

Лавров 1941 — *Б. В. Лавров*. Условные и уступительные предложения в древнерусском языке. М., 1941.

Николаева 1969 — *Т. М. Николаева*. Интонация сложного предложения в славянских языках. М., 1969.

Николаева 1985 — *Т. М. Николаева*. Функции частиц в высказывании. М., 1985.

Перфильева 1977 — *Н. П. Перфильева*. Являются ли *хотя* и *хоть* вариантами? // Материалы Всесоюзной научной студенческой конференции «Студент и научно-технический прогресс». Филология. Новосибирск, 1977.

Пешковский 1956 — *А. М. Пешковский*. Русский синтаксис в научном освещении. М., 1956.

Срезневский I–III — *И. И. Срезневский*. Словарь древнерусского языка. М., 1893–1903, т. I–III.

Шувалова 1997 — *С. А. Шувалова*. Сложное предложение // Энциклопедия «Русский язык». М., 1997.

ЭССЯ 8 — Этимологический словарь славянских языков. Праславянский лексический фонд. М., 1981, вып. 8 (**xa* — **jьvьlga*).

О. А. Пашина
(Москва)

Ареальный аспект соотношения функции и структуры музыкально-фольклорных текстов

При ареальном исследовании музыкально-фольклорных текстов восточных славян за основную единицу картографирования принимаются структурные типы (ритмические и мелодические), каждый из которых является многоуровневой, иерархически организованной моделью, служащей для описания корпуса типологически родственных напевов. При этом жанровая принадлежность последних при отнесении их к тому или иному структурному типу, с нашей точки зрения, не должна приниматься во внимание.

Вместе с тем картографирование функциональной нагрузки напевов, принадлежащих к одному ритмическому или мелодическому типу, также обязательно, поскольку существующее в музыкально-фольклорной системе достаточно подвижное соотношение структуры и функции выступает одним из элементов диалектного различия.

Подобно лексеме структурный тип многозначен, причем определенные его значения территориально закреплены. Учет функции при картографировании песенного типа, помимо дополнительного структурирования территории его распространения, дает также представление о семантическом поле данного типа, что в свою очередь позволяет подойти к проблеме интерпретации его содержательного плана.

На начальном этапе ареального исследования мы сосредоточили свое внимание на обрядовых жанрах музыкального фольклора, так как их достаточно жесткая взаимосвязь с ритуальным и мифологическим контекстами позволяет определить систему присущих им функций. Каждый из обрядовых музыкаль-

но-фольклорных текстов является носителем не единственной, а целого пучка функций, одна из которых выступает как доминантная и нередко (но не всегда) отражается в народной номинации текста.

Выявление системы функций музыкально-фольклорного текста (= напева) осуществляется исследователем путем «прогона» этого текста через все контексты, в которых он употребляется. При этом, как показывает анализ, система свойственных напеву функций организована достаточно гибко, что выражается в возможности перегруппировки функций, то есть в выдвижении на первый план одних и уходе в тень других в зависимости от ритуальной ситуации, в которую данный текст вписывается. Иерархия функций может меняться и в соответствии с широтой контекста, который определяется точкой зрения исследователя.

Как нам кажется, в целом можно выстроить следующую систему функций музыкально-фольклорного текста по их рангу:

а) функция напева с позиции его роли во всей музыкально-фольклорной системе. Её можно обозначить как функцию высшего порядка, определяющую жанровую сущность напева;

б) функции напева (их может быть несколько) в рамках конкретного ритуального комплекса, который этот напев обслуживает;

в) функции напева в определенной ритуальной ситуации.

Доминантная функция (или функция высшего порядка) напева в конкретной музыкально-фольклорной системе может быть связана с различными аспектами его бытования. Для календарных жанров в качестве таковой чаще всего выступает функция структурирования годового времени, выражающаяся в маркировании некоего календарного периода, знаком которого этот напев (или группа напевов) является. В других случаях музыкально-фольклорный текст (тексты) служит маркёром определенной ритуальной ситуации, например, обхода дворов, совершаемого многократно в разные календарные сроки. Тогда момент календарной приуроченности этого обрядового действия уходит на задний план. Наряду с основной музыкально-фольклорный текст выполняет и другие, более специальные, функции, но они всегда играют подчиненную роль, вместе с тем очерчивая смысловое, содержательное пространство этого текста или корпуса текстов, представляющих один жанр.

В связи с картографированием функции музыкально-фольклорных текстов встает особая проблема, касающаяся соотношения народного определения жанра (народной терминологии) и функции текста так, как она понимается исследователем. Один и тот же

музыкально-фольклорный текст может называться народными исполнителями по-разному, что связано с перегруппировкой выполняемых им функций в соответствии с ритуальной задачей, на что и указывает номинация текста носителями традиции. Известны также диалектные жанровые наименования музыкально-фольклорных текстов, имеющих сходную функцию высшего порядка в разных традициях. Такие терминологические различия нередко затрудняют для исследователя обнаружение функциональной общности родственных в том или ином отношении напевов, что чрезвычайно важно учитывать при сопоставлении местных музыкально-фольклорных систем.

Вместе с тем необходимо обращать особое внимание на народную терминологию, относящуюся к обрядовым музыкально-фольклорным текстам, и её пространственную дистрибуцию, так как терминологические изменения, как правило, сигнализируют и о смене культурной парадигмы. Таким образом, при картографировании функции музыкально-фольклорных текстов нельзя игнорировать народную терминологию и, вместе с тем, — нельзя её абсолютизировать, поскольку не всегда различия в номинации свидетельствуют о функциональных различиях, что необходимо иметь в виду.

Итак, имея общую функцию на одном уровне, напевы могут быть функционально несходны на другом. В связи с этим встает вопрос: что же тогда в их структуре служит объединяющим признаком, а что дифференцирующим? Картографирование структурных типов с учетом их функциональной нагрузки показало, что ритмические и мелодические типы ведут себя по-разному в отношении к функциям, выполняемым напевом в музыкально-фольклорной системе.

Сначала рассмотрим уровень пересечения ритмического типа и его функций в проекции на карту. Ареальное исследование в этом аспекте высветило существование принципиально монофункциональных и принципиально полифункциональных ритмических типов.

Причем, каждая из этих групп неоднородна и делится на подгруппы, имеющие свои особенности.

Монофункциональные ритмические типы

Монофункциональные ритмические типы первого вида проявляют себя как таковые в пространственной динамике. Иными словами, имея достаточно обширные ареалы, эти ритмические типы

на всей территории своего бытования даже при включении в различные музыкально-фольклорные системы не меняют своей функции, то есть своей жанровой принадлежности. В качестве примера можно привести ритмический тип волочебных песен, повсеместно в рамках своего ареала связанных с поздравительными обходами дворов на Пасху. Несмотря на то, что в разных частях ареала эти песни могут отличаться с точки зрения народной терминологии (их называют *волочебными, лалынками, великодными* и т. п.), это не влияет на их жанровую атрибуцию с позиции исследователя, но лишь дает дополнительную информацию о диалектном членении территории их распространения. Заметим также, что в зоне своего бытования данный ритмический тип может соединяться с несколькими мелодическими, каждый из которых характерен для определенной местности.

Среди однофункциональных ритмических типов первого вида есть и такие, специфика которых заключается в том, что все местные версии этих типов на одном (высоком) уровне обладают единой функцией, а на другом (более низком) оказываются функционально разведены. То есть за каждой из локальных версий типа наряду с более общей закрепляется и специальная функция. Поясним это на примере. Так, в Поозерье широко известен тип жатвенных песен, условно названный нами «поозерским». Он существует в системе местных версий, объединенных единой функцией: все они обслуживают период жатвы и являются его музыкальным знаком. Однако в рамках жатвенного ритуального комплекса локальные версии данного типа могут менять свое функциональное наклонение. Они бывают ярынными (западное Поозерье), дожиночными в период озимой жатвы (восточное Поозерье), дожиночными при уборке яровых хлебов (западные районы Смоленщины), наконец, могут выступать в роли собственно жнивных, связанных с озимыми злаками (восточные районы Могилёвщины). Такое изменение функциональной окраски напевов «поозерского» типа обусловлено двумя причинами. Первая заключается в особенностях этнографического контекста, то есть в структуре самого ритуального жатвенного комплекса, определяющего специальные функции напевов этого типа. Другая — в количестве напевов, оформляющих жатвенный цикл в целом, поскольку, как правило, за напевами разных типов закрепляются свои специфические функции в рамках обрядового комплекса. Таким образом, ритмические типы этой группы характеризуются наличием единой функции высшего порядка, объединяющей все их версии, и корреляцией между версиями типа и специальными функциями более низкого уровня.

Такого рода ритмические типы также могут координироваться с несколькими мелодическими типами, локализованными в разных частях их ареала. При этом территориальные границы версий ритмического и мелодических типов могут как совпадать, так и не совпадать друг с другом, что связано с относительной автономностью двух структурных компонентов музыкально-фольклорного текста, выражающейся в том числе и в особенностях их территориальной дистрибуции.

На основе вышесказанного можно сделать вывод, что ритмические типы этого вида обнаруживают свою монофункциональность в пространственной перспективе, являются в напевах носителями функции высшего порядка и, в отличие от мелодических типов, служат по существу жанровыми маркерами.

Монофункциональные ритмические типы второго вида выделяются на другом основании. Их функция высшего порядка определяется прикрепленностью к некоторой мифо-ритуальной ситуации. В отличие от ритмических типов первого вида, данные ритмические типы обнаруживают свою однофункциональность не в пространственной динамике, а в рамках одной музыкально-фольклорной системы. Так, на территории Костромской области распространен ритмический тип календарных песен, который оформляет ритуальные обходы дворов, совершаемые неоднократно в течение года. В данном случае основной, главной выступает фатическая (контактоустанавливающая) функция напевов этого типа, в то время как их календарная приуроченность оказывается не столь важной, хотя именно последняя определяет народную номинацию песен, в которых содержание поэтических текстов соответствует годовому празднику. Идентичность на одном из структурных уровней напевов, обслуживающих ритуальные обходы дворов в разные календарные сроки в конкретной традиции, свидетельствует о том, что именно ритмический компонент текста является знаком данной обрядовой ситуации.

Полифункциональные ритмические типы

Как и монофункциональные, они обнаруживают свою полифункциональность также в двух аспектах: и при движении на территории в ареале их бытования, и в территориально ограниченной локальной системе.

Полифункциональность ритмических типов первого вида связана с механизмом жанрового переосмысления. Имея обширные ареалы и благодаря этому попадая в различные этнографические

контексты, во многом определяющие и музыкальную жанровую систему в целом, ритмические типы этого вида способны принимать на себя разную функциональную нагрузку, что выражается в их жанровой атрибуции носителями традиции. Сам механизм жанрового переосмысления структурных типов музыкально-фольклорных текстов возникает из-за несовпадения границ этнографических зон и их ареалов, как правило, перекрывающих несколько этнографических зон.

Среди полифункциональных ритмических типов встречаются такие, семантическое поле которых ограничено. Это означает, что они подвергаются жанровому переосмыслению только в определенных пределах, за которые их функции не выходят. Так, на западнорусских и прилегающих к ним белорусских землях известны ритмические типы, которые, вписываясь в различные системы, выступают либо в функции весенних закличек, либо музыкально оформляют троицко-купальский обрядовый комплекс. Обслуживая в одном случае ранневесенний, а в другом — поздневесенний ритуальные комплексы, напевы одного структурного типа выполняют разные функции с точки зрения той роли, какую они играют в структурировании годового времени. В одной системе они являются знаком пограничного между зимой и весной периода, а в другой отмечают рубеж между весной и летом. При этом нередко (но не всегда) функциональная дифференциация напевов, относящихся в одному ритмическому типу, отражается в его локальных версиях, тем самым подкрепляя функциональные различия и на структурном уровне. Вместе с тем напевы данного ритмического типа во всех его версиях объединены принадлежностью к одному календарному сезону — весне, маркируя в местных системах либо её начало, либо конец. Интересно, что часто и мелодика выступает в качестве интегрирующего начала, служа знаком именно сезонной, а не жанровой прикрепленности напевов.

Кроме того, существуют полифункциональные ритмические типы, локальные версии которых соотносятся с разными жанрами, имеющими между собой, в отличие от первого случая, принципиальные структурные расхождения. Это касается таких структурно-ритмических типов, версии которых на одних территориях связаны с календарными жанрами, а на других — с хороводами. Специфика хороводных музыкально-фольклорных текстов заключается в том, что определенный тип движения начинает входить в целостный текст как один из структурных компонентов. Это влечет за собой не типологические, но характерно жанровые из-

менения в ритмической структуре текстов (разрастание рефренных построений приводит к увеличению масштабов мелострофы и т. п.). Динамика территориального распространения таких ритмических типов демонстрирует процесс их жанровой трансформации, когда их версии соотносятся не только типологически, но и генетически, поскольку хороводные варианты структуры выглядят как производные от календарных. Это подтверждается и сохранением за хороводами, принадлежащими к такого рода ритмическим типам, функции структурирования годового времени (столь свойственной сугубо календарным жанрам), и стадиальным соотношением самих традиций (раннего и более позднего формирования).

Наконец, известны ритмические типы, представляющие собой принципиально полижанровые универсальные модели, семантическое поле которых ничем не ограничено. Они встречаются среди календарных, свадебных, хороводных, лирических и других песен. К ним можно отнести структуры типа «Просо», «Коломыйки», «Камаринской» и т. п. Как и другие ритмические типы, они могут существовать в достаточно разветвленной системе местных версий, и в ряде случаев эти версии жанрово определены. Однако жанровое разведение версий для такого рода ритмических типов вовсе не является обязательным. Их структурные версии выступают скорее как территориально, нежели жанрово, закрепленные.

Выше речь шла о том, что структурно-ритмические универсалии могут реализовать свою полифункциональность через пространственную дистрибуцию. Вместе с тем, поскольку относящиеся к разряду универсалий ритмические типы не обладают жанровой характерностью, это позволяет им выступать в разных ипостасях даже в рамках одной системы. Например, на огромной восточнославянской территории распространен ритмический тип свадебных песен, координирующийся со стихом 5 + 3 в типовой ритмизации. В тех же местностях, где данный ритмический тип известен как свадебный, он может использоваться и в другом качестве: в центрально-белорусском Полесье он встречается также в русальных песнях, исполняемых при обряде проводов русалки, на смоленско-могилёвском пограничье с ним связаны весенние заклички, на Брянщине — духовские песни и т. п. В этих случаях, то есть при идентичности ритмических структур в одной системе, роль дифференцирующего признака берет на себя звуковысотный (мелодический) компонент музыкально-фольклорного текста, который начинает выступать жанровым маркёром.

Теперь обратимся к уровню пересечения мелодической структуры и функции в ареальном аспекте. Нужно сказать, что различия в отношении ритмических и мелодических типов к функции определяются спецификой организации их ареалов и той ролью, какую они играют в системе. Ритмические формы в конкретной музыкально-этнографической зоне являются чаще всего дифференцирующим жанровым (а иногда даже внутрижанровым при наличии у напевов более специальных функций) признаком, в то же время связывая эту территорию с соседними благодаря обширности ареалов ритмических типов. Мелодические же формы, «перекрывая» на определенной территории несколько структурно-ритмических типов, выполняют интегрирующую роль и тем самым способствуют монолитности традиции. Объединяя внутри традиции, мелодика вместе с тем служит дифференцирующим началом по отношению к внешнему окружению, что уже давно было замечено исследователями.

Однако интегрирующая роль мелодики в рамках системы может проявляться на разных уровнях организации последней. Так, мелодический тип, координируясь с несколькими ритмическими типами, может образовывать группу интонационно родственных напевов одного жанра. В этом случае мелодический тип — знак жанровой принадлежности. Например, в одной из курских традиций все свадебные песни объединены одним мелодическим типом, который является релевантным с точки зрения их выделения среди прочих жанров, но не служит таковым при различении функциональных групп свадебных песен. Внутри же корпуса свадебных песен при разделении их на функциональные группы в качестве дифференцирующего признака будут выступать ритмические типы. Таким образом в этой традиции свадебные песни представляют собой некое двуединство, которое включает отождествление на одном уровне организации и противопоставление на другом.

В иных ситуациях мелодический тип может охватывать напевы нескольких жанров, в функционировании которых обнаруживается нечто общее. Так, например, в полесских селах Сумщины группу мелодически родственных напевов образуют масленичные, приуроченные к весеннему сезону лирические песни, часть *великодных* (то есть исполняемых на Благовещенье и Пасху) хороводов, а также часть свадебных напевов, имеющих вторичное прикрепление к поре сенокоса и уборке яровых культур. По всей вероятности, данный мелодический тип в этой традиции является знаком всего периода вегетации злаков, который начинается ранней весной и завершается осенью.

Наконец, встречаются и такие музыкально-фольклорные системы, где практически все жанры исполняются на один «голос». Такое явление отмечено исследователями в так называемых очаговых традициях русских сел на Украине, находящихся в иноэтническом окружении. Здесь основная функция мелодического типа заключается в том, что он служит этническим знаком, наиболее ярко выделяющим русских в среде украинцев. В этой ситуации релевантным признаком на уровне жанра выступает только ритмическая форма напева.

Таким образом, соотношение функции и мелодической структуры характеризует скорее тип музыкально-фольклорной системы, а не закономерности территориального распространения музыкально-фольклорных явлений.

Подведем итоги. Картографирование уровней пересечения двух основных структурных компонентов музыкально-фольклорного текста и функций, которые данный текст выполняет в музыкально-фольклорной системе, показало различные формы их соотношений. Каждый из структурных компонентов (ритмический или мелодический) может коррелировать с главной функцией напева, с функцией высшего порядка, выступая в качестве жанрового маркера в определенной системе. Какой из структурных компонентов берет на себя эту роль — зависит от внутреннего устройства системы, частью которой является напев.

Ареальное исследование со всей очевидностью выявило также функциональную специализацию структурных компонентов музыкальной формы в рамках одной музыкально-фольклорной традиции или системы. Поскольку сами музыкально-фольклорные тексты представляют собой сложные явления, организованные на разных структурных уровнях, то структура одного уровня может выступать в качестве контекстной для структуры другого уровня в границах целостного текста, тем самым уточняя, конкретизируя «словарное» значение напева в данной системе.

В. Я. Петрухин
(Москва)

«Перебранка» на мировом древе: к истокам славянского мифологического мотива

Трудная задача в области реконструкции славянской мифологии — воссоздание, при отсутствии дохристианских мифологических текстов, мифа в собственном смысле, мифа как повествования. Реконструируемый «основной миф» славянской (балто-славянской и т. д. вплоть до индоевропейской) мифологии о преследовании Громовержцем его хтонического противника является, по существу, экспликацией модели мира, объединением в мифологическом повествовании разъятых «стихий» и элементов космоса. Собственно космогонические, эсхатологические и др. мифы в славянской культуре были замещены книжной библейской, чаще всего — апокрифической традицией, ср.: [Толстой, Толстая 1978].

В этом отношении славянские представления о мировом древе, достаточно подробно описанные и изученные (начиная с компендиума А. Н. Афанасьева и кончая работами семиотического направления), оказываются достаточно архаичными и не связанными напрямую с библейской традицией, где центром космоса и истории остается Творец, но не тварь: ср. исходный библейский мотив двух деревьев — древа жизни и древа познания, которые иногда отождествляются в славянской «народной библии» в соответствии с присущим славянской модели мира концептом единого мирового древа (ср. также апокрифы о крестном древе и т. п.). В целом эти представления характеризуются известной «статичностью», присущей этому концепту мировой культуры: мировая ось должна быть неподвижной, ее движение равнозначно трансформации и, в конечном счете, гибели мира. Действительно, заговоры «фиксируют» мировую ось — древо, камень алатырь, гору и т. п.: обращение заклинателя к неподвижному центру мира и гарантирует целостность (ис-

целение) или обретение искомой ценности (см. из последних работ: [Заговор 1993]).

Движение и активность персонажей, приуроченных к мировому древу, и, стало быть, мифологический сюжет-действие, связаны в фольклорных и других архаичных текстах с изменениями в судьбах макро- и микрокосма (человека). Таковы тексты заговоров о змее в корнях (гнезде, на руне) мирового древа, жалящей человека: ср. белорусские варианты, где на море стоит явор, под ним — *гадзюка сакоча, рагоча, хахоча*; злонамеренность змея обнаруживает, издавая характерные звуки, причем предикат *сакатаць* может означать *клекот, кудахтанье* и т. п. птичьи «голоса» [Судник 1997, с. 392–393]. В другом белорусском заговоре на море стоит дуб, на котором — тридевять ветвей, на них — тридевять гнезд, *к тым гнездам прилетало, прибегало тридзевяць зьмей* [Иванов, Топоров 1974, с. 32]: летающая (клекочущая) змея — воплощение особого могущества и угрозы со стороны нижнего хтонического мира — стремится заместить птицу, обитающую на вершине мирового древа, разрушить правильные космические связи, ср.: [Цивьян 1984].

Птица на вершине древа воплощает космический порядок. Ср. русскую загадку (рукопись РГО из Казанской губернии): «Стоит древо, имеяй на себе цветы красные, а на древе сидит птица и щиплет со древа цветы красные и мечит в корыто. Цветов не наполняется, а красные цветы с древа не умаляются»; древо — весь мир, цветы — «человецы», корыто — земля, птица — смерть; сколько смерть похитит, «толико и родится в мир» (ср.: [Денисова 1995, с. 68; Зеленин 1915, с. 567]). В белорусской загадке «под дубом райским, под крыжом царским два орлы орлуют, одно яйцо балуют (Крещение)» [Гура 1997, с. 610].

Эти тексты живо напоминают мотив знаменитого ведийского гимна-загадки [РВ I, 164, с. 20–22]:

Два орла, два связанных друг с другом товарища,
Обхватили одно и то же дерево.
Один из них ест сладкую винную ягоду,
Другой наблюдает, не вкушая.

Где орлы о доле в бессмертии,
О наделах, не мигая, взывают,
Там — могучий пастух всего мира,
Мудрый, вошел в меня, глупого.

На дереве том, где вкушающие мед орлы
Селятся, размножаются все,
На вершине его, говорят, — ягода сладкая,
До нее не доберется тот, кто не знает отца.

Гимн не предполагает и не дает отгадок, и его содержанию посвящена целая литература (см. комментарий Т. Я. Елизаренковой: [РВ, с. 647]); предлагаемые исследователями ответы включают и традиционные для жанра загадок решения (дерево — ночное небо, поедаемый плод — убывающая луна), и предполагающие сокровенное знание (его обладатель поедает ягоду). Вместе с тем в приведенных строфах гимна очевиден универсальный мотив птиц на вершине мирового древа, связанный, как и в русской загадке, с темами смерти и жизни (бессмертия/плодородия), размножения и знания предков — тех сюжетов, которым посвящены «тексты, соотносимые с концепцией мирового дерева» и воспроизводимые в периоды главных годовых праздников [Топоров 1997; Елизаренкова, Топоров 1997, с. 325 и сл.]. Универсальность самого мотива не дает определенной возможности предполагать единые индоевропейские истоки для русской загадки (и вероятного исходного текста типа «Физиолога») и ведийского гимна.

С точки зрения восхождения к общим истокам и возможностей реконструкции славянской мифологии более показателен текст сербской песни (Черногория) из собрания Вука Караджича [ВК I, № 644]:

Яблоня просила ветер
Не сламывать ее ветки:
«Ах, мой ветер, не ломай их,
Не ломай их, да не мучай!
Тебе на них я взрастила
Два яблочка да на каждой,
А на вершье и четыре. —
Вьет на вершье гнездо сокол,
А в корнях-то змей таится.
И сокола змей стращает:
Ужо буйно пущу пламя —
Спалю тебе я гнездышко,
Схвачу твоих я птенчиков. —
Сокол змею отвечает:
Птенцы уже окрепшие
И полетят стремительно
Ко городу ко славному
И отнесут весть добрую
О том, что мы здоровы-веселы».

(Пер. А. Наймана в кн.:
[Сербские народные песни, с. 34–35])

Песня, известная на Балканах от Хорватии до северной Болгарии, представляет, по мнению фольклористов, фрагмент большого несохранившегося текста (ср. комментарий Ю. И. Смирнова

в кн.: [Сербские народные песни, с. 437]). Яблоня сербской песни объединяет универсальные характеристики мирового дерева с гнездом (сокола) на вершине и змеем в корнях и «древа жизни» — плодового дерева славянских свадебных и др. песен: такой синтез характерен и для ведийского гимна. Птица в гнезде — символ молодых, что позволяет отнести сербскую песню к числу свадебных: южнославянский образ мирового древа и его песенный контекст в целом близки восточнославянскому, но древо русских (восточнославянских) песен — «трехугодливое», трехчастное, с выделенной средней частью — стволом, где роятся пчелы и т. п. (ср.: [Айдачич 1996]).

Еще одно отличие южнославянских текстов от текстов восточных славян заключается в развернутом мифологическом мотиве: чудесное древо южнославянских песен подвергается угрозе — его ветви ломает ветер, вершине — гнезду с птенцами — угрожает змей (ср. южнославянское поверье о крылатом змее, живущем в озере и пожирающем птенцов из орлиного гнезда [Гура 1997, с. 289]); в другой песне (из Далмации) *лютый змей* также угрожает соколу, чтобы тот не вил гнезда в ветвях, или змей *пустит пламя*. В лазарицкой песне из Лесковацкого края *ель* — мировое и свадебное дерево южнославянских песен — не может расти:

Расти јело, ја не могу,
У корен ми змија лежи.
Крши, врши гнезда прају.

[Айдачич 1996, с. 72]

Этому тексту имеется близкая параллель из традиции, редко привлекаемой для праславянских мифологических реконструкций: в древнеисландских «Речах Гримнира», одной из самых «мифологических» песней Старшей Эдды, также говорится о бедах, угрожающих мировому древу — ясеню Иггдрасиль:

Не ведают люди,
какие невзгоды
у ясеня Иггдрасиль:
корни ест Нидхёгг,
макушку — олень,
ствол гибнет от гнили.

[Речи Гримнира 35; Старшая Эдда, с. 39]

Нидхёгг — черный дракон, воплощение тьмы (ночи) и смерти, переносящий под крыльями и пожирающий мертвецов (ср. Прорицание провидицы 66, среди славянских параллелей — приведенный

рассказ о крылатом змее и македонское поверье о том, что у змей, достигших 40 лет, отрастают крылья и они отправляются в ад мучать грешников: [Гура 1997, с. 299]), относится к тем чудовищам преисподней, которые должны вырваться оттуда перед концом света. В предельно эсхатологизированной скандинавской мифологии грядущая угроза миру переживается и в космологических «Речах Гримнира», где собственно о гибели богов речи нет. Космический ясень — мировая ось, источник изобилия, в том числе неиссякающего меда, оказывается и символом конечности мира; ср. «оптимистическую» восточнославянскую интерпретацию изъяна («гнили») в стволе мирового древа как «угодья» — дупла с пчелами (при том, что у корней в свадебных песнях оказываются сами молодые или их зооморфное воплощение — горностай и т. п.). Впрочем, в дупле прогнившего дуба скрывается от Перуна змей или прячется от царя Огня и царицы Маланьицы — ипостасей Громовержца — Змиулан русской волшебной сказки ([Иванов, Топоров 1974, с. 6, 39–40]; в болгарской сказке герой сквозь гнилое дерево попадает в преисподнюю — мир змей — где они обитают в человеческом облике: [Гура 1997, с. 340]).

В этом отношении «пессимистический» — эсхатологический — вариант южнославянских мотивов мирового древа имеет еще одно еще более конкретное сходство с эддическим мифом: на вершине скандинавского мирового древа сидит орел; *Рататоск белка / резво снует / по ясеню Иггдрасиль; / все речи орла / спешит отнести она / Нидхёггу вниз* [Речи Гримнира 32; Старшая Эдда, с. 38]. Ученый исландский комментатор XIII в. Снорри Стурлусон в «Видении Гюльви» [Младшая Эдда, с. 23–24] поясняет, что́ за «речи» (др.-исл. mál) доносит белка до змея: «В ветвях ясеня живет орел, обладающий великой мудростью. А меж глаз у него сидит ястреб Ведрфёльнир. Белка по имени Грызозуб (др.-исл. *Рататоск. — В. П.*) снует вверх и вниз по ясеню и переносит бранные слова, которыми осыпают друг друга орел и дракон Нидхёгг».

Вражда между птицей, вьющей гнездо в ветвях дерева, и змеем, гнездящимся в его корнях, — едва ли не универсальный мотив, часто (особенно в книжной традиции) уже оторванный от образа мирового древа (ср. сюжеты «Физиолога» о пеликане-неясыти, птенцов которого подстерегает змей, и о голубях, спасающихся от змея на вершине дерева «перидексион», и т. п. — они любезно указаны автору О. В. Беловой: [Физиолог, с. 22–23]; ср.: [Максим Грек 1862, с. 272–273]). Но обмен бранными словами — «перебранка» (др.-исл. senna) — характерная черта скандинавской традиции: в перебранку вступают герои перед боем, а самая знаменитая пере-

бранка (Lokasenna, песнь «Перебранка Локи» в Старшей Эдде) — распря бога Локи с прочими богами на священном пире — предваряет последнюю битву и гибель богов, конец света. Менее выражен этот конфликтный аспект в состязательных текстах космологического содержания, имеющих диалогическую вопросно-ответную структуру и характерных как для скандинавской, так и для ведийской традиции (ср.: [Кёйпер 1986; Топоров 1997]), зато в текстах, связанных со славянским основным мифом, «космологический» диалог прямо сопровождает поединок Перуна с его змеевидным противником. Прямым продолжением этих текстов является заговор от укуса змеи, обращенный к главной змее-скорпее, сидящей на белом камне на море Океане: «...Найди ту змею, кая укусила раба Божия (имя рек). — Я, говорит, не пойду. — А я тебя громом убью. — Я от грома спрячусь в землю. — А я насыплю тебе в уши лютого зелья» (в результате скорпея заставляет змею вынуть из укушенного свои жала [Майков 1994, № 178]).

Для «прений» сокола и змея в южнославянской песне показательно отсутствие посредника — белки, что соответствует упомянутой невыраженности трехчастной структуры мирового древа в южнославянской традиции*. Не менее существенным отличием оказывается угроза змея не просто пожрать птенцов, а спалить огнем гнездо, а с ним и мировое древо — воплощение универсума. В скандинавской эсхатологии мир погибает в огне, но огонь отделен от змея, его воплощает огненный великан Сурт. *Огненный змей* — характерный демонический персонаж славянской книжности и фольклора (ср. [МНМ, т. 2, с. 238–239]): в приворотном русском заговоре [Майков 1994, № 7] он лежит у моря Окиана — *сражается и снаряжается он сжигать горы и долы и быстрыя реки; болотныя воды со ржавчиною, орлицу с орлятами, скопу со скопятами, травы подкошеныя, леса подсеченые.* И здесь в описании мирового пожара специально выделяются гнезда двух хищных птиц — орла и скопы, воплощающих мировое древо. В реконструкции огненный змей может быть соотнесен со «змеем глубин», или «змеем основы», «дна», корней мирового древа, реликтовым воплощением которого у южных славян считается рождественское полено — *бадняк*: его сожжение — сожжение мирового древа — на Рождество/Новый год знаменует обновление космического цикла ([Топоров 1976]; ср. выше о космогони-

* Зато белка в славянских поверьях о животных отличается от прочих пушных зверей как нечистое существо, воплощающее опасность **пожара** (рыжий цвет меха: [Гура 1997, с. 252–253]).

ческом смысле ведийских гимнов-загадок и т. п.). Эсхатологический пожар, грозящий обветшалому мировому древу, преодолевается, таким образом, календарным действом, в заговоре — перенесением мирового пожара в «жилы» присушиваемого, а в песенном фольклоре — мотивом спасения птенцов, уже покинувших гнездо.

Видимо, славянский эсхатологический миф разворачивался в последовательности, обратной космогоническому поединку: не Громовержец поражал небесным огнем змея, скрывающегося у корней мирового древа, а вырывающийся из преисподней огненный змей (ср. позднейшие славянские представления о пекле и адском — пекельном — змее) сжигал мировое древо.

Литература

Айдачич 1996 — *Д. Ајдачић*. Чудесно дрво у народним песмама балканских Словена // Кодови словенских култура. Биљке, 1996, број 1.

ВК — *Вук Караџић*. Српске народне пјесме. Београд, 1929, књ. 1.

Гура 1997 — *А. В. Гура*. Символика животных в славянской народной традиции. М., 1997.

Денисова 1995 — *И. М. Денисова*. Вопросы изучения культа священного дерева у русских. М., 1995.

Елизаренкова, Топоров 1997 — *Т. Я. Елизаренкова, В. Н. Топоров*. О ведийской загадке типа *brahmodja* // Из работ московского семиотического круга. М., 1997, с. 303–338.

Заговор 1993 — Исследования в области балто-славянской духовной культуры. Заговор. М., 1993.

Зеленин 1915 — *Д. К. Зеленин*. Описание рукописей Ученого архива Императорского Русского географического общества. Пг., 1915, вып. 2.

Иванов, Топоров 1974 — *В. В. Иванов, В. Н. Топоров*. Исследования в области славянских древностей. М., 1974.

Кёйпер 1986 — *Ф. Б. Я. Кёйпер*. Древний арийский словесный поединок // *Ф. Б. Я. Кёйпер*. Труды по ведийской мифологии. М., 1986, с. 47–100.

Майков 1994 — Великорусские заклинания. Сборник Л. Н. Майкова / Послесловие, примечания и подготовка текста А. К. Байбурина. СПб., 1994.

Максим Грек 1862 — *Максим Грек*. Сочинения. Казань, 1862, ч. 3.

Младшая Эдда — Младшая Эдда / Издание подготовили О. А. Смирницкая и М. И. Стеблин-Каменский. Л., 1970.

МНМ — Мифы народов мира. М., 1980–1982, т. 1–2.

РВ — Ригведа. Мандалы I–IV / Издание подготовила Т. Я. Елизаренкова. М., 1989.

Сербские народные песни — Сербские народные песни и сказки из собрания Вука Стефановича Караджича / Составление, предисловие и примечания Ю. Смирнова. М., 1987.

Старшая Эдда — Старшая Эдда / Пер. А. И. Корсуна. Редакция, вступительная статья и комментарий М. И. Стеблин-Каменского. М.; Л., 1963.

Судник 1997 — *Т. М. Судник.* К описанию структуры одного белорусского (восточнославянского) заговора // Из работ московского семиотического круга. М., 1997, с. 388–395.

Толстой, Толстая 1978 — *Н. И. Толстой, С. М. Толстая.* К реконструкции древнеславянской духовной культуры (лингво- и этнографический аспект) // VIII Международный съезд славистов. Славянское языкознание. М., 1978, с. 364–385.

Топоров 1976 — *В. Н. Топоров.* Πύθων, Áhi Budhinyà, ба̏днāк и др. // Этимология, 1974. М., 1976, с. 3–15.

Топоров 1997 — *В. Н. Топоров.* О структуре некоторых архаических текстов, соотносимых с концепцией «мирового дерева» // Из работ московского семиотического круга. М., 1997, с. 74–127.

Физиолог — Физиолог / Изд. подготовила Е. Н. Ванеева. СПб., 1996.

Цивьян 1984 — *Т. В. Цивьян.* Змея=птица: к истолкованию тождества // Фольклор и этнография. У этнографических истоков фольклорных сюжетов и образов. Л., 1984, с. 47–57.

А. А. Плотникова
(Москва)

Заметки о народном календаре Драгачевского края

Дети, рожденные на Рождество или в декабре месяце, будут счастливыми. Всем им суждено заниматься наукой. (*Они су научьаци.*)

Милое Янкович, село Вича

Драгачево, один из интереснейших регионов западной Сербии, не раз привлекал внимание ученых — этнографов, музыковедов, диалектологов, этнолингвистов (см., например: [Јовашевић 1971; Толстая, Толстой 1981; Девић 1986; Комадинић 1995, 1996; Николић 1996]). Поездка в этот край, общение с жителями из драгачевских сел, беседы об их обычаях, праздниках, буднях — событие, которое надолго остается в памяти, поэтому я с благодарностью вспоминаю день, когда Светлана Михайловна Толстая убедила меня посетить этот замечательный край и «воочию» познакомиться с его культурным богатством.

Полевое обследование Драгачева проводилось в начале августа 1997 года совместно с сербской коллегой, уроженкой этих мест — Гроздaной Комадинич[1]. Представленные ниже материалы по народному календарю Драгачевского края собраны в четырех близко расположенных друг от друга селах так называемого Верхнего Драгачева (*Горње Драгачево*): Вича, Котража, Пшаник, Вучковица (см. карту) от следующих информантов: Миляны Главонич (с. Вича, 1929 г. р.), Миломирки Главонич (с. Вича, 1928 г. р.), Момчила Паича (с. Вича, 1919 г. р.), Милоя Янковича (с. Котража, 1925 г. р.), Любицы Дуканац (с. Пшаник, 1933 г. р.), Даницы Мияилович (с. Пшаник, 1920 г. р.), Радосавы Янкович (с. Вучковица, 1926 г. р.), Райки Йованович (с. Вучковица, 1922 г. р.)[2]. Необходимо отметить,

Работа выполнена при финансовой поддержке РГНФ, проект № 98–04–06328.

что собеседницы-женщины, как правило, оказывались родом из окрестных сел: Миросальцы, Трешневица, Дубац, Лиса (см. карту), что в целом типично для Драгачева в ситуации, когда невесту приводили из соседнего села. Многое из рассказанного информантами относится к временам прошлым («так было раньше, сейчас этого уже никто не делает»); вместе с тем, отдельные ритуалы и магические действия практикуются до сих пор.

Этнокультурная лексика и сведения об обычаях, ритуалах и поверьях собирались по вопроснику «Материалы для этнолингвистического изучения балканославянского ареала» [Плотникова 1996], который был создан с целью сбора лексики и сведений по народной духовной культуре для Малого диалектологического атласа балканских языков. Успешное применение данного вопросника для исследования западносербского региона Драгачево показало обоснованность постановки вопроса о западной границе распространения балканских лексических изоглосс и соответствующих изодокс.

Расположение представленного по народному календарю материала дается в соответствии с порядком следования пунктов в вопроснике, т. е. по датам праздников годового цикла.

Зимне-весенний цикл

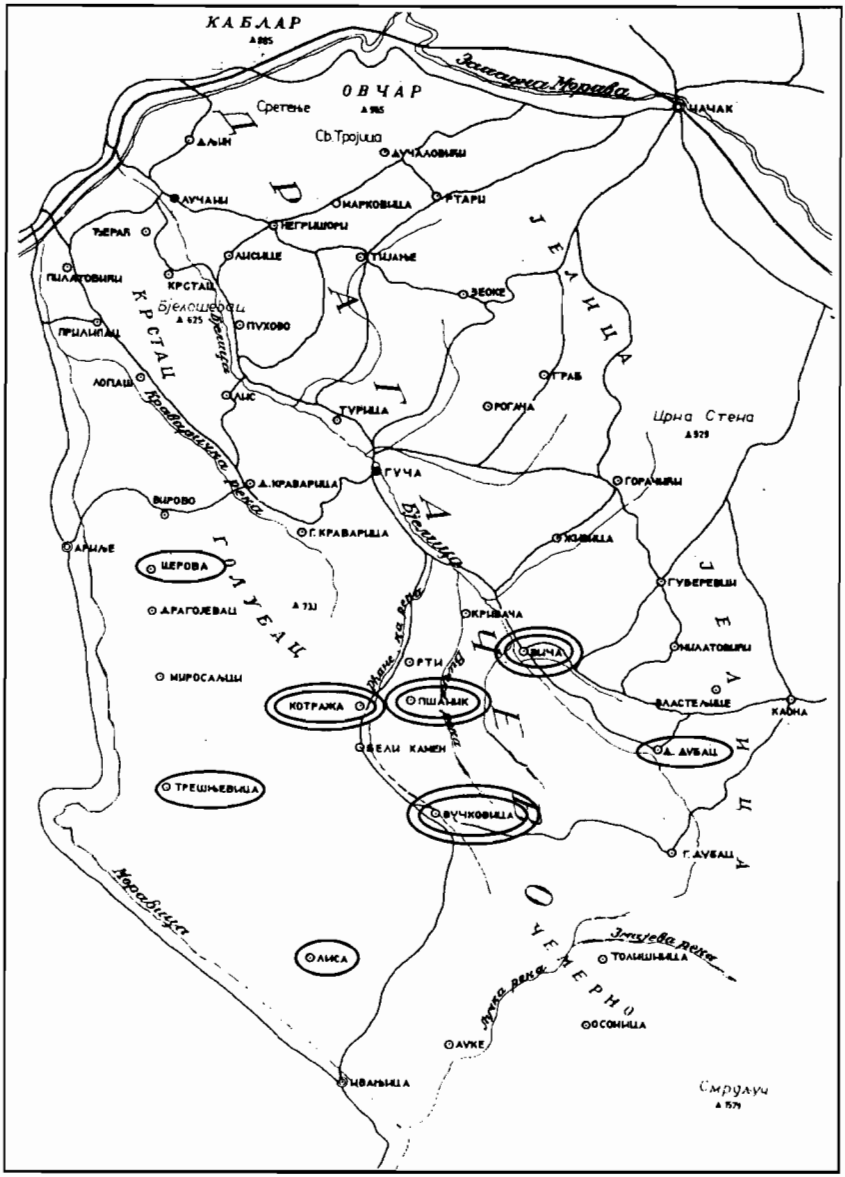
Àндријивдāн (*Àндријевдāн*) (30.XI/13.XII). В этот праздник запрещалось навивать, сновать, прясть, чтобы волки не нападали на скот. С Андреева дня начинались *прòсēњци* — дни, когда соблюдались эти запреты [ЛД]. От дня св. Андрея до дня св. Саввы не навивали, не сновали, чтобы волк не трогал скот [ДМ; РЯ]. В день св. Андрея нельзя было вязать и прясть [РЙ].

Вâриндāн, Вâрица (4.XII/17.XII). В этот день варят из разных семян кашу *вâрица*, чтобы урожай был лучше [МГ]. Для этого берут зерно всех сортов, «чтобы уродило», «чтобы вредители не тронули урожай» [МЯ].

Нȉколњица (Мȉколњица) (6.XII/19.XII). С этим днем связывается присказка о сваренном в день св. Варвары «жите» и «пшенице»: *Вâрица вâри, Лâдица лâди, Нȉколњица кȗса*[3] [МГ]; *Вâрица вâри, Мȉколњица кȗса* [МЯ].

Йгњат (20.XII/2.I). Говорят, что св. Игнат — *Богонòсац*; он «носил Бога» [МЯ].

Тȗциндāн. В этот день не следует бить детей, иначе их будут бить в течение всего года [МГ].



ВИЧА — села, в которых проживают информанты

ЛИСА — села, в которых проживали информантки до замужества

Бàдњи дâн («Сочельник»). Ранним утром хозяйки подметали пол и бросали мусор как можно дальше от дома, «чтобы не разводились блохи» [РЙ].

На утренней заре хозяин шел рубить дубовое[4] дерево — *бàдњāк* (другое его название в этих селах — *весèљāк*). Следовало выйти и вернуться с поленом до восхода солнца [МЯ]. Хозяин надевал рукавицы и в них сыпал немного зерна («жита»). Срубив дерево, он бросал на пень зерно [ДМ]. Пень посыпали из рукавицы смешанным зерном (немного пшеницы, кукурузы, овса), чтобы «и звери ощутили приход праздника» [МП]. Другие хозяева осыпали дерево зерном по приходе в лес: хозяин крестился, бросал «жито» на дерево и говорил: «*Добрò јутро. Срèћан Бòжић*» — «Доброе утро. Счастливого Рождества» [РЯ]. Говорили также: «*Òвō је тӣцама за гòдину дáнā*» — «Это птицам еда на год» [ММГ]. Некоторые, выбрав дерево для рубки, осыпали его всеми сортами зерна, «чтобы все уродило», а на пень клали металлические монеты в качестве «платы» за *бадњак* [МЯ].

Дерево нельзя рубить с двух сторон [МЯ]. Первую отпавшую щепку хозяин клал в карман и приносил хозяйке: она подкладывала ее под молочную посуду, чтобы молоко, брынза и «каймак» (вид мягкого сыра) были жирными [ММГ], [МЯ], [МП], [РЯ].

Верхнюю часть дерева (*òвршāк, вр̑*) также употребляли в магических целях: кусочки от нее подкладывали под посуду, когда варили молоко [МГ]; старые люди хранили две верхушки от *бадњака* и махали ими в сторону градовой тучи, чтобы остановить град [МП]. Ее оставляли, чтобы на Новый год разложить огонь [РЯ]. По другим данным, верхушку у *бадњака* отрубать запрещалось [МГ].

Дерево приносили к дому и оставляли до вечера: тогда его разрубали на три части и вносили в дом. Хозяин вносил по очереди части *бадњака*, а хозяйка три раза осыпала его из сита «житом». Каждый раз он спрашивал: «*Ђè ти нòсē кòкōшке?*» (Где у тебя несутся куры?). Она отвечала: «*Ӯ кући, за врáтима*» (В доме, за дверью) [МГ]. Иные хозяева прибегали к таким формам ритуальной речи: один из домочадцев несет в дом поленья и зовет под дверью: «*Ej, домàћине!*» (Эй, хозяин!). Ему отвечают: «*Чӯјēмо*« (Слышим). Он отзывается: «*Бòг те чӯо*» (Бог тебя услышал). После этого вносят *бадњак* и посыпают друг друга кукурузой [ДМ]. Чаще подобные формулы имеют признаки обрядового этикета. Хозяин вносит поленья со словами: «*Дòбро вèче, срèтнӣ Бòжић*» (Добрый вечер, счастливого Рождества); его осыпают зерном и отвечают: «*Бòг ти помòгао, срèтан Бòжић*» (Бог в помощь, счастливого Рождества)

[РЯ]. В некоторых семьях женщины осыпали трех мужчин, вносящих поленья, зерном всех видов, которое давало урожай [РЙ].

Сначала в дом вносят самую толстую часть полена (*дѐбљāк*), бывшую у земли при росте дерева. Возложив на огонь, ее мажут медом, а затем все домочадцы лижут понемногу мед и говорят: «*Кàко мӣ љӯбӣмо весељáке, тàко љӯбила крӓва тӗле, óвца — јӓгње, кр̀мача — прáсе*» (Как мы целуем бадняки, так пусть целует корова теленка, овца — ягненка, свинья — поросенка) [РЙ]. В разных вариантах этот ритуал известен всем информантам. Часто на утолщенную часть, называемую *глáва,* помимо меда, кладут еще и сахар, соль, иногда — хлеб. Домочадцы говорят: «*Кàко мӣ лӣзали мêд и шёћер, тàко óвца — јӓгње и крӓва — тѐле*» (Как мы лизали мед и сахар, так и овца — ягненка и корова — теленка) [ММГ]. Намазанную медом и посыпанную солью толстую часть бадняка все домочадцы по очереди, начиная с хозяина, целуют и слегка лижут, стоя на коленях и говоря: «*Вàкō љӯбила крӓва телéнце, кр̀мача — прасéнце, óвца — јагњéнце*» (Вот так пусть целует корова теленка, свинья — поросенка, овца — ягненка) [МГ]. Положив на сруб дерева мед, сахар и соль, поленья (*бӓдњāчӣћи*) слегка подталкивают, и все домочадцы целуются над ними [ДМ]. Огонь, на который возложен бадняк, горит весь вечер, все радуются и веселятся [МП].

Вечером в Сочельник (*Бӓдњā вѐчēр*) раньше вслед за бадняком вносили в дом солому, завязанную веревкой, и расстилали ее на полу посреди комнаты. Сверху клали мешок из козьей шерсти, на который ставили еду для ужина [МЯ]. Процедура вноса соломы в дом аналогична действиям с бадняком: входящий окликает хозяина («*Еј, домàћине*»), другой отзывается («*Бôг те чӯје*»). Немного соломы кладут под стол, чтобы куры лучше высиживали цыплят. Женщина, изображая наседку, ложится на солому, рядом с ней пристраивается еще кто-либо и пищит, как цыпленок [ДМ]. Часто солому вносит женщина и кричит, как курица: «*Квӧ, квӧ, квӧ*», а дети бегут за ней и пищат, подражая цыплятам: «*Пӣју, пӣју, пӣју*», чтобы выводок был здоровый [РЙ]. По соломе разбрасывают орехи, сахар, конфеты, мать «кудахчет», а дети пищат и идут за ней, собирая сладости [ММГ].

Вся семья ужинает при зажженной свече на соломе, и никто не смеет подняться, пока ужин не закончится («если встал, то иди вперед, возвращаться нельзя»), поэтому стараются принести заранее все, что потребуется [РЯ]. Еда в это время постная: сливы, картофель, фасоль. Немного фасоли (*пàсӯљ*), которую едят вечером в Сочельник, оставляют до «дня Крещения» (*Кр̀стōвдāн*), чтобы быть здоровыми [МЯ]. Остатки ужина не убираются до утра [МГ].

Крошки затем тщательно собирают и уносят подальше от дома в поле со словами: «*Ово̀ за го̀дину да́на сви́ма штето̀чинама хра́нē*» (Это на весь год всем вредителям еда). Верят, что после этого не будет потерь в хозяйстве [МЯ]. Ложатся спать обязательно в толстых вязаных носках и не гасят свет, чтобы «Богородица могла все видеть во время родов» [ДМ].

В этот день вечером делали круг из пакли или конопли, домочадцы становились внутрь круга, паклю поджигали, и все говорили: «*У ва̏три бѝсмо — не пого̀ресмо, у бо̀лēсти бѝсмо — не боло̀васмо*» (В огне были — не сгорели, в болезни были — не болели) [РЙ], [МЯ].

На *Ба̏ђьи да̄н* режут животное, предназначенное для жаркого на Рождество. Иногда его начинают выпекать после полуночи [МГ].

Бо̀жић, Бо̀жић («Рождество»). Рано утром приносили из источника чистую воду. Кормили остатками зерна из сита кур и брали немного с собой к источнику. Бросали зерно около воды и говорили: «*Ово̀ тѝцама за̀ годину би́ло*» (Это для птиц в течение года), чтобы птицы не причиняли вред урожаю. Умывались и приносили домой «первую воду», на которой замешивали хлеб *че́сница* [МГ].

Завтрак начинали со скоромного: пробовали сердце запеченного поросенка [РЙ]; женщины ели брынзу и «каймак», чтобы плодились ягнята и телята женского пола [ММГ]. Во время или после завтрака приходил *по̀ложа̄јник* (*по̀ложаоник, по̀ложа̄вник, по̀ложа̄ј*) — первый посетитель на Рождество. В прошлом запрещалось в первой половине дня на Рождество ходить по домам кому-либо, кроме известных заранее «положайников», чтобы случайно не помешать исполнению ритуалов первым посетителем. Обычно соседи или родственники звали друг друга исполнять эту роль [МГ]. Некоторые старались пригласить молодую особу, «счастливчика» (*ба̀тлија*) [МП], приятеля, человека с достатком (*ко̀ји на̀предује, ба̀тли*) [МЯ]. Иногда роль «положайника» исполняет любой человек, первым пришедший в дом [ДМ]. Его осыпают зерном и приветствуют: «*До̀бро ју̏тро. До̀бро нам до̀шао*» (Доброе утро. Добро пожаловать) [МП]. Гость входит со взятой во дворе веткой бадняка и ворошит (*ча́ра̄, ча̏ркā, про̀ца̄ра̄, кре̏ше*) поленья в очаге со словами: «*Ко̀лко ва́рница̄, то̀лко ова́ца̄, то̀лко ја̏гањца̄, то̀лко те̏ла̄ди, сви́ња̄, па́ра̄...*» (Сколько искр, столько овец, столько ягнят, столько телят, свиней, денег...). Так он высекает искры три раза, ему дают подушку, он садится и укутывается одеялом, ковром или покрывалом [ММГ], [МЯ]. Хозяйка разувает гостю левую ногу и

вешает пояс или «опанак» (вид обуви) на балку со словами: «*Оволи̏кē ми ко̀нопље би́ле*» (Вот такая пусть будет у меня конопля) и, накрыв его одеялом, наскакивает на него сзади, говоря: «*Ова̀кō ми во̂ на кра̏ву ска́као*» (Вот так у меня вол на корову пусть скачет), чтобы у коровы был приплод [ДМ]. Гостя угощают и одаривают вязаными носками, рубашкой, деньгами [РЙ], раньше ему давали пояс [МГ]. Иногда «орудием» гостя служат три веточки бадняка, связанные красной ниткой. Он подталкивает оставшиеся в очаге поленья и говорит: «*А̏јд, а̏јд, а̏јд, а̏јд*» (понукание типа «Давай, давай, давай, давай»), подкладывает в пепел монету (затем хозяйка находит ее и замешивает в *чесницу*), ворошит угли и три раза выкрикивает: «*Ко̏лко жа̂рā, оноли̏кō па̂рā, ко̏лко ва́рницā, оноли̏кō го̏вēди, сви́њā и ова́цā*» (Сколько жара, столько денег, сколько искр, столько коров, свиней и овец). Этими тремя связанными вместе веточками хозяйка замешивает в этот день обрядовый хлеб *чесница*, а затем хранит их, чтобы использовать в магических действиях. Если ребенок плохо учится в школе или кто-либо в семье долго не женится, следует слегка ударить их этими веточками и сказать: «*А̏јде, а̏јде у̀чи шко̏лу*» (Давай, давай, учись) или: «*А̏јде, жѐни се!*» (Давай, женись!). Считается, что это должно помочь [ДМ]. Раньше в качестве «положайника» в дом вводили вола [ДМ].

Для обеда на Рождество хозяйка выпекает специальный хлеб *чесница* из пшеничной или кукурузной муки. В нее замешивают монету «для домочадцев» и разные зерна (фасоль, кукурузу, овес) — «для скота»: одно зерно «для коров», другое — «для свиней», третье — «для коз» и т. д. Когда едят хлеб, ищут эти зерна и определяют, кто за какими домашними животными будет ухаживать. Нашедший монету будет хозяйничать в доме [РЙ]. Его считают счастливым человеком (*ба̏кт, батли̏на*) [ДМ]; полагают, что у него будет много денег в следующем году [МЯ]. Эту серебряную монету носят кузнецу, если нужно починить лемех или что-либо другое, чтобы орудие было прочным [МП]. Если какое-то из зерен (их число соответствует числу голов определенного вида скота) не найдено, то это означает гибель или продажу того домашнего животного, которое им обозначалось [МГ]. По иным верованиям, зерна разных культур замешивают в хлеб, чтобы был хороший урожай [МП]. Иногда связанными красной нитью веточками бадняка рисуют на хлебе *чесница* крестики, сверху мажут «каймаком». Во время обеда хлеб вертят, окуривают и преломляют [ДМ]. «Чесницу» ломают хозяин и «положавник», каждый целует свою часть [ММГ]. Кроме того, месят хлеб *про́ја, про̏јица* из кукурузной муки [МП], [ММГ].

Ритуальное жаркое на Рождество — поросенок (гораздо реже — ягненок), называемый *бо̀жићњā̀че (бо̀житњā̀че)* или *пецѝвица*. Его определяют заранее и режут перед праздником, отсюда поговорка: *«Зна̂ се ко̄ за Бо̀жић пра́се»* (букв.: «Известно, кто будет поросенок на Рождество», т.е. «Что-либо кому-либо предначертано, определено») [ДМ]. По лопатке (*плёћка*) поросенка гадают о предстоящих событиях: например, если она «мутная», тусклая, то в следующем году ожидается град и даже война [МГ]. Некоторые оставляют лопатку до Богоявления, поскольку «она не может испортиться». Голову запеченного животного едят на Новый год [МЯ].

В некоторых семьях резали на Рождество курицу, и все до одной косточки закапывали в муравейник со словами: *«Ко̄лико ѝмало мра́ва̄, онолѝко̄ је ѝмало ја́ја и ко̀ко̄ша̄ка̄»* (Сколько муравьев, столько яиц и кур) [МГ]. Один человек запекал курицу, поворачивая ее на палке над огнем, а другой спрашивал: *«Шта̄ то̄ ра̂дӣш?»* (Что это ты делаешь?). Ответ: *«Пѐчём о́рлу о̀чи, а ли̏сици*[5] *но̀кте да нѐ могӯ ко̀ко̄шку одније́ти»* (Пеку орлу глаза, а лисе — когти, чтобы они не могли утащить курицу) [ДМ].

Веревку, которой связывали в Сочельник солому, на Рождество сворачивали в круг и кормили там кур, «чтобы они лучше неслись» [МГ] и чтобы хищные птицы не уносили живность [ММГ].

Раньше рано утром на Рождество прогоняли скот через зажженные свечи и гребни для расчесывания пряжи: две женщины, каждая с тремя зажженными свечами в руках и гребнем, стоят с двух сторон дороги, где проходят овцы и коровы, затем гребни скрепляют и оставляют в таком виде до дня св. Саввы, чтобы волки не трогали скот [РЯ].

В этот день следовало начинать все домашние и хозяйственные работы: девушки брались за рукоделие, мужчины запрягали волов, коней. Все, что начинают делать на Рождество, будет иметь успех [МЯ]. Даже охотники отправлялись на небольшую охоту, чтобы не забыть свой промысел. Никто не работал в этот день, но каждый «обычая ради» за что-нибудь принимался [МП].

Тре̏ћи да̂н Бо̀жића («третий день Рождества») — конец рождественских праздников. Два дня в доме не убираются, а в этот день выносят все, что скопилось [ДМ]. Выносят из дома солому и вешают на плодовые деревья [МГ], [РЯ], [МЯ]. Некоторые оставляют немного этой соломы, чтобы посадить наседку на яйца: тогда якобы все цыплята будут выводиться здоровыми [МЯ].

Обгоревшую головешку от первого полена бадняка кладут на сливовое дерево, чтобы сливы лучше уродили [МГ]. Некоторые

кладут обгоревшее полено бадняка на яблоню или сливу со словами: «*Да бо̏љē ро̏дӣ!*» (Чтобы лучше уродила!) [РЯ].

Раньше в этот день девушки гадали по костям рождественского поросенка: загадывали, где чья кость, разложив их на пороге. Затем звали пса: чью кость пес возьмет в первую очередь, та девушка (или парень) выйдет замуж (или женится) [РЯ], [ДМ], [МЯ].

Васи̏љевда̄н, Но̏ва̄ Го̏дина («день св. Василия, Новый год»). В этот день пекут из кукурузной муки хлеб, который называют *васи̏љица*. Раньше украшения на хлебе делали с помощью ткацкой цевки: сначала — крест, а затем — круглые бугорки, накалывая поверхность хлеба трубочкой (для этого используется также полая трубочка бузины или небольшой стаканчик). Получившиеся после выпечки украшения-шарики посыпали солью и скармливали скоту [МГ], чтобы он велся и плодился [ДМ]. Этот хлеб ели вместе с головой рождественского поросенка; делали из него тюрю (жидкое кушанье — *по̀пара*) [МЯ]. Некоторые в хлеб *васи̏љица* запекали зерна разных культур, как и в «чесницу», но — без монетки. Сверху, помимо шариков для скота, вставляли зерна фасоли, обозначающие разные виды домашних животных и хозяйственную утварь. *Васи̏љицу* вертели и преломляли двое, затем части составляли вместе и мазали «каймаком» [ДМ].

Кр̀стовда̄н (5.I/18.I). От Рождества до «дня Крещения» едят скоромную пищу [МГ]. В этот период активизируется нечистая сила, появляющаяся ночью в «глухое время» — *глу́во̄ до̏ба* [МЯ]. В «день Крещения» выбрасывают пепел из очага [МГ].

Богоја́вље̄ње (6.I/19.I). В этот день идут в церковь за святой водой (*за во̏дице*) [МЯ], которая считается целебной. Ею окропляют дом [РЙ], добавляют в колодец во дворе, обмывают больные части тела, оставляют на целый год в доме [ДМ]. В ней первый раз купают новорожденного, поят отправляющегося в первый класс ребенка (воду дают через порог, и ребенок, не оборачиваясь, идет «вперед», к школе), окропляют ею книги и постель первоклассника, чтобы он был сообразительным [МЯ]. Вода в этот день называется *зна̏ме̄ње Јо̀вана*: «Христос окупан в этот день в Йордановой реке, поэтому все воды в этот день *зна̏ме̄ньова̄не*». Любая проточная вода в этот день — *знамење*, поэтому может быть использована в лечебных целях [ДМ].

В этот день наблюдают за направлением ветра [МГ].

Са̀вина, Све̏тӣ Са́ва (14.I/27.I). Считается «волчьим праздником». В это время волки спариваются, поэтому наиболее опасны [РЯ]. Последний день запретов, связанных с оберегами от

волков. После дня св. Саввы разъединяют гребни, через которые прогоняли скот; возобновляются женские работы (навивание, снование).

Срѐтēње (2.II/15.II). Праздник считается «серединой зимы» (*Срѐтēње сред зи́ме*) [МЯ], [МГ].

Бäбини јâрци. Девять дней от первого марта до праздника *Младенци* называются *бабини јарци* или *деветòрōжчићи*, что связано с легендой о бабе, неосмотрительно отправившейся в горы за дровами в марте. Сказав месяцу Марту, что холода уже закончились, она вызвала его гнев: бабу засыпало снегом, и она кричала: «*Јој, јäрчӣћи, деветòрōжчићи*» (Ой, козлятки девяторогие[6]) [МЯ]. Морозные дни в марте также называют *бäба Мâрта* [МГ]. Первого марта «по старому стилю» (т.е. четырнадцатого марта) никому ничего не дают из дома, чтобы не навредить скоту [МЯ].

Млäдēнци (9.III/22.III). В этот день чествуют всё, что «омолаживается» (*штȍ се òмлāдӣ*), рождается в период от Нового года до праздника *Младенци*: дети, молодняк домаших животных. Детям приносят подарки со словами: «*Да òмлāдӣмо дијéте*[7]» (Омолодим ребенка) [МЯ]. Чествуют молодоженов [МГ]; родственники приносят им подарки [МП].

Блäговијēс (25.III/7.IV). После этого дня раньше запрещалось пасти скот по лугам: каждый выгонял скот на свои угодья [МЯ].

Ђӯрђевдāн (23.IV/6.V). Первое доение овец совершалось до этого праздника, «чтобы было больше молока» [ДМ]. Считалось, что в этот праздник и накануне его ведьмы (*чињàрице, чӣнилице, врачàрице*) могли отнять или испортить молоко и молочные продукты у соседей. С этой целью они подбрасывали что-либо в хлев, «въезжали» верхом на палке в помещение для овец [МП]. Повсюду известны рассказы о поимке оседлавшей навой соседки-ведьмы: раздевшись догола, она «объезжает» хлев или загон и говорит: «*Ѝмāм нòге сврäчӣјē, мӯзēм крäве свäчӣје*» (У меня ноги сорочьи, я дою у всех коров). Подкарауливший ведьму хозяин, услышав эти слова, в тон ей отвечает: «*Ѝмāм нòге тӣчијē, нêћеш вӣше нӣчијē*» (У меня ноги птичьи, больше не подоишь ничьих). Затем он хватает, связывает и бьет ведьму [МЯ], [ММГ]. Считается также, что ведьма доит корову, закинув на луг, где она пасется, тканый пояс, веревку: молоко само течет по ним в подойник ведьме [МЯ], [ДМ]. Для защиты от подобных вредоносных действий использовали цепь от телеги (*влäчег*): накануне праздника тащили ее вокруг своего хлева и затем сворачивали в круг [МЯ].

В этот день рано утром из прутьев лесного ореха делали крестики и давали скоту соль с собранными на заре травами [МГ]. Крестики из лещины затыкали в воротах, в поле, на лугу, украшали одежду крапивой, зеленью граба; крапиву подкладывали и под молочную посуду [ММГ]. Люди украшали себя крапивой, чтобы быть «крепкими», как крапива (ср. *ȍштар* употребляется в значениях «острый», «режущий», «крепкий»). Крестики из прутьев лесного ореха затыкали в полях с целью защиты от грома: лесной орех — «благословенное дерево, его не поражает гром». Наблюдали, в какую сторону рано утром уходит туман: в этом направлении будут двигаться летом градоносные тучи [МЯ].

На *Ђурђевдан* не следует отзываться, если окликают, чтобы не подвергнуться действию порчи. Позвавший человека по имени говорит ему: «*Вȉдȉш ȍнāј зѐлен дрȉјен, прѐдајēм ти мо̑ј дрȉјем, вȉдȉш ȍнȳ зѐленȳ бȕку, прѐдајēм ти мо̑ју мȕку*» (Видишь ли тот зеленый кизил, передаю тебе свою дремоту, видишь ли тот зеленый бук, передаю тебе свою муку). Пострадавший весь год будет сонливым, понурым [МЯ], [РЯ].

Девушки в этот день перед восходом солнца совершали магические действия, чтобы успешно выйти замуж: залезали на лесной орех и расплетали там волосы; раздевшись догола, кричали: «*Ко̑лко на мѐне*[8] *жȉцā, онȍликō ми чȉнилицā*» (Сколько на мне ниток, столько на мне порчи), чтобы никто не помешал их счастливому браку, после чего купались в холодной воде [ДМ].

Јерѐмијиндāн (1.V/14.V). В самых разных вариантах известен обычай ритуального изгнания змей в этот праздник. Совершаются обходы, во время которых люди стучат по металлической посуде и кричат: «*Јерѐмија ȕ поље, змȉје ȕ горе*» (Иеремия — в поле, змеи — в лес). Считается, что везде, куда доходит звук ударов, не будет змей [МЯ]. Варианты заклинания различны в рамках единой схемы, например, в случае отказа хозяев одарить участников процессии, те накликают на них беду: «*Јерѐмије ȕ поље, а змȉје у пȍњаве*» (Иеремия — в поле, а змеи — в одеяла). При получении вознаграждения они говорят: «*Јерѐмије ȕ поље, змȉје у Мо̀раву*» (Иеремия — в поле, змеи — в Мораву[9]) [ММГ]. И в настоящее время в канун этого дня хозяйка, волоча за собой железный предмет, кричит: «*Јерѐмије ȕ поље, а свѐ змȉје ȕ море, а гдјѐ ко̀јā ȍстала, на тр̀н ȍчи ȉзбила*» (Иеремия — в поле, а все змеи — в море, а если где какая осталась, то шипом себе глаза выколола) [ДМ].

Костàнтин и Јѐлена (21.V/3.VI). В этот праздник следует пойти в сад, сесть под дерево, сосчитать 20 слив и сказать: «*Ȍдличан ро̑д*» (Отличный урожай) [МЯ].

Вртолòмија (11.VI/24.VI). Нельзя залезать на деревья: обязательно получишь увечья [МГ]. Особенно опасно залезать на дерево черешни[10] [МЯ].

Вȉдовдāн (15.VI/28.VI). В этот день девушка на выданье выносит на улицу, показывая всем, свое приданое. Остальные выносят шерстяные вещи «на солнце», чтобы «их было видно». Считается, что после этого их не тронет моль [МЯ].

Ȉваньдāн (24.VI/7.VII). Собирают лекарственные травы [МЯ], [РЯ], [РЙ]. С раннего утра старались как можно дольше продержаться без пищи, овец также до полудня не кормили: заваривали кору черного ясеня и заливали отвар овцам в нос и рот, чтобы были здоровыми [ДМ].

Передвижные праздники пасхального цикла

Бе̏ли пòклади, Бȉелā нèдеља, Бе̏лā нèдеља[11] («Масленица»). Тот, кто не хочет есть мясо в течение семи дней перед Великим постом, употребляет скоромную пищу из молочных продуктов (*бȉјелī мр̏с*) [ММГ].

В это время делали качели с дощечкой и качались (*љу́љāње*) [МЯ]. Привязывали веревки к деревьям, раскачивались и кричали: «*Оволȉкē нам кòнопље!*» (Вот такая у нас конопля), чтобы конопля была длинной [ДМ].

Раньше на последней неделе перед Великим постом устраивали обход села ряженными, называемый *дȉвљā свāдба* «дикая свадьба». Молодые мужчины переодевались, изображая «молодую» (*мла́да*) и «молодого» (*младȍжења*), «попа», «деверя», «медведя». «Медведя» сопровождающий водил по домам, собирая подарки за исполнение «медведем» танца. «Молодую» везли на кобыле, посадив лицом к хвосту животного. «Жениху» делали сзади горб. Вся процессия шла вдоль реки, «поп» «венчал» парочку около каждого дерева, «молодая» не хотела выходить за горбатого жениха, плакала, спрыгивала с коня и бежала к реке, чтобы утопиться. Когда ряженые шли по селу, «поп» читал шутливые молитвы и спрашивал у «молодого» согласия жениться. Тот радостно соглашался, а когда доходила очередь до «молодой», она снова говорила: *Нéћу* (Не хочу), «поп» разражался ругательствами, а собравшаяся публика хохотала и веселилась. «Свадьбу» окуривали ладаном, куда подкладывали острый перец, отчего все присутствующие непрерывно чихали, особенно — «молодая». «Это была настоящая дикая свадьба» [МЯ].

Вёликӣ пôс. Недели Великого поста: *Чӥстā, Пàчистā, Глӱшнā, Средòпоснā, Свêтлā, Цвјётнā, Вёликā* [МЯ].

За все время Великого поста не следует говорить о змеях. Если их помянешь, то будешь видеть в течение года (откуда одно из диалектных названий змеи — *непòмēница*) [ЛД].

Чӥстӣ понèдељāк. В понедельник на первой неделе Великого поста чистили и мыли всю посуду щелоком [МГ]. Никто не смел оставить что-либо грязным [ММГ]. Тщательно убирались в доме, мусор сжигали [МЯ].

Чӥстā нèдеља («первая неделя Великого поста»). Молодая, вышедшая замуж в период от Рождества до Масленицы, к причастию в церковь одевает венок от свадебной фаты [МЯ].

Тӧдорица, Тӧдорова сӱбота — суббота на первой неделе Великого поста[12] [МЯ], [ДМ].

Лӓзāревā сӱбота, Вр̀бица («Вербная суббота»). Учащиеся школы идут за вербовыми ветками, освящают их в церкви, совершают обход вокруг церкви [МГ]. Вербовые ветки ломали на счастье [МЯ].

Вёликӣ пéтак. В пятницу перед Пасхой красят яйца. Считается, что первое окрашенное яйцо[13] можно оставить до Великой пятницы следующего года: оно не испортится [РЯ]. Полагают также, что первое пасхальное яйцо можно хранить в течение пяти лет. Луковый отвар, в котором красили яйца, оставляют и дают только что вылупившимся цыплятам, чтобы защитить их от нападения хищных птиц [МЯ].

У́скрс, Вӓскрс («Пасха»). Обязательно запекают ягненка, мясом которого разговляются [МЯ], [РЙ].

Пòбусāнӣ понèдељāк. В понедельник через неделю после Пасхи посещают кладбище, не работают в память об умерших [МЯ].

Спӓсовдāн («Вознесение»). Совершаются обходы (крестный ход — *крстòноше, крстòноши*[14]) с целью защиты села от града. Процессии из двух ближайших сел, например, Котражи и Пшаника, с песнями («*Гòсподи, љӱди твôја благослòвēнијā...*») движутся навстречу другу другу, образуя замкнутый круг [МЯ]. Возглавляемые священником *крстоноши* несут по селу крест, икону и кричат: «*Крстòноши кр̏сте нӧсē, и уз кр̀сте Бӧга мӧлē, а-амин*» («Крестоносцы» носят кресты и с ними просят Бога, аминь). Женщины выносят украшенную любистком (*сёлен*) посуду с молоком и брынзой. На дубовом дереве *крстоноши* оставляют *мòлитве* (т. е. кресты), после чего этот дуб, называемый *зáпис*, никто не смеет рубить, и он стоит, пока не повалится сам. Обряд исполняется *за љётину* («ради урожая») [ДМ]. В некоторых селах процес-

сию *крстоноши* составляют дети, один, старший, ведет их по селу к большой яблоне, которую все обходят три раза. Участникам выносят из домов угощение: мяса, сдобу, сыр, молоко, «каймак». *Крстоноши* обходят село либо на Вознесение, либо на Троицу [ММГ].

На *Спасовдан*, как на *Ђурђевдан* и *Тројицу*, делают из прутьев лесного ореха крестики. Считается, что в этот праздник ведьмы отбирают у коров молоко [ММГ].

Трòјица («день св. Троицы, Пятидесятница»). В этот праздник во многих селах исполняется обряд *крстоноши*. Священник и сельский староста собирают молодежь, и вся процессия с молитвами и песнями идет по селу. У дерева устраивается обед. Считается, что там, где прошли *крстоноши*, не ударит град [МП].

Дӱхови («следующий после Пятидесятницы день»). В этот день косят травы и разбрасывают их в церкви. Женщины во время молитвы, стоя на коленях, плетут из трав веночки (*венчи́ћи*), кто сколько сможет. Дома ими украшают молочную посуду [ДМ].

Летний окказиональный обряд вызывания дождя

Раньше в селе были женщины, которые должны были «просить Бога о дожде». Их называли — *дòдòлòвке*. Группа из 10–20 женщин босиком обходила село, одни — пели:

Мӣ идéмо прекò сéла,	(Мы идем по селу,
а òблāци прекò нéба.	а облака — по небу.
Мӣ — брже, òблāк — брже,	Мы — быстрее, облако — быстрее,
Òблāци нас претèкоше,	Облака нас опередили,
Кӣшōм жӣто порòсише.	Дождем жито намочили.)

Другие выкрикивали: «*Бòже — дâј, Бòже — дâј!*» (Боже, дай!). Хозяйки обливали участниц процессии водой и давали угощение [ДМ].

Были известны и разные другие способы вызывания дождя, например, беременная женщина купалась в реке на мешке из козьей шерсти (МЯ, МЙ); мочили в проточной воде веревку, на которой спускали гроб в могилу [ДМ], и т. д.

Летне-осенние праздники

Пѐтровдāн (29.VI/12.VII). В канун этого дня из коры деревьев (чаще — вишневых или березовых) делают факелы — *лӣле*, с которыми вечером при первых сумерках обходят село, помещения для скота, поля, после чего вбивают *лиле* в огороде,

картофельном поле. Полагают, что это защищает урожай от непогоды, а скот — от болезней [МЯ]. Размахивая этими факелами, обычно бегали по деревне дети [ММГ], они кричали: «*Ли́ла го̀рӣ, кра̀ва во̀дӣ, ли́ла го̀ри, кра̀ва во̀дӣ*» («Лила» горит, у коровы приплод, «лила» горит, у коровы приплод) [ДМ] или: «*Ли́ла го̀рӣ, жи̏то ро̀дӣ, кра̀ва во̀дӣ*» («Лила» горит, жито родит, у коровы приплод) [МП]. Затем факелы затыкали в капустном поле, чтобы обезопасить его от кротов [ДМ].

Накануне праздника девочки ходили по лугам и собирали белую ромашку — *пе̏тровац*. Из цветов плели венки и украшали ими хозяйственные строения, молочную посуду [РЯ], чтобы молоко и молочные продукты были белыми, как *петровац* [РЙ]. Вечером находили ничем не поврежденные цветки, и каждый из домочадцев, по старшинству, затыкал свой цветок в бревно дома. Рано утром на *Петровдан* их внимательно рассматривали: цветок, поврежденный червем, или с отпадшим лепестком означал болезнь члена семьи [РЯ].

О̀гњена Ма̄рија (17.VII/30.VII). Запрещалось стирать белье от праздника *Огњена Марија* до праздника *Бла̀га̄ Ма̄рија* (22.VII/4.VII) [МЯ].

Ѝлија Гро̀мо̄вник, Ѝлијӣндан (20.VII/2.VIII). В этот день не работали, опасаясь грома [МГ], [МЯ]. Некоторые варили петуха [МЯ]. Считалось, что св. Илия может поразить «стрелкой» (*стрѐлица*) дом, сено, дерево [МГ].

Прео̀бража̄ње (6.VIII/19.VIII) [МГ], [МЯ].

Ве̏лика̄ Го̏спођа, Госпо̀јина Ве̏лика̄ (15.VIII/28.VIII) [МГ], [МЯ].

Јо̀ва̄н Сјѐкова̄н (29.VIII/11.IX). Как и на *Иваньдан*, собирают лекарственные травы [МЯ], [МЙ], [РЯ].

Ма̂ла̄ Го̏спођа (8.IX/21.IX) [МГ].

Кр̀стовда̄н (14.IX/27.IX) [МЯ].

Свѐта[15] *Пе́тка, Пе̏тковда̄н* (14.X/27.X) [МГ].

Ваве́де̄ње (21.XI/4.XII). Как и во время причастия на первой неделе Великого поста, вышедшие в этом году замуж молодые женщины надевали веночки от свадебного наряда, «чтобы было видно, кто замужем, а кто — девушка» [МЯ].

Примечания

[1] Пользуясь случаем, хочу выразить глубокую благодарность за организацию и помощь в проведении экспедиции Гроздане Комадинич (преподаватель средней специализированной Экономической школы

г. Чачка и одновременно сотрудник-корреспондент Института сербского языка Сербской Академии наук), ее супругу — Драгославу Комадиничу и сестре Любице Лалич, работающей учительницей в школе в с. Вича, а также всем жителям Драгачева, которые были моими собеседниками.

[2] Далее в статье используются следующие условные обозначения: МГ — Миляна Главонич; ММГ — Миломирка Главонич; МП — Момчило Паич; МЯ — Милое Янкович; ЛД — Любица Дуканац; ДМ — Даница Мияилович; РЯ — Радосава Янкович; РЙ — Райка Йованович.

[3] Ср. примеры с редуцированной заударной долготой, приведенные в диалектологическом исследовании Драгачева П. Джукановичем: *вâри, лâди, кȗса* [Ђукановић 1995, с. 95].

[4] Как правило, использовали *церово дрво* — «дуб чернильный», Quercus cerris.

[5] Ср. выводы П. Джукановича о сохранении качества при переносе кратконисходящего ударения в двусложных и трехсложных словах [Ђукановић 1995, с. 89, 91, 239].

[6] Имеются в виду «козлята с девятью рогами», т. е. — необычные, обладающие особой силой, но, тем не менее, погибшие от холода вместе с бабой.

[7] Ср. примеры П. Джукановича: *ди^{j}éте* [Ђукановић 1995, с. 65].

[8] Ср. аналогичные примеры *мéне, тéбе, сéбе* в дательном и местном падежах ед. ч. у П. Джукановича [Ђукановић 1995, с. 145].

[9] Имеется в виду протекающая в западной Сербии река Западная Морава.

[10] В данном случае существенна, вероятно, аналогия по звучанию слов *трешња* «черешня» — *трести* «трясти».

[11] Ср. описание рефлексов *ě* в работе П. Джукановича [Ђукановић 1995, с. 34–40].

[12] Здесь и далее при отсутствии сведений об обрядовых действиях в тот или иной праздник указываются только его названия, известные информантам.

[13] Название и иные чудесные свойства первого пасхального яйца информантам не известны.

[14] Ср. последовательно отмечаемое П. Джукановичем: *крстòноши* [Ђукановић 1995, с. 136].

[15] О специфике ударения в определенных прилагательных см. в работе П. Джукановича [Ђукановић 1995, 116–117].

Литература

Девић 1986 — *Н. Девић*. Народна музика Драгачева. Облици и развој. Београд, 1986.

Ђукановић 1995 — *П. Ђукановић*. Говор Драгачева // Српски дијалектолошки зборник. Расправе и грађа. Београд, 1995, књ. XLI, с. 1–240.

Јовашевић 1971 — *Д. Јовашевић*. Обичаји у Чачанском крају // Зборник радова Народног музеја у Чачку. Чачак, 1971, № 2.

Комадинић 1995, 1996 — *Г. Комадинић*. Речник народне културе Чачанског краја // Зборник радова Народног музеја у Чачку. Чачак, 1995, 1996, № 25–26.

Николић 1996 — *Д. Николић*. Горње Драгачево. Етнолошко проучавање културних промена. Београд, 1996.

Плотникова 1996 — *А.А. Плотникова*. Материалы для этнолингвистического изучения балканославянского ареала. М., 1996.

Толстая, Толстой 1981 — *С.М. Толстая, Н.И. Толстой*. Заметки по славянскому язычеству. 5. Защита от града в Драгачево и других сербских зонах // Славянский и балканский фольклор. М., 1981, с. 44–120.

Рачко Попов
(София)

Светци лечители в българския народен календар

Едва ли сред пъстрото многообразие от светци и великомъченици в източното православие и западния католицизъм има такива, които съобразно с регионалните особености на култа да не притежават в една или друга степен лечителски дарби. Нужно е само да спомена за обичайната вяра в целебните свойства на светите реликви, на части от дрехата или кръста на светеца, на техните многобройни чудотворни икони и пр., за да се убедим в правотата на подобен факт. Но в настоящата статия ще се ограничим само с разглеждането на онези светци, за които в агиографската книжнина изрично се подчертава, че още приживе те притежават лечителски умения и се ползват със славата на лекари. А с такава характеристика в историята на християнската религия в най-голяма степен се отличават братята Безсребреници Козма и Дамян, св. Великомъченик Пантелеймон и Преподобни Стилиян Пафлагонийски.

Народният култ към братята, схващани често като близнаци, Козма и Дамян очевидно обединява ведно културете към едноименните малоазийски и римски лекари, живяли през III в. Вероятно поради оскъдността на данните за тях в съответните им жития дори и самата Църква трудно прави разграничение между двата култа [Полный, 1, с.306]. Ясно е обаче, че още през V–VI в. братята лечители се радват на особена почит в столицата на Византийската империя Константинопол, откъдето техният култ започва да се разпространява и към Русия[1].

В официалния източноправославен календар празникът в чест на римските братя лекари е на 1 юли, а на малоазийските — на 1 ноември. В българската етническа територия тези два дни са известни като *Светѝ Врачѝ* или *Светѝ Врачове*. По-рядко названията

са в ед.ч. — *Светѝ Врач* (м.р.), *Светà Врачà* (ж.р.) и *Врачѐ Безмѝтниче* (ср.р.). Названията носят идеята за двойнственост (близначност, респ. андрогинност) на персонажа. Сред сърбите и македонците лечителите също са познати като *Свети Врачеви* [Српски 1970, с. 78; Недељковић 1990, с. 58]. Прави впечатление, че названията Козма и Дамян не са популярни в народна среда, особенно що се отнася до периода XIX — средата на XX в. Те обаче многократно се споменават наред с тези на св. Богородица, Кир и Йоан и Пантелеймон в средновековни молитви против болести, които имат апокрифен характер [2]. Срещат се и в баилни формули от епохата на Възраждането, при които обикновено в края на баенето лечителят отправя молба към братята: «Кузмане и Дамяне, аз да бая, вий да церите!» [3]. В народните представи за двамата братя сравнително често е съхранен и библейският сюжет за тяхното безвъзмездно (безплатно) лечение на болести и рани.

Според обхвата на разпространение на светите места на братята лекари в България (лековити извори, оброчни камъни и кръстове, параклиси) можем да заключим, че в по-голяма степен техният култ е свойствен за южнобългарските земи, а донякъде и за Средна Западна България [Мутафов 1989, с. 206–207; Мутафов 1996, с. 237–240; Захариев 1918, с. 162; Стоилов 1997, с. 82–83]. Първият годишен празник в тяхна чест — летният, почти винаги влиза в състава на свещената триада св. Петър — св. Павел — св. Врач (29, 30 юни, 1 юли). Тази конфигурация е типична за тракийските земи (Пловдивско, Хасковско, Старозагорско, Родопите) [Стаменова 1986, с. 275; Попов 1994, с. 112; Колева 1974, с. 186]. Характерното за нея е, че към традиционно стабилната близначна двойка св. Петър — св. Павел (повсеместно почитани като покровители на летните небесни стихии) е прикрепен и трети персонаж, обединяващ в един образ братята Козма и Дамян. Третият празничен ден от триадата се отличава със забраната върху всякакъв вид женска дейност: не се шие и плете, не се мие и пере, не се крои дреха за мъж или дете, защото в противен случай ще заболеят от обриви и рани, ще полудеят или ще умрат. В този контекст не бих отминал една специфична особеност на култа към светците Петър и Павел в Средна Северна България. Там те образуват свещена триада със «сестра» си св. Елена, която се почита против «синя пъпка» (антракс) [Попов 1996, с. 71–79].

На празника на св. Врач масово се посещават едноименните оброчища и черковища. Болни хора (глухи, слепи, куци) отиват още предишната вечер, за да преспят край извора или кръста. На сутринта се мият с лековита вода, палят свещи, оставят конец от дре-

хата си, обричат курбан за здраве и раздават хлеб по между си. Не са редки случаите на колективно общоселско жертвоприношение на мъжко животно (бик, овен, вол), съпроводено от обща трапеза за здраве. Наред с това празникът на св. Врач се отбелязва и като патронен от страна на вички народни лечители — знахари, врачки и баячки. През този ден те не упражняват лечителския си талант в знак на почит към своя покровител. А билкарите сортират събраните на Еньовден билки и приготвят лечебните си смеси [Маринов, 1, с. 678; Тановић 1927, с. 73; Домазетовски 1979, с. 67].

С аналогична обредност се отличава почитането на светите Врачеви сред сърбите и македонците. Според поверието на този ден не е хубаво да се роди дете или добитък, защото няма да живее дълго [Српски 1970, с. 73; Недељковић 1990, с. 58]. Летния *Космадинул* румънците смятат за ден, благоприятен за извършване на всякакви народо-медицински практики. В техните баяния против тифус и «лоша болест» (епилепсия) често се споменават имената на Козма и Дамян [Ghinoiu 1997, с. 52]. Като лечители се почитат братята и от гърците [Schmidt 1871, с. 37]. Твърде по-различна е функционалната характеристика на култа сред източните славяни, макар че близначната идея е напълно съхранена в него. В резултат на народната етимология (Кузма = кузнец) братята Козма и Дамян се почитат от руси, украинци и белоруси като ковачи (в българския вариант това са братята св. Антоний и св. Атанас) и като «куриные» покровители [Славянская 1995, с. 235]. Архаичната идея за андрогинността прозира в названията «матушка» или «батюшка», с които русите се обръщат към тях в своите молитви [Бернштам 1988, с. 266–267, 270]. И докато сред южнославянските и източнославянските народи и гърците двата годишни празника в чест на светите Врачове имат аналогична обредност, то при румънците зимният ден на светците Козма и Дамян (1 ноември) се характеризира като «вълчи празник»[4].

Култът към Великомъченик Пантелеймон, роден през III в. в гр. Никомидия — Мала Азия, добива широко разпространение в земите на Византийската империя още през V–VI в. Според исторически данни само в околностите на Константинопол по онова време има четири църкви и три манастира с името на светеца. Изграденият в края на IX в. Климентов манастир в чест на княз Борис, разположен край Охрид, също има за патрон св. Пантелеймон. Българските археолози предполагат, че с името на светеца е свързан и комплексът Патлейна в близост до Търново — столицата на Втората Българска държава [Георгиев 1994, с. 45–52; Господинов 1914, с. 123]. В иконографската традиция св. Пантелеймон се изобразява най-често с голобрадо младежко лице, държащ в ръцете си «малко

копие» (медицински инструмент, подобен на скалпел) и кутия с медицински инструменти [Лазарев 1971, с. 192; Божков 1984].

Сред българите празникът на св. Пантелеймон (27 юли) е известен като *Пателѐй*, *Паталѐй* (аналогия с «пàтя» = страдам, тегля) или *Пантелѐй пътник*. Последното название е типично и за сърбите, македонците и румънците, като е обусловено от народното схващане, че на този ден прелетните птици (щъркели и лястовици) се стягат да отлетят на юг. Наред с това за светеца е присъща и астрономичната митологема, според която «той си облича кожуха и отива да моли Бога за сняг» [Маринов, 1, с. 684; Српски 1970, с. 262; Недељковић 1990, с. 177; Саламанович 1978, с. 252].

Лечителският аспект в народния култ към св. Пантелеймон е най-силно изразен в южнобългарските земи (Тракия, Родопите и Странджа). Тук денят на светеца се определя повсеместно като много лош и тежък празник — «хаталӣя» или «лих ден». Спорадично се назовава *Църнѐа Паталѐя*[5]. Всеобщо е вярването, че ако човек работи, ако подхване нещо ново, ако тръгне на път или на търговия, няма да сполучи — «ще пати» (ще заболее или умре). Интересни са онези названия на празника или поверия за светеца, в които отново рефлектира близначната митологична идея. На места в тракийските селища празникът се нарича *Ермолѐй-Пателѐй* или *Пателѐй* и *Макавѐй*. В тези два случая денят на св. Пантелеймон е обединен в едно със св. Ермолей (26 юли) или с празника на деветте братя Макавеи (1 август). Сред сърбите и румънците е популярна представата, че св. Пантелей е «брат» на св. Илия, поради което при тях култът към светеца носи до голяма степен соларна символика. По подобие на своя «брат» св. Пантелеймон се почита като покровител на летните небесни природни стихии (гръм, градушка, поройни дъждове)[6]. С подобна характеристика е натоварен и българският култ към светеца. В района на Странджа той се осмисля като господар на летните бури и наводнения. Някои от неговите свещени могили и извори се свързват с легендата за елена (един от зооморфните слънчеви символи), който всяка година идвал сам при ловците и доброволно им се отдавал в жертва [Вакарелски 1935, с. 445; Гребенарова 1996, с. 346; Стаменова 1977, с. 39]. Нужно е да почертаем, че планинските области на Странджа и Родопите изобилстват с най-много свещени места, посветени на св. Пантелеймон — лековити извори (аязми), параклиси, каменни оброци и вековни дървета. В най-голяма степен те се свързват с най-разнообразни обредно-магически лечебни практики. Всеобщо е поверието, че светецът лекува болни очи. В навечерието на неговия празник слепи и глухи, болни и недъгави хора отиват да преспят край извора или черковището. В

полунощ очакват явяването на светеца във вид на «златно кросно» или «златна патица». На сутринта се мият с лековита вода, оставят «нишан» (за да оставят болестта там) и палят свещи за здраве. За Странджа е особено характерно устройването на «панагир» край параклиса, придружен с общоселски курбан за здраве и обща празнична трапеза на поляните. Пак в Странджа култът към светеца е свързан със смокиновото дърво. На този ден болните събират росата от смокиновите листа и я пият за здраве, след което по клоните на смокините палят свещи.

Рядко в Северна България (Плевенско) св. Пантелей се тачи като патрон на баячките и врачките, които през този ден не баят и не лекуват, за да не ги «накаже светецът». Разполагаме и със запис от Северозападна България (Белоградчишко), според който в деня на св. Пантелеймон се предприема ритуалното извеждане на болестите от селището. Една циганка повеждала още три, които носели на ръце софра с хляб. Цялото село вървяло след тях заедно с музикантите. Щом шествието стигнело «чуждата мера», там циганките окачвали торба с хляба на едно дърво. Слагали и съд с «неначената вода» и по този начин извеждали «Баба шарка» и «лелята» (чумата) от селото. Сетне устройвали общоселска трапеза с песни и хора [Георгиева 1943, с. 284].

Култът към св. Пантелеймон е особено силно развит в Гърция. В Епир светецът се почита като закрилник на слепите и сакатите и техен изцерител [Schmidt 1871, S. 39; Megas 1963, s. 145]. Възможно е да предположим, че под гръцко влияние се оформят тези страни в култа към светеца в южнобългарските контактни зони.

По мое мнение в подобен план можем да интерпретираме разпространението и спецификата на култа и към св. Стилиян. Сред гърците този светец се почита за лесно раждане. Населението на о. Крит го тачи като покровител на всички новородени [Schmidt 1871, S. 39]. В България св. Стилиян е популярен само в южните райони на Странджа, Родопите и Пирин. В Странджа се нарича *Шиля́н* или *Шиляна́*; в Родопите — *Шири́*; в Пирин — *Щилия́н*, *Щиле́но* или *Шилиме́н* [Гребенарова 1996, с. 84; Дражева 1980, с. 452; Маринова 1996, с. 39–40]. Повсеместно се почита за здравето на децата — да не боледуват от «детешка болест» (рахит или детски паралич). Майките приготвят малки колачета и ги раздават по между си. В иконографската традиция на трите споменати района св. Стилиян най-често се изобразява с малко дете в ръцете. На неговата икона в църквата майките на болни деца оставят метални вотивни изображения (на детето или на болния орган) с надеждата за близко изцеление.

Направеният преглед върху българските народни представи за светците лечители Козма и Дамян, Пантелеймон и Стилиян, както и на обредността, свързана с тях, имаше за цел да представи регионалното разпространение на култовете, техните специфични особености и отделни елементи, свързани с техния генезис. Бе направен и бегъл опит в сферата на тяхното сравнително славянско и балканско изучаване и осмисляне.

Бележки към текст

[1] За възникването и развитието на култа вж. обстойното изследване на: [Wittman 1967, S. 22–29; Wendt 1950].

[2] Известни са две апокрифни молитви, в които се споменават светците. Едната е при стиване на съд, а втората — при баене на заболял кон. Срв.: [Петканова 1982, с. 308–309].

[3] За различните примери на баяния вж.: [Георгиев 1980, с. 25–26].

[4] [Ghinoiu 1997, p. 52]. Сред българите в Кюстендилско се смята, че зимният празник на св. Врače Безмитниче е ден на магьосниците, които с баене «мамят» млякото на чуждите крави. Затова стопаните предприемат превантивни мерки [Захариев 1918, с. 162].

[5] [Вакарелски 1935, с. 444–445]. Хр. Вакарелски допълва, че на свещеното място на св. Пантелей населението колело коза за курбан на светеца.

[6] [Саламанович 1978, с. 252]. Според С. Тројановић [Тројановић 1911, с. 122] «св. Пантелей е най-малкият брат на св. Илия и Огнена Марина». Сред българите се среща и названието *Воден Пантелей* [Маринов, 1].

Литература

АЕИМ — Архив на Етнографския институт с музей. София.

Бернштам 1988 — *Т. А. Бернштам.* Молодежь в обрядовой жизни русской общины XIX — начала XX в. Л., 1988.

Божков 1984 — *Ат. Божков.* Българската икона. София, 1984.

Вакарелски 1935 — *Хр. Вакарелски.* Бит и език на тракийските и малоазийските българи. София, 1935.

Георгиев 1980 — *М. Георгиев.* Магическите лекувания в българската народна медицина // Българска етнография, 1980, № 3.

Георгиев 1994 — *П. Георгиев*. За култа към св. Пантелеймон в българските земи през Средновековието // Международна здравна фондация «Св. Пантелеймон». Велико Търново, 1994.

Георгиева 1943 — *С. Георгиева*. Етнографско изследване на гр. Белоградчик. София, 1943.

Господинов 1914 — *Ю. Господинов*. Разкопките в Патлейна // Известия на Българското Археологическо дружество, 1914, т. 4.

Гребенарова 1996 — *Сл. Гребенарова*. Календарни празници и обичаи // Странджа. София, 1996.

Домазетовски 1979 — *П. Домазетовски*. Есенските обичаји во Дримкол, поврзани со есенските празници и со земјоделската работа // Македонски фолклор, 1979, № 23.

Дражева 1980 — *Р. Дражева*. Календарни празници и обичаи // Пирински край. София, 1980.

Захариев 1918 — *Й. Захариев*. Кюстендилското краище // СбНУ. София, 1918, кн. 32.

Колева 1974 — *Т. Колева*. Народни обичаи от Хасковско // АЕИМ № 700–II.

Лазарев 1971 — *В. Н. Лазарев*. Византийская живопись. М., 1971.

Маринов, 1 — *Д. Маринов*. Избрани произведения. София, 1981, т. 1.

Маринова 1996 — *Г. Маринова*. Календарни празници от Асеновград. Асеновград, 1996.

Мутафов 1989 — *В. Мутафов*. Оброчищата като култови обекти // Етнографски проблеми на народната духовна култура. София, 1989, т. 1.

Мутафов 1996 — *В. Мутафов*. Култови обекти и празници, свързани с тях // Странджа. София, 1996.

Недељковић 1990 — *М. Недељковић*. Годишни обичаји у Срба. Београд, 1990.

Петканова 1982 — *Д. Петканова*. Стара българска литература. Апокрифи. София, 1982, т. 1.

Полный, 1 — Полный православный богословский энциклопедический словарь. М., 1992, т. 1.

Попов 1994 — *Р. Попов*. Календарни празници и обичаи // Родопи. София, 1994.

Попов 1996 — *Р. Попов*. Календарните превъплъщения на Света Елена // Българска етнология, 1996, № 3.

Саламанович 1978 — *М. Я. Саламанович*. Румыны // Календарные обряды в странах зарубежной Европы. Летне-осенние праздники. М., 1978.

Славянская 1995 — Славянская мифология. Энциклопедический словарь. А–Я. М., 1995.

Српски 1970 — Српски митолошки речник. Београд, 1970.

Стаменова 1974 — *Ж. Стаменова*. Светоглед, народни знания и вярвания от Пловдивски окръг // АЕИМ № 881–II.

Стаменова 1986 — *Ж. Стаменова.* Календарни празници и обичаи // Пловдивски край. София, 1986.

Стоилов 1997 — *К. Стоилов.* С колесницата на слънцето из Родопската Света гора. София, 1997.

Тановић 1927 — *Ст. Тановић.* Српски народни обичаји у Ћевђелијској кази // СЕЗб, 1927, књ. 40.

Тројановић 1911 — *С. Тројановић.* Главни српски жртвени обичаји // СЕЗб, 1911, књ. 17.

Ghinoiu 1997 — *I. Ghinoiu.* Obiceiuri populare de peste an. Dicţionar. Bucureşti, 1997.

Megas 1963 — *G. Megas.* Greek calendar customs. Athens, 1963.

Schmidt 1871 — *B. Schmidt.* Das Volksglauben der Neugriechen und das Hellenische Altertum. Leipzig, 1871.

Wendt 1950 — *W. Wendt.* Die heiligen Ärzte in der Ostkirchenkunst // Centraurus, № 1, 1950.

Wittman 1967 — *A. Wittman.* Kosmas und Damian. Kultausbreitung und Volksdevotion. Berlin, 1967.

Р. Попов
(София)

Святые-целители в болгарском народном календаре

В статье рассматривается народный культ тех христианских святых, которые, согласно памятникам агиографии, действительно обладали талантом целителей. У болгар культ римских и малоазиатских братьев — целителей Кузьмы и Демьяна (01.07) и (01.11) объединен и проявляется в почитании *Светите Врачове* (Святых Врачей, Целителей). Архаическая идея о близнецах находит отражение в распространенной во фракийских землях священной триаде Св. Петр — Св. Павел — Св. Врач. На той же южноболгарской территории бытует и народный культ Св. Пантелеймона (27.07), который, по представлениям сербов и румын, является «братом» Св. Ильи. В болгарской среде святой-целитель составляет конфигурации Ермолай — Пантелей и Пантелей — Маккавеи. Внимание уделено и культу Св. Стилияна (26.11), почитаемого в Странджe, Родопах и Пирине как защитника детей от болезней. Представляется очевидным, что почитание этих святых в Южной Болгарии испытало влияние со стороны греков, среди которых они имеют те же самые характеристики.

Hanna Popowska-Taborska
(Warszawa)

Kłopoty ze słowiańskim *upiorem*

Nazwa *upiora*, występująca w różnych wariantach w większości języków słowiańskich, nie ma — jak wiadomo — jednoznacznej etymologii. Jej pierwsze poświadczenie w zapisie nazwy osobowej z roku 1047: *Оупирь Лихыи*, pochodzące z Nowogrodu, powtarza się blisko w pół tysiąca lat później, w roku 1495, w nazwisku nowogródzkiego chłopa *Макаренко Упирь*. Podobne nazwiska powtarzają się też na zachodniej Rusi (*Климъ Упирь*, chłop owrucki, 1600), choć dziś nazwa ta jest na Wielkorusi prawie nieznana[1]. Poświadczone słowiańskie warianty tej nazwy to: pd. ros. *упырь* i ukr. *упирь*, brus. *упір*, cz. i sła. *upír*, pol. *upiór*, kasz. *łupi*, *łąpi*, *opi* (i inne formy oboczne, o których niżej), bułg. dial. *въпúр*, *вепúр*, *вапúр* (u Gerova też *упыр*, *вепыр*, *вѫпыр*), sch. (dawne) *upir*, *upirina*. Obraz pierwotnej nazwy słowiańskiej zatarty jest tu niejednokrotnie przez wtórne zapożyczenia z innych języków europejskich (niem. *Wampir*, ngr. βαμπιρας, franc. *vampire*), które są dziś w językach słowiańskich pożyczkami zwrotnymi, gdyż — jak stwierdza K. Moszyński — «nazwa ta od Słowian rozeszła się po całej Europie (i w ogóle dziś po całym prawie świecie, gdziekolwiek mieszka ludność europejskiego pochodzenia)»[2]. Do zaciemnienia pierwotnych brzmień przyczyniło się również bez wątpienia oddziaływanie prawa tabu, odkształcającego na różne sposoby nazwy oznaczające dla mówiących jedną z najgroźniejszych słowiańskich postaci mitycznych.

Największą rozmaitość form oznaczających upiora postrzegamy w dialektach kaszubskich. Najbardziej rozpowszechnione są tu formy z wygłosowym *-i*: *łupi*, *łąpi*, *opi*, *u̯opi*, *u̯epi*, *u̯upi*, *hąpi*, podporządkowane deklinacji przymiotnikowej (*łupi*, *-égo*). W związku z tymi formami rodzi sie przypuszczenie, że w tych — niewątpliwie wtórnych i przeobrażonych w wyniku oddziaływań nakazów tabu — kaszubskich postaciach z wygłosowym *-i* należy dopatrywać się

bardziej archaicznego rdzenia *-pir-*, któremu (po odpadnięciu *-r*) nadano postać przymiotnikową. Postać *łupi* kojarzona bywa z interi. *łup, łup, łup*!, które ma naśladować kroki i głos upiora (por.: *Veščі šed i gådåt sòm do se*: *łup, łup, łup* [S II 30]). Postać *łåpi* powstać mogła w wyniku skojarzeń z vb. *łapac*. Por. w związku z tym południowokaszubską nazwę *ńełåp* [S II 330–332], mającą zapewne pełnić funkcję odpędzającą upiora. Na Kociewiu występuje też nazwa *połap* 'umarły, który opuszcza mogiłę, wdrapuje się na wieżę i dzwoni. Ludzie, którzy go słyszą, umierają' [SKoc III 31]. Pozostałe przytoczone tu kaszubskie formy przymiotnikowe winny być rekonstruowane jako (zredukowane w wyniku zaniku *-r*) dawne formy z nagłosowym *o-* lub *u-*.

Przy próbach rekonstrukcji pierwotnej postaci wyrazu niemały kłopot sprawia właśnie sam jego nagłos. Niewątpliwie dawne zapożyczenia z języków słowiańskich, utrwalone w języku nowogreckim, niemieckim i rumuńskim, sugerują pierwotny słowiański prefiks *vǫ-* i tak (to jest z samogłoską nosową) rekonstruują dziś interesującą nas tu postać prasłowiańską liczne opracowania etymologiczne (m.i. [Moszyński KLS II 1, s. 617; Vasmer REW III, s. 186–187; BER I, s. 117; Skok ER III, s. 564; Boryś Pref, s. 158]). Zauważmy jednak, że w wyniku różnych procesów fonetycznych prefiks ten jest dziś w językach słowiańskich trudno wykrywalny. Kontynuanty ps. **ǫ-* zmieszały się bowiem z kontynuantami innych prefiksów prasłowiańskich, przede wszystkim zaś **u-* i **vъ-* lub **vy-*. Zwraca na to szczególną uwagę W. Boryś, dodając, iż «jako główne kryterium wydzielania derywatów z pref. *ǫ-* pozostaje <...> uwzględnienie przede wszystkim danych tych języków, które zachowały w pewnym przynajmniej stopniu odróżnienie kontynuantu ps. *ǫ-* od kontynuantów innych przedrostków»[3]. W wypadku nazw upiora zestaw takich pewnych przykładów jest więcej niż skromny. Zachowujące samogłoski nosowe źródła połabskie wyrazu tego w ogóle nie notują. W kaszubszczyźnie i w języku polskim trudno również o pewne i jednoznaczne przykłady. Cytowana przez W. Borysia jako nazwa upiora [Boryś Pref, s. 158] kaszubska nazwa *vǫpór* stanowi niewątpliwą pomyłkę. Kaszubski *vǫpór* jest bowiem nazwą 'wewnętrznej powłoczki poduszki, pierzyny lub piernata' [S VI, s. 103], co zresztą opisane zostało przez W. Borysia szczegółowo w dalszych partiach jego książki [op. cit., s. 163–164]. Forma *vǫpór* 'duch, widmo' odnaleziona została co prawda przez F. Hinzego w utworach literackich A. Budzisza (por. [LH III, s. 879]), badaczom kaszubszczyzny znane są jednakże liczne neologizmy tworzone przez kaszubskich pisarzy i postać ta — jako nie mająca poświadczeń w żywym języku — nie może w zasadzie być

brana pod uwagę. Z żywych zaś dialektów kaszubskich znamy wyłącznie wymienione wyżej (wtórne) formy przymiotnikowe, ponadto zaś postać *upór* [S VI, s. 24–26], występującą na znacznym obszarze Kaszub a nawiązującą do polskiego literackiego i gwarowego *upiora*. Polski materiał dialektalny prezentuje przede wszystkim postaci z *u-* (*upiór*, *upior*, *upirz*, *upierz*) i *vy-* (*vypír*, *wypior*, *wypiór*) (tak według materiałów zawartych w MSGP[4]). Za całkowicie wyjątkowy uznać należy zapis *cervony jak wompirz* [*W. Pracki.* O mowie wsi Turowa, Prace Filologiczne VI, s. 271] oraz adi. *vǫ́perny* (*χytry*, *vǫ́perny*, *ze by spot śebe zjàt*) (zob. [Rozprawy Komisji Językowej Łódzkiego Towarzystwa Naukowego, VIII, s. 233]). Wymieniane przez K. Moszyńskiego [Moszyński LKS II 1, s. 659] polskie dialektalne *wąpierz*, mające występować w okolicach Lublina, nie znajduje potwierdzeń w dostępnych źródłach gwarowych. Badacz ten zwraca równocześnie uwagę na dwie polskie nazwy niejscowe *Wąpiersk* (wieś w powiecie Rypin i w powiecie Brodnica) oraz podkreśla fakt, iż w pobliżu tych obiektów leży miejscowość *Strzygi*, zaś właśnie w dorzeczu dolnej Wisły do ostatnich czasów znajdowało się — zdaniem K. Moszyńskiego — «wybitne ognisko wampiryzmu».

Oprócz formacji wyżej wymienionych dawny prefiks *vǫ-* odnajdujemy tylko jeszcze w zapisie u Gerova: bulg. dialektalne *vǫpyr* (obok licznych innych postaci z *u-*, *ve-*, *vъ-*, *va-*). Sądzić należy, że proces wypierania najstarszej postaci prasłowiańskiej z *vǫ-* musiał rozpocząć się wcześnie — i to zarówno w wyniku konkretnych zmian fonetycznych, jak i procesów o charakterze morfologicznym, polegających na podmienianiu prefiksów w czasach, gdy sama formacja stanowiła dla mówiących nazwę jeszcze przejrzystą znaczeniowo. Przyjmuje się też dość powszechnie, że pol. *upiór* — ze względu na nagłosowe *u-* w miejsce rodzimej formy z samogłoska nosową — przejęty został z języków wschodniosłowiańskich (tak na przykład według Vasmera, op. cit.). Jak jednak w takim wypadku wytłumaczyć różnicę występującą w samym rdzeniu wyrazu: polskie *-ó-* wobec wschodniosłowiańskiego *-i-* (*-y-*)? Bezpieczniej w takiej sytuacji przyjąć tu rodzime odpodobnienia zachodzące na gruncie poszczególnych języków.

I wreszcie stajemy przed problemem najtrudniejszym: koniecznością zinterpretowania pierwotnego znaczenia nazwy tej rozpowszechnionej w przeszłości na słowiańskim obszarze groźnej postaci mitycznej, która nocami wstaje z mogiły, by wysysać krew swoich najbliższych, pozbawiając ich zdrowia i życia, a którą unieszkodliwić można ucinając jej w mogile głowę i przebijając osikowym kołkiem[5].

Z istniejacych licznych interpretacji etymologicznych[6] wymienić należy najbardziej przekonujące. Winny one oczywiście uwzględnić

pierwotne rdzenne *-i-* utrwalone we wczesnych zapożyczeniach z języków słowiańskich do nowogreckiego (βαμπιρας), rumuńskiego (*vampir*) i niemieckiego (*Wampir*). Pozostałe postaci słowiańskie uznać należy za wtórne odpodobnienia powstałe w wyniku nakazów tabu lub przemian o charakterze fonetyczno-morfologicznym dotyczących nagłosu wyrazu (o czym wyżej). Najbardziej prawdopodobna wydaje się postać prasłowiańska **ǫpirъ* (**ǫpiŕъ*). Nie przekonują w tym kontekście próby wydzielenia prywatywnego prefiksu *ǫ-* i łączenia z ps. **pyrъ* (por. **netopyrъ*) — tak na przykład według Brücknera [Brückner SE, s. 994], bądź z **pyr-* 'ogień' (tak ostatnio *Т. Б. Лукинова.* Этимология)[7].

Bardziej przekonująca — a także silniej związana z panującymi wśród Słowian wierzeniami o upiorze — wydaje się hipoteza K. Moszyńskiego [op. cit., s. 616], łączącego tę formację z sch. *píriti* 'dąć, dmuchać' (za pierwotne znaczenie nazwy upiora należałoby wówczas uznać 'wydęty przez wyssaną krew, napełniony krwią'). Inną dość przekonującą interpretację proponuje W. Boryś [op. cit., s. 159], który widzi tu pierwotne nomen agentis z sufiksem *-i̯o-* (**vǫpiŕъ*) utworzone od verbum **vъ-pirati*, **vъ-pьrati* i oznaczające 'ten, co się wbija (w ciało, by wypić krew)'. Może następnym badaczom uda się jeszcze pełniej naświetlić trudny problem tej nazwy celowo zniekształcanej i ginącej w pomroce dziejów?

Przypisy

[1] Tak według K. Moszyńskiego: Kultura ludowa Słowian, t. II, cz. II. Warszawa, 1967, s. 658–659.

[2] *K. Moszyński.* Ibidem.

[3] *W. Boryś.* Prefiksacja imienna w językach słowiańskich. Monografie Slawistyczne 32. Wrocław, 1975, s. 149.

[4] Za przekazane mi materiały MSGP dziękuje serdecznie Panu Profesorowi Jerzemu Reichanowi.

[5] Więcej szczegółowych danych na temat zróżnicowanych terenowo wierzeń dotyczących upiora zob.: Славянские древности. Этнолингвистический словарь / Под ред. Н. И. Толстого. М., 1995, с. 283–286 (korekty wymaga cytowany tu materiał egzemplifikacyjny słowiańskiej nazwy upiora, w którym kaszubską nazwę *opi* przypisano polszczyźnie, zaś jako kaszubską podano nigdzie nie poświadczoną formę *upor*); Очерки истории культуры славян. М., 1996, РАН, с. 177–180; *B. Sychta.* Słownik gwar kaszubskich

na tle kultury ludowej, t. III. Wrocław, 1969, s. 330–332; *S. Urbańczyk.* Dawni Słowianie. Wiara i kult. Wrocław, 1991, s. 50–51, 57–58, 132.

[6] Przegląd etymologii nazw słowiańskiego upiora zob. [Vasmer REW III, s. 186–187; BER I, s. 117, Skok ER III, s. 564].

[7] Por. również obszerniejszy wywód tejże dotyczący etymologii nazw słowiańskiego upiora [w:] Словянське мовознавство. Доповіді. Київ, 1983, с. 96–105.

Wykaz skrótów

BER — Български етимологичен речник / Ред. В. И. Георгиев. София, 1971.

Boryś Pref — *W. Boryś.* Prefiksacja imienna w językach słowiańskich. Wrocław, 1975.

Brückner SE — *A. Brückner.* Słownik etymologiczny języka polskiego. Kraków, 1927; przedruk: Warszawa, 1957.

Gerov — *Н. Геров.* Речник на българския език. Пловдив, 1895–1904, т. 1–5 (фототиппо издане: София 1975–1978).

LH I — *F. Lorentz.* Pomoranisches Wörterbuch, I (A–P). Berlin, 1968.

Moszyński KLS — *K. Moszyński.* Kultura ludowa Słowian. Wyd. 2. Kraków, 1967–1968, t. I–II (cz. 1–2).

S — *B. Sychta.* Słownik gwar kaszubskich na tle kultury ludowej. Wrocław, 1967–1976, I–VII.

SKoc — *B. Sychta.* Słownictwo kociewskie na tle kultury ludowej. Wrocław, 1980–1985, I–III.

Skok ER — *P. Skok.* Etimologijski rječnik hrvatskoga ili srpskoga jezika. Zagreb, 1971–1974, I–IV.

Vasmer REW — *M. Vasmer.* Russisches etymologisches Wörterbuch. Heidelberg, 1950–1958, I–III.

Х. Поповская-Таборская
(Варшава)

Сложности со славянским *упырем*

В заимствованных из славянских языков названиях вампира (нѣм. *Wampir*, новогреч. βαμπιρας, румынск. *vampir*) зафиксирован префикс **vǫ-*. Однако в современных славянских языках его трудно отличить от рефлексов других префиксов (**u-* и **vъ-* или **vy-*). Из-за наличия начального *u-* на месте исконного суффикса с носо-

вым гласным принято считать, что пол. *upiór* является заимствованием из восточнославянских языков. Более обоснованным, однако, представляется мнение, что польское *upiór* — исконное название, причиной же замены первоначального *-i-* в корне звуком *-o-* было сознательное расподобление, вызванное действием закона табу. В кашубских названиях вампира (*łupi*, *łàpi*, *opi*, *uupi*) следует усматривать более архаический корень *-pir-*. После выпадения *-r* слово стало восприниматься как прилагательное. В дальнейшем это название претерпело разного руда звуковые преобразования, подробно описанные в настоящей статье.

При этимологической интерпретации славянского названия вампира следует принять во внимание исконное *-i-* в его корне, зафиксированное в его ранних заимствованиях соседними языками. Для его семантической интерпретации необходимо привлечь материал славянских верований, в которых фигурирует это мифическое существо. В этой связи наиболее убедительными представляются гипотеза К. Мошиньского, который сопоставлял праслав. **vǫpirъ* с сербско-хорватск. *píriti* 'дуть', усматривая в анализируемом слове значение 'надувшийся от высосанной крови, наполненный кровью', и предположение В. Борыся, который считает, что праслав. **vǫpirь* — это исконное nomen agentis от корня **vъ-pirati*, **vъpьrati* с суффиксом *-i̯o* 'тот кто впивается (в тело, чтобы выпить кровь)'.

Љубинко Раденковић
(Београд)

Називи *вештице* код балканских Словена

Вештица је један од најпознатијих митолошких ликова у народној култури Јужних Словена, а рекло би се и код других европских народа, о чему сведочи и богата литература о том питању. Допринос осветљавању овог лика у култури словенских народа, дала је у својим истраживањима и Светлана Михајловна Толстој [Виноградова, Толстая 1990, с. 112–116; Толстая 1998, с. 141–152].

По правилу, вештица је жена с двоструком природом — преко дана се бави уобичајеним женским пословима, а ноћу се преобраћа у опасног демона који људима наноси штету и угрожава им живот. Она познаје и користи разне магијске радње на штету људи, а може се бавити и гатањем. По веровању, њена душа се у ноћно време могла одвајати од тела и летети према жељеном циљу. Тада је узимала обличје различитих животиња: лептира, муве, кокошке, стршљена, ноћне птице, мачке, миша, жабе, змије итд. Оно што је највише узнемиравало људе јесте веровање да вештице у току ноћних активности једу људска срца или цигерицу, а пре свега да то чине деци. Њихова душа изласком из тела, губила је памћење о припадности људској заједници (социјалну информацију), док је једино памтила простор у коме се раније кретала. Због тога се враћала на позната места и ту чинила зло. Отуда су људи вештице увек тражили међу женама у својој средини.

Народно веровање да душа појединих људи може напуштати тело и сама обављати неке активности, уклапа се у древне представе о шаману, за кога се сматрало да поседује способност да његова душа може узлетати и долазити у додир с бићима хтонског света. У средњем веку то веровање подигнуто је на степен теолошког питања. И даље је остала увереност код људи да поједине жене поседују посебне способности, да су «знајуће», али је томе додато тумачење да ту способност оне добијају у додиру с

ђаволом, божјим противником. На тај начин су и оне саме сматране отпадницама од Бога и у њима је виђена опасност за неконтролисани продор «нечистог» у људски свет. Као конкретизација опасности од таквог продора било је уврежено схватање да жене-вештице сексуално опште с ђаволом.

Вештица се помиње и у српским апокрифним молитвама-заклињањима, почев од XVII века, грађеним по мотиву сусрета свеца с демоном болести и откривања скривених имена демона. Овај тип молитава познат је иначе и код других словенских народа и оне потичу од грчких текстова. Код Источних Словена оваква заклињања су најчешће служила за заштиту од грознице [Черепанова 1977, с. 44–57]. У једном рукопису из XVII века, који се чувао у Народној библиотеци у Београду дат је овакав опис вештице: ...и срете вещицу имущи власи до земле и ѡчи огненѣ и зубе, руке крваве [Kačanovskij 1881, s. 155; објављен и каснији препис, Kovačević, s. 283]. У препису овог заклињања с почетка XIX века опис вештице је нешто друкчији: Изиде вещица и вила и мора ѡт земле и от огна. Вила беше красна, а мора тешка, а вещтица имаше крила голубова а ноге кокоше, а ѡт очи огнене и косу до земле и зубе карваве [Катанић 1938, с. 157–158]. У овим заклињањима назив «вештица» употребљен је за демона који потиче из неког другог, нељудског света (излази из мора, земље).

Из широког круга питања везаних за осветљавање митолошке улоге вештице, издвојено је једно — указивање на мотивисаност њених различитих назива у језицима балканских Словена.

Више десетина јужнословенских назива за вештицу могу се по мотивацији поделити на неколико група. Најшире заступљени назив јесте *вештица* или нека његова дијалекатска варијација. Овај назив, иначе, среће се у скоро свим словенским језицима. Изведен је од основе глагола **věděti* «знати», односно од *věštь* «онај који зна». У основи ове мотивације је схватање да жена-вештица преобраћањем може да пређе границу између овог и оног света и тиме да види судбину сваког човека и да сазна како се на њу може утицати. Наиме, животни пут човека замишљао се као невидљива нит испредена на његовом рођењу, која се види само с онога света, тамо где се и завршава. Обичан човек само једном прелази ту границу без могућности повратка у овај свет, тиме и без могућности да унапред открије свој животни пут. И називи других митолошких бића која имају способност преласка те границе такође могу бити изведени из основе **věděti*, нпр. у Дубровнику у 16. веку — *vjed* [RjJAZU XXI, s. 51], у северозападној Хрватској — *ved* [Lovrenčević 1969–1970, s. 72–75], у Бугарској *веда*

[БЕР, с. 126]. На јадранском острву Зларину из овог назива је постао синоним за вештицу — *vidina* [Marks 1982, s. 263–264]. У Црној Гори човек-демон, изазивач олује и града назива се — *вједогоња* [Караџић, Ес, с. 304], код Словенаца вампир — *vedomac*, *vedomec* [Merku 1976, s. 70]. У овај круг речи ушао би и руски назив *ведьма* (у споменицима 16. и 17. века вѣдьма, вѣдуньꙗ, вѣдуниха, вѣдуница [СРЯ, вып. 2, с. 50].

Један од првих помена речи *вештица* код Јужних Словена јавља се у Пољичком статуту из XVI века (аутономна област источно од Сплита), у варијанти хрватског приморског говора — *višćica* [RjJAZU XXI, s. 119]. Од 17. века јављају се преписи једног типа апокрифних молитава (заклињања) намењених заштити од вештице [Kačanovskij 1881, s. 155], где се и помиње ова реч. У истом веку овај назив се јавља и у руским споменицима (СРЯ, вып. 2, 136). Међутим у руском споменику [Кормчая Рязанская из 1284 г.] посведочена је реч вѣщьць, у значењу «врач, чаробњак» [СДЯ, т. 2, с. 48]. У Рјечнику ЈАЗУ налазе се следеће варијанте овог назива: *veška* [XXI, 114], *vešt* [XXI, 114], *vešta* [XXI, 118], *vešć* [XX, 783], *vešća* [XXI, 118], *vešča* [XX, 782], *vještica* [XXI, 119], *vještičina*, *vešičina*, *višičina* [XXI, 121], *vještурak* [XXI, 122], *viška* [XX, 870]. Код Срба у Шумадији, осим владајућег назива *вештица*, посведочено је и *вештицара* [Филиповић 1972, с. 212], у Срему *вештукара* [Бабовић 1963, с. 82], у Црној Гори *вљештица* [Станић I, с. 92], у Македонији *вештера*, *вештерица* [Филиповић 1939, с. 520], *вештерка*, *вештица*, у Бугарској *вещица*, *вещерица* [Попов 1994, с. 59).

У ову групу назива улази и бугарски назив за вештицу из Странце — *знайница*, изведен од основе глагола *знати* [Попов 1996, с. 226].

Већи број назива за вештицу изведен је по делатности која јој се приписује, у првом реду да се бави *чарањем*, односно извођењем магијских радњи [у ст. слов чародѣи, «врач, чаралац» — ССл, 776]. Старословенски назив чародѣяниѥ — «чарање» (ССл, 776) није био продуктиван у образовању назива за вештицу у јужнословенским језицима, јер се вероватно та радња везивала само за мушкарце. Одржао се назив *чаровник* («Што су вјештице међу женама, то су чаровници међу људима», [Вулетић-Вукасовић 1901, с. 186]). Код Срба је посведочен назив *činilica*, *činjarica* [RjJAZU II, s. 28], у Црној Гори *чињелица* [Станић II, с. 486], тј. «она која баца чини», која се бави магијом. У Родопима у Бугарској среће се назив *омайница* (само у множини *омайници*). Много шире распрострањење имају називи *мађосница*, *магьосница* (*магесница*, *магешница*, *магьошница*, *ма-*

гесничарка), који се срећу у југоисточној Србији, Македонији и Бугарској [Филиповић, Томић 1955, с. 106, Маринов 1994, с. 269–270, Бонева 1994, с. 30–32 итд.). Настали су као позајмица из новогрчког μαγισσα, «вештица».

На супротној, северозападној страни јужнословенског простора, код Словенаца и Хрвата, прихваћена је позајмица за вештицу — *coprnica* (*copernica*, *comprnica*) која потиче од немачког *zaubern* «чарати» [RjJAZU I, s. 820; Franković 1990, s. 41–65; Bošković-Stulli 1959; Istar. 145).

Дуж јадранске обале, у Истри, код Словенаца у околини Трста, код Куча у Црној Гори и изнимно на Косову, раширен је назив за вештицу — *штрига*, који представља позајмицу из латинског, односно италијанског језика (лат. *striga* «колдуња, ведьма»). Овај назив има варијанте: *стрижина* [RjJAZU XVII, s. 848], *štriga* [RjJAZU XVII, s. 847; Bošković-Stulli 1959, s. 147; Дучић 1931, с. 293], *štrija* [Merku 1976, s. 331], *strilja* [RjJAZU XVI, s. 744] *štringa* [RjJAZU XVII, s. 848; Rajković 1982, s. 539; Merku 1976, s. 92; Vukanović 1986, s. 443], *štroliga* [RjJAZU XVII, s. 850]. Модификација назива *штрига* у *штринга*, вероватно је настала још у романској средини под утицајем латинског глагола *stringo*, *strinxi* којим су обележаване неке радње које су приписиване вештици, као што су: откидати, жети, косити.

Сам назив *striga* у латинском језику доводи се у везу с називом *strix* којим је означавана ноћна птица *сова*, вероватно на основу веровања да душа стриге ноћу лети у облику сове [Чајкановић 1994, књ. 5, с. 217].

Од маргиналног значаја су позајмице: *босорка* [РСАНУ II, с. 76; Franković 1990, s. 67], од мађ. *boszorka*, која се јавља код Хрвата у Мађарској Подравини; из турског су — *сихробазица* у Босни [Filipović-Fabijanić 1964, s. 232–233], *джедия* у Тетевену у Бугарској [БЕР I, с. 353] и вероватно *джелия*, *желия* у Кърджалийском и Хасковском крају [Бонева 1994, с. 30]. Позајмица је и назив вештице у Војводини — *ордуља* [Карацић, СРј, с. 648].

Постоји више локалних назива вештице формираних према некој радњи за коју се мисли да врше. Због скитње и лутања у ноћно време у Бугарској је названа *бродница* [Маринов 1994, с. 270]; пошто се сматра да напада и уништава малу децу у колевкама, у Шумадији се назива *колјевчара* [Филиповић 1972, с. 212]; пошто има моћ претварања у северној Црној Гори се назива *утворка* [Станић II, с. 450]; по томе што се претвара у лептира назива се *лепирица* [Станић I, с. 416]; пошто се може претварати у муву — *зврндара* [Станић I, с. 264], мада овај назив

може бити везан и за веровање да помоћу муве жена може стећи моћ да буде вештица, о чему говори запис из Подравине у Мађарској: на Велики петак у поноћ жена треба да оде на раскршће и тада ће доћи велика *мува-зунзара* коју она треба ухватити зубима [Franković 1990, s. 42]; пошто се тајно увлачи у кућу, као ухода, на острву Крку се називала *uvod* [RjJAZU XX, s. 198]; на основу њене везаности с ветром и изазивање олује у српском извору из 15. века посведочен је назив **ветрьница** [RjJAZU XXI, s. 131], по истој вези су и називи *vjeja* [RjJAZU XXI, s. 54], према ст. слов. **вѣяти** «дувати» (о ветру), као и називи *vjetrušnica* [RjJAZU XXI, s. 133], *вљеја*, *вљејош*, *вљељуша* [Станић I, с. 91]; по употреби биља у магијске сврхе у Бугарској је названа *билярка* [Маринов 1994, с. 309]; по томе што мешањем и муњењем прави магијска средства у Црној Гори се назива *бркља* [Станић I, с. 59], од *бркљати* «мешати, мутити *бркљачом*, тј. рачвастим дрветом»; по обележју да може погледом оборити с коња, тј. урочити човека названа је у Срему *коњобарка* настало од израза с *коња обара* [RjJAZU V, s. 288]; пошто иде на вештичје састанке, а може се претварати и у кокошку у Благоевградском крају у Бугарској названа је *къткованица* [Мороз 1989, с. 134], — вероватно по изразу за дозивање кокошака «кът-кът»; због разузданости и несталности у Црној Гори је названа *виља* [Станић I, с. 86]; по радњи преузимања туђег рода или млечности стоке у Странци у Бугарској названа је *мамница*, *превземачка*, *приземница* [Попов 1996, с. 226]; по истој основи у Црној Гори, код Васојевића названа је *сркача* [Ђорђевић 1953, с. 5–6], од *сркнути* «устима повући млеко или житку храну». Вероватно, на основу веровања да вештица не може прескочити ватру на Покладама, јер је ватра привлачи настала су два назива: *oprudnica*, од *опрудити* «опалити» (RjJAZU IX, 122), и *непрескочица* (РСАНУ I, 402). Мотивација за назив *опрудница* може доћи и од обичаја спаљивања крила ноћном лептиру, кога ухвате у кући и за кога се сматрало да је отелотворење вештице — по веровању ујутру би се показала жена-вештица с опекотинама. На основу веровања да се ноћу ухваћена вештица може потковати и да се ујутру може пронаћи жена с потковицом на нози створен је назив *поткованица* [Ђорђевић 1953, с. 5–6). Вештица која се исповеди попу, тј. *очитује се*, *открије се* у Далмацији се називала *очитовница* [RjJAZU VIII, s. 530]. У околини Дубровника и у Далмацији представе о вештици се преплићу с представама о вукодлаку, па се назива *vukodlačica* [RjJAZU XXI, s. 621–622], *ukosnica* [RjJAZU XIX, s. 456] и *упирина* [Вулетић-Вукасовић 1934, с. 162–163].

Постоји и круг локалних назива за вештицу формиран на основу народних представа о њеном спољном изгледу. Веровало се да је то брката жена, да има *крст* испод носа [Херцеговина, Црна Гора], *рожић* на глави (острва Хвар и Брач), *састављене обрве* и *крваве очи* [Ђорђевић 1953, с. 14–17; Грђић-Бјелокосић, с. 200–201]. По тим обележјима вештица у Црној Гори се назива *брка* [Станић I, с. 58], *бркача* [Дучић 1931, с. 293; Станић I, с. 58], *бркна* [Дучић 1931, с. 293; Станић I, с. 59]; у Трпњу *križarica* [RjJAZU V, s. 589], у Црној Гори *крстача* [Станић I, с. 394], *krstašica* [RjJAZU V, s. 639], *крсточела* [Станић I, с. 394]; такође у Црној Гори — *рога* [Станић I, с. 275], *рогосија* [Станић I, с. 275], *рогуља* [RjJAZU XIV, s. 138, Станић II, с. 275), *rogoša* [RjJAZU XIV, s. 134], *рогуша* [Станић II, с. 275], *роша* [Станић II, с. 277], *hrdoroga* [RjJAZU III, s. 691], образовано од *хрдати* «туђи» и *рог*; *мрковљеђа* [Станић I, с. 465], *орлока* — којој «горе» очи [Станић II, с. 54], у околини Дубровника *грбуља* [Вулетић-Вукасовић, 1934, с. 162]. По обележју *мршавости*, *кошчатости* у Црној Гори је створен назив за вештицу *курца* [Станић I, с. 404].

У појединим називима за вештицу исказан је емоционални став (осуда или ниподаштавање). Такви су називи: *бездушница* [РАСАНУ I, с. 401], *vragoduha* [RjJAZU XXI, s. 362], *душина* [Mažuranić II, s. 1534], *зла душа* [Дучић 1931, с. 300], *нечиста* [RjJAZU VII, s. 806], *obrezanica*, од *обрезине* — оно што отпада, кад се обрезује [RjJAZU VIII, s. 459], *poganica* [RjJAZU X, s. 368], *pogančina* [RjJAZU X, s. 368], *проклетница* [Пеђо, с. 370], *самовила* [Филиповић-Томић 1955, с. 106], *самодива* [Маринов 1994, с. 308].

Пошто је вештица опасан демон, који се по народним схватањима помињањем имена могао дозвати, створени су за њу и еуфемистички називи и то: *kamenica* [RjJAZU IV, s. 798], *окаменьеница* [Херцеговина; Ђорђевић 1953, с. 6], *кита* [RjJAZU V, s. 776], *мила* (само у множини миле — [Чајкановић 1994, књ. II, с. 129] *nespomenica* [RjJAZU VIII, s. 77], *deseta sestra* [RjJAZU XIV, s. 871], *тамо она* [Дучић 1931, с. 294, 296].

Неки називи вештица настали су из легенди или предања. У Далмацији и на острвима средњег Јадрана сређе се веровање о вештици која се назива *ирудица* или *рудица*. Оно је настало према јеванђеоској причи о Саломеи, која је по наговору мајке натерала Ирода да погуби Јована Крститеља. По локалној легенди, Рудица је била царска кћи, која је по наговору своје мајке Поганице за свадбени поклон од свога оца затражила и добила главу Јована Крститеља. Због тог греха она се нигде не

може скрасити, предводи градоносне облаке и олују и стално се скрива од громова. Зато је људи заклињањима терају када се појаве градоносни облаци [Kadčić 1859, s. 333; Carić 1897, s. 330–332; Rajković 1982, s. 562: РСАНУ VIII, с. 122).

Из Херцеговине потиче веровање о вештицама *сијерми* и *ресми*, чији се називи у предању изводе из имена краљевских жена које су појеле своју децу. Према предању, после смрти сина, Сијерма је стално рађала кћери (укупно девет), које је због жалости за сином све појела. Ресма, пак, пошто је појела сина, касније је родила и појела, једну за другом, још деветнаест кћери [Делић 1998, с. 162]. Трагови овог предања срећу се и у околини Рожаја у Црној Гори. Према тамошњем веровању жене су се могле спасити од Среде која је лупала на врата да их казни зато што преду уочи среде, ако вичу: «Изгоре шума, а у шуми Сијермина дјеца!» [U riječima, s. 67–68]. Иначе, називи *сијерма*, *серма*, срећу се на ширем јужнословенском простору [Далмација, Црна Гора, источна Србија] и ознаке су за неке болести (костобоља, укоченост леђних мишића) — [RjJAZU XIV, s. 918; Станић II, с. 302: Динић 1988, с. 256].

На основу наведених стотинак назива за вештицу код балканских Словена од посебног значаја су четири, који културни простор Балкана деле на четири зоне: у средишњој (највише код Срба, делом Хрвата, Бугара и Македонаца) највише је раширен назив *вештица*, који је иначе познат у свим јужнословенским језицима; у југоисточном делу Балкана (Македонија и Бугарска) распрострањена је позајмица из грчког, типа *мађосница*; у северозападним крајевима (Словенија, Хрватска, Хрвати у Мађарској) раширен је назив *цоприница*, који потиче из немачког; у приморским крајевима Хрватске и Црне Горе среће се назив романског порекла — *штрига*.

Литература

Бабовић 1963 — *Г. Бабовић*. Оролик // СЕЗб, 1963, књ. LXXVI.

БЕР 1971–1995 — Български етимологичен речник. София, 1971–1995, т. I–IV.

Бонева 1994 — *Т. Бонева*. Народен светоглед // Родопи. София, 1994.

Братић 1902 — *Т. А. Братић*. Из народног вјеровања (у котарима Невесиње и Гацко) // ГЗМ, 1902, XIV.

Братић 1908 — *Т. А. Братић*. Народно лијечење. Из времена једне љекаруше из 1843. године // ГЗМ, 1908, XX, св. 3.

Виноградова, Толстая 1990 — *Л. Н. Виноградова, С. М. Толстая.* К сравнительному изучению мифологических персонажей: вештица и ведьма // Балканские чтения I. Симпозиум по структуре текста. М., 1990.

Вукановић 1988 — *Т. Вукановић.* Вјештице. Мит и традиција о вештицама балканских народа // Стварање. Титоград, 1988, XLIII, бр. 10.

Вукмановић 1960 — *Ј. Вукмановић.* Паштровићи. Цетиње, 1960.

Вукова грађа 1934 — Вукова грађа / Прир. В. Чајкановић // СЕЗб, 1934, књ. L.

Вулетић-Вукасовић 1901 — *В. Вулетић-Вукасовић.* Вјештице у Јужнијех Славена // Карацић, 1901, III, бр. 10.

Вулетић-Вукасовић 1934 — *В. Вулетић-Вукасовић.* Призријевање // СЕЗб, 1934, књ. L.

Генчев 1993 — *С. Генчев.* Трудове обичаи и обреди // Софийски край. Етнографски и езикови проучавания. София, 1993.

Грђић-Бјелокосић — *Л. Грђић-Бјелокосић.* Из народа и о народу. Београд, б. г.

Делић 1898 — *С. Р. Делић.* Сијерма и Ресма // Зора. Мостар, 1898, III, бр. 4.

Динић 1988 — *Ј. Динић.* Речник тимочког говора // Српски дијалектолошки зборник. Београд, 1988, XXXIV.

Дучић 1931 — *С. Дучић.* Живот и обичаји племена Куча // СЕЗб, 1931, књ. XLVIII.

Джикић 1899 — *О. А. Джикић.* Народне празновјерице у Херцеговини // Зора, Мостар, 1899, IV.

Ђорђевић 1953 — *Т. Р. Ђорђевић.* Вештица и вила у нашем народном вјеровању и предању // СЕЗб, 1953, књ. LXVI.

Златаров 1895 — *С. Златаров.* Баяния, врачувания, лекувания. От Неврокопско // СбНУ, 1895, кн. XII.

Карацић Рј. — *В. С. Карацић.* Српски рјечник (1852). Београд, 1986, књ. I.

Карацић Ес — *В. С. Карацић.* Етнографски списи / Прир. М. С. Филиповић. Београд, 1972.

Катанић 1938 — *Т. К. Катанић.* Народно вјеровање. Знание отъ рождена // ГЕМ, 1938, XIII.

Маринов 1994 — *Д. Маринов.* Народна вяра и религиозни народни обичаи. София, 1994.

Мороз 1989 — *Й. Мороз.* Женски демонични образи в българския фолклор и вервания. София, 1989.

Марсенић 1975 — *Т. Марсенић.* Из народног говора васојевићког краја // Расковник. Београд, 1975, VI, бр. 19.

Милићевић 1984 — *М. Ђ. Милићевић.* Живот Срба сељака. Београд, 1984.

Мићовић 1952 — *Љ. Мићовић.* Живот и обичаји Поповаца // СЕЗб, 1952, књ. LXV.

Пеђо 1925 — *Љ. Пеђо.* Обичаји и вјеровања из Босне // СЕЗб, 1925, књ. XXXII.

Попов 1994 — *Р.Попов.* Вещица // Българска митология. Енциклопедичен речник / Съставител А. Стойнев. София, 1994.

Попов 1996 — *Р.Попов.* Народен светоглед // Странджа. Материална и духовна култура. София, 1996.

РСАНУ — Речник српскохрватског књижевног и народног језика. САНУ. Београд.

СДЯ — Словарь древнерусского языка (XI–XIV вв.). М., 1989, т. II.

СРЯ — Словарь русского языка XI–XVII вв. М., 1975, вып. 2.

ССл — Старославянский словарь. М., 1994.

Станић 1990–1991 — *М.Станић.* Ускочки рјечник. Београд, 1990–1991, књ. I–II

Стевановић 1983 — *М.Стевановић* и др. Речник језика Петра II Петровића Његоша. Београд; Титоград; Цетиње, 1983, књ. I–II.

Толстая 1998 — *С.М.Толстая.* Магические способы распознавания ведьмы // Studia mythologica Slavica 1. Ljubljana; Pisa, 1998.

Филиповић 1939 — *М.С.Филиповић.* Обичаји и веровања у Скопској котлини // СЕЗб, 1939, књ. LIV.

Филиповић 1946 — *М.С.Филиповић.* Галипољски Срби. Београд, 1946.

Филиповић 1967 — *М.С.Филиповић.* Етнолошке белешке из источне Херцеговине // СЕЗб, 1967, књ. LXXX.

Филиповић 1972 — *М.С.Филиповић.* Таковци // СЕЗб, 1972, књ. LXXXIV.

Филиповић, Томић 1955 — *М.С.Филиповић, П.Томић.* Горња Пчиња // СЕЗб, 1955, књ. LXVIII.

Чајкановић 1994 — *В.Чајкановић.* Сабрана дела из српске религије и митологије. Београд, 1994, I–V.

Черепанова 1977 — *О.А.Черепанова.* Типология и генезис названий лихорадок-трясавиц в русских народных заговорах и заклинаниях // Язык жанров русского фольклора. Петрозаводск, 1977.

Bošković-Stulli 1959 — *M. Bošković-Stulli.* Istarske narodne priče. Zagreb, 1959.

Carić 1897 — *A. I. Carić.* Rudica, kćer Poganice. Nar. vjerovanja na otocima Hvara i Brača // GZM, 1897, IX, br. 2.

Filipović-Fabijanić 1964 — *R. Filipović-Fabijanić.* Narodna medicina i narodna verovanja // GZM, Etnologija, XIX, 1964.

Franković 1990 — *Đ. Franković.* Mitska bića u podravskih Hrvata // Narodne predaje. Etnografija Južnih Slavena u Mađarskoj. Budimpešta, 1990, 9.

Ivandić 1965 — *Lj. A. Ivandić.* Pučko praznovjerje. Madrid, 1965.

Kačanovskij 1881 — *V. Kačanovskij.* Apokrifne molitve, gatanja i priče // Starine. Zagreb, 1881, XIII.

Kadčić 1859 — *B. P. Kadčić.* Odgovori na njekoja pitanja družtva. Iz kotara Makarskoga // Arkiv za povestnicu jugoslavensku. Zagreb, 1859, V.

Kovačević 1878 — *Lj. Kovačević.* Nekoliko priloga staroj srpskoj književnosti // Starine. Zagreb, 1878, X.

Lovrenčević 1969–1970 — *Z. Lovrenčević.* Mitološke predaje Bilo-gore // Narodna umjetnost. Zagreb, 1969–1970, 7.
Marks 1982 — *Lj. Marks.* Usmene pripovijetke i predaje s otoka Zlarina // Povijest i tradicije otoka Zlarina. Zagreb, 1982.
Mažuranić 1908–1922 — *V. Mažuranić.* Prinosi za hrvatski pravno-povjestni rječnik, knj. II. Zagreb, 1908–1922.
Merku 1976 — *P. Merku.* Ljudsko izročilo Slovencev v Italiji. Trst, 1976.
Oštrić — *G. Oštrić.* Folklorna građa zadarskih otoka // Rukopis Instituta za etnologiju i folklor u Zagrebu, br. 734.
Rajković 1982 — *Z. Rajković.* Običaji otoka Zlarina // Povijest i traicije otoka Zlarina. Zagreb, 1982.
RjJAZU — Rječnik hrvatskoga ili srpskoga jezika. JAZU. Zagreb.
U riječima — U riječima lijeka ima. Zbornik zapisa. Rožaje, 1987.
Vukanović 1986 — *T. Vukanović.* Srbi na Kosovu. Vranje, 1986, II.

Л. Раденкович
(Белград)

Наименования ведьмы у балканских славян

Ведьма *(вештица)* — один из наиболее известных мифологических персонажей в славянской народной культуре. Из широкого круга вопросов, связанных с исследованием мифологической роли ведьмы, в статье рассматривается только мотивированность различных наименований ведьмы в языках балканских славян.

Большинство наименований связаны с деятельностью, которую ей приписывают, и, прежде всего, с колдовством. Существует и целый ряд наименований ведьмы, которые связаны с ее внешним видом; в некоторых именах отражено и ее эмоциональное восприятие.

На основе около ста приведенных лексем, обозначающих ведьму в языках балканских славян, можно выделить четыре особо значимых группы, которые разделяют пространство Балкан на четыре области: в центральной (в основном у сербов, частично хорватов, болгар и македонцев) преобладает славянское название *вештица*; в юго-восточной части Балкан (в Македонии и Болгарии) преобладают заимствования из греческого типа *магьосница*; на северо-западе (Словения, Хорватия) наименования расширяются за счет лексемы *цопрница*, заимствованной из немецкого языка; в приморских областях Хорватии и Черногории распространено романское наименование — *штрига*.

Zofia Rudnik-Karwatowa
(Warszawa)

O wariantywności, konkurencji i samodzielności prefiksów werbalnych

(w sprawie statusu prefiksów *o-* i *ob-* we współczesnej polszczyźnie)

Powszechnie uważa się, że *o-* i *ob-* w słowiańskich czasownikach prefiksalnych są wariantami jednego prefiksu. Próbę weryfikacji tego stanowiska podjęli w latach siedemdziesiątych Ch. Hougaard[1] i E. Sekaninová[2]. Analizując materiał współczesnego języka rosyjskiego i słowackiego Sekaninová doszła do wniosku, że w podstawowym znaczeniu dookolności czynności, «направления действия вокруг чего-л.», *o-* i *ob-* stanowią warianty jednego prefiksu, w innych zaś znaczeniach rozchodzą się, reprezentując dwa prefiksy[3]. Wniosek nie znalazł jednak później potwierdzenia w monografii autorki, gdzie *o-* i *ob-* uważane są za prefiks *o-/ob-*[4]. Poszukując odpowiedzi na pytania, czy *o-* i *ob-* stanowią jeden czy dwa prefiksy i czy istnieją zasady ich doboru, duński językoznawca Hougaard sporządził rejestr 40 par czasowników rosyjskich z *o-* i *об-* różniących się semantycznie, np. *овеять* i *обвеять*, *огласить* i *обгласить*, *оговорить* i *обговорить* itp.[5]. Ten ważny fakt przemawiający za istnieniem dwóch prefiksów wymagałby ustalenia zasad rozdziału *o-* i *об-*. O ile nam wiadomo, problem nie doczekał się dotychczas omówienia.

W polskim językoznawstwie panuje pogląd, że *o-* i *ob-* są formami obocznymi. Gramatyka akademicka GWJP wśród siedemnastu prefiksów rodzimych wymienia postaci wariantowe jednego prefiksu *o-* ‖ *ob(e)-*[6]. W innych miejscach zapisuje je jako prefiks *o(b)-*. Autorzy Słownika języka polskiego SJPD traktują *o-* i *ob(e)-* jako warianty jednego prefiksu i omawiają ich znaczenia łącznie, jednocześnie zamieszczają *ob(e)-* jako odrębne hasło. W artykule hasłowym [ob(e)-] podają, że jest to «przedrostek o tych samych funkcjach co *o*, lecz mniej częsty»[7].

Podobne stwierdzenia co do statusu *o-* i *ob-* zawarte są w pracy W. Śmiecha[8]. Lansując historyczny punkt widzenia autor uważa, że we współczesnej polszczyźnie u ogromnej większości czasowników obie postacie pełnią taką samą funkcję semantyczną i w związku z tym możliwa jest wymiana tych przedrostków bez zmiany znaczenia wyrazów. W bardzo nielicznych przypadkach wymiana prefiksów może jednak taką zmianę spowodować, np. *omówić — obmówić* itp. [9]

A. Krupianka w pracy poświęconej rozwojowi historycznemu formacji czasownikowych na *o-* i *ob-* w języku polskim[10] traktuje oba prefiksy pod względem semantyczno-funkcjonalnym na tej samej płaszczyźnie. Podejście to wynika z przyjęcia za punkt wyjścia pochodzenia *o-* i *ob-* z jednego prasłowiańskiego prefiksu *ob-*, występującego przed samogłoskami i spółgłoskami *r, l, n, v*, który przed pozostałymi spółgłoskami miał swój wariant fonetyczny *o-*. Przypomnijmy w tym miejscu, że wskutek zachwiania się stosunków prasłowiańskich w zakresie fonetycznej pozycji prefiksu *o-* i *ob-* i ustąpienia restrykcji fonetycznych mogły powstawać dublety z tymi prefiksami w tych samych (współrdzennych) formacjach. W ujęciu Krupianki wszystkie czasowniki różniące się prefiksem *o-* i *ob-* potraktowane zostały jako warianty i w związku z tym rozpatrywane są łącznie. Nie kwestionując całkowitej wymienności w materiale historycznym takich czasowników, jak np. w najstarszych zabytkach *omówić* i *obmówić*[11] *ożywić* i *obżywić*[12], nie możemy jednak zaakceptować statycznego obrazu funkcjonalnego prefiksu *o-* i *ob-*.

Reprezentowane tu podejście jest słuszne metodologicznie tylko wówczas, gdy na podstawie analizy tekstów, w których występują badane czasowniki, możemy traktować *o-* i *ob-* jako identyczne funkcjonalnie. Tymczasem w rozwoju języka polskiego i innych języków słowiańskich obserwujemy dynamizm pewnych funkcji prefiksów, co ustaliła zresztą Krupianka, formułując wnioski dotyczące produktywności i żywotności wyodrębnionych klas semantyczno-funkcjonalnych formacji na *o-/ob-*, oraz wiążące się z tym dążenie do specjalizacji środków formalnych. Efektem tych zmian jest we współczesnej polszczyźnie repartycja funkcjonalna prefiksów: prefiks *o-* wyspecjalizował się w jednych funkcjach, *ob-* w innych. Ze względu na konieczność przedstawienia mechanizmu słowotwórczego dokonujemy tu pewnego uogólnienia. O zjawiskach jednostkowych nie dających się ująć w reguły słowotwórcze określające wybór prefiksu będzie mowa niżej.

Funkcje formantów oraz struktura semantyczna i formalna derywatów są w dużym stopniu zdeterminowane czasownikowym lub imien-

nym charakterem podstaw, z tego względu oddzielnie rozpatrujemy formacje odczasownikowe i formacje odimienne.

W **czasownikach odczasownikowych** występuje wyraźna opozycja funkcjonalna *ob-* i *o-*. Podstawę do tego stwierdzenia daje obserwacja długich serii derywatów.

Dużą ekspansywność przy tworzeniu formacji odczasownikowych wykazuje prefiks *ob-*. Funkcją ogólną, w której wyspecjalizował się ten prefiks, jest **dookolność akcji**. Można ją wyrazić w formule 'dookoła; ze wszystkich stron'.

Na płaszczyźnie semantyczno-syntaktycznej analizowane formacje to derywowane wyrażenia predykatywne złożone z predykatu (nazywającego akcję) wyrażonego podstawą i dołączonego predykatu wyższego rzędu wyrażonego prefiksem ze znaczeniem przestrzennym 'dookoła; ze wszystkich stron'. Działanie dookolne można scharakteryzować bliżej jako działanie z pewnej odległości względem obiektu (*objechać dom, obejść stół)* bądź działanie bezpośrednio na obiekt, na jego brzeg, krawędź (*obszyć sukienkę lamówką, obsadzić ogród żywopłotem*) lub na jego powierzchnię dookoła, ze wszystkich stron (*oblizać cukierek; obwąchać: Charty obwąchały mnie leniwie.* Mrożek). W niektórych derywatach zachodzi zmiana hierarchii argumentów implikowanych przez podstawowe czasowniki: *obsadzić ogród żywopłotem, obszyć sukienkę lamówką, bluszcz obrósł altanę*. Obiektem działania jest *ogród, sukienka, altana*, natomiast środkiem działania — *żywopłot, lamówka.* Wyróżniony obiekt występuje w formie accusatiwu. W zdaniach *bluszcz obrósł altanę — altana obrosła bluszczem* widać zróżnicowanie jak w parach zdań czynnych i biernych[13].

W części derywatów wyróżniony obiekt, który przy czasownikach podstawowych pełni rolę lokalizatora, podlega wszechogarniającemu, wszechstronnemu działaniu (ze wszystkich stron, dookoła) za pomocą mnogiego lub materiałowego środka czynności: *obrzucić kogoś/coś kamieniami, obsypać kogoś/coś piaskiem, obwiesić słup plakatami, oblepić kopertę znaczkami, obsiać pole pszenicą.* Przykłady typu *obszyć sukienkę cekinami, obsadzić ogród różami* w porównaniu z *obszyć sukienkę lamówką, obsadzić ogród żywopłotem* informują o działaniu ogarniającym całą powierzchnię, również dookoła, obiektu. Różnice w cechach fizycznych obiektów podlegających działaniu nie są słowotwórczo wyrażane: *obwiesić ścianę plakatami* i *obwiesić słup plakatami, oblepić kopertę znaczkami* i *oblepić samochód reklamami.* W strukturze formalnoskładniowej zdania wyróżniony obiekt występuje w accusatiwie jako dopełnienie bliższe, jednocześnie środek czynności, który przy czasowniku podstawowym pełni rolę obiektu sytuowanego względem lokalizatora, zmienia pozycję dopełnienia

bliższego do pozycji instrumentalu. Środek działania wyrażony jest formą liczby mnogiej lub formą syngularną rzeczowników zbiorowych i materiałowych.

Z omawianymi wyżej czasownikami wiąże się w pewnym stopniu grupa derywatów motywowanych czasownikami ruchu, które określamy jako **lokatywno-kompletywne**: *obejść/obchodzić wystawy, objechać/objeżdżać stolice europejskie, opłynąć/opływać porty, obiec/obiegać sklepy*. Są one homonimiczne z formacjami oznaczającymi działanie dookoła przedmiotu, jak np. *obejść dom, opłynąć wyspę*. W odróżnieniu od nich informują o objęciu zasięgiem działania «kontaktowego» (zwiedzeniu, odwiedzeniu) zbioru obiektów stanowiących pewną całość w obrębie wyznaczonej przestrzeni. Jednocześnie jednak w strukturze semantycznej zdań: *Ewa obeszła wszystkie muzea w tym mieście; Obeszłam wszystkie sklepy* itp. zawarta jest, jak się wydaje, informacja, że agens zatoczył pewien krąg, zrobił rundę. Naszą intuicję potwierdza praktyka językowa, por. np. potoczne *Zrobiłam rundę po sklepach*. Według definicji słownikowych *runda* oznacza zarówno zamknięty cykl czynności stanowiących pewną całość, jak i okrążenie bieżni oraz okrążenie lotniska. Wskazywałoby to na bliskość semantyczną znaczenia dookolnego i kompletywnego charakteru akcji.

W strukturze formalnosyntaktycznej zdania zachodzi zmiana: formant konotuje obiekt w accus. pl. jako obligatoryjne dopełnienie: *Student szedł od biblioteki do biblioteki/chodził po bibliotekach — Student obszedł/obchodził wszystkie biblioteki.*

Bliska semantycznie czasownikom *obejść wystawy, objechać stolice europejskie* itp. jest grupa formacji motywowanych czasownikami innymi niż czasowniki ruchu, które nazywamy **kompletywnymi**: *obszyć kogoś, oprać kogoś, obcerować kogoś, obłatać kogoś, obkupić kogoś; obdarować kogoś czymś, obdzielić kogoś czymś (obdzielić dzieci cukierkami, obdzielić gości tortem); oblatać samolot, obnosić sweter*, przestarzałe *objeździć konia; objeść kogoś, opalić kogoś; obdzwonić kogoś/coś (znajomych, instytucje, urzędy), obtańczyć kogoś (obtańczyć wszystkie dziewczyny na sali)* i inne. Rozróżnić tu można dwie grupy formacji: kauzatywne i agentywne. Formacje kauzatywne oznaczają ogólnie spowodowanie maksymalnie pozytywnych lub negatywnych skutków dla wyróżnionego obiektu (przeważnie osób), niekoniecznie implikowanego przez predykat reprezentowany podstawą, wskutek kompletnego, wyczerpującego wykonania akcji podstawowej, obejmującej określony zbiór przedmiotów reprezentujących obiekt pacjentywny, np. *Matka obszyła dziecko; Goście obdarowali dziecko zabawkami; Piotr opalił Marka*. Nie zawsze w ak-

cję zaangażowane są mnogie przedmioty, jak ma to miejsce w dwóch formacjach, które informują o spowodowaniu skutków pozytywnych: doprowadzeniu obiektu do pełnej sprawności wskutek wyczerpującego wykonywania akcji podstawowej: *Pilot oblatał samolot; Chłopiec obnosił czapkę*. Formacje agentywne charakteryzują akcję jako kompletne ogarnięcie działaniem agensa określonego zbioru przedmiotów reprezentujących dany obiekt, np. *Janek obdzwonił kolegów; Piotr obtańczył wszystkie koleżanki.*

Podobnie jak w formacjach lokatywno-kompletywnych, także i w omawianej grupie derywatów prefiks powoduje zmianę hierarchii argumentów w strukturze semantycznej zdania, ale również nieimplikowanych składników sytuacji, oraz zmiany w strukturze formalno-składniowej zdania. Obiekt z dalszego planu lub nieimplikowane składniki sytuacji zostają wyróżnione i przeniesione na pozycję dopełnienia w accusatiwie. Obiekt zajmujący pozycję obligatoryjnego dopełnienia bliższego podstawy zwykle jest usuwany ze struktury formalnej zdania, jednakże w derywacie sygnalizowane jest prefiksem *ob-* wyczerpujące, całkowite ogarnięcie przedmiotów reprezentujących ten obiekt: *Matka prała dziecku (całą brudną) bieliznę — Matka oprała dziecko; Matka szyła dziecku ubranka — Matka obszyła dziecko; Kupiłam młodszej siostrze wszystkie potrzebne rzeczy — Obkupiłam młodszą siostrę; Siostrzeniec jadł dużo posiłków u ciotki — Siostrzeniec objadł ciotkę; Piotr palił dużo papierosów Marka — Piotr opalił Marka.* Obserwujemy następującą regularność: wyróżniony obiekt jest syngularny, jeśli obiekty usunięte na plan dalszy stanowią zbiór przedmiotów (np. *obszyć dziecko — uszyć dziecku ubranka, obszyć dziecko — *uszyć dziecku ubranko*).

Podsumowując, można stwierdzić, że zmiana informacyjna w derywacie w porównaniu z czasownikiem podstawowym dotyczy umieszczenia na pierwszym planie obiektu (reprezentują go prawie wyłącznie istoty ludzkie), w stosunku do którego agens przejawia aktywność, wyczerpująco wykonując akcję podstawową i ogarniając działaniem wszystkie przedmioty mnogie lub zbiorowe implikowane przez podstawowy predykat.

Ostatnią grupę czasowników odczasownikowych z prefiksem *ob-* stanowią formacje **intensywnościowe**. Prefiks wnosi znaczenie wysokiej intensywności, które można określić jako 'bardzo', 'w dużym stopniu', np. *opoić kogoś, obkarmić kogoś; obrodzić*, i wysoki stopień dokładności akcji 'dokładnie': *obrewidować kogoś/coś*. Formant nieciągły prefiksalno-postfiksalny *ob-...się* wprowadza duże nasycenie subiektu akcją podstawową: *opić się, objeść się, opalić się (papierosów), obkupić się, obśmiać się, obwąchać się (kwiatów)*; tu należy także forma imie-

słowowa przestarzałego czasownika *obeznać się: Jan jest obeznany z literaturą francuską*. Dla formacji *opoić, obkarmić* możliwa jest też inna interpretacja: 'spowodować dla obiektu negatywne skutki, pojąc, karmiąc go' (mutacja), z zaznaczeniem wysokiej intensywności akcji podstawowej (modyfikacja). Wykazują więc one pewną bliskość semantyczną z omawianymi wyżej czasownikami typu *opalić kogoś*. Również w formacjach z formantem nieciągłym (*opić się, objeść się*) upatrywać należy funkcji mutacyjno-modyfikacyjnej. Problemy interpretacyjne nie stanowią przedmiotu niniejszej pracy, dlatego nie są szczegółowo omawiane. Zasługują jednak one na specjalne potraktowanie w oddzielnym opracowaniu. Na marginesie warto dodać, że niemożność jednoznacznego zakwalifikowania zmian wprowadzanych przez formanty do modyfikacji lub mutacji była jedną z głównych przyczyn rezygnacji z podziału odczasownikowych derywatów semantycznych na modyfikacyjne i mutacyjne w GWJP[14].

Niektóre derywaty oznaczają nie tylko wysoki stopień intensywności akcji, ale także emocję negatywną mówiącego, czasem tkwiącą już w podstawie, np. *obeżreć się, obwędzić się* (*paląc dużo papierosów*).

Sferę użycia rozpatrywanych czasowników stanowi głównie mowa potoczna, co jest w pełni umotywowane ładunkiem emocjonalnym, towarzyszącym informacji o intensywności akcji.

W czasownikach odczasownikowych dominującą funkcją formantu *o-* jest tworzenie czystych odpowiedników dokonanych do czasowników niedokonanych w takich parach, jak np. *budzić — obudzić, golić — ogolić, czyścić — oczyścić, słabnąć — osłabnąć*. Znaczącą część podstaw niedokonanych stanowią we współczesnej polszczyźnie czasowniki odrzeczownikowe, np. *skalpować (skalp) — oskalpować, skórować (skóra) — oskórować, szczenić się — oszczenić się, solić — osolić*, i czasowniki odprzymiotnikowe, np. *czyścić (czysty) — oczyścić, siwieć (siwy) — osiwieć, słabnąć — osłabnąć*. Podstawowe rzeczowniki — wyrażenia argumentowe — mogą pełnić różne role w strukturze semantycznej zdania, co widać w zróżnicowaniu funkcjonalnym formacji (*skalpować, skórować* — wbudowane wyrażenie argumentowe obiektu, *szczenić się* — wbudowane wyrażenie argumentowe pseudowytworu, *solić* — wbudowane wyrażenie argumentowe środka czynności).

Wśród **czasowników odrzeczownikowych** można wyróżnić formacje kauzatywne z formantem prefiksalno-paradygmatycznym, w których prefiks *o-* wnosi znaczenie ogólne spowodowania nabycia cech przez jakiś obiekt, np. *osierocić* (*dzieci*) 'uczynić dzieci sierotami', oraz formacje prefiksalno-paradygmatyczne z wbudowanym argumentem, którym można przypisać ogólne znaczenie 'zaopatrzyć obiekt w to, co jest wyrażone podstawą', np. *omasztować, olinować, okablować (budy-*

nek), oczynszować, opodatkować, oprocentować. W niektórych formacjach prefiks precyzuje to miejsce zaopatrzenia, wyposażenia jako dookolne, a obiekt wyrażony podstawą pełni rolę środka czynności, np. *okółkować wyraz, litery* 'otoczyć, obwieść kółkiem', *oparkanić dom* 'otoczyć parkanem', *oszańcować*, por. odczasownikowe *obrysować.*

Czasowniki odprzymiotnikowe prefiksalno-paradygmatyczne z prefiksem *o-* informują o powodowaniu przez agensa zmiany obiektu polegającej na tym, że staje się on jakiś, nabywa cechę oznaczaną przez wyraz podstawowy. Działanie na obiekt jest całkowite, kompletne, wszechogarniające, np. *oślepić, ogłuszyć*, por. odczasownikowe *obkarmić kogoś.*

Obserwacja użycia badanych formacji wskazuje, że proces specjalizacji funkcjonalnej jeszcze się nie zakończył. Przejawem tego jest posługiwanie się przez użytkowników języka wymiennie formami z *o-* i *ob-*, tam gdzie różnica funkcjonalna jest słabo odczuwalna. Przykłady dotyczą niewielu (kilkunastu) czasowników. Można prognozować ich los: wybór (jeden z dubletów zostanie usunięty z języka) lub repartycję funkcjonalną — głównie na podstawie systemowych zmian funkcjonalnych. Słowniki normatywne, jak wspomniano wyżej, nie zawsze rozstrzygają tę kwestię poprawnie. Przykładowo SJPD przy haśle *obsmażać — obsmażyć* odsyła czytelnika do preferowanej formy *osmażać — osmażyć*[15], mimo że model słowotwórczy akceptuje formację z prefiksem *ob-* w funkcji dookolnej akcji, ogarniania powierzchni obiektu ze wszystkich stron: *gotować — ugotować — obgotować, dusić — udusić — obdusić, warzyć — uwarzyć — obwarzyć, rumienić — zrumienić — obrumienić.* W SJPSz podany został już tylko czasownik *obsmażać*, jednak w definicji znaczenia występuje forma *osmażać*[16]. Obecnie w polszczyźnie funkcjonuje wyłącznie postać czasownika z prefiksem *ob-*.

Inną grupę czasowników, które bywają używane wymiennie, uznawanych przez źródła normatywne jako warianty, stanowią według nas tzw. pozorne dublety. Chodzi o derywaty typu: *oskubać — obskubać, oczyścić — obczyścić, oskrobać — obskrobać* i inne. Analiza użyć tych formacji wskazuje, że w przykładach: *oskubać kurczaka, oczyścić zęby, oskrobać kartofle, marchew, rybę* formy czasownikowe z prefiksem *o-* są czystymi odpowiednikami dokonanymi form niedokonanych: *skubać kurczaka, czyścić zęby, skrobać kartofle, marchew, rybę.* Prefiks jest tylko wykładnikiem dokonania się zmiany obiektu. Formacje: *obskubać (liście z gałęzi, gałąź z liści), obczyścić (glinę z butów, buty z gliny), obskrobać (farbę z parapetu)* informują natomiast o usunięciu, oddzieleniu obiektu z powierzchni innego obiektu, dookoła, i szerzej: o ogarnięciu obiektu działaniem z wielu stron.

Wyraźną specjalizację funkcjonalną obserwujemy w serii par czasowników, jak *obedrzeć — odrzeć, obetrzeć — otrzeć, obciosać — ociosać, oblać — olać* itp. Formacje z prefiksem *ob-* wykazują preferencje do wyrażania działań lokatywnych, zaś znaczenia nielokatywne, przenośne są wyrażane przez czasowniki z prefiksem *o-*. Trzeba podkreślić, że w większości wypadków prefiks *o-* może tu być wyodrębniany tylko genetycznie: czasowniki na *o-* stają się niemotywowanymi jednostkami leksykalnymi. Zilustrujemy to wybranymi przykładami: Byliśmy spaleni słońcem, *obdarci* i obrośnięci szczeciną. (Miłosz). I teraz, wierny Tygrysowi, mową świadomie *odartą* z po-romantycznych ozdób próbowałem rozwikłać zagadkę moją i ostatecznie mojego pokolenia. (Miłosz). *Obetrzeć* meble z kurzu. *Ocierając się* o tragedie tej masy, wyrabialiśmy sobie opinię o Francji. (Miłosz). Drwal *obciosał* sęki na drzewie. Czasami nawet rzucał, niby z niechcenia, grubo *ociosane* pochlebstwa. (Chojecki. SJPD).

Nie sposób w tym miejscu pominąć sprawy zróżnicowania stylistycznego czasowników na *o-* i *ob-*. We współczesnej polszczyźnie istnieje kilka formacji różniących się wyłącznie sferą użycia. Do ewidentnych przykładów zaliczają się: ogólne *obmyć, obsypać się* i książkowe *omyć, osypać się*.

Czynnikiem nie uwzględnionym dotychczas w naszej pracy, a mającym niemałe znaczenie w specjalizacji funkcjonalnej prefiksów *o-* i *ob-*, jest tradycja. W zasadzie obowiązujące obecnie kryterium użycia *o-* i *ob-* ma charakter funkcjonalny. W niektórych przypadkach jednak obserwujemy pewne niekonsekwencje, co wynika z funkcjonowania starych zasad. Refleksem fonetycznych uwarunkowań tłumaczy się nietypowe przypadki, odbiegające od systemu, np. formy czasowników intensywnościowych: *ożłopać się* (od XVIII w.) i analogicznie *ochlać się* (XX w.). Inny przykład dotyczy czasowników odrzeczownikowych o znaczeniu dookolnego działania: *obwałować, obwstążkować* (od XVIII w.), *obramić, obramować* itp., w których użycie formantu *ob-*, zamiast oczekiwanego *o-*, jest zgodne z obowiązującą w staropolszczyźnie zasadą (*ob-* występuje przed *v, r, m*). Dodajmy, że preferencyjne użycie *ob-* przed spółgłoskami sonornymi, rzadkie — przed tylnojęzykowymi i niewystępowanie przed *p, b* jest uwarunkowane tradycją.

Wnioski

Analiza materiału wskazuje, że we współczesnej polszczyźnie prefiksy czasownikowe *o-* i *ob-* wywodzące się z jednego prasłowiańskiego prefiksu *ob-*, występującego w swoim wariancie fonetycznym *o-*,

wykazują samodzielność funkcjonalną. Proces repartycji funkcjonalnej nie jest jeszcze zakończony, o czym świadczą nieliczne przykłady obocznego użycia derywatów czasownikowych na *o-* i *ob-*. Uwarunkowane są one głównie tradycją. Kierunek opisanych w pracy zmian językowych ma wyraźny charakter funkcjonalny.

Przypisy

[1] *Х. Хоугорд.* Тождественны ли приставки *о-* и *об-*? // Slavica Slovaca. Roč. 6, 1971, c. 45–54.

[2] *Э. Секанинова.* Значения приставок *о-* и *об-* в русском и словацком языках // Slavica Slovaca. Roč. 10, 1975, c. 221–227; *E. Sekaninová.* Sémantická analýza slovesa v ruštine a slovenčine. Bratislava, 1980.

[3] *Э. Секанинова.* Значения приставок..., c. 227.

[4] *E. Sekaninová.* Sémantická analýza slovesa..., s. 41.

[5] *Х. Хоугорд.* Тождественны ли приставки..., c. 53–54.

[6] Gramatyka współczesnego języka polskiego (GWJP). Morfologia / Pod red. R. Grzegorczykowej, R. Laskowskiego, H. Wróbla. Wyd. drugie, zmienione. Warszawa, 1998. Rozdz. IV. H. Wróbel, Słowotwórstwo. Czasownik, s. 539 i n.

[7] Słownik języka polskiego / Red. W. Doroszewski (SJPD). T. 5. Warszawa, 1963, s. 408–409.

[8] *W. Śmiech.* Derywacja prefiksalna czasowników polskich. Wrocław, 1986.

[9] Ibidem, s. 81 i n.

[10] *A. Krupianka.* Formacje czasownikowe z przedrostkiem *o-(ob-)* w języku polskim. Toruń, 1969.

[11] Ibidem, s. 90.

[12] Ibidem, s. 117.

[13] Przykład Wróbla GWJP, s. 558.

[14] GWJP, s. 544.

[15] SJPD, s. 1139.

[16] Słownik języka polskiego / Red. nauk. M. Szymczak (SJPSz). T. 2. Warszawa, 1979, s. 429.

Wykorzystane źródła

Cz. Miłosz. Rodzinna Europa. Warszawa, 1990.
S. Mrożek. Wybór opowiadań. Kraków, 1964.

З. Рудник-Карватова
(Варшава)

О вариативности, конкуренции и самостоятельности глагольных префиксов
(к статусу префиксов *о-* и *об-* в современном польском языке)

В статье делается попытка определить статус глагольных префиксов *о-* и *об-* в современном польском языке. Анализ употребления глаголов с данными префиксами позволяет сделать вывод, что префиксы *о-* и *об-*, исторически относящиеся к одному прасл. префиксу *об-*, имеющему фонетический вариант *о-*, на современном этапе развития языка являются разными префиксами. Устанавливается функциональный принцип разграничения *о-* и *об-*.

И. А. Седакова
(Москва)

О «знаках» и «отметинах» в традиционной культуре южных славян (*белег* и *нишан*)

Известно, что знак как понятие, которым оперируют исследователи, и знак как концепт традиционной культуры несколько расходятся. Знаковыми называются в метаязыке науки многие обрядовые действия, жесты, реалии и их свойства и т. д. В этнокультурных оригинальных текстах, в описаниях информантов «знак» может быть идентичным «отметине», «зарубке», «шраму», «следу», а может относиться и к понятиям, идентифицируемым как «знамение», «предсказание», «рок», «судьба». Таким образом, народное «знак» применяется хотя и к ограниченному, но открытому ряду явлений. Именно об этих фактах южнославянской народной традиции преимущественно с точки зрения их лексического обозначения и пойдет речь в этой статье.

В отличие от восточно- и западнославянской традиций, у южных славян слова *знак*, *знамение* почти не находят применения в этнокультурном лексиконе, а синонимичные дериваты от славянского же *лич-* (болг. *личба, поличба*) встречаются редко, — они оказались вытесненными словами *белег* и *нишан*. Это довольно характерное явление: словарь славяно-балканской культуры включает в себя много заимствованных терминов, причем пути их проникновения в языки-реципиенты, а также и их судьбы различны. *Белег* и *нишан* представляют богатый материал для исследования заимствований с точки зрения развития семантики и узуса, специализации значений и их места в лексической системе языка. Оба слова в диалектах обладают широким спектром значений, и именно они используются в качестве терминов явлений,

Работа выполнена при финансовой поддержке РФФИ, проект № 97-04-06-180.

квалифицируемых носителями культуры как «знаки», «отметины» и «предзнаменования».

Белег и *нишан* — хотя и разные по времени, но довольно ранние заимствования[1], они были известны древнерусскому языку: *белёг* «знак, пятно, белый струп» и «подписанный бланк для удостоверения личности предъявителя», ср. тур. *bilgü* — «знак»; др.-рус. *нишанъ* «печать» из тур. *nişan* «диск, знак» [Фасмер, с. 146; 3, с. 77]. Однако в современных восточнославянских языках *белег* и *нишан* практически не фиксируются (лишь последнее слово известно как *мишень*)[2], они не имеют и этнокультурных контекстов употребления.

Устойчивость использования этих заимствований может объясняться различными причинами. Очевидно, тот факт, что неславянские лексемы *нишан* и *белег* закрепились в узусе южных славян, объясняется социолингвистической ситуацией Средневековья на Балканах, когда в течение по крайней мере пяти столетий турецкий язык поддерживал тюркские элементы в славянском. *Белег*, к тому же, контаминировался со славянским корнем *бел-* (БѢЛ)[3].

В литературных языках южных славян статус указанных слов неодинаков. *Белег* в болгарском, македонском, сербохорватском и словенском — слово нейтральное с устойчивым набором значений («знак», «след», «признак») и большим словообразовательным гнездом. Оно органично вошло в южнославянские языки и стало продуктивным для целого ряда словообразований с характерными морфемными чередованиями: болг. *бележа, забележителен;* мак. *бележит, бележува;* серб. *обележје, бележити;* слов. *bẹ̀lẹ́žen* и др. *Нишан* («мишень», «цель», «шрам», «знак») и/или его дериваты (немногочисленные, чаще всего образованные при помощи турецких же суффиксов: болг. *нишанджия, нишанлък* и др.) всегда даются в словарях с пометой «устаревшее» [РМЈ, с. 506 и др.], «диалектное», «народное» и/или «разговорное». Следует говорить и о том, что слово *нишан* неравномерно представлено в южнославянских зонах, — это, видимо, и служит одной из причин[4] отсутствия единообразия в лексикографическом представлении слова (*нишан* в БТР — «устаревшее», в БРС — без такой пометы; кроме того, велики различия в наборе и иерархии значений).

Спектр значений лексем *белег* и *нишан* в словаре традиционной культуры значительно шире, чем тот, который обозначен в словарях литературного языка, даже в таких, как МБТР, Геров и РСКНЈ (т. е. с учетом фактов народного языка), где этнокультурная семантика слов лишь отчасти задается (болг., серб. *бе-*

лег «родимое пятно», *нишан* «помолвка»). Контекст и обрядово-мифологическое содержание этих лексем, которые в лексиконе народной традиции становятся терминами, можно узнать лишь знакомясь с этнографической литературой, фольклором и отчасти диалектными словарями. Суммирование этнокультурных значений и контекстов позволяет убедиться в относительности границ обозначаемого этнокультурным термином и в широкой географической вариативности его содержания. В ходе изложения будет видно, что для современного состояния южнославянских языков, особенно для болгарского, характерно значительное совпадение семантических полей слов: так, *нишан* объясняется через *белег*, а *белег* через *нишан*. Представляется, что подобное явление довольно позднее. Реконструкция этнолингвистического материала позволяет выделить сферы, где слова *белег* и *нишан* занимают отдельные ниши и их значения и узус не пересекаются (*белег* в родинной, а *нишан* в свадебной обрядности). Однако это разграничение на сегодняшний день достаточно условно, и, вероятно, нужно говорить о том, что во многих случаях слова являются синонимами: и в опубликованных этнографических описаниях, и в диалектных словарях, и в речи информаторов *нишан* и *белег* нередко взаимозаменимы.

Определим сферы употребления терминов *белег* и *нишан* в традиционной культуре. Начнем с «материальных», «фактурных» значений слов. Первоначально, видимо, они обозначали нечто, отмеченное человеком сознательно и преднамеренно, хотя, возможно, и с разными целями, но нередко без какого-либо дополнительного значения. Так, *белег* и *нишан* — это финиш, конечное место конных состязаний на праздниках [Маринов 1984, с. 179], пространственная граница в игре [Станић 1990, с. 38]. Этими же словами обозначаются помеченные пряхой места, где она остановилась в своей работе [Пир. кр., с. 224].

Метка, однако, кроме указания на место, уточнения, имплицитно может нести и дополнительную информацию. Так, *белег* и *нишан* как термины скотоводческой материальной культуры (в овцеводстве для каждого хозяйства разработана система особых нарезок, печатей, именуемых *белег*, *белез*, *нишан*, *нешен* [Пир. кр., с. 84; Пл. кр., с. 205; БЕР, 4, с. 664 и др.]) означают «свое», причем не в переносном, а в прямом смысле — это знаки принадлежности конкретного животного хозяину. Анализируемые слова служат для обозначения собственности, когда речь идет о земельных границах и наделах, виноградниках [Пир. кр., с. 58; Капанци, с. 31; СЕЗб, 1939/54, с. 306; СЕЗб,

1948/26, с. 314 и др.], о заказах ремесленника: *Турим му белег да знам чијо је* («Помечаю, чтобы знать, чье это») [Митровић 1984, с. 25] и др. По правильности описания признаков, примет, которые именуются *нишан*, проверяют, действительно ли утерянная вещь принадлежит тому, кто заявляет на нее права [СЕЗб, 1939/54, с. 335].

Дальнейшее развитие семантики *белег* и *нишан* и появление переносного смысла вполне логично: «поставить метку, обозначить физически, материально» влечет за собой появление символических коннотаций. В контексте духовной культуры «метки, отметины, знаки» наделяются глубоким содержанием, они могут быть обращены и к прошлому, и к настоящему, и к будущему, поэтому лексемы *белег*, *нишан* входят в различные терминосистемы — свадебную, родинную, мифологическую и др.

Так, «знаки» (*белег*, *нишан*) — обязательный атрибут гаданий, колдовства и народно-медицинских актов. В данных случаях «знак» — это часть одежды, нить или украшение (в т. ч. для женщины — платок, для мужчины — посох), т. е. что-либо «свое», способное заместить владельца. *Нишан* (нить от одежды) используют перед свадьбой для определения, хороша ли, не испорчена ли невеста [Николић 1996, с. 92], ср. также гадания о здоровье и характерное выражение *Мутан ти је белег* — о больном человеке [Златковић 1989, с. 381; СЕЗб, 1948/58, с. 354]. Для наведения порчи или, наоборот, для снятия ее и для лечения необходим *нишан* или *белег* (частичка принадлежащей данному лицу одежды или тайно взятые пряди волос, отрезанные ногти) [БЕР, 4, с. 665 (*нишан*); Комадинић 1995, с. 75; Митровић 1984, с. 25 (*белег*)]. Этими же словами нередко обозначают различные предметы и деньги, оставляемые у целебных источников и на вековых дубах больными, желающими выздороветь [Пир. кр., с. 460; СЕЗб, 1939/54, с. 228, 231]. Видимо, в знак благодарности оставляют частицы от одежды (*нишан*) и при сборе вьюна для свадебного знамени в Болгарии [Пир. кр., с. 398]. Уходя с праздника по случаю рождения ребенка, женщины кладут ему в колыбель нить от своей одежды (*белег, нишан*) с пожеланием доброго сна и аппетита [Пир. кр., с. 385; РКС, с. 96]. Разменяются знаками (*белези*) и в случае «опасных» встреч, например, беременные женщины или кормящие матери, чтобы не навлечь на себя и своих детей неприятности, меняются кольцами или браслетами, и мн. др. *Белези* и *нишани* — это и знаки девушек (кольца, цветы, монеты и др.), бросаемые в сосуд в обрядовых гаданиях о замужестве. Однако здесь *белег*, *нишан* не только имплицитно обозначают собственника, они включаются в

ряд таких ключевых понятий, как, например, болг. *късмет* («счастье, удача») и серб. *судбина, рок*.

В словаре традиционной культуры постоянно происходит «обрастание» лексем дополнительными значениями, и приложение их к различным обрядовым контекстам расширяется. Это можно проиллюстрировать на многочисленных примерах, вот один из них. Как уже говорилось, *нишан* — это «мишень»[5]. В свадебной обрядности Лесковца *нишан* — не просто мишень, это яблоко (обязательный атрибут свадьбы) на доме невесты, которое перед ее выходом должны сбить друзья жениха [Митровић 1984, с. 208]. В Шумадии на свадьбе сватов не пускают в дом, пока они выстрелом из ружья не попадут в *нишан* — перо, яблоко или что-либо другое, помещенное высоко на дерево [СЕЗб, 1958/73, с. 93].

Нишан (*нишен, лишан, лишен*) вообще частый термин в свадебной обрядности болгар, македонцев и сербов (*белег* и его дериваты используются в единичных случаях — *обележје* [Добричанин 1989, с. 1125], *белег* выступает и как полный синоним свадебных терминов *нишан, мишан, лишан*, правда, вероятно, только в вост. Болгарии [Добруджа, с. 274]). Известен термин *нишан, ишан* и кариотам, проживающим на территории Болгарии [Даскалова-Желязкова 1989, с. 122]. Первоначально *нишан* означало (и до сих пор употребляется в этом значении): «подарок, дар, символические знаки сватовства или помолвки». Сам процесс принятия дара или обмен подарками — это уже знак согласия, констатация того, что свадьба состоится (ср. южно-серб. *Дадомо нишан, бидна работа* — «Дали подарки, дело решенное») [Златановић 1998, с. 256], и термин стал применяться к ритуальным актам сватовства, помолвки, обручения. Появились и словообразования для обрядовых лиц-участников (серб. *нишанција* — «сват» [Златановић 1998, с. 256]), для действий (болг. *нишанлъдисвам* — «давать девушке какой-либо предмет в знак того, что к ней зашлют сватов» [БД, 3, с. 119; БЕР, 4, с. 664]).

Нишан является атрибутом различных компонентов свадебного цикла и актов, предшествующих свадьбе. В юго-зап. Болгарии (Пиянец) *нишан* — тот предмет, что берет парень у понравившейся ему девушки на посиделках в предсвадебной обрядности, еще до помолвки [СбНУ, 1949/45, с. 192]; в Софийской области девушка, давая *нишан*, подкрепляет свое обещание возлюбленному, что она выйдет за него замуж [БД, 1, с. 247].

В юго-вост. Сербии, Македонии, южной и западной Болгарии сватовство и помолвку обозначают как мак. *малечук нишан* [СЕЗб, 1927/40, с. 151], серб. *мали нишан, велики нишан*

[Сврљиг, с. 135], *голям нишан* [Странджа, с. 274], болг. *малък нишан* («малая помолвка») и *голям нишан* («большая помолвка») [Кирсово, 1983; Родопи, с. 153] и т. д. Другой вариант обозначения помолвки с использованием терминов *нишан*, реже *белег* — это «обмен подарками или вручение даров»: *размяна на нишан, отнасяне нишан* [Род., 153], *даване белег, даване нишан* [ЕБ, 3, с. 174] и др., ср. в этом ряду помолвка — *мена* [Пир. кр., с. 325].

Нишан как дар или знак с точки зрения материального наполнения (предметы одежды и хозяйственного быта, украшения, деньги, цветы и пр.) различается по конкретным локальным традициям южных славян, но всегда набор предметов наделен глубоким символическим смыслом, соответствующим общей свадебной семантике. Варьируется и ряд адресатов, кому предназначается *нишан*: невесте, жениху, им обоим, а также родителям молодых, участникам помолвки и др. Различаются и вручающие *нишан*: сваты, будущий свекор, помолвленная девушка или ее подруги, брат жениха. Как уже говорилось, *нишан* может быть главным атрибутом сватовства, помолвки или одаривания во время самой свадьбы[6].

Оставив за пределами статьи множество описаний, что же такое свадебный *нишан*, остановимся подробнее на одном, пожалуй, самом развернутом — это родопские ритуалы, предшествующие собственно свадьбе. В Родопах наблюдается самое большое количество фонетических вариантов слова: *нишан, нишен, ишан, лишан, лишен, люшан, мишан, мишен*. Кроме того, приготовление подарка наиболее церемониально и включает в себя целую систему свадебных символов. В Родопах фиксируется *малък нишан* (сватовство, в случае согласия и первая помолвка) и *голям нишан* (вторая помолвка). В первом ритуале *нишан* — это набор предметов, который заранее подготавливает мать будущего жениха для его избранницы в своем доме, иногда в присутствии родственников, которые добавляют монеты. Кольцо для девушки, букетик базилика, связанный красной нитью, на которую нанизываются старинные монеты (причем обязательно парное или непарное число в зависимости от села, количество монет четко интерпретируется), семена, сахар — все это укладывается в белый платок, который сворачивается, а не завязывается. *Нишан* относит в дом девушки мать или отец парня, брат, раньше же это делал ребенок с живыми родителями («чтобы и молодые были живы, здоровы и счастливы»). После получения согласия этот дар торжественно вручал тот, кто его принес. Однако давался он не в руки просватанной, а помещался

на стол, за которым сидели мужчины, и они, раскрыв его, слегка помешивали находившиеся там предметы ложкой и хлебом. Затем клали туда хлеб и только после этого отдавали невесте. Существовали и другие обычаи, связанные с передачей дара. В вост. Родопах девушка отдавала *нишан* отцу, который раскрывал его на хлебе и сразу же считал деньги. В районе Хасково *нишан* символизировал будущий дом молодых. Поэтому присутствующие сначала рассматривали его за столом, а затем «огораживали» деньгами и в середину вставляли золотую монету — очаг дома [Родопи, с. 154–155].

На «большой помолвке» *нишан* — это букетик базилика, обернутый красной нитью, к которой привязаны золотые или серебряные монеты. К монетам добавляется ряд оберегов — орлиные когти, свиной клык, крылышки насекомых и др. [Родопи, с. 154]. Строгие запреты и предписания, характерные для всего свадебного обряда, распространяются и на *нишан*: так, завязывать его на узел запрещается (см. выше), чтобы молодые не оказались «завязанными», т. е. чтобы на них не наслали порчу. Таким образом, *нишан* и то, что скрывается за этим термином, — органическая часть и терминосистемы, и самого обрядового комплекса южнославянской свадьбы во всей его сложности и географической неоднородности.

Еще одна сфера южнославянской семейной обрядности, где *белег* и *нишан* получают особое значение и символические коннотации, — это родины. Выше говорилось о знаках преднамеренных, желательных и возникших в результате сознательной человеческой деятельности. В родинах же *белег* и *нишан* — это «родимое пятно», но не обычное, а такое, которое, во-первых, как считается, имеет особую причину появления, а во-вторых, может предвещать что-либо в будущем. Причиной возникновения такого пятна обычно служит «неверное» поведение матери в период беременности (ср., однако, представления о том, что человека «метит» Бог, ведь также *белег* — «Божье наказание за кражу» [РКС, с. 15]. «Метить» может и святой, день которого не почитает беременная. После появления ребенка на свет оставить отметины на его теле могут демоны болезней, особенно оспа, в случае, если родители не совершают необходимых гиластических обрядов). Что касается поведения матери во время беременности и отражения некоторых ее поступков или эмоций в виде телесного знака ребенка — это самый частотный мотив этнографических описаний не только южных славян, но и других народов[7] [Вакарелски, с. 54; Сврљиг, с. 53, 93; СЕЗб, 1909/14, с. 103; Марковић 1997, с. 88; Требјешанин 1991, с. 88 и мн. др.].

Знак на теле — у южных славян *белег*[8], *нишан* — может появиться в силу ряда причин. Набор «опасных» действий следу-

ющий: кража (градация здесь может быть различной: желание взять/съесть чужое, прикосновения к чужому, воровство и сокрытие) + испуг (при еде взятого без спроса продукта, при неожиданном появлении кого-либо) + прикосновение к видимым частям собственного тела. Некоторые из этих составляющих могут быть нерелевантными, дополнительными, но иногда встречается и полная схема. Место, за которое берется женщина после совершения одного из этих действий или всех их в совокупности, и будет отмеченным, но уже на теле ребенка, причем родимое пятно будет иметь форму и цвет украденного (съеденного втайне) продукта. В подобных случаях предметом кражи всегда является что-либо съестное, отсюда и объяснения родимых пятен в форме сливы, маслины, грозди винограда, реже — куска печени или медовых лепешек (подробнее см.: [Седакова 1997, с. 33], там же о том, как уберечься от появления родимого пятна и как избавиться от него, если на теле ребенка все же имеется такой знак)[9].

Полевые исследования самых последних лет показывают, что эти верования до сих пор очень распространены и доминируют в системе запретов для беременной. Так, в селе Равна Варненской обл. в 1997 г. мною записаны многочисленные мемораты о рождении детей с родимыми пятнами (*бялег*, *нишан*). Один рассказ повествует о том, как будущая мать, считая запрет суеверным, нарушила его на глазах у своих подруг — сорвала сливу в чужом саду, — и у нее родилась дочь с пятном в виде сливы на лице [Равна 1997].

Не только указанные выше обстоятельства могут быть причиной появления «следов» на теле новорожденного. Так, распространенными являются запреты беременной смотреть на пожар [Кирсово 1983], пугаться вообще (в том числе и диких животных [СЕЗб, 1909/14, с. 104]), мотивируемые тем, что у младенца будут на теле родимые пятна.

Белег и *нишан*, однако, применительно к родинной обрядности означают не только «родимое пятно». Семантика их значительно расширяется, и нередки случаи, когда в этнографических описаниях эти слова используются в обобщенном смысле как «уродство», «недоразвитость», «аномалия». Интересное развитие в этом плане получает тема запретов на супружеские отношения (рождение ребенка с отклонениями *нишанливо* может быть следствием того, что он был зачат под праздники или в поминальные дни [Родопи, с. 121]) и на некоторые виды деятельности для молодых замужних женщин в определенные ка-

лендарные даты. Среди многочисленных дней, когда беременным нельзя выполнять домашнюю работу (день св. Игната, Рождество, день 40 мучеников и т. д.), на востоке и юге Болгарии выделяется день (дни) св. Симеона (3.02 и 1.09 ст. ст.), который даже именуется *Билежник* [Кирсово 1983], *Забележник* [ЕБ, с. 110; БМ, с. 327]. (Иногда «опасными» считаются первые три дня февраля ст. ст.: день св. Трифона, Сретение и день св. Симеона Богоприимца.) Считается, что все, чем занимается в эти дни женщина, ожидающая ребенка, отразится на нем и он будет *белязан*, *бележен* (то же распространяется и на приплод домашнего скота). Рассказов о последствиях нарушений этих запретов записано и опубликовано немало. В Добрудже, например, рождение детей или животных с каким-либо уродством (без уха, с аномалиями конечностей и пр.) объясняется тем, что в доме в день св. Симеона пользовались ножом и соответственно «отрезали» ухо, руку и пр. [Добруджа, с. 338]. В с. Кирсово записано множество меморатов о том, как женщина пришила в день св. Симеона пуговицу и родившийся впоследствии ягненок не мог нормально дышать (словно дыхательные пути у него были «зашиты»), а в другом доме беременная разрезала тыкву, и у нее родился ребенок с головой, как бы разрезанной надвое[10] [Кирсово 1983, зап. И. А. Седаковой]. Целый ряд превентивных действий должна совершить в этот день или накануне беременная, чтобы ее ребенок родился нормальным. В том же селе Кирсово, например, беременная ножом чертит крест на двери со словами: *Нишано на спонците да остане. Да не върви по добитъко, да не върви по хората!* (т. е. «Пусть след останется на дверном косяке, а не на животных и людях!») [Кирсово 1983, зап. Ф. Бадалановой]. Каракачанки, проживающие на территории Болгарии и Сербии, замешивая (только в случае крайней необходимости!) в день св. Симеона хлеб, обязательно говорят: «Я ребенка не трогаю, я замешиваю хлеб» [Пимпирева 1995, с. 48]. В фольклоре беременных каракачанок очень распространенными являются былички о рождении ребенка, у которого ноги были только до колен, напоминавших, в свою очередь, сжатые кулаки (как месила в этот опасный день хлеб его мать) [там же]. В Добрудже, если женщине обязательно нужно что-либо разрезать, она стучит ножом по железу или перерезает головню, чтобы все плохое оставалось там [Добруджа, 317]. «Этот день относится к таким, о которых не только помнят, но обрядность которых соблюдают» [там же] — это положение подтверждается записями в с. Равна 1997 г., где информатор Г. Лазаров расска-

зывал мне, что в день св. Симеона женщины под различными предлогами до сих пор не берут в руки нож.

К турцизмам *нишан* и *белег* и их дериватам в контексте этих верований добавляются и грецизмы *симьосан, симьонест, симьосвам*, т. е. «меченый», «метить» (в Странджe Сретение носит название *св. Богородица Симьонеста* [Странджа, с. 320]). Бесспорно, что внутренняя форма имени святого *Симеон* является отнюдь не последним фактором в развитии подобных представлений. Идентичные верования зафиксированы и у греков, где в этот день беременные строго соблюдают запреты на домашнюю работу, особенно на все, связанное с режущими и колющими предметами, — иначе ребенок будет «меченый», от σημειωνω — «метить» [Megas 1958, p. 57].

Внешний, видимый на человеке знак, согласно народным поверьям, свидетельствует об отклонении от нормы, «отмеченность» обычно несет негативную информацию. Неслучайно целый ряд южнославянских пословиц и поговорок, метафорических выражений, рассказов посвящен «отмеченным». У болгар распространена легенда о том, как Господь Бог ходил по земле и многому научил людей. «Одному только не научил ты нас — отличать добрых людей от недобрых», — упрекнул Бога один старик. На это последовал ответ: «Узнать очень просто: все плохие люди отмечены» [Маринов 1984, с. 489]. «Отмеченные» люди — это не только недобрые люди, но и те, которые, не желая этого, приносят людям несчастья. Так же говорят и о людях, к которым относятся предубежденно [РБЕ, 1, с. 568], о женщинах, у которых не может быть детей (*Тя е белязана, Господ я отделил от хората*) [ФЕ, с. 87]. Некоторые обстоятельства, связанные с появлением на свет, обусловливают «отмеченность»: рождение в «рубашке», у сербов Буджака — рождение во вторник [Сврљиг, с. 135] и мн. др.[11]

В многочисленных вариантах пословиц и поговорок (особенно с учетом диалектных паремий) выражаются сходные идеи:

1) Отмеченность неслучайна (*Бог ђи је обележил да се може препознају* [Златковић 1989, с. 297], ср. то же с *нишан*: *На лоший човек Господ дал нишан* [Геров, 3, с. 276]).

2) От подобных людей нужно держаться подальше (*От белязан човек далеч бягай*; *Варди се от човек, когото Господ е белязал* [РКС, с. 99], *Пази се од онога који је бележен. Това је голем осветник* [Златковић 1989, с. 297]).

Кроме пословиц и поговорок, есть и фразеологизмы, характеризующие порочного, злого человека через «отмеченность» животного: *Бележита офца, Белязана овца, Белязано магаре* и др.

(букв. «Меченая овца», «Меченый осел») [Добричанин 1989, с. 154; Пеев 1988, с. 154; ФРБЕ, 1, с. 88].

При явном доминировании негативных оценок *белег* и *нишан* и их дериватов в смысле «отметина», «отмеченный», у этих слов может возникать и полярное значение на шкале оценок. Так, *белег, нишан* на человеке — нежелателен: некоторые знаки могут свидетельствовать о демонических свойствах, сверхъестественных способностях ребенка. В Велесе рассказывают о младенце *с нишан под мишка* («со знаком подмышкой» — с крыльями, что является приметой демонологического персонажа — змея) [СбНУ, 16/17, с. 229][12], ср. также болг. песню о девушке, украденной змеем, которая родила ребенка *нишанлия*: *...и здобила дете нишанлия, / нишанлия, кусурлия: / и без рака, и без нога, / и без тенки половини / и без дясно църно око* [Захариев 1963, № 402].

В некоторых песнях и сказках встречается другой сюжет, причем очень частый: ребенок *нишанлия* — это будущий герой, особые знаки (преимущественно связанные с золотом, месяцем, солнцем и др.) на его теле свидетельствуют о его необычном происхождении или об особых, богатырских качествах (*Дете има голяма нишана: / на рамена криля позлатени*) [Геров, 3, с. 276]. То же и с дериватом от *белег*: о сказочном герое поется в песне *Доби ми се дете бележито с месечина по челото* [Геров, 1, 98–99].

Подобные возможности различной оценочности дериватов от *белег-* характерны и для прилагательных: болг. *белязан* маркировано негативно, а *бележит* — это позитив, означает «приметный» [МБТР, с. 136], ср. в фольклорных песнях: *Двори ми са бележити: / Среде двора бяла чешма, / До чешмата бяла лоза* [там же], в современном литературном языке и «знаменитый», «замечательный».

Рождение ребенка с аномалиями — это знак для всего села, это тоже *нишан* или *белег*, но уже в значении «предзнаменование» (ср. мак. «Если ребенок родится без руки или еще чего-нибудь, — это *нишан*, в семье будет несчастье») [Цепенков 1972, с. 11]. Подобными предвестниками беды могут служить и другие явления, например, обнаружение сдвоенного колоса при жатве (*«на бялег е* — кто-нибудь заболеет или умрет» [Равна 1997]), у македонцев Гевгелии появление созвездия *Нишајне* — «к войне или смерти правителя» [СЕЗб, 1927/40, с. 433]. Очевидно, что недобрым приметам в традиционной культуре придается огромное значение. Это подтверждает не только этнолингвистический, но и лексический полевой материал, опубликованный в диалектных слова-

рях. Так, к слову *мишен* в Родопском словаре дается следующий комментарий: «Вчера много звезд падало, это плохая **примета**» [БД, 2, с. 200]. В описании странджанского говора в слову *лишен* дается такой небольшой текст: «В этом году был дан нам **знак**: корова отелилась теленком с двумя головами. Видно, кто-нибудь из нас умрет» [БД, 1, с. 106–107].

Белег как «примета», «предвестник» используется в сербских фразеологизмах и клишированных выражениях: *жут белег* букв. «желтое пятно» является метафорой близкой смерти [Станић 1990, с. 37], *игра ми десни биљег* — букв. «дергается правая щека, правое веко» — означает «недобрая примета» [там же], то же о левой части лица — «добрая примета» [РСКНЈ, с. 436].

Приметы, предзнаменования всегда обращены к будущему. Такова же и семантика знаков в гаданиях, например, о замужестве. Болгарский ритуал *напеване на нишане* (в Юрьев день, на Ивана Купалу) [СбНУ, 1954/48, с. 396; ИССФ, 7, с. 437] призван оповестить каждую девушку — владелицу знака (*нишан, белег*), какая судьба ожидает ее в ближайшем будущем. Уже упоминалось, что здесь *нишан* сближается с удачей (в том числе и в замужестве — болг. *късмет*) и с судьбой. *Нишан, белег,* конечно, менее емкие понятия, чем *късмет:* знак в данном случае только отсылает к какому-либо значению, а таковым в данном случае и является *късмет*, матримониальное будущее. У сербов, однако, семантика слова *белег* включает в себя и значения «судьба», «рок», «фатум»: *Немој бежати од своје белеге,* т. е. «от судьбы не убежишь» [РСКНЈ, с. 436], подобных символических значений слова у болгар и македонцев мне обнаружить не удалось.

В статье проанализирован не весь этнолингвистический материал, связанный со «знаками» и «отметинами», которые у южных славян передаются при помощи лексем *белег* и *нишан* и их дериватов. Не упоминались особые знаки кладоискателей (болг. *мишан*) [БД, 1, с. 106–107], *нишан* как Каинова печать [Бадаланова 1997, с. 45], серб. *биљег* как врожденная склонность, определенные задатки положительного свойства [Станић 1990, с. 525] и мн. др. Однако и представленного в статье материала вполне достаточно, чтобы показать в рамках проблемы «слово и культура», что у балканских славян концептуальные, ключевые понятия нередко выражаются неславянской, заимствованной лексикой. При этом термин берет на себя часть и славянского, и неславянского этнокультурного материала, кроме того, можно выделить и пласты различного конфессионального

содержания (православия и мусульманства)[13]. Синонимические ряды, в которые эти лексемы входят, обычно также содержат много неславянских слов.

Обозначенная проблема синкретизма славянобалканских конфессиональных и этнических традиций в результате многолетних контактов соприкасается и с другими проблемами этнолингвистического порядка. Во-первых, это проблема терминологизации, о чем неоднократно писали Н. И. и С. М. Толстые. Так, некоторые явления, обозначаемые словами *белег* и *нишан* и их дериватами, в определенных регионах не получают особого именования, а называются гиперсинонимами или точным обозначением предмета (например, *гривна* «браслет», *игла* — т. е. вещи, которыми обмениваются кормящие матери при встрече [Капанци, с. 173]). То же относится и к названиям предметов, оставляемых у священных источников, деревьев, используемых для лечения, насылания или снятия порчи и т. д.

Другая проблема — это ареальное распределение терминов. *Нишан* и *белег* входят в ряды обрядовых диалектных синонимов. Так, *нишан* «помолвка» может употребляться наряду с многочисленными терминами, в основе которых лежит то или иное символическое значение. Поскольку *нишан* в свадебной терминологии имеет предметное или акциональное значение, эта лексема может соседствовать с такими именованиями, как мак. *пърстеноване* [СЕЗб, 1927/40, с. 151], *оглавето, рушме* [Пир. кр., с. 393], *голяма* и *малка ракия* [Капанци, с. 180], *аманет, никяв* [Пл. кр., с. 219] и др.

Выявление всей суммы значений (как мы видели, расхождения в семантике и узусе слов *белег* и *нишан* при наличии множества сходств в южнославянских языках существуют) в их географической привязанности поможет уяснить не только и не столько картину распространения терминов-концептов, но и их генезис.

Примечания

[1] Правда, не все лингвисты признают *белег* неславянским элементом. В некоторые словари заимствований [РЧДБЕ; Škaljič 1966] это слово вообще не включается. Кроме того, расходятся этимологи и в определении происхождении слова. Так, ряд словарей [БЕР, 1, с. 41] относит *белег* к протоболгаризмам тюркского происхождения, другие же, подобно фасмеровскому, считают это слово тюркизмом [Геров, 1,

с. 98–99; МБТР]. *Нишан* во всех источниках дается как турецкое [Геров, 3, с. 276; Škaljič, s. 493 и др.] или персидско-турецкое [РРОДД, с. 295; Живковић 1987, с. 100 и др.].

[2] Ср. интересную работу Г. Цыхуна, в которой уделяется внимание и лексеме *беляг* в белорусском языке [Цыхун 1998, с. 329].

[3] К примеру, в Родопах знак наряду с термином *белег* именуется и *бялко*, оставляемые женщинами при первом посещении новорожденного вещи там должны быть обязательно белого цвета [БД, 2, с. 128]. Родимое пятно на теле ребенка называется не только *белег*, но и *беляци*, *бележ* [Родопи, с. 121].

[4] Возможно, обозначение турецких лексем в болгарском как устаревших или диалектных можно считать несколько тенденциозным вследствие стремления некоторых лексикографов уменьшить реальное количество турцизмов в современном языке.

[5] Использование импровизированной мишени (*нишан*) — частый мотив фольклорных песен, где в качестве мишени (тоже *нишан*) в поединке выступает человек [СбНУ, 1942/43, с. 123–124, 188], ср. также болг. *нишанджия* — «меткий стрелок», *нишаня* «целиться», ср. *Пак Арапин на нишан застана... / Ка нишани църна Арапина...* [Геров, 3, с. 276].

[6] Чтобы не перенасыщать статью фактическим материалом, выносим за пределы основного текста хотя бы несколько примеров из множества описаний предмета/предметов, обозначаемых как *нишан*. В Разлоге — это подарок, получаемый невестой на свадьбе [СЕЗб, 1954/48, с. 377]. В Кукушко — подарки, которыми обмениваются семьи при помолвке [БД, 3, с. 251]. В районе Ихтимана *нишан* — предмет, который жених дает невесте в знак, что они обручены, само действие называется *нишанлъдисвам* [БД, 3, с. 119]. В Родопах *мишан* — подарок при помолвке [БД, 2, с. 208] и мн. др. В районе Самокова *нишан* — это кольца, которыми молодые обмениваются при помолвке [БД, 3, с. 251], в южной Сербии *нишан* — это дары, с которыми идут сваты к невесте [Златановић 1998, с. 265] и т. д.

[7] Ср., например, в Уэльсе объяснение трех родинок на лбу ребенка тем, что его мать, будучи беременной, узнала о гибели мужа и прикоснулась к своему лбу тремя пальцами [Jones 1930, p. 195].

[8] В сербском языке *билежен*, *билежар* — это лексика, относящаяся к процедуре прививки от оспы [Елезовић 1932, с. 39; СЕЗб, 1927/40, с. 127 и др.].

[9] Приводим для сравнения некоторые славянские диалектные названия родимого пятна на теле ребенка: рус. *знадьба*, *знадебка* [СРНГ,

с. 105]; польск. *myszka* [Simonides 1988, s. 25]; луж. — *znamjo, znamo* [PPOO, с. 50]; у словенцев одно из названий — *znamenja* [Orel 1944, s. 265].

[10] Здесь, безусловно, важно и то, что *тиква* в болгарском (и в некоторых др. южнославянских языках) служит метафорическим обозначением головы [БТР, с. 1011], ср. и выражения *Сече ми тиквата* («Я сообразительный; быстро схватываю») [ФРБЕ, 2, с. 290].

[11] Широкий спектр верований, связанный с врожденной «отмеченностью», представлен в монографиях: [Belmont 1971; Wilson 1993].

[12] Имеются и иные демонологические значения термина *нишан*: «место трапезы мифологических персонажей (*юди*)» [Пир. кр., с. 472] и др.

[13] Так, например, как мусульманский в некоторых диалектных словарях и этнографических описаниях помечен обычай оставлять *нишан* у источника воды [БД, 2, с. 128; СЕЗб, 1939/54]. Мусульманским же считается и способ именования надгробного камня *нишан* или *белег* [Филиповић 1972, с. 84; РСКНЈ, с. 436], знака на месте гибели тех, место захоронения которых неизвестно, обычно с надписью *Се легох у туђој земљи, а белег ми стоји на баштини* [ГЕМБ, 1953/1954, књ. 2/3, с. 649].

Литература

Бадаланова 1997 — *Ф. Бадаланова.* Каин окаянный // Живая старина. М., 1997, № 2.

БД — Българска диалектология. Материали и проучвания. София, 1962–, т. 1–.

БМ — Българска митология. Енциклопедичен речник. София, 1994.

БЕР — Български етимологичен речник. София, 1971–1996, т. 1–5.

БРС — *С. Б. Бернштейн.* Болгарско-русский словарь. М., 1975.

БТР — Български тълковен речник. София, 1973.

Вакарелски 1956 — *Хр. Вакарелски.* Принос към проучване традиционния бит и традиционната култура на Панагюрско // Панагюрище и Панагюрско. София, 1956, т. 2.

ГЕМБ — Гласник етнографског музеја у Београду, 1926–, књ. 1–.

Геров — *Н. Геров.* Речник на българския език. София, 1975–1978, т. 1–6.

Даскалова-Желязкова 1989 — *Н. Даскалова-Желязкова.* Кариоти. София, 1989.

Добричанин 1989 — *С. Добричанин.* Доња Морача. Живот и обичаји народни по традицији. Титоград, 1989.

Добруджа — Добруджа. Етнографски, фолклорни и езикови проучвания. София, 1974.

ЕБ — Етнография на България. София, 1985, т. 3.

Елезовић — *Гл. Елезовић.* Речник Косовско-Метохиског дијалеката. Београд, 1932.

Живковић 1987 — *Н. Живковић.* Речник пиротског говора. Пирот, 1987.

Захариев 1963 — *Й. Захариев.* Кюстендилската котловина. София, 1963.

Златановић 1998 — *М. Златановић.* Речник говора јужне Србије (провинцијализми, дијалектизми, варваризми и др.). Врање, 1998.

Златковић 1989 — *Др. Златковић.* Фразеологија страха и наде у Пиротском говору. Београд, 1989.

Капанци — Капанци. Бит и култура на старото българско население в Североизточна България. Етнографски и езикови проучвания. София, 1985.

Кирсово 1983 — Полевые материалы, собранные в 1983 г. в с. Кирсово, Комратский район, Молдавия.

Комадинић 1995 — *Гр. Комадинић.* Речник народне културе чачанског краја // Зборник радова народног музеја. Чачак, 1995, књ. 25.

Маринов 1984 — *Д. Маринов.* Избрани произведения. София, 1984, т. 2.

Марковић — *Р. Марковић.* Ваља се, не ваља се (Народни веровања и бајања). Чачак, 1997.

Митровић — *Б. Митровић.* Речник лесковачког говора. Лесковац, 1984.

МБТР — Български тълковен речник с оглед към народните говори / Стъкми Ст. Младенов. Т. 1. София, 1951.

Николић — *Д. Николић.* Горње Драгачево. Етнолошко проучавање културних промена. Београд, 1996.

Пеев 1988 — *К. Пеев.* Кукушкиот говор. Скопје, 1988.

Пимпирева — *Ж. Пимпирева.* Каракачаните в България. София, 1995.

Пир. кр. — Пирински край. Етнографски, фолклорни и езикови проучвания. София, 1980.

Плов. кр. — Пловдивски край. Етнографски и езикови проучвания. София, 1986.

Равна 1997 — Полевые материалы, собранные по программе Малого диалектного атласа балканских языков (МДАБЯ) в с. Равна, Провадийский район, Варненская обл.

РБЕ — Речник на българския език. София, 1977–, т. 1–.

РКС — Архив Ст. Романского. Хранится в Библиотеке Университета им. св. Климента Охридского, София, Болгария.

РМЈ — Речник на македонскиот јазик. Скопје, 1961, т. 1.

Родопи — Родопи. Традиционна народна духовна култура и социалнонормативна култура. София, 1994.

РРОДД — Речник на редки, остарели и диалектни думи в литературата ни от XIX и XX век. София, 1974.

РРОО — Рождение ребенка в обычаях и обрядах. М., 1997.

РСКНЈ — Речник народног српскохрватског књижевног и народног језика. Београд, 1959–, вып. 1–.

РЧДБЕ — Речник на чуждите думи в българския език. София, 1982.

СбНУ — Сборник за народни умотворения. София, 1889–, кн. 1–.

Сврљиг — Етно-културолошки зборник. Књига 1. Сврљиг, 1995.

Седакова 1997 — *И.А.Седакова*. Регламентация поведения беременной: еда и питье // Кодови словенских култура. Београд, 1997, број 2.

СЕЗб — Српски етнографски зборник. Београд. 1884–, књ. 1–.

СРНГ — Словарь русских народных говоров. Л., 1976, вып. 11.

Станић 1990 — *М.Станић*. Ускочки рјечник. Београд, 1990, т. 1.

Странджа — Странджа. Етнографски, фолклорни и езикови проучвания на България. София, 1996.

Требјешанин 1991 — *Ж. Требјешанин*. Представе о детету у српској култури. Београд, 1991.

Фасмер — *М.Фасмер*. Этимологический словарь русского языка. М., 1986, т. 1–4.

ФЕ — Фолклорен еротикон. София, 1996, т. 3.

Филиповић 1972 — *М.С.Филиповић*. Таковци. Етнолошка грађа. Београд, 1972.

ФРБЕ — Фразеологичен речник на българския език. София, 1974–1975, т. 1–2.

Цепенков 1972 — *М.Цепенков*. Македонски народни умотворби. Скопје, 1972, т. 9.

Цыхун 1998 — *Г.Цыхун*. З балгарска-беларускіх моўных паралеляў // Слово и культура. Памяти Н. И. Толстого. М., 1998, т. 1.

Belmont 1971 — *N.Belmont*. Les signes de la naissance. Paris, 1971.

Jones 1930 — *T.Gwynn Jones*. Welsh Folklore and Folk-Custom. London, 1930.

Megas 1958 — *G.A.Megas*. Greek Calendar Customs. Athens, 1958.

Orel 1944 — *B.Orel*. Slovenski ljudski običaji // Narodopisje Slovencev. Ljubljana, 1944, d. 4.

Simonides 1988 — *D.Simonides*. Od kolebki do grobu. Opole, 1988.

Škaljič 1966 — *A.Škaljič*. Turcizmi u srpskohrvatskom jeziku. Sarajevo, 1966.

Wilson 1993 — *D.Wilson*. Signs and Portents: Monstrous Birth from the Middle Ages to the Enlightenment. New York, 1993.

Биљана Сикимић
(Београд)

Ђаво и јалова жена

Рад прати контекст јужнословенске фолклорне формуле **јалова жена родила ђавола* и предлаже методогију процене поузданости фолклорних текстова као извора за словенску демонологију.

Поред уобичајених етнолошких, фолклорних, па и лингвистичких извора коришћених за реконструкцију словенске духовне културе, грађа (наизглед реликтна будући да није потврђена на други начин) крије се и у малим фолклорним формама[1]. Пред истраживачем који жели да мале фолклорне форме користи као равноправни, једнако поуздани извор за реконструкцију словенске духовне културе, поставља се озбиљан задатак прикупљања корпуса и упоређивања варијаната текстова, а затим трагање за њиховом евентуалном обредном или магијском употребом. Резултати овако постављеног испитивања могу послужити као пуновредна грађа — до које се не би могло доћи другим, уобичајеним путевима. Посебно место у оваквој врсти анализе заузима примена лингвистичких доказа, пре свега етимолошке и лингвогеографске природе.

Изоловани фрагменти демонолошког кода у јужнословенском фољклору јављају се у различитим фоклорним контекстима. Минималну информацију чини фрагмент текста, некада и у виду фолклорне формуле. Фрагмент текста не може се посматрати изоловано, ван свог појединачног конкретног фолклорног контекста. Регуларна смена фолклорне формуле прати се у одговарајућем контексту, а то значи у варијантама реконструисаног претпостављеног модела текста. Недостатак локалног обредног / магијског контекста допуњава се подацима о претпостављеним аналогним словенским обредима или обредним текстовима.

Када фрагмент текста садржи фолклорну формулу, стабилне валенце ограничавају његову уклопивост у било какав фолк-

лорни контекст. Тако је, уз интегралну варијанту фолклорног текста са испитиваном формулом, обавезна и анализа варијаната текста које ту формулу не садрже. Тиме се добија, 'синонимни контекст фолклорне формуле'. Тек збир свих синонимних контекста даје фолклорно семантичко поље испитиване формуле.

Метод рада илуструје српскохрватски фрагмент текста **јалова жена / баба / мајка / коза родила ђавола*[2] проширен опозицијом: *јалова жена: стеона девојка*. Овај фрагмент посведочен је пре свега у дечијем фолклору, али и у неким обредним и магијским текстовима. Географски ареал формуле је целокупна српскохрватска територија, за додатно осветљење контекста формуле коришћен је углавном јужнословенски фолклорни материјал. Уз текстове са етнолошким / фолклорним коментаром о употреби испитују се и други текстови уз дати обред и варијанте датог модела текста. Ако употреба текста није маркирана од стране записивача, следе само варијанте модела текста које не садрже формулу. Обичајно / обредно немаркирани текстови дечијег фолклора са испитиваном формулом квалификују се као ругалице, друскалице, верижни текстови[3], односно дечије песмице са јасним паралелама у фолклору одраслих.

1. Јалова жена и ђаволско дете.

У словенској култури статус јаловог човека, и то, пре свега — жене, изразито је негативан. У питању није само брачна јаловост, у овај круг улазе старе девојке и момци[4], удовице и удовци, стари људи који су у браку али немају односе, као и људи у предбрачном узрасту јер се и овај статус изједначава са неплодношћу[5]. Ако се догоди да неко из овог круга људи добије принову, настаје велика опасност по заједницу. Тако Толстой 1995, с. 108–109 наводи теренски запис из Полесја о опојасивању цркве које се изводи у случају да бабица (која би требало да буде у узрасту када више не може да рађа[6]) роди дете: по легенди ђаво је од Бога тражио дете које роди девојка, а Бог му је, уместо тога, дао дете које роди баба (*Дам тябе тагó, шо бáба рóдить*)[7]. Најбоља илустрација овога је изразито неповољни третман копилета у словенском свету (уп. напр. [Кабакова 1990; Кабакова 1992; Виноградова 1995; Виноградова 1996, с. 216])[8].

1.1. Ђаво vs. хрт.

1.1.1. Обредни текст са посела: «у песми приликом комишања кукуруза»: *Стара баба родила ђавола / ... / не чудим се што га је родила, / тек се чудим у шта га повила. / Повила га у купусно*

лишће, / а повојчић од беле лозице, / а љуљчица бела папучица (Бољевац [Грбић 1909, с. 271]).

У овом примеру *баба* је монолексемно обухватање појма 'јалова жена'[9]. Обредни текстови који се певају на поселу не би у овом примеру помогли у анализи испитиване фолклорне формуле. Синонимним контекст варијаната наведеног модела открива се у магијским текстовима и успаванкама, али и у неким лирским народним песмама са актерима демонског порекла. Необични повој детета функционише као 'чудо' у басмама против града из Србије. Тако се, нпр. поље прекрије пеленама: (*седмоготкиња*) *сву летину покрила детињим хаљиницама* [Раденковић 1982, с. 365]; *пеленом поље покрила* [Раденковић 1982, с. 364]; *ја имам веће чудо: пелене сам опрала, љетину сам покрила* [Раденковић 1982, с. 366]; *сво је поље покрила пеленама* [Бушетић 1902, с. 21]; или су у питању необичне пелене: *ју село имамо дете копиљаче, па смо повиле у црно цедило* [Бујановац 1980, с. 80]; *прекрила зеленом пеленом* [Раденковић 1982, с. 363].

У српскохрватским успаванкама уобичајене су чудесне помоћнице на порођају (*вучица, овчица, бела вила, пчелица, ластавица, кошутица*)[10], а и необична, углавном фитонимска опрема новорођенчета: *змијица му шарен повој била, буков листак пеленица била* (Краље [Klarić 1912, s. 171]); *перушика од злата бешика, танка жица повој ти је била, пеленица винова лозица* (Имљани [Simić 1962, s. 215]); *у буков га листак повијала, шарен-трава њему повој била* [Миодраговић 1914, с. 115][11].

У љубавним песмама фитонимска опрема новорођеног детета (нпр. *буково лишће, букова грана*) недвосмислено указује на натприродно — вилинско порекло детета, уп. нпр.: *Тебе је мајка родила, / у свилен повој повила, / бијелим те мл'јеком дојила, / тебе су слуге шикале, / а мене је гора родила, / у зелен листак повила, / чела ме медом дојила, / буква ме граном шикала!* ([Караџић 1973, с. 54, 92]; уп. и варијанту из прве књиге Вукових песама № 114, и: [Гароња 1985, с. 57]).

1.1.2. Наведена бољевачка песма са посела у неким елементима може се поредити са македонском и бугарском дечијом песмицом која се изговара као знак да сви присутни треба да заћуте, или се од стране записивача означава као успаванка. Текст има следећи основни сиже: од Бога је пала тесла, ударила бабу по нози, баба је родила хрта и везала га у крпу, а финални фрагмент одређује функцију текста[12], нпр.: *Цици, цици лобода / падна тесла от Бога, / удри баба по нога, / баба роди хрътулчя, / си го врза в крпулчя, / та го кладе в кланичя* [Геров, s. v. *хрътулчя*]; *...баба*

роди хртуљче (или: *хртиче*), / *си го врза в крпуљче* (или: *крпиче*), / *та го кладе ф клаиче:* / — *Малчи, дете, не плачи!* / *Татко ти ојде на пазар,* / *ќе донесит два ме'а,* / *еднијот со мед и шеќер, другијот со...; кој ќе малчит и премалчит, нему медот и шеќерот;* / *кој ќе писнит и преписнит, нему...* (Охрид [Шапкарев 1976, с. 432–433]); *Чук, чук лобода,* / *падна тесла од бога,* / *удри баба по нога,* / *та се роди 'ртиче,* / *си го зави в крпиче,* / *си го кладе на тланик;* / *м'лчи, синче, не плачи,* / *ојде в пазар татко ти,* / *ке ти купи два меха,* / *едниот меден,* / *другиот немеден,* / *кој ке м'лчит меденот,* / *кој ке плачит немедениот,* / *прет цареа порта ж'лта курешница* / *у тебе кључеите,* / *у мене катаните,* / *моли замоли до три години* [Миладиновци 1963, с. 464]; *Чук, чук лобода,* / *падна тесла од Бога,* / *іудри баба по нога:* / *си роди баба ъртиче,* / *си го зави в кърпиче:* / — *Молчи ми, синко, не плачи,* / *татко ти отиде на пазар,* / *къе ти купи два меа — еднио меден, другио лаінен.* / *Коі кье молчи — меднио,* / *коі кье зборува — лаінениo.* / *Прет цареа порта — жолта курешница* / *у тебе клучеіте, у мене катанците.* / *Молк, замолк до три години* (Прилеп [Гавазов 1892, с. 107]). *Тингир, тингир, лобода,* / *падна тесла од Бога, удри баба по нога,* / *баба роди ртиче,* / *го завитка крииче.* / *Ѣути ми синко Стојане,* / *утре татко ће ојит на пазар,* / *ће ти купит два меја* / *еден со мед еден со г...* / *камче кантарче,* / *кому ће му се видат забите*[13] (Монастир [Тодоровић 1901, с. 88]), *...си го зеде, си го кладе,* / *си го кладе во клаиче,* / *кеј се најде пусто глуфче,* / *му изгриза ушината* [РБЕ, s. v. *клàниче*]. У варијанти забележеној у Дебру *деда* је актер који рађа хрта [Икономов 1890, с. 223].

Текст потврђује испитивану формулу рођења неприродног бића (овде је то *хрт*) од стране неодговарајућег родитеља (*баба*, односно *деда*) и опремање новорођенчета. Бугарски текст, за разлику од српскохрватских варијаната, објашњава и неприродно зачеће — баба је зачела тако што ју је по нози ударила *тесла* која је пала «од Бога».

Везу анализираног мотива рођења ђавола са мотивом рођења хрта у варијантама ове јужнословенске дечије песме, поред структурних сличности омогућује и етимолошка хипотеза о међузависности прасловенских термина за хрта (псл. **хъртъ*) и ђавола (псл. **čьртъ*) (уп. [Schuster-Šewc, s. v. *chort*; Schuster-Šewc 1971], на основу горњелужичког *chort* које има оба значења — «хрт» и «ђаво»). Потврда словенског термина *хрт* на крајњем југу јужнословенске територије у алтернацији са латинизмом *ђаво* у другим, севернијим варијантама исте формуле, још један је доказ у прилог хипотези о демонској природи хрта.

1. 2. Ђаво vs. блавор.

Магијски текст: «приликом прављења пиштаљки од јасенове коре».

Кисни горо, поткисни, / сви ти коњи корисни, / мајка ти је јалова, / окотила блавора / и плетена ђавола... / Ђаво бабу ваља, / за четири јаја. / Немој, синко, забога! / Греота је од Бога (Попово поље [Мићовић 1952, с. 161]).

Синонимски низ *мајка окотила блавора и плетена ђавола потврђује фолклорно кодирање *блавора* као демонског бића[14].

Дечији текстови приликом прављења пиштаљки имају сасвим другачију структуру, варијанта из Поповог поља изузетак је у корпусу јужнословенских магијских текстова који прате прављење свирала и који се развијају у акционалном коду, нпр.: *скочи, сврни се, пусти маст/воду* уз претњу или обећање награде на крају текста. Паронимском фолклорном трансформацијом могло је доћи до изједначавања *кора* са *гора*, према потврђеним варијантама дечијих магијских текстова уз прављење свирале, нпр.: *Поскоч' кора на дрвету* (Врхгорац [Ujević 1896, s. 246–247]), *Поскочи коро о'дрвета* (Дрежница [Richtman-Šotrić 1982, s. 162]), *Пусти воду под кору* (Левањска Варош [Širola 1932, s. 6]), *Пуштај кору, дај воду и телету млика*[15] (Берак у Срему [Širola 1932, s. 5]).

Иницијални фрагмент текста (*поткисни, сви ти коњи корисни*) асоцира на фолклорну формулу, вероватно магијског порекла. Формула «корисних домаћих животиња» потврђена је са *воловима*, у здравици из Ресаве «ономе ко здравицу напије»: *Напи се бато / на дну је злато, / и ту бато дотисни / волови ти корисни* [Милисављевић 1869, с. 65] и као текст који се говори «кад се што тешко у друштву ваља или гура пред собом»: *Отисни, потисни, воци ти корисни!* [Караџић 1849, с. 243].

Завршетак текста је потврђен у опсценој песми: *Старац баби забоде за четири јагоде* (...) *«Немој, старче, за Бога...»* [Караџић 1974, с. 31]. Друге варијанте исте песме објашњавају и појаву *кише* са почетка магијског текста, уп. нпр.: *Иде киша ромиња / старац бабу коврља / у ливаде, више кладе. / Баба му се молила: / «Немој старче за Бога / набрађу ти јагода.»* (Трстеник [Бушетић 1920, с. 32]), *Иде киша ромиња / старац бабу гомила. / «Немој старче за Бога / донећу ти јагода.» / Воли старац бабу гомилати / нег'јагоде прождирати* (Трстеник [Бушетић 1920, с. 35]).

За успешан исход прављења свирала деца се у неким варијантама басме обраћају *баби*[16]. *Пуштај, бабо, кору воду, добићеш крајцару* (Феркашевци [Širola 1932, s. 5]), *Дај, бако, соли да осолим чорбу! Теби вода, мени кора* (Ливно [Fulanović-Šošić

1980, s. 492]), односно, у бугарском: *Даі бабо мас, да намажем дьадоф гас* [Златаров 1891, с. 209].

1. 3. Ђаво и жена.

1. 3. 1. Обредни текст на Беле покладе: «певају деца на Беле покладе кад пале олалије»: *Алалија Бубалија. / Која жена јалова / нека роди ђавола. / Која жена врачарица / нек ју затре грозница*[17] (Темнић [Вељић 1901, с. 675]).

Синонимни контекст формуле у текстовима приликом паљења лила / олалија је еротски јер се односи на обред за плодност, тако да испитивану фолклорну формулу смењују текстови са еротском конотацијом. Уводна формула у овом типу текста ареално варира на јужнословенском простору (а тако варира и календарско убицирање обичаја паљења обредних ватри): *олалија, ората-копата*[18], *лиле*[19] (прве две карактеришу јужнословенски исток, тачније онај његов део који припада балканском језичком савезу; *лила* се сређе западно од границе балканског језичког савеза). Бугарски опсцени текстови који прате паљење обредних бакљи, нпр.: *Олалия, попе, олалия! Една мома одила на плява! Видяла една мишка. То не била мишка, а дядовата попова пишка!* (пева се у Бугарској на Покладе [Фолклорен еротикон 1993, с. 253]); *Олелия, лия! Да умре Алия, да пием топла ракия* (текст је квалификован као опсцен [Маринов 1994, с. 498]); *Вьртоте ле, попе ле! Коя не упрела кълчиштата, да държи три дни мъдиштата, да и купя гривни* [Маринов 1994, с. 498]. *Улълия-булълия, пратил ма дядо Илия в дрянова кория, в ляскоѵ дол, да насеча дрянови коли и ляскови пръти, да загърда тясна ми, тясна котурка, да загърда* (Тана и Ганчо) [Пловдивски крај 1986, с. 259]. Еротски мотиви присутни су и у потврдама из источне Србије: *Олалија, бундалија, старац бабу загрлија*, односно: *Олалија, бундалија, момак девојку пољубија* (Сокобања [Радовановић 1990, с. 38])[20].

Иницијална формула *ората копата* у истом бугарском обредном контексту уводи опсцени текст[21] уз конкретну претњу паљењем / прљањем браде[22]. *Ората-копата! Дай ми дедо момата! Че а водо на Рила, / че а товара бурила, ако ми а не дадеш че ти сера брадата* (Бобошево [Кепов 1936, с. 123]); *Ората копатааа! Дај ми, чичо, момата, да я водим на Полетинци, да я натоварим клинци! Она да скръца, а я да пръцам! Ако ми я не дадеш, чу се качим на гредата, чу ти серем на брадата!*[23] (Ћустендил [Захариев 1918, с. 173–174]), *Ората, копата, дай ми, дедо, момата или че ти горим брадата* (Брезнишко [Маринов 1958, с. 731]), *Ората, копата, дай ми, дедо, момата, че ти запалям брадата* [Маринов 1994, с. 500]. У Височкој нахији се верује да је «лиле севап носити,

јер се у очи Петрова дне светом Петру запали коса и брада. Други кажу да се лиле пале ради успомене на спаљивање св. Петра» [Филиповић 1949, с. 139].

У покладним текстовима из југоисточне Србије са секундарним елементима (поп и 'посуда' несловенске етимологије: *буклија, товарија*) мотив горења није еротизован (први од следећих примера експлицира жељу за плодност пчела): *Шаралије паралије, изгореле попове балије, да се трмке умноже* (Црна Река [Мачај 1892, с. 119]), *Олалија олалија, изгоре попова буклија* (Бољевац [Грбић 1909, с. 33]), *Олалија, бунталија, изгоре попова буклија* (Заглавак [Петровић П. 1927, с. 5]), *Олалија букталија, сваљала се товарија* (источна Србија [РСАНУ, s. v. *букталија*]). Забележене су и другачије варијанте, нпр.: *Аралајка, таралајка, прође сирна недеља* (Лесковачка Морава [Ђорђевић Д. 1958, с. 367]).

Српскохрватски текстови са именовањем *лила* имају експлицирану молбу за плодност на западу јужнословенске језичке територије: *Тамо лиле гореле, вамо краве водиле!* (на Петровдан, Нови Пазар [Филиповић 1967, с. 194]); *Машала! Весело нам лиле горе, да нам краве добро воде* (Босна [Петровић П. 1927, с. 5]); *Лила гори, крава води, жито роди* (западна Србија [Костић 1985, с. 335]); *Лила гори, жито роди!* (Петровдан, Гружа [Петровић П. 1927, с. 5]). Утицај лила на плодност стоке потврђен је и у етнографским описима: «Кад крава неће да води, ударе је оном „лилом" што се у вечер св. Петра пали» (Сребреница [Драгичевић 1911, с. 383]), «Рикало, букало, пјевало: веровало се да ће се краве боље водити, ако их ударе лилом» (Семберија [Kajmaković 1974, s. 98]), односно, на Благовести се пале ватре да би се краве водиле (Ровца [Барјактаровић 1984, с. 85]).

1. 3. 2. Свадбени контекст: *Оj, Јелена, Јелена, / скин се доле бедена, / да закитиш девера. / Зашто ћу га китити: / мајка му је јалова, / родила му ђавола, / у ђавола гајде / да га воле младе* (Поморавље [Димитријевић 1983, с. 63]). Старија варијанта исте песме осветљава праву природу мајчине јаловости: *О Јелена, Јелена, / сиђи доле с бедема, / па набери селена, / те закити девера. / «А што ћу га китити / кад га нећу грлити?» / — Моја мајка матора, / па родила ђавола, / у ђавола гајде, / штипају га младе!* [Кића, 1905, № 33].

Мотив кићења девера имају дечије песме из Босне и Херцеговине са мотивом бежања говеда у иницијалном фрагменту и налажењем мане деверу односно младожењи[24]. Овде се формула **јалова жена рађа ђавола* регуларно замењује деверовом / младожењином **неприкладном обућом: Утекоше говеда преко брда голема.*

За њим' Иле и Вида носе киту невена, да заките дјевера; дјевер коња вада, а гледа га млада, дјевер коња окреће, прам њи жаба крекеће. Дјевер стаде пред кућу, опанци му клапућу, чорапи му спадају (Сарајево [Kurt 1900, s. 1062]); *...Нема нико за њима, само мува и обад и ђевојка Љељана носи киту невена да закити ђевера. Ђевер коња влада испод б'јела града. Опанци му клапају, обојци му падају, синџжири му звече, ђевојке га неће* (Неум [Simić 1959, s. 186]); *...и његова говеда и дивојка ливена, носи киту невена. «О сестрице ливена, дај ми киту невена, да накитим дивера!» «Што би ми га китила? Синоћ сам га видила: опанци му клапају; чорапе му спадају; обојци му остају; дужан је дужан; ружан је, ружан, јер је сваком дужан: не ћу га — не ваља!»* (Краље [Klarić 1912, s. 176]). Мотив неприкладне обуће (овде младожењине) потврђује и љубавна песма која већ не припада дечијем фолклору: *Пасла овце Тодора, широм миром до мора, на мору и'појила, под јасеном бројила. Туд наљезе војвода: — «Бог помого, Тодора!» — «Здраво био, војвода!» — «Просићу те, Тодора!» — «А за кога, војвода?» — «За мог сина, Тодора». — Нећу ти га, војвода, синоћ сам га виђела: обојчине падају, опанчине ламају, синџжири му звече, ђевојке га неће»* [Мићовић 1952, с. 272][25].

1.4. Јалова жена се смешта у одговарајући простор: грабова кућа, море.

1.4.1. Демонски локус *грабова кућа*[26] станиште је јалове жене у варијантама дечије песме из Србије («певају деца кад почне падати киша»): *Иде киша на миша*[27] */ покри кућу Станиша! / Кућа ти је грабова / жена ти је јалова / родиће ти ђавола! / У кашику музи, / у лулици вари, / те ђавола рани, / ђаво ће се помамити, / кућу ће ти запалити* ([Познановић 1988, с. 331], краће варијанте [Познановић 1988, с. 279; Бушетић 1920, с. 34]). Испитивана формула и у овом тексту функционално (по моделу клетве) изједначава потенцијалну опасност (*родиће ти ђавола; ђаво ће се помамити; кућу ће ти запалити*) и констатацију већ реализоване катастрофе (*жена ти је јалова, па родила ђавола: ђаво се помамио, па кућу запалио, сву ђецу погњавио*, Колубара [Кића, 1905, № 27]).

И неке варијанте верижног текста у виду формуле понављају на свом завршетку *море* и *грабову кућу* вероватно у смислу неплодног, јаловог локуса: — *Појели је* (пченичицу) *сватови. — Ђе су ти сватови? — Отишли су на море ђе су куће грабове* (Бихор [Sijarić 1953, s. 277]).

Грабова кућа се у фолклорној грађи јавља у парадигматском низу са проклетим становима која су или изграђена од липе или

пред којима се налази демонско / суво дрво[28]: (*сува*) *греда*, (*сува*) *крушка, боровина*. Клетва учесника опходних обреда, у случају да их не приме у кућу или да остану без награде, у наредним примерима је колективног типа — упућена дому, кући[29], а не појединцу. Липова кућа има атрибуте јаловог локуса, тако чаробице куну ако их не приме у кућу: *Ова кућа липова, у њој нема никога, не било га никада!* (Босна [Лилек 1899, с. 714]), коледари куну кућу у којој нису даровани: *Ова кућа липова, догодине никога*[30] (босанска Посавина [Simić 1966, s. 202]). У истом географском ареалу, у опходу на Цвитницу: *Ова ј кућа липова, у њој нема никога, само бака кљакава, а и та је ћорава* (Оток [Lovretić 1897, s. 403]), или као ругалица у колу: *Ево кућа липова у њој нема никога, само једна курва, име јој је Ђула* (Оток [Lovretić 1897, s. 387]). Јалово дрво може се јавити у виду *греде*, нпр.: *Прид кућом вам сува греда, / прибила вам леђа* [Caraman 1997, s. 87], *У кући ти крива греда, прибила ти оцу леђа* [Ерлангенски рукопис № 137, 147; Кића, 1906, № 9], *боровине* (вероватно у смислу дрвене грађе) или *бора* као дрвета: *За кућом ти боровина — све ти чума поморила* [Ерлангенски рукопис № 137, 147], *прид кућом вам боровина, све вас грижа половила* [Caraman 1997, s. 87], *Виш' куће ти зелен бор*[31], *у кућу ти пуко гром* (Имљани [Simić 1962, с. 219]), или *крушке*[32]: клетва на Јурјевски опход, ако се не добије награда: *Прет ижу вам шепка рушка, убила вас Божја пушка!* (Самобор [Gavazzi, Љirola 1931, s. 64–65]), у шаљивој песми: *Више куће суха крушка — убила ти брата пушка* (...) *Прид кућом ти дрво крушка, под њом лежи црна кучка* [Ерлангенски рукопис № 147], *Виш' куће ти батва крушка, убила ти брата пушка* (Подриње [Кића, 1906, № 9]), *Пред кућом ти крива крушка, убила ти ђеда пушка* [Кордунаш 1897, с. 121]. Дечији фолклор у наредном тексту не спецификује врсту јаловог дрвета на коме се налазе соколове јалове жене: *Соколе, соколе, жене су ти јалове, на јаловем древу, кад се вране скубу. Једне рече: јегугу! Друга рече: ча ти је? Сокола ми дома ни, с кокошами мухе лови!* [Istarske 1924, s. 186]. Везу јаловог дрвета и женске јаловости потврђује народно веровање да жена која не жели да рађа треба на венчању десном ногом лупи у црквена врата и каже: *Ова врата чамова, ја сека јалова* [Ђорђевић Т. 1990, с. 88].

Мотив «мужења млека у кашику» логично се везује и уз варијанту формуле у којој је актер *јалова коза* (*у Ивана-бана једна коза врана и она је јалова родила му ђавола*, в. § 1.5.). Млеко којим се хране ђаволи[33] музе се и кува у демонским, нељудским посудама (*кашика, кутлача, лулица*). Оваква слика се уклапа у

представе о магијској улози капике у јужнословенском фолклору (уп. [Раденковић 1996, с. 141–144]). Демон који се *помамио* и све уништио (запалио кућу; погњавио децу) карактеристичан је за српскохрватски дечији фолклор, уп. финални фрагмент у распрострањеној песмици, која се пева деци у крилу, «Љуља, љуља, љушке»: *тетка се помами, сву децу погњави.*

1.4.2. Неке варијанте дечијих верижних текстова као последња у низу карактерише формула двоструке опозиције коју чине: *девојке: жене; јалово: стеона*[34] (са обавезним обрнутим предзнаком) и демонски (неплодни) локус: *море*[35]. У факултативном редоследу низања актера чији се локус одређује верижним текстом неки актери су ипак очекивани. Тако: (*кравица*) *отишла је на море, / где но жене јалове, / а девојке стеоне: / свака роди по двоје, / а још једна по троје. / И још веле мало је* [Миодраговић 1914, с. 109], (*крава*) *Отишла је на море, / гдје су жене јалове, / а дјевојке стеоне, / свака роди по двоје / Окарија по троје, / опет вели мало је* [Zovko 1898, s. 743], (*крава*) *отишла је на море, гдјено жене јалове а дјевојке стеоне; свака роди по двоје, а још једна по троје и још вели мало је* (верижни завршетак успаванке, Сарајево [Kurt 1900, s. 436]). Затим: (*ковач*) *Отиш'о је на море / ђе су жене јалове / и цурице стелене / свака роди по двоје / а Марија по троје / жив јој био Благоје* (Босна [Rihtman 1962, s. 243]), односно: (*голуби*) *Отишли на море. Где су жене јалове, а девојке стеоне. Свака носи по два, а Маргита по три* (друскалица са верижним завршетком, Трстеник [Бушетић 1920, с. 23]), (*голубови*) *Одлећели на море ђе су краве јалове, а ђевојке стеоне. Свака роди по двоје, а Марија по троје* (Неум [Simić 1959, s. 185–186])[36].

Ковач и *голубови* су очекивани актери на крају овог типа верижних текстова, али су могућа и различита другачија решења (за словеначке и кајкавске варијанте уп. нпр. [Štrekelj 1911, s. 327, 328, 331; Рожић 1908, s. 88]). Постоји и варијанта у којој су *ковач* и *голубови* у средини текста, а *сунце* се лоцира на крају: *Пошло је за гору, како пине по мору, како стриле по пољу за зелену јагоду*[37] (Пељешац [Štuk 1930, s. 178–179]). Завршетак раније наведене варијанте верижног текста указује на *свадбу* и понавља демонски локус *море* / *грабова кућа*: — *Појели је (пченичицу) сватови. — Ђе су ти сватови? — Отишли су на море ђе су куће грабове*[38] (Бихор [Sijarić 1953, s. 277]).

1.4.3. Исту фолклорну формулу демонског локуса садржи и дечија песмица о жени коју су појели вукови (у виду претње истеривањем *шарова* који лежи поред нађви). Текст није потврђен

у много варијаната, уп.: *Голуб гуче на јели / питајте га, шта вели! / Штогод вели, не добро: / «Вуци жену уј'доше, Мамутову Урију.» / Мамут кука и плаче: / «Јаој моја Уријо / непредена кудиљо, / неварена вечеро, / непрострта постељо!» / Шаров лежи у нађва. / Шибе, шибе, шарове, / ако т'узмем за ноге бацит ћу те за море / ђи су жене стевене, / а дивојке јалове. / Свака рађа по двоје, / Мамутова по троје*[39] [Klarić 1912, s. 182]. Две варијанте из Славоније не садрже формулу: *Гавран гаче са јеле. / Питајте га што веле? / Боме добро не веле: / Вуци жену појели? / Чија жена, жалостан? / Арловова Марија, / Арлов жали Марију, / и печену погачу* [Милеуснић 1907, с. 16]; *Гавран гаче на јели, / питајте га што вели? / Али гавран зло вели: / Вуци жену ујели! / Чију, чију, јађане? / Шабареву Јурију / Шабар кука и илаче: / Јао моја Јурија! / и кувана вечера / и мекана ложница / и сатрена обућа!*[40] [Милеуснић 1907, с. 15].

Антропонимски код је овде накнадно уведен у текст у функцији директног указивања на познато лице (*Марија, Маргита, Благоје; Мамут: Урија; Арлов: Марија; Шабар: Јурија*).

И иницијални фрагмент који садржи дијалог са птицом која седи на јели[41] фолклорна је формула која уводи различите одговоре на питање зашто се неко конкретно лице не жени, уп. нпр. песму која се пева у колу, варијанта из Колубаре: *Гавран граче на јели, / питајте га шта вели, / он вели, те вели: / Што се Драги не жени? / А Драги нам сад вели: / кад ми буде до тога / цура ми је готова, / ћилиме је поткала, / и кошуље спремила* [Кића, 1905, № 25]; *...што се Васа не жени? / Ако му је до тога, / Смиља му је готова* [Кића, 1905, № 28]; варијанта из Темнића: *...Соко вели, па вели, / што се драги не жени. / Женићу се с јесени, / док не стигну кештени* [Петровић Р. 1985, с. 27]; варијанта из Косјерића: *...Гавран вели, па вели / што се Перо не жени? / Перо би се женио, / ал' је паре попио* [Познановић 1988, с. 323], из Бање Ковиљаче: *...Драги би се женио, / ал се није спремио* [Кића, 1906, № 36].

Фрагмент о шарову који лежи у нађвама јавља се у две варијанте шаљиве песме о лењој жени, истог записивача: *Шаров лего у нађве, / зубма нађве шкргуће, / репом нађве омиће* (sic). *«Шибе, шибе, шарове! / Ако т' узмем за ноге, / бацит ћу те за море» / Па га покри' биљином, / опипа га сикиром* [Klarić 1912, s. 179]; *Он погледа по нађвани* (sic), */ кад у нађва шаров лежи; / покрила га биљином. / «Опипа' га сикиром»* [Klarić 1912, s. 177]. Овде је казна истеривањем на демонски локус профанисана у ударац секиром.

1.5. Ђаво и коза.

Дечије ругалице[42] у којима је јаловост приписана *кози*[43] прелазе са антропоморфног на зоонимски код у оквиру испитиване формуле о вези демона са неплодним бићима: *У Ивана-бана, / једна коза врана / и она је јалова / родила му ђавола / више куће шапуће* [Мијатовић 1911, с. 165], *Ој ђаволе, ђаволе, / све ти козе јалове / само једна бела / по брду се пела. / У кашику мужена / у кутлачу варена / те ђаволи рањени / ђаволи се побише / те кашику сломише* [Бушетић 1920, с. 25][44].

Коза је уобичајени мотив у српскохрватским дечијим ругалицама у којима формулу јалове козе која рађа ђавола регуларно мења мотив козе са неким физичким недостатком, а у тексту даље евентуално следи претња кози клањем / драњем, нпр.: *Миловане бане, све ти козе вране. Само једна бела искуљала црева* (Шумадија [Павловић 1921, с. 192]), *Миловане бане, све ти козе вране, само једна бела па и она геља* (Гружа [Петровић П. 1948, с. 412]); *О мој брате радате, све ти козе брадате само једна врана чепнула је грана* (Сарајево [Zovko 1896, s. 595]), *Алиле, све ти козе налиле, што налиле то пролиле* (Сарајево [Zovko 1898, s. 742]), *Ој Аране, Аране. Попни де се на јере, па погледај низ баре, јесу ли ти све вране! Само није репача, ујела је гуслача* (Славонија [Милеуснић 1901, с. 15]); *У Ивана бана једна коза врана, Иво кози пријети: — Козо моја л'јепа, ти не имаш репа с тога ћу те заклати* (Сарајево [Zovko 1898, s. 998]), *У Ивана бана једна коза врана. Иво кози пријети мјешину садријети* (Сарајево [Zovko 1898, s. 742]), *Ај Стипане, бане, три су коже (sic!) вране. Стипан почне гримати, да ће кожу одрити* [Istarske 1924, s. 195], *О Иване, бане, три ти козе вране; једна нема мл'јека, друга ти је сл'јепа, а трећа без репа* (Сарајево [Kurt 1901, s. 484]), *Ој Иване бане, три ти козе бране, једна ти је слепа, друга је без репа, трећа нема млека* (Планиница [Милосављевић 1985, с. 54]), итд. Антропоними којима се ругалице атрибуишу су факултативни. Наведене варијанте дечије ругалице са козом покривају цело српскохрватско говорно подручје.

2. Сегменти фолклорне формуле. Осим у контекстима, формула се може пратити сегментирана јер фолклор често врши редукцију формуле[45].

2.1. Јалова животиња: јалов бик, крава, коза.

Очекивано за магијски текст, српскохрватске басме развијају мотив *јаловог бика* у форми парадокса: *Усту, биче, јаловиче! Досад био бик, одсад — јаловик* (басма од мицине [Ра-

денковић 1982, с. 168]): *Иступи, биче јаловиче! Ту ти места нема! Јалов си дошао, јалов и отиди! Без оца се зачедило, а без мајке зародило, и у камен ударило* (басма од урока [Раденковић 1982, с. 342]).

Јалова крава бугарски је фолклорни еуфемизам за неплодну жену, нпр. у жетварској песми из Средњих Родопа [Букорещлиев 1934, с. 107–108] са мотивом мужа који наручује од касапина да му закоље неплодну жену[46]. Остале варијанте ове песме немају ознаку обредног контекста, већ су наведене као баладе, али једнако именују неплодну жену са: *крава ялова* (нпр. [Цицелкова-Божкова 1953, с. 111–112, 112–113; Ралев 1953, с. 216–217]). Вероватно другачији смисао има *јалова крава* у свадбеној песми из Шуменског (када сватови полазе по невесту): *минали поле широко, / наели гора зелена / сред гора дърво високо, / на дърво мечка страшница, / ялова крава ядеше* [Иванов 1936, с. 294], где се, по аналогији са свадбеним песмама из источне Србије, вероватно заиста ради о свадбеној жртви: *Нек излазе свекар и свекрва да арижу краву јаловицу* [Манојловић 1953, с. 34]. Српскохрватски фолклорни текстови потврђују клање *јаловице* и другим приликама, уп. нпр. коледарску песму из Оребића: *Божић зове... убит ће јаловицу, почастит ће ме* [Fiskovi ć 1992, s. 7]. *Јалову краву*, као формулу потврђују и словенски паремиолошки текстови, нпр.: *От ялоа крава — теле изваат* (Охрид [Шапкарев 1926, с. 250]), *Из јалове краве би теле извадио* (Црмница [Вукмановић 1988, с. 303]); уп. у кашупском: *Ten bë xcât jałove krové celą vmóvic; Ten bë xoc jałove krové celą vgâdât; Ten bë xcât od jałovë krovë celą vëcëgańił* [Sychta II, s. 78, 262].

Поред демонизованог јаловог бика / краве у словенском фолклору и друге јалове животиње[47] стоје у одређеној вези са демонским светом, нпр. јалова овца: «Стуве у борби имају своје вође, те су уређене као каква војска и када оне полете изнад чијег стада, то ће стадо да страда; за то сељаци и кажу, ако им се овце јалове, да су им побијене у вјетру» [Братић 1902, с. 294].

Јаловост се код Словена преноси и на метеоролошки феномен, тј. облак из кога не пада киша, како је забележено у чешкој обредној песми да падне киша: *Prší, prší jalovec, ztratili sme pět ovec* [Sušil 1951, s. 649] и у кашупском: *jałovica* 'облак без кише' [Sychta II, s. 78]. Ово значење потврђено је и у српскохрватском језику: *јаловац* у Банату значи 'облак који не доноси кишу' [РСАНУ, s. v.]. Метеоролошка и женска јаловост изједначавају се у опсценој бугарској свадбеној песми (пева се код момка за трпезом): *Отдолу идат три Ради, / три Ради, булки ялови, / Радо ле, Радчице, /*

облак се вие, дъжд няма. / Първата Рада дибела, / цяло ми село наела. / Втората Рада възтънка, / хич не го иска навънка. / Третата Рада саката, / сама си дига краката [Фолклорен еротикон III, 1996, с. 332]. Ова потврда још је један доказ у прилог тезе о опсценој конотацији словенских представа о јаловости.

2. 2. Околности рађања демона: локус.

Демонски локус је неплодан, плодно место је непогодно за боравак демона, то показују примери регуларног / биолошког рађања из различитих српскохрватских басми: *Овде не мож' да останете, овде се мачће мачиле, кучће котиле, краве телиле* (басма од издати [Раденковић 1982, с. 59]), *Све што срете — разрочи! Тешку жену породи, стелну краву истели, спрасну свињу испраси, сјагњеству овцу изјагњи, скозну козу окози* (басма од урока [Раденковић 1982, с. 339–340]), *Проклети његови душмањи, сабрали од кучина котила, од мачина гњездила, куд с' кобиле ждребиле, куд се краве телиле, куд се жене бањале;* (басма од чини [Раденковић 1982, с. 314]). И место где Циганка рађа свакако је демонско: *истерајте погану бољетицу, погану поганицу из раба Божијег, нек иде у морске дубине, у небеске висине и на мјеста гдје Циганчина дијете рађа*[48] (басма од поганице [Братић 1903, с. 161]).

Место рађања ђавола помиње (редуковано) и паремиолошка грађа: *Он знайе йи гьаола къде са коти* (Видин [Гъбьовъ 1909, с. 22]), *У мраку се гад коти* (Златибор [Ћенић-Рујански 1979, с. 253]), *Vezec ze djåbeł må młodė* (Знати, где ђаво има младе. Кашуби [Sychta I, s. 211]), у клетви: *Окотио ти се ђаво у трбу!* [Зековић 1983, с. 47].

2. 3. Околности рађања / свадбе / зачећа демона: време.

Време рађања ђавола метеоролошки је условљено, нпр. појавом истовремене кише са сунцем (уп. [Сикимић 1996]) или вихора. Западни Словени верују да се за време вихора ђаво жени: Шустер-Шевц износи етимолошке претпоставке о вези словенских номинација за ђавола и демона ветра [Schuster-Šewc 1971, s. 370], а Славянские древности (s. v. *вихрь*) народна веровања о вихору као демонској свадби (ђавола, вештица). Б. Сихта бележи да Кашуби верују да се за време вихора ђаво жени, игра са својом бабом или прави веселье [Sychta I, s. 212]. Слично веровање забележено је и на југословенском Приморју: *Бура гони, враг се жени* [Караџић 1849, с. 30]. Метеоролошкѐ стихије повезане су и са рођењем копилета (уп. [Кабакова 1992, с. 98–101])[49].

У Полесју верују да је доба месечеве мене узрокује неплодност. Тако ће жена бити неплодна ако се роди за време месечеве

мене[50] (Житомирска, Волинска, Брестска област), ако тка (Волинска област), односно ако је тада свадба (Брестска област)[51].

2.4. Околности рађања демона: начин.

До зачећа демона долази на не-биолошки[52] начин (удовица, без оца и мајке) што потврђују и прави магијски текстови, као басма од ницине[53] (о схватању ницине / мицине као нечисте силе в. [Раденковић 1996, с. 35]): *Никла мица на три пута, није посађена, није заграђена, није окопана, није опрашена, ништа око ње није рађено* [Раденковић 1982, с. 167], *Родила Ница удовица дете* [Раденковић 1982, с. 169], *Родила се Јаника девојћа. Без баштy се зачела, без матер се родила* [Раденковић 1982, с. 169], *Мицо, земљи, мицо! Без оца се зачедила, без матере родила* [Раденковић 1982, с. 170] и (редуковано): *У Ницине родило се дете* [Раденковић 1982, с. 169].

И јаловост жене је демонског порекла, постоји низ магијских радњи којима се може изазвати. Жена може сама намерно да учини да никада не роди обично у време свадбе: када пође на венчање, понесе са собом, нпр. *шклоцу* (нож на склапање), *небушену пару, белојку конопљу, печени боб, завезак*; кад пође у ложницу каже: *Не лези човече, него непреатель* (враг)[54]; прође кроз *набрдила*; спали самоникли *јасен* и закопа га; опаше се *мртвачким свитњаком* итд. (ове и друге магијске радње за привремену неплодности, између осталих потврђују и: [Ђорђевић Т. 1990, с. 88–90; Krauss 1907; Кордунаш 1891]). Бројни су начини и да други учине да жена никада не роди, нпр. ако млади ставе *маказе* испод црквеног или кућног прага (Црмница [Вукмановић 1988, с. 264]), ако отворе младину *шкрињу* [Опачић-Ћаница 1983, с. 6] или је унесу закључану у кућу [Кордунаш 1891, с. 30], магије се могу «учинити» на невестиној *кошуљи* (Шумадија [Николић 1957, с. 504]), или се млади вежу *струке* у чвор [Јовановић 1896, с. 66]. До неплодности жене може доћи и случајно: у Метохији се верује да је лош знак кад се сретну двоји сватови и две младе се виде, јер тада једна од њих неће имати деце [Радуновић 1996, с. 338], млада неће родити ни ако је позивачу на свадбу *флаша* са ракијом затиснута (Сјеница [Дердемез 1981, с. 36]) или ако младенци на венчању много стискају руке (Фоча [Поповић 1890, с. 215]).

Фрагмент текста о јаловој женској особи која рађа ђавола јавља се у различитим контекстима, сви су они евидентно магијског типа: еротски (уз обред паљења ватри), контекст успаванки, прављења пиштаљки од коре дрвета. Секундарно се као контексти из дечијег фолклора јављају и свадбени, контекст клетви и ругалица. Поједини елементи испитиваног фрагмента у јуж-

нословенском фолклору указују на паралелно постојање јаловости у антропоморфном и зооморфном коду и скрећу пажњу на значај околности рађања демона (локус, време, начин).

Релативно сложен фрагмент текста, какав је **јалова жена родила ђавола* (са придодатим антонимним фрагментом **стеона девојка родила више деце* и уз *јалов* као атрибут локуса) омогућио је уклапање у привидно веома различите фолклорне контексте. Мотивом рађања фрагмент се лако укључио у еротски, свадбени и контекст успаванке; мотивом неплодности (актера и локуса) у контекст клетве и ругалице, а демонским актером у различите магијске текстове. Непостојање чврстог контекста испитиване формуле, као ни поуздана веза уз одговарајући обред и спуштање у дечији фолклор указује да је у питању формула чија се ритуална функција изгубила, а могла је бити слична (код јужних Словена непотврђеним) обредима кажњавања за неплодност или за рађање опасног детета. Коначна сводивост свих потврђених контекста на магијски / обредни, оправдава укључивање наведеног фрагмента у круг поузданих мотива за реконструкцију словенског митског света.

Примечания

[1] О другим, поузданим, врстама фолклорних извора уп. [Виноградова, Толстая 1989].

[2] Српскохрватске номинације за 'ђавола' пописује Љ. Раденковић [Radenković 1995]. Етимолошка одређења јужнословенских термина за 'ђавола' инојезичког порекла в. у: [Dukova 1985]; неке карактеристике јужнословенског ђавола доноси и В. В. Слащев [Слащев 1993].

[3] Верижни карактер неког текста, сам по себи, једна је од индиција магијског порекла или 'заборављене' магијске употребе.

[4] О обредном осуђивању, престарелих момака и девојака код западних и источних Словена приликом Поклада, уп. [Агапкина 1996]. Овај обред («вучење кладе») није потврђен код балканских Словена. У ово доба године (15. фебруара, на Стретење) врши се у бугарском селу Гостилица опсцени обред за плодност јалових жена (уп. [Шулекова 1996]).

[5] Схватање неплодности у словенским културама в. у: Славянские древности s. vv. *безбрачие* и *бесплодие*. О односу *баба*: *девојка* у бугарским обредима за плодност в. [Вълчинова 1994].

[6] Жене које више немају менструацију или «више не живе са мужем» могу повољно да делују на потомство других жена, тако нпр. њихов

појас штити трудницу од «злих сила», а дечија кошуљица направљена од њихове пређе чува дете од «злих» (уп. [Пловдивски крај 1986, с. 212, 218]).

[7] Т. Ђорђевић у српској етнографској грађи бележи и захтев да бабица буде старија жена [Ђорђевић Т. 1990, с. 113–116].

[8] Веза ђавола и копилета наглашена је у шаљивој дечијој песмици из Босне: *Родило се дите, уз прво петље. Поп се чеше, бешику му теше, Јока'уче, повој му суче, а попа пита: — Од колико ћемо кита? — Од колико му драго, нека није с ђавлом, ако је наше, боже му лакше! Ако је копиле, чапље му очи попиле. Ни наше, ни вражије, веш умрло од санђије* (Краље [Klarić 1912, s. 183]). У опсценој варијанти истог текста из Прибоја: *Роди се дите у прве пивце, нит је ранче ни доношче, већ копиле, гује га попиле! Поп хуче, попадија суче. Поп пита: «Од колико ћемо кита?» «Јами враже, од колико му драже»* [Anthropophyteia IV, 1907, s. 402–403]. У круг јалових људи варијанта овог текста — песма из Ерлангенског рукописа (№ 28) «Калуђерица чедо родила» — уводи и калуђере и калуђерице: *Роди се д'јете у прве п'јетле. Игуман хуче, а повој суче, дружину пита: «Од колико ћу кита?», «Носи га к врагу, од толи ти драго»*. Ова шаљива песма кључ је за решење порекла изоловане загонетке са денотатом 'казан': *Поручује Јана из сактијана по ђакону ђаку побратиму Станку: два гунгула гучу те повоја сучу* (за модел загонетке уп. [Sikimić 1996, s. 83]).

[9] Уп. бугарску дечију ругалицу баби (Софија): *Ох, леле, леле, роди баба теле* [Вукадинов 1896, с. 241] и украјинске изреке: *Роди, бабо, дитину, а бабі сто літ. Роди, бабо, дитину, будеш панянкою за годину. Роди, бабо, комі бабі з літ вийшло. Роди, бабо, ягоди!* [Номис 1993, с. 301].

[10] У зоонимском коду су и актери порођаја у шаљивим фолклорним текстовима, уп. нпр. *канда га је крава отелила / Магарица на бабињу била, / а кобила млеком задојила, / а швраке му нос исчвакале* ([Попов 1983, с. 74], уп. и № 707 из прве књиге Вукових песама).

[11] Постоји веровање да се виле рађају на буковим гранчицама и повију у зелено лишће, уп. [Чајкановић 1985, с. 58].

[12] Без мотива чудесног рођења текст се интерпретира, нпр., као песма биљци лободи: *Тък, тък лобода, / падна тесла от-Бога, / удри баба по-нога / викна баба до-бога* (Софија [Вукадинов 1896, с. 240]).

[13] Јужнословенски дечији текстови који се изговарају пре него што се заћути садрже мотив закључавања катанцем и антихране, нпр.: *Пун кош мрави кој се пре јави све да помрљави, трак, трак, тракарац, у мен' кључ и катанац* [Бушетић 1920, с. 37]. Експлицитно су скаталошки, као горе наведени македонски и бугарски, словеначки текстови, уп.

нпр. *Keri prvi blekne, debeli drek požrekne!* [Štrekelj 1911, s. 331], *Pujs, pujs, ti mal moje dristce pokus!* [Štrekelj 1911, s. 329].

[14] У српскохрватској етнографској грађи врста гуштера *блавор* има демонске атрибуте: тако не ваља убити блавора јер он једе змије (Врачани [Марковић 1981, с. 201]), ко га убије осам дана му је назатка [Вуков Рјечник, s. v. *главор*, в. и s. vv. *блор*, *блавор*], у Црмници се верује да постоји један дан у години када змија не може нашкодити човеку, а блавор може у среду и четвртак [Вукмановић 1988, с. 267]. Сама номинација *блавор* несловенског је порекла, за етимолошку дискусију уп. [Gluhak 1982]. И неотровна змија *смук* у бугарском фолклору има демонски лик [Беновска-Събкова 1995, с. 43–44], верује се да се смук претвара у змаја после одређеног броја година [Беновска-Събкова 1995, с. 98–103]. Везу неплодне жене и змије в. у: [Беговић 1887, с. 237].

[15] Овај дечији магијски текст из Срема надовезује се на Вуков запис (из Срема [Рјечник, s. v. *кӯница*[2]]): *Некаква трава. Дјеца метну један струк ове траве у нос, па држећи га једном руком под носом другом стиснутом бију у ону одоздо говорећи: «Пусти баба коњу крв и телету млека!» И тако чине док не удари крв из носа.* Исту магијску радњу у Далмацији прати текст: *Свети Петре пусти кор* (крв). [Carić 1897, s. 706]; у Босни и Херцеговини: *Зундавице, зундава, отвори ми крв!* [Zovko 1896a, s. 270]; *Зундо, зундо, зундава, отвори ми крв* [РСАНУ, s. v. *зунга* и др.]. О самој биљци уп. и [Бјелетић 1996, с. 91, 96].

[16] Веза *бабе* и дрвета понавља се и приликом сечења бадњака; том приликом се у Битољу обраћају дрвету: *Саче, бабо, саче, / дај едно копаче! / Давај дрва, не се думај, / оти иде коледе!* [Бутовски 1977, с. 213].

[17] Фрагмент текста о јаловој жени у овом примеру синтаксички је моделован изрицањем клетве (у оптативу) актеру женског пола који је у форми релативне реченице. Оваква синтаксичка конструкција је фолклорна формула, уп. нпр.: *која врана усача, / ујела је вребача* [Петрановић 1876, с. 292], *једна жена виштица, / помрла јој дичица* [Klarić 1912, s. 185]. У наведеном примеру у питању је двострука фолклорна формула: текст *која жена јалова нека роди ђавола* формула је како по свом садржају тако и по форми.

[18] *Олалија* се етимолошки решава као узвик (уп. [БЕР, s. v. *оле* и *оле-оле*]) а за *ората* етимологија је нејасна, уп. [БЕР, s. vv. *ората*, *оратник*].

[19] О значењу речи *лила* у српскохрватском језику, уп. [Гортан-Премк 1977]. Реч је потврђена само код јужних Словена, в. [ЭССЯ, s. vv. *lila* II, *liliti* (*sę*)].

[20] Иста редупликована иницијална формула са етимолошким садржајем, *олалија*, преузима се, фолклорно трансформисана, у једном примеру

ругалице: *О Илија бијулија*, бију ли се ваше жене? По улици, по гузици. Тамо њој по голој, кудељама по главама, вретенима по очима (Третеник [Бушетић 1920, с. 43], в. и: [Sikimić 1996, s. 236]), и народне загонетке: *Олулија, билулија*, воду пије, копље му се тресе ('овца и звоно', Гњилане [Поповић 1902]). За разлику од овог изолованог примера са формулом, у варијантама модела ове јужнословенске народне загонетке актер је *цар, царевић* акционално кодиран како *вечера / пије воду*, а тресе му се 'оружје' (*сабља, буздован*) односно *барјак*.

[21] Покладна формула *ората копата* у македонском и бугарском фолклору уводи и друге наглашено еротске текстове за плодност без претње угрожавањем браде, нпр. *Ората, копата, дай ми, чичо, момата, да я водя из дол в дол, да и сеча бела фурка, да ми дава...* [Маринов 1994, с. 497], *Ората копата, дај ми чичо момата, да ти ебем мамата, да ми роди детенце, детенце со куренце* (Виница [Мицов 1987, с. 593]).

[22] Фолклор потврђује браду као традиционални симбол мушког достојанства. Срамоћење мушкарца реализује се угрожавањем његове браде. Јако паљење браде чува и српскохрватска епика, уп. нпр. у писму које мајка пише својој кћери, Хајки Атлагића, одбеглој за Србина: *Зашто шћери, да од Бога најеш / своме оцу ти запали браду, / старој мајци образе поцрни?* (Крагујевац [Кића, 1907, № 41]). Мотив паљења / прљања браде јавља се и у словенским коледарским песмама, уп. руско: *Не подашь пирога / одна куричья нога. / У скупого мужика / загорелась борода. / Окуните помело в грязь, / затушите бороду!* [Жекулина, Розова 1989, с. 71], односно сх.: *даће бака што је јака / диду браду намазати* (Ливањско поље [Simić 1960–1961, s. 314]). Могу се претпоставити и секундарне еротске конотације мотива паљења / прљања старчеве браде, уп. нпр.: *уста старац бабу тражит', браду запали; / стаде момче браду гасит', мому одведе* (№ 705 у првој књизи Вукових песама), односно, у кашупској песми уз игру: оженио се седобради три недеље пре жетве; узео је младу жену, заголицао је седом брадом, она му је угодила — прднула му у браду: *Boe ti w brodę nasmrodzëla* [Hinze 1970, s. 398].

[23] Овај мотив је формула у балканском фолклору, уп. нпр. у свађи због вина између Марте и Малог Сечка: *Я че му сера на тое Сечко у брадата!* [Кепов 1936, с. 121–122], односно, између бабе са јарићима и Сечка: *С...м сечка на брадечка, моји јарићи све педорочићи!* (бољевачки срез [Грбић 1909, с. 7–8]), или: *Кеч јарци у планину, с...м Сечка у брадину!* (Лесковачка Морава [Ђорђевић Д. 1958, с. 373]). Румунске и друге балканске варијанте са скатолошким ефектом у обраћању бабе одговарајућем месецу в. у: [Кабакова 1994, с. 211], где је систематизована целокупна фолклорна грађа о баба Марти. О овом фолклорном мотиву код балканских Словена уп. и студију: [Вълчинова 1994].

[24] Мотив налажења мане младоженьи, у варијантама које припадају фолклору одраслих, често је преосмишљен, уп. нпр. *Не вали га војводо, / синоћ сам га виђела, / води коња на воду, / плете ногу за ногу, / спотаче се те паде, / испаде му марама, / у марами јабука, / у јабуци невена, / у ђевојци невјера, / младом момку и двије, / нек га жив бог убије* [Познановић 1988, с. 239] или: *синоћ си га видила / води ђога на воду, / саплете се те паде, / јаглуче му испаде. / У јаглуку невена, / у невену прстена* (Левач [Кића, 1907, № 3]). На примеру овог мотива потврђује се да поједини фолклорни текстови имају обиљне и подругљиве (смешне) варијанте и да конзервативни дечији фолклор чува ове друге варијанте текста.

[25] Еротска конотација везе *опанци*: *обојци* наглашена је у опсценој причи из часописа [Anthropophyteia 1909, s. 191]: да би помогла љубавнику да се обује и побегне, жена је натакла мужу на главу празну врећу и водила га око куће уз «басму»: *Чудо у кући, чудо из куће, опанци на полици, обојци под полицом, трај брашно, трај!* У варијантама исте опсцене приче из Левча, преварени муж носи на глави *трмку* (кошницу): *Водим чудо око куће, бежи чудо из куће: трај, брашно, трај. Опанци ти на полици, а обојци на столици, трај, брашно трај* ([Кића, 1906, № 5, № 13], уп. и: [Сикимић 1997, с. 132]). Етнографска грађа показује да се веома водило рачуна о изгледу обуће и одеће и код мушкараца, уп. у Загорју: Dekoji čovek se obuje mrske i spulene: ostavi debelu nogu, omota ju, onda mu veliju ludi «Gledaj, kak se je ogaglal, ko da ga — Bože, oslobodi! — noge boliju! To je on se sputal po nogaj!» A ki se i lepe obuje, a debele noge naredi od jobojkov, tomu veliju: «Te — se — je baš ometal, ko da ide marhe tuč» (Jajnčerova 1898, s. 138), односно у Буковици: Цуре су у том мудре, а ти самци су већином трајави (...) таквијем цуре веле: «ко је до двадесет година трајав, до тридесет смрди, а до четрдесет прасица, па зашто би ја за таког ишла?» [Ardalić 1900, s. 7]. Штајерски Словенци верују да се онај, ко се обује само на једну ногу, неће оженити толико година колико је корака направио [Pajek 1884, s. 261]. У овом смислу се објашњава и дечија ругалица: *Додер подер не дер' опанака нема за те овђе дјевојака* [Zovko 1897, s. 272].

[26] Од етнографских извора само [Lovretić 1902, s. 116] потврђује граб као 'вражје дрво', али индиција о демонском карактеру граба има и у дечијем фолклору, уп.: *Стара баба пала с граба: сломила ногу, фала Богу!* [Klarić 1912, s. 175]. За другачије функције граба у словенском фолклору уп. [Чајкановић 1985, с. 81–82; Славянские древности 1995, с. 533–534].

[27] Српскохрватски фолклорни текстови са иницијалним фрагментом **иде киша на миша* анализирани су у: [Сикимич 1997].

[28] Функционално другачије је *суво дрво* (*ракитово/борово*) у јурјевским песмама, уп.: [Katičić 1987, s. 36–37]. Мотив сувог дрвета везује се на

индоевропској равни са магијским сушењем непријатеља или болести, уп. [Топорова 1997, с. 146]. Паралелизам сувог и неплодног дрвета потврђен је и у украјинском фолклору, уп. изреку: *Сухо дерево у пень вибивають, а безплодне з раю викидають* [Номис 1993, с. 404].

[29] Истребљење, пустошење куће наговештавају сировари, ако их нека кућа не прими: *Сировац, буровац, догодине ни колац!* (Лесковачка Морава [Ђорђевић Д. 1958, с. 355]), односно лазарице, кад их не награде: *Овај кућа пустата, пуста да ги остане!* (Лесковачка Морава [Ђорђевић Д. 1958, с. 242]). Кућа се проклиње ударцем грома (чаробице којима се на Божић не отвори): *Зажего га* (двор) *господ бог и убијо ти га бог!* (Имљани [Simić 1962, s. 219]), или: *У кући ти чедо не заплакало!* (православни Срби у северној Босни [Филиповић 1951, с. 98]).

[30] Овде је у питању парафраза из уводног дела коледарског текста, уп. нпр. лазаричку песму из источне Србије: *Ова ижа Морава, врата су јој борова, та је кућа богата* [Манојловић 1953, с. 103–104].

[31] П. Караман у анализи српскохрватских коледарских клетви примере са дрветом испред куће тумачи као парафразу почетка коледа *«Пред кућу вам зелен бор»* [Caraman 1997, s. 87]. У овом примеру *зелен бор* је преузет директно, без парафразирања.

[32] О демонским својствима дрвета крушке в. [Раденковић 1996а, с. 200–201].

[33] Предводник градоносних облака *татош* храни се искључиво млеком код Мађара, а код јужних Словена прима и другу храну, уп. [Влајић-Поповић 1996, с. 194]. На острву Крку пастири су суротком хранили «црнчину» (врста неотровног гмаза) да би им давио змије отровнице, уп. [Bonifačić-Rožin 1976, s. 164]. Украјинци са Карпата верују да на планини Черногори постоји извор са вилинским (навским) млеком, које се посољено може користити и за исхрану људи, уп. [Левкиевская 1996а, с. 8].

[34] Однос *јалово*: *стеоно* / *бремено* / *скотно* фиксиран је у јужнословенском фолклору и у народним загонеткама за 'кревет' употребом опозиције *дан: ноћ*, нпр.: Имам си една крава, деня *ялова*, а ношя *стелна* (покриач [Шапкарев 1926, с. 183]), Денем *ялово*, нощем *стелно* (кревет [Джуренов 1980, с. 436]), Ноћу *стеоно*, а дању *јалово* (кревет [Станишић 1988, с. 21]). Употребом опозиције *вода*: *дом* однос *јалово*: *стеоно* реализује денотат 'посуда': Пође на воду *јалово*, а дође дома *стеоно* (уп. [Поповић 1892, с. 142]), Иде на воду *јалова*, са воде *стеона* (вучија [Бањац 1894, с. 542]).

[35] Православни у Височкој нахији верују «да у мору има девојака и жена. Оне излазе напоље и кад би ко дохватио од неке дете и задржао га за два до три дана, оно се не би могло више вратити у воду» ([Фи-

липовић 1949, с. 203], в. тамо и о чудесним коњима који живе у мору). Море је у јужнословенском фолклору редовна опозиција «домаћем, овдашњем» локусу или локусу «поље», уп. клетву гаврану који гракће «да не би какво марвинче угинуло, или чоек да не би погинуо; јер кажу да његов глас слути на стрвину»: *Ту ти глас, на мору ти вечера!* [Караџић 1849, с. 323], *Ту ти глас, за морем ти част!* [Милићевић 1894, с. 71] «гаврану или злореку човеку»: *Ту ти глас, на море ти вечера!* [Радуновић 1996, с. 81], клетва злој девојци: *За морем јој кућа била* [Вујичић 1988, с. 17]. Истеривање змија у море саставни је део балканскословенских магијских текстова на св. Јеремију (са везом локуса *поље*: *море* где се доласком Јеремије у поље, змије изгоне у море). Локус *море* јавља се и христијанизован као мотив «превожења преко мора», посебно у католичким срединама, уп. нпр. у варијантама словеначке приповедне песме «Marija in brodnik»: *Marija pride do morja, prav lepo prosi brodarja* [Strajnar 1979]; у варијантама дечије успаванке: *мајка сина попаде, па га несе на море. На мору су три галије* [Istarske 1924, s. 193]; *хомо, сине, на море, на мору су галије свете дјеве Марије* [Simić 1959, s. 188]. Исти мотив у песми из Подриња: *Сиј' отале Илија да идемо на море, да градимо лаје, да возимо душе* [Киња, 1906, № 13]. Статус «мора» у словенском фолклору и посебно релацију *море: поље* в. у: [Maćkiewicz 1990, s. 79–80].

[36] Друге варијанте верижних текстова као низања одговора на питање — *где је?* имају на завршетку само део формуле: — *Ће су они голуби?* — *Отишли су на море* (босанска Посавина [Simić 1966, s. 199]), *Гдје су ти голубови?* — *Отишли су на море* (успаванка, Сарајево [Kurt 1900, s. 1062; Миодраговић 1914, с. 108]).

[37] Локус *гора — вода — зелена јагода* шири фолклорни контекст формуле ка метеоролошким текстовима. Овај локус је потврђен у варијантама чобанске песме да престане киша: *Престан' кишо престанкушо, престала ти твоја мати, за гором, за водом, за зеленом јагодом, за горицом, за водицом, за зеленом јагодицом, за горама, за водама, за зеленим јагодама* (Сребреница, усмена потврда аутора); *престала ти мати, лати — за водом, за гором и зеленом дубравом* (Црнуђа [Тројановић 1983, с. 192]); *за гором, за водом, за студеним каменом* (Постење [Тројановић 1983, с. 192]). Без метеоролошког контекста, у дечијој песми: *Пишћалица пишћи: за гором, за водом, за зеленом ливодом* (Краље [Klarić 1912, s. 171]), у друскалици из Бољевца: *да га јашу дечица за гору на воду, да донесу јагоду* (уместо очекиваног: *орахе* [Грбић 1909, с. 120]), односно: *Ишла Дара на воду, изгубила јагоду* (Србобран [Влашкалић 1901, с. 90]).

[38] Сватови су иначе очекивани у верижном низању, очигледна је њихова демонизација у варијантама са јужнословенског запада: *Изили (јаја) свати. — Кам свати? — Ишли по дивојку — Кам дивојка? — Пала кроз паклену јаму ка и миши кроз просену сламу* (Пољица [Ivanišević 1905, s. 184]), *Svati so jih* (kokote) *pojeli. — Kadi so ti svati? — Prošli so po mlado. — Kadi je ta mlada? — Skrila se je v slamico, kako miš v jamico* (Slovenija [Štrekelj 1911, s. 328]), *Сватови су јих (голубиће) зели! — Каде су ти сватови? — Шли су по невесту. — Каде ј' та невеста? — Трнила је в јаму, како миш ва сламу? Бижи, бижи, невесто, четири течу по те, с пушками, ломбардами, пин, пон, пун!!!* (ова варијанта је магијски текст који на почетку има елементе басме против магле [Istarske 1924, s. 180–181]). Сватови се често јављају и у иницијалном положају (у варијантама из источне и јужне Србије).

[39] Фолклорна плодност очигледно подразумева двоје — троје деце. Тако се за «сихробазице» верује да могу родити само једно дете [Kajmaković 1987, с. 217].

[40] Мотив тужбалице за женом садрже и шаљиве јужнословенске песме о деди који због девојке брије браду, убије жену и др., уп. нпр.: *Запомага стари ћосо / Ајој мени, жено моја / Ајој мени, дицо моја! / Ајој мени, кућо моја! / Док је мени жена била, / није мене трње боло* [Klarić 1912, s. 178]; *стаде деда да запева: / Јаој, брадо, кметство моје, / мустаћино: добро моје, / јао, бабо, врућ кравајче!* [Грбић 1909, с. 284].

[41] Према студији М. Детелић уводне епске формуле са животињама обједињавају и кретање и комуникацију (нпр. *Гавран гаче на јели зеленој; Вран загараја у јелове гране; Закукала кукавица црна* и сл.) [Детелић 1996, с. 128, 150–151].

[42] О магијским елементима у српскохрватским дечијим ругалицама уп. [Сикимич 1998].

[43] У Црмници «јаре јаловче се прекида сјекиром по врату да се не би козе даље јаловиле» [Вукмановић 1988, с. 266].

[44] О вези ђавола и козе уп. [Раденковић 1996а, с. 128–129].

[45] Процес редуковања једне фолклорне формуле на српскохрватској грађи изложен је у: [Сикимић 1997б, с. 29–30].

[46] Овај сиже у српскохрватском фолклору не садржи именовање неплодне жене са *јалова крава*. Јалова жена (буг. *яловица*) јавља се и у другим сижеима бугарских обредних песама, уп. [Калоянов 1994, с. 239].

[47] Јаловост домаћих животиња се у околини Бјеловара тумачи негативним дејством самог штапа којим се удари животиња, тако, да се не би изјаловиле, супрасну крмачу не ваља туђи *обијељеном* или

трновом шибом, а краву *шареним штапом* или *угарком* [Бановац 1895, с. 80].

[48] Српскохрватски фолклор порођај Циганке везује за метеоролошки феномен кише са сунцем, уп. [Сикимић 1996а].

[49] Метеоролошке околности ипак нису обавезне, уп. изреку: *Поповска свађа, ђаволска свадба* [Караџић 1849, с. 255].

[50] У Босанској крајини се, међутим, верује да «дијете, које се роди, кад се мјесец мене, то се зауједа» [Кордунаш 1894, с. 145].

[51] Податке из Полеског архива Института славистике РАН, Москва, аутор је добио љубазношћу А. А. Плотникове.

[52] Бројне су потврде не-биолошког, односно партеногенетског зачећа демона, нпр.: «Неки штригуни, кад су у аеру (зраку) па им требва снаге, могу учинити, да им онога часа жена, макар да и није трудна породи младога вишњуна» (Брач [Carić 1897, s. 712]), «Хороз (кокот), кад доживи двадесету годину, снесе јаје. Ако би то јаје носио 40 дана под лијевим пазухом, излегао би се *худдам* (*ђаво*). Што год би ти од њега затражио, он би ти набавио» (Босна, Муслимани [Kulinović 1898, s. 511]). Овако се у Херцеговини легу и *цикавци* које «легу зле жене и дјевојке, које су у роду са вјештицама» ([Грђић-Бјелокосић 1896, с. 533], више о кућном демону који се рађа из јајета код разних европских народа, в. у: [Dukova 1984, s. 26–27].

[53] Болест 'ницина' детерминисана је и као *јалова*, *удова* иако има три мужа: *Мицо мицина, у теби су три мужа: један ти је слијеп, други њем, трећи кљаст. Оста мица јаловица* [Раденковић 1982, с. 168], *У мицине три мужа: један глув, један слеп, један хром. Глув не чуо, слеп не видео, хром не стиг'о. Оста мица удова* [Раденковић 1982, с. 170].

[54] Љубавна веза жене и демона обично је неплодна или се рађа неприродно, необично дете; систематизацију словенске грађе о љубавним односима између људи и демона в. у радовима: [Виноградова 1996; Левкиевская 1996].

Литература

Агапкина 1996 — *Т. А. Агапкина.* «Колодка» и другие способы ритуального осуждения неженатой молодежи у славян // Секс и эротика в русской традиционной культуре. М., 1996, с. 354–394.

Барјактаровић 1984 — *М. Барјактаровић.* Ровца. Титоград, 1984.

Беговић 1887 — *Н. Беговић.* Живот Срба граничара. Загреб, 1887.

Бановац 1895 — *М. Бановац.* Народно вјеровање // Нови васпитач. Нови Сад, 1895, VIII, с. 76–83, 277–279, 340–342.

Бањац 1894 — *С. Бањац.* Загонетке (из Босанске Крајине) // Просвјета II. Цетиње, 1894, с. 486–487, 541–542, 600, 658.

Беновска-Събкова 1995 — *М. Беновска-Събкова.* Змеят в българския фолклор. София, 1995.

БЕР 1971–1996 — Български етимологичен речник. София, 1971–1996, т. 1–5 (а–пускам).

Бјелетић 1996 — *М. Бјелетић.* Од девет брата крв (фитоними и термини сродства) // Кодови словенских култура 1. Биљке; Београд, 1996, с. 89–101.

Братић 1902 — *Т. Братић.* Из народног вјеровања // Гласник земаљског музеја у Сарајеву. Сарајево, 1902, XIV, с. 288–295.

Братић 1903 — *Т. Братић.* Пабирци из народне медицине у Херцеговини // Гласник земаљског музеја у Сарајеву. Сарајево, 1903, XV, с. 153–180.

Бујановац 1980 — Народне песме и игре у околини Бујановца. Београд, 1980.

Букорещлиев 1934 — *А. Букорещлиев.* Средно-родопски песни // Сборник за народни умотворения. София, 1934, XXXIX, с. 1–213.

Бутовски 1977 — *Ј. Бутовски.* Зимске светковине у Битољу // Зборник од XIX Конгрес на Сојузот на здруженијата на фолклористите на Југославија. Скопје, 1977, с. 213–216.

Бушетић 1902 — *Т. Бушетић.* Српске народне песме и игре из Левча // Српски етнографски зборник. Београд, 1902, III, с. 1–110.

Бушетић 1920 — *Т. Бушетић.* Песме у Срба сељака (срез трстенички) // Архив САНУ, Езб. 231–1. Београд, 1920.

Вељић 1901 — *Н. Вељић.* Дечје бројанице // Архив САНУ, Езб. 67–5. Београд, 1901.

Виноградова 1995 — *Л. Н. Виноградова.* Откуда берутся дети? Полесские формулы о происхождении детей // Славянский и балканский фольклор. М., 1995, с. 173–187.

Виноградова 1996 — *Л. Н. Виноградова.* Сексуальные связи человека с демоническими существами // Секс и эротика в русской традиционной культуре. М., 1996, с. 207–224.

Виноградова, Толстая 1989 — *Л. Н. Виноградова, С. М. Толстая.* Материалы к сравнительной характеристике женских мифологических персонажей // Материалы к VI международному конгрессу по изучению стран юго-восточной Европы. Проблемы культуры. М., 1989, с. 86–114.

Влајић-Поповић 1996 — *Ј. Влајић-Поповић.* Сх. *татош* «митско биће које наводи градоносне облаке» // О лексичким позајмљеницама. Суботица; Београд, 1996, с. 191–197.

Влашкалић 1901 — *С. Влашкалић.* Бројанице из Бачке (Шајкашке) // Карацић. Алексинац, 1901, III/4, с. 89–91.

Вујичић 1988 — *М. Вујичић.* Изреке из Прошћења код Мојковца // Расковник. Београд, 1988, 51–52, с. 17–19.

Вукадинов 1896 — *Д. Вукадинов.* Детински залъгалки, игри и др. от Софийско // Сборник за народни умотворения. София, 1896, XIII, с. 240–242.

Вукмановић 1988 — *Ј. Вукмановић.* Црмница, антропогеографска и етнолошка испитивања. Београд, 1988.

Вълчинова 1994 — *Г. Вълчинова.* Сечко и Марта — формирането на един митологичен комплекс в българската народна култура // Етнографски проблеми на народната духовна култура. София, 1994, 2, с. 33–77.

Гавазов 1892 — *Т. Гавазов.* Народни песми со мелодии от Прилеп // Сборник за народни умотворения. София, 1892, VIII, с. 105–136.

Гароња 1985 — *С. Гароња.* Народне песме славонске равнице // Расковник. Београд, 1985, 45–46, с. 3–136.

Геров 1895–1908 — *Н. Геров.* Речник на българския език 1–5. Пловдив, 1895–1908.

Гортан-Премк 1977 — *Д. Гортан-Премк.* О значењу речи *ли́ла* // Наш језик XXIII/1–2. Београд, 1977, с. 47–49.

Грбић 1909 — *С. Грбић.* Српски народни обичаји из среза бољевачког // Српски етнографски зборник. Београд, 1909, XIV, с. 1–382.

Грђић-Бјелокосић 1896 — *Л. Грђић-Бјелокосић.* Народно сујеверје // Гласник земаљског музеја у Сарајеву. Сарајево, 1896, VIII, с. 530–534.

Гъбьовъ 1909 — *П. К. Гъбьовъ.* Пословици и пословични изрази (по говора в Видинъ, Велико Търново и др.) // Сборник за народни умотворения. София, 1909, XXV/1, с. 1–80.

Дердемез 1981 — *Х. Дердемез.* И камења му је мало (народне умотворине из сјеничког краја) // Расковник. Београд, 1981, 29, с. 34–36.

Детелић 1996 — *М. Детелић.* Урок и невеста, поетика епске формуле. Београд, 1996.

Димитријевић 1983 — *М. Димитријевић.* Успаванке // Расковник. Београд, 1983, X/37, с. 63–64.

Драгичевић 1911 — *Т. Драгичевић.* Народне празновјерице о малу // Гласник земаљског музеја у Сарајеву. Сарајево, 1911, XXIII, с. 377–389.

Джуренов 1980 — *И. Джуренов.* Народна проза от пазарджишко // Сборник за народни умотворения. София, 1980, LVI, с. 1–470.

Ђенић-Рујански 1979 — *Љ. Ђенић-Рујански.* Народне пословице и изреке са Златибора // Гласник етнографског музеја. Београд, 1979, 43, с. 239–254.

Ђорђевић Д. 1958 — *Д. М. Ђорђевић.* Живот и обичаји народни у лесковачкој Морави // Српски етнографски зборник. Београд, 1958, LXX, с. 1–724.

Ђорђевић Т. 1990 — *Т. Р. Ђорђевић.* Деца у веровањима и обичајима нашега народа. Београд; Ниш, 1990.

Жекулина, Розова 1989 — *В. И. Жекулина, А. Н. Розова.* Обрядовая поэзия. М., 1989.

Захариев 1918 — *Й. Захариев.* Кюстендилско крайще // Сборник за народни умотворения. София, 1918, XXXII, с. 1–653.

Зековић 1983 — *Б. Зековић.* Клетве у Васојевићима // Расковник. Београд, 1983, 38, с. 41–52.

Златаров 1891 — *С. Златаров.* Детински залъгалки, игри и др. от Конушско // Сборник за народни умотворения. София, 1891, V, с. 209–210.

Иванов 1936 — *Г. Иванов.* Народни песни от Шуменско // Сборник за народни умотворения. София, 1936, XLII, с. 1–327.

Икономов 1890 — *В. Икономов.* Детски залъгалки и игри и др. от Дебърско // Сборник за народни умотворения. София, 1890, II, с. 223.

Кабакова 1990 — *Г. И. Кабакова.* Дитя природы в иерархии кодов // Балканские чтения–I. Симпозиум по структуре текста. М., 1990, с. 129–131.

Кабакова 1992 — *Г. И. Кабакова.* Дитя природы в системе природных и культурных кодов // Образ мира в слове и ритуале. Балканские чтения–I. М., 1992, с. 94–105.

Кабакова 1994 — *Г. И. Кабакова.* Структура и география легенды о мартовской старухе // Славянский и балканский фольклор. Верования, текст, ритуал. М., 1994, с. 209–222.

Калоянов 1994 — *А. Калоянов.* Верско-митичното и религиозно-езическото в две жътварски песни // Етнографски проблеми на народната духовна култура. София, 1994, 2, с. 227–245.

Караџић 1818 — *В. Ст. Караџић.* Српски ријечник. Беч, 1818.

Караџић 1849 — *В. Ст. Караџић.* Српске народне пословице. Беч, 1849.

Караџић 1973 — *В. Ст. Караџић.* Српске народне пјесме из необјављених рукописа Вука Стефановића Караџића I. Београд, 1973.

Караџић 1974 — *В. Ст. Караџић.* Српске народне пјесме из необјављених рукописа Вука Стеф. Караџића V. Особите пјесме и поскочиће. Београд, 1974.

Кепов 1936 — *И. П. Кепов.* Народописни, животописни и езикови материали от с. Бобошево — Дупнишко // Сборник за народни умотворения. София, 1936, XLII, с. 1–288.

Киђа — Киђа. Ниш, 1905; 1906; 1907.

Кордунаш 1891 — *М. Кордунаш.* Народно васпитање из Горње Крајине // Нови васпитач. Нови Сад, 1891, IV, с. 26–30.

Кордунаш 1894 — *М. Кордунаш.* Народно васпитање из Горње Крајине, српске народне празновјерице // Нови васпитач. Нови Сад, 1894, VII, с. 145–149, 208–211.

Кордунаш 1897 — *М. Кордунаш.* Народно васпитање из Горње Крајине // Нови васпитач. Нови Сад, 1897, X, с. 118–124.

Костић 1984 — *П. Костић.* Годишњи обичаји у титовоужичком, пожешком и косјерићком крају // Гласник етнографског музеја. Београд, 1984, 48, с. 311–339.

Левкиевская 1996 — *Е. Е. Левкиевская.* Сексуальные мотивы в карпатской мифологии // Секс и эротика в русской традиционной культуре. М., 1996, с. 225–247.

Левкиевская 1996а — *Е. Е. Левкиевская.* «Там на Чорногоре, есть нявское молоко» (Женские демоны в карпатской мифологии) // Живая старина. М., 1996, 1(9), с. 8–9.

Лилек 1899 — *Е. Лилек.* Етнолошки пабирци по Босни и Херцеговини // Гласник земаљског музеја у Сарајеву. Сарајево, 1899, XI, с. 699–721.

Манојловић 1953 — *К. Манојловић.* Народне мелодије из источне Србије. Београд, 1953.

Маринов 1994 — *Д. Маринов.* Народна вяра и религиозни народни обичаи. София, 1994.

Марковић 1981 — *Б. Марковић.* Фолклористички записи из Враке // Прилози проучавању језика. Нови Сад, 1981, 17, с. 199–209.

Мартинов 1958 — *А. П. Мартинов.* Народописни материали от Граово // Сборник за народни умотворения. София, 1958, XLIX, с. 1–840.

Мачај 1892 — *С. Мачај.* Црноречки округ // Гласник српског ученог друштва. Београд, 1892, 73, с. 1–186.

Мијатовић 1911 — *Ст. М. Мијатовић.* Српске народне игре из Ресаве // Архив САНУ, Езб. 185. Београд, 1911.

Миладиновци 1962 — Миладиновци. Скопје, 1962.

Милеуснић 1901 — *С. Д. Милеуснић.* Дјечје пјесме // Архив САНУ, Езб. 123–3. Београд, 1901.

Милеуснић 1907 — *С. Д. Милеуснић.* Српске народне пјесме из Славоније, дечије пјесме, сакупио у Рогаљима и Слобоштини, до 1907 // Архив САНУ, Езб. 354–11. Београд, 1907.

Милисављевић 1869 — *М. Милисављевић.* Песме народне. Београд, 1869.

Милићевић 1894 — *М. Ђ. Милићевић.* Живот Срба сељака // Српски етнографски зборник. Београд, 1894, I.

Милосављевић 1985 — *М. Милосављевић.* Старе бапске и дечије песме и бројанице // Развитак. Зајечар, 1985, 1, с. 54–55.

Миодраговић 1914 — *Ј. Миодраговић.* Народна педагогија у Срба, или како наш народ подиже пород свој. Београд, 1914.

Мићовић 1952 — *Љ. Мићовић.* Живот и обичаји Поповаца // Српски етнографски зборник. Београд, 1952, LXV, с. 1–441.

Мицов 1987 — *Т. Мицов.* За некои карактеристични детски песни од Виничко // Zbornik radova XXXIV Kongresa SUFJ. Tuzla, 1987, s. 589–595.

Николић 1957 — *В. Николић.* Народна ношња у шумадијској Колубари // Гласник Етнографског института САН. Београд, 1957, II–III, с. 465–510.

Николић 1971 — *Ж. Николић.* Загонетке (из рудничког краја) // Расковник. Београд, 1971, 12, с. 53–54.

Новаковић 1877 — *С. Новаковић.* Српске народне загонетке. Београд; Панчево, 1877.

Номис 1993 — *М. Номис.* Українськи приказки, прыслів'я і таке інше. Київ, 1993.

Опачић-Ђаница 1983 — *С. Опачић-Ђаница.* Народни обичаји Срба на Кордуну // Расковник. Београд, 1983, 37, с. 3–57.

Павловић 1921 — *Ј. Павловић.* Живот и обичаји народни у крагујевачкој Јасеници у Шумадији // Српски етнографски зборник. Београд, 1921, XXII, с. 1–271.

Петрановић 1867 — *Б. Петрановић.* Српске народне пјесме I. Сарајево, 1867.

Петровић П. 1927 — *П. Петровић.* Лила, олалија и сродни обичаји // Гласник етнографског музеја. Београд, 1927, II, с. 4–17.

Петровић П. 1948 — *П. Петровић.* Живот и обичаји народни у Гружи // Српски етнографски зборник. Београд, 1948, LVIII, с. 3–580.

Петровић 1985 — *Р. Петровић.* Три песме из Темнића // Расковник. Београд, 1985, 43–44, с. 26–27.

Пловдивски край 1986 — Пловдивски край. София, 1986.

Познановић 1988 — *Р. Познановић.* Традиционално усмено народно стваралаштво ужичког краја. Београд, 1988.

Попов 1983 — *М. Попов.* Свадба у северном Банату // Расковник. Београд, 1983, 36, с. 3–100.

Поповић 1890 — *М. С. Поповић.* Народна педагогија // Нови васпитач. Нови Сад, 1890, III, с. 213–221.

Поповић 1892 — *Р. Поповић.* Загонетке (из Зубаца) // Просвјета. Цетиње, 1892, I, с. 141–142, 175.

Поповић 1902 — *Т. Поповић.* Народне загонетке // Цариградски гласник. Цариград, 1902, 24//VIII.

Раденковић 1982 — *Љ. Раденковић.* Народне басме и бајања. Ниш; Приштина; Крагујевац, 1982.

Раденковић 1996 — *Љ. Раденковић.* Народна бајања код јужних Словена. Београд, 1996.

Раденковић 1996а — *Љ. Раденковић.* Симболика света у народној магији јужних Словена. Београд; Ниш, 1996.

Радовановић 1990 — *Г. Радовановић.* Олалије и клоцање // Расковник. Београд, 1990, 61–62, с. 37–39.

Радуновић 1996 — *Р. Радуновић.* Остала је реч, српске народне умотворине из Метохије. Београд, 1996.

Ралев 1953 — *Л. Ралев.* Песни от с. Войнягово, Карловско // Сборник за народни умотворения. София, 1953, XLVI, 1–406.

РБЕ 1977–1995 — Речник на българския език. София, 1977–1995, 1–8, а–л.

РСАНУ 1959–1996 — Речник српскохрватског књижевног и народног језика. Београд, 1959–1996.

Сикимић 1996 — *Б. Сикимић.* Митска бића дечијег фолклора: киша са сунцем // Од мита до фолка. Библиотека Лицеум. Крагујевац, 1996, 2, с. 90–102.

Сикимић 1997а — *Б. Сикимић.* Појела маца // Кодови словенских култура, Храна. Београд, 1997, 1, с. 129–137.

Сикимић 1997б — *Б. Сикимић.* Фолклорни елементи у делу Стевана Сремца // Књижевно дело Стевана Сремца — новс читање. Ниш, 1997, с. 21–33.

Сикимич 1997 — *Б. Сикимич.* Что же на самом деле случилось с мышью? // Живая старина. М., 1997, 2, с. 30–32.

Сикимич 1998 — *Б. Сикимич.* Детские дразнилки // Живая старина. М., 1998, 1, с. 21–24.

Славянские древности 1995 — Славянские древности. Этнолингвистический словарь / Под ред. Н. И. Толстого. М., 1995, т. 1 (А–Г).

Слащев 1993 — *В. В. Слащев.* О некоторых общих чертах украинской и сербскохорватской демонологии // Символический язык традиционной культуры. М., 1993, с. 75–92.

Станишић 1988 — *С. Станишић.* Загонетке из Сиринићке жупе // Расковник. Београд, 1988, 51–52, с. 20–21.

Тодоровић 1901 — *А. Тодоровић.* Дечије песме // Карацић. Алексинац, 1901, 3, с. 88.

Толстой 1995 — *Н. И. Толстой.* Оползание и опоясывание храма // *Н. И. Толстой.* Язык и народная культура. Очерки по славянской мифологии и этнолингвистике. М., 1995, с. 91–112.

Топорова 1997 — *Т. В. Топорова.* Индоевропейские параллели древнегерманских заговоров // Вопросы языкознания. М., 1997, № 2, с. 142–149.

Тројановић 1983 — *С. Тројановић.* Главни српски жртвени обичаји. Старинска српска јела и пића. Београд, 1983.

Филиповић 1949 — *М. Филиповић.* Живот и обичаји у Височкој нахији // Српски етнографски зборник. Београд, 1949, LXI, с. 1–336.

Филиповић 1951 — *М. Филиповић.* Цинцари у Босни // Зборник радова Етнографског института. Београд, 1951, 2, с. 53–108.

Филиповић 1967 — *М. Филиповић.* Различита етнолошка грађа // Српски етнографски зборник. Београд, 1967, LXXX.

Фолклорен еротикон 1993–1996 — Фолклорен еротикон 1–4. София, 1993–1996.

Цицелкова-Божкова 1953 — *З. Цицелкова-Божкова.* Песни от Копривщица // Сборник за народни умотворения. София, 1953, XLVI, с. 1–318.

Чајкановић 1985 — *В. Чајкановић.* Речник српских народних веровања о биљкама. Београд, 1985.

Шапкарев 1926 — *К. А. Шапкарев.* Пословици и пословични изрази от Македония // Сборник за народни умотворения. София, 1926, XXXVI, с. 204–274.

Шапкарев 1976 — *К. А. Шапкарев.* Избрани дела. Песни 3. Скопје, 1976.

Шулекова 1996 — *Ю. Шулекова.* Обичаят «ялова понуда» // Фолклорен еротикон. София, 1996, III, с. 83–88.

ЭССЯ 1974–1996 — Этимологический словарь славянских языков / Под ред. О. Н. Трубачева. М., 1974–1996, A-navijakъ.

Anthropophyteia 1904–1913 — Anthropophyteia. Leipzig, 1904–1913.

Ardalić 1900 — *V. Ardalić.* Bukovica, narodni život i običaji // Zbornik za narodni život i običaje. Zagreb, 1900, V, s. 1–50.

Bonifačić-Rožin 1976 — *N. Bonifačić-Rožin.* Oblici tradicionalne stočarske kulture na otoku Krku // Rad 21. kongresa Saveza udruženja folklorista Jugoslavije. Sarajevo, 1976, s. 143–169.

Caraman 1997 — *P. Caraman.* Descolindatul în orientul şi sud-estul Europei. Iaşi, 1997.

Carić 1897 — *A. I. Carić.* Narodno vjerovanje u Dalmaciji // Glasnik zemaljskog muzeja u Sarajevu. Sarajevo, 1897, IX, s. 481–495.

Dukova 1984 — *U. Dukova.* Die Bezeichnungen der Dämonen im Bulgarischen // Linguistique balkanique. Sofia, 1984, XXVII/2, s. 5–49.

Dukova 1985 — *U. Dukova.* Die Bezeichnungen der Dämonen im Bulgarischen // Linguistique balkanique. Sofia, 1985, XXVIII/2, S. 5–62.

Fisković 1992 — *C. Fisković.* Božićni običaji i novogodišnje kolede na Orebićima i okolnim selima // Čakavska rič. Split, 1992, 1, s. 3–26.

Fulanović-Šošić 1980 — *M. Fulanović-Šošić.* Truba od kore u narodnoj muzičkoj tradiciji Bosne i Hercegovine // Зборник од XXV конгрес на Сојузот на здруженијата на фолклористите на Југославија. Скопје, 1980, s. 489–496.

Gavazzi, Širola 1931 — *M. Gavazzi, B. Širola.* Obredne popijevke (javni godišnji običaji) // Etnološka biblioteka. Zagreb, 1931, 12, s. 52–74.

Gluhak 1982 — *A. Gluhak.* Kavkaske podudarnosti jednoga starobalkanskog i nekih slavenskih (predindoevropskih?) naziva za životinje // Godišnjak XX. Centar za balkanološka istraživanja. Sarajevo, 1982, 18, s. 279–281.

Hinze 1970 — *F. Hinze.* Hundert kaschubische Tanzverse von Jan Patock // Zeitschrift für Slawistik. Berlin, 1970, XV/3, s. 393–409.

Istarske 1924 — Istarske narodne pjesme. Opatija, 1924.

Ivanišević 1905 — *F. Ivanišević.* Poljica, narodni život i običaji // Zbornik za narodni život i običaje. Zagreb, 1905, X/1, s. 11–111.

Jajnčerova 1898 — *K. Jajnčerova.* Trebarjevo, narodni život i običaji // Zbornik za narodni život i običaje. Zagreb, 1898, III, s. 55–139.

Jovović 1896 — *L. Jovović.* Crnogorski prilozi // Zbornik za narodni život i običaje. Zagreb, 1896, I, s. 63–88.

Kajmaković 1974 — *R. Kajmaković.* Semberija, etnološka monografija // Glasnik zemaljskog muzeja, n. s. Etnologija. Sarajevo, 1974, 29, s. 5–122.

Kajmaković 1987 — *R. Kajmaković.* Narodni običaji u tešanjskom kraju // Glasnik zemaljskog muzeja, n. s. Etnologija. Sarajevo, 1987, 41/42, s. 211–222.

Katičić 1987 — *R. Katičić.* Hoditi — roditi. Spuren der Texte eines urslawischen Fruchtbarkeitsritus // Wiener Slawistisches Jahrbuch. Wien, 1987, 33, s. 23–43.

Klarić 1912 — *I. Klarić.* «Pesekalice» ili «sanatalice» // Zbornik za narodni život i običaje. Zagreb, 1912, XVII/1, s. 171–185.

Krauss 1907 — *F. Krauss.* Erotik und Skatologie im Zauberbann und Bannspruch // Anthropophyteia. Leipzig, 1907, IV, 160–226.

Kulinović 1898 — *M. Kulinović.* Nešto o narodnom praznoverju i liječenju u Muhamedovaca u Bosni i Hercegovini // Glasnik zemaljskog muzeja. Sarajevo, 1898, X, s. 503–530.

Kurt 1900 — *M. Kurt.* Sickalice // Školski vjesnik. Sarajevo, 1900, s. 250–251, 436, 828, 1062.

Kurt 1901 — *M. Kurt.* Sickalice — Sarajevo // Školski vjesnik. Sarajevo, 1901, s. 483–484.

Lovretić 1897 — *J. Lovretić.* Otok, narodni život i običaji // Zbornik za narodni život i običaje. Zagreb, 1897, 2, s. 91–459.

Lovretić 1902 — *J. Lovretić.* Otok // Zbornik za narodni život i običaje. Zagreb, 1902, 7, s. 57–206.

Maćkiewicz 1990 — *J. Maćkiewicz.* Morze // Etnolingwistyka. Lublin, 1990, 3, s. 77–94.

Pajek 1884 — *J. Pajek.* Črtice iz duševnega žitka štajerskih Slovencev. Ljubljana, 1884.

Radenković 1995 — *Lj. Radenković.* Mitološka bića u Rječniku JAZU // Folklor u Vojvodini. Novi Sad, 1995, 9, s. 227–233.

Richtman 1962 — *C. Richtman.* Narodna muzika // Glasnik zemaljskog muzeja, n. s. Etnologija. Sarajevo, 1962, s. 227–273.

Richtman-Šotrić 1982 — *D. Richtman-Šotrić.* Tradicionalna narodna muzika Drežnice // Glasnik zemaljskog muzeja, n. s. Etnologija. Sarajevo, 1982, 37, s. 137–164.

Rožić 1908 — *V. Rožić.* Prigorje, narodni život i običaji // Zbornik za narodni život i običaje. Zagreb, 1908, XIII/1, s. 16–112.

Schuster-Šewc 1971 — *H. Schuster-Šewc.* Slawische Etymologien // Zeitschrift für Slawistik. Berlin, 1971, XVI/3, S. 369–376.

Schuster-Šewc 1978–1989 — *H. Schuster-Šewc.* Historisch-etymologisches Wörterbuch der ober- und niedersorbischen Sprache. Bautzen, 1978–1989, 1–24.

Sijarić 1953 — *Ć. Sijarić.* Iz narodnog života Bihora i Pešteri // Bilten Instituta za proučavanje folklora. Sarajevo, 1953, 2, s. 371–385.

Sikimić 1996 — *B. Sikimić.* Etimologija i male folklorne forme. Beograd, 1996.

Simić 1959 — *Lj. Simić.* Narodne pesme // Glasnik zemaljskog muzeja u Sarajevu, n. s. Etnologija. Sarajevo, 1959, XIV, s. 169–207.

Simić 1960–1961 — *Lj. Simić.* Narodne pesme (u Livanjskom polju) // Glasnik zemaljskog muzeja u Sarajevu, n. s. Etnologija. Sarajevo, 1960–1961, s. 289–322.

Simić 1962 — *Lj. Simić.* Pripovedne i lirske pesme // Glasnik zemaljskog muzeja u Sarajevu, n. s. Etnologija. Sarajevo, 1962, XVII, s. 199–225.

Simić 1966 — *Lj. Simić.* Narodne pesme stanovništva jednog dela bosanske Posavine // Glasnik zemaljskog muzeja u Sarajevu, n. s. Etnologija. Sarajevo, 1966, 20–21, s. 167–208.

Strajnar 1979 — *J. Strajnar.* Ljudska glazba na Krasu // Glasnik slovenskega etnološkega društva. Ljubljana, 1979, 5, s. 89–98.

Sušil 1951 — *F. Sušil.* Moravské národní písně. Praha, 1951.

Sychta 1967–1976 — *B. Sychta.* Słownik gwar kaszubskich na tle kultury ludowej. Wrocław etc., 1967–1976, I–VII.

Širola 1932 — *B. Širola.* Fućkalice, sviraljke od kore svježeg drveta // Etnološka biblioteka. Zagreb, 1932, 15, s. 1–37.

Štrekelj 1911 — *K. Štrekelj.* Slovenske narodne pesmi. Ljubljana, 1911, 14.

Štuk 1930 — *N. Štuk.* Pitalice i odgovori // Zbornik za narodni život i običaje. Zagreb, 1930, XXVII, s. 178–179.

Ujević 1896 — *I. Ujević.* Narodna vjerovanja s bajanjem. Vrhgorac u Dalmaciji // Zbornik za narodni život i običaje. Zagreb, 1896, I, s. 246–247.

Zovko 1896 — *I. Zovko.* Djetinje pjesmice // Školski vjesnik. Sarajevo, 1896, III, s. 594–596.

Zovko 1896a — *I. Zovko.* Narodno liječništvo, bolesti i lijekovi po Bosni i Hercegovini // Zbornik za narodni život i običaje. Zagreb, 1896, s. 263–285.

Zovko 1897 — *I. Zovko.* Djetinje pjesmice // Školski vjesnik. Sarajevo, 1897, IV, s. 271–273.

Zovko 1898 — *I. Zovko.* Djetinje pjesmice // Školski vjesnik. Sarajevo, 1898, V, s. 461–462, 740–744, 996–1000.

Б. Сикимич
(Белград)

Дьявол и бесплодная женщина

Сюжет о бесплодных существах женского пола, порождающих дьявола, встречается в различных сербскохорватских фольклорных текстах. Все эти тексты имеют очевидную магическую основу. В числе источников — эротические тексты и тексты из детского фольклора. Изучение ряда текстов, принадлежащих детскому фольклору, дало возможность расширить круг жанров, содержащих тексты с сюжетом **бесплодная жена порождает дьявола* — это проклятия, шутки, свадебные приговоры. Примененный в статье метод исследования подтвердил надежность фольклорных источников для реконструкции славянской народной культуры.

Л. А. Софронова
(Москва)

Концепт движения в сочинениях Г. С. Сковороды

В сочинениях Г. С. Сковороды огромное место занимает концепт движения. Он определяет тип воображаемого пространства. Линии движения исчерчивают его, ориентируют и определяют его тип. С его помощью философ характеризует отношения человека с Богом, описывает проникновение в суть идей [Топоров 1996, с. 8]. Его метафорические и символические конструкции полны глаголов движения, которым он находит множество синонимов. Он создает целостный образ движения, выстраивает его ситуации, описывая место, где происходит движение, и его исходную точку, как и конечный пункт. Движение предполагается направленным как по горизонтали, так и по вертикали, различается по характеру и темпу. Оно может быть возвратным в том случае, когда маркируется возвращение в исходную точку.

Действие-движение само по себе у Г. С. Сковороды мало значимо; оно «семантически пусто» [Толстая 1996, с. 89]. Направленность, характер и темп движения важнее самого движения; также исходный и конечный пункты, место движения значат больше, чем собственно движение. Именно им доверяется основная семантическая нагрузка. Движение связывает между собой неких персонажей, и их связь, нацеленность друг на друга подчиняют себе его. «Символика действия как целого («акционального» высказывания) может определяться свойствами и культурными (символическими) значениями любого из его компонентов, и в зависимости от того, какой из них имеет доминирующее значение в конкретной (коммуникативной) ситуации, она приобретает «персональный», «инструментальный», «локативный» или «темпоральный акцент» [Толстая 1996, с. 91].

Движение в сочинениях Г. С. Сковороды захватывает мир, человека, мысль и Библию, и каждый его вид, естественно, предопределяется самим Богом. Рисуя разнообразные виды движения, философ на время отходит от мысли о предопределении. Она, конечно, периодически появляется, поддерживая всю концепцию в целом.

Мир, подчиняющийся воле Божией, Г. С. Сковорода видит в непрестанном циклическом движении. Мир «непрестанно переменяется. То рождается, то исчезает, то убывает, то уклоняется» [Сковорода 1973, с. 299]. Это движение — есть смена времен года, которая описывается как переход: «Се зима прошла, дождь (потоп) отошел, отошел себе, цветы явилися на земле», — цитирует Г. С. Сковорода Песнь Песней (1.253)*. Движение, присущее миру, — это и цикл роста растения, которое не умирает, но обновляется и «будто переменяет одеяние» (1.142). Г. С. Сковорода, скрыто цитируя Евангелие, неустанно повторяет, что в маленьком закрытом зерне скрылась новая солома, «весною наружу выходящая, а вечное и истинное свое пребывание в зерне невидимо закрывшая» (1.141).

Циклическое движение обогащается множеством разнонаправленных движений мировых стихий, которые приобретают краски и звучание. Г. С. Сковорода слышит «борющихся ветров шум», колышащихся между стихиями, следит за движением угасающего огня, за прерывистым движением реки, за круговоротом воды в природе. В хаос движения вторгаются и силы зла. Философ пугается шума «бесноватого», т. е. постоянно находящегося в движении моря. Иногда движение представлено не таким энергичным, например, когда Г. С. Сковорода вспоминает «волнующиеся нивы». Звери и птицы, в том числе эмблематические, у него также не бездействуют: «Не по земле ли чревом ползают сии змии? Не в воде ли играют сии киты?» (1.197).

Разнонаправленные и циклическое движения существенно дополняются движением механическим. Тогда вселенная оказывается «всемирной машиной», «машиной мирской», начала которой должен отыскать человек. Этой машиной управляет сам Господь. Это он машинист, а блаженная натура, или дух — машинистова хитрость. Дух содержит на башне воображаемую часовую машину и приводит ее в движение. Господь ее сам «одушевляет, кормит, распоряжает, починяет» (1.114) и может об-

* Здесь и в дальнейшем даются указания на том и страницы издания [Сковорода 1973].

ратить в грубую грязь, т. е. в смерть. Премудрость задает ей tempo, т. е. сообщает «правильность и верность» (1.115).

Циклическое движение мира внешне повторяет человек, плоть которого «увядает, слабеет и прах переходит к праху» (1.139). Внутренне же человек совершает постоянное движение.

Говоря о человеке, Г. С. Сковорода не конкретизирует его образ и часто подставляет на его место мысль, сердце, возводя его таким образом на высокую ступень абстракции. Следовательно, в «пространстве созерцания» движущийся субъект, а не только движение, меняет очертания. Мысль, двигаясь, в идеале определяет «пространство созерцания». Душа также движется, становясь perpetuum mobile — движимостью непрерывной, крылья ее — есть мысли (1.350).

Наполняя концепт движения положительными значениями, Г. С. Сковорода резко противопоставляет движению состояние покоя, которое есть «неживое», «мертвечина» и родственно образам смерти и сна, а «сон есть всякая плоть» (1.242). Образ сна немедленно притягивает и образ трупа, через который описана неподвижность: «Труп лежащий есть образ души, в унылую отчаянность поверженный» (1.268). В этом ряду находится образ человека лежащего, «ленивого дремлюка», про которого сказано: «Сидишь во тьме, лежишь в гробу» (1.160). Лежащий труп, т. е. человек в горизонтальном положении — есть движущийся мертвец (1.268). Так движение без движения становится основой оксюморона. «Лежачее положение <...> знак демобилизованности, пассивности, отключенности от внешних импульсов, как, впрочем, в значительной степени и от внутренних» [Топоров 1996, с. 43]. Вызывает возражение у Г. С. Сковороды и человек сидящий: «сидя в грязи и на нее надеясь» (1.161). Только блаженство можно счесть идеально неподвижным. Оно очищено от вещественной грязи и освобождено от всех шумов (1.144).

Выстраивая концепт движения, Г. С. Сковорода постоянно его конкретизирует. Человек у него не только шествует в метафорическом пространстве, но и «бродит свой век по историям» (1.355), «разным званиям», «в след владеющей моды». Выделяется группа глаголов движения с отрицательным значением, как — «брести», «забродить». Ими обозначается уход от центра, от внутреннего человека. Человек движется, набирая темп. Он бежит, «как гонимый заяц, почувствовав опасность своего пути» (1.157). Он бежит и скачет, подобно серне или юнцу оленей, как библейская невеста в поисках жениха. Не раз встречается глагол «плавать» — в значении «жить»: «Пятнадесятое лето плаваю по мо-

рю сему» (1.265); а также «мыслить», «постигать»: «Видишь, Фарра, в какую гавань доплыла речь Езекиина!» (1.252). Глагол «плясать» присутствует в сочинениях Г. С. Сковороды, как и образы пляшущего царя Давида, Иродовой плясавицы, скачущих холмов и пней, зверей и скотов, даже всей вселенной, с несказанным весельем плещущей руками. Таким образом, вращательное движение также учитывается в мифопоэтической системе Г. С. Сковороды.

Для метафорического описания человека используется и разновидность механического движения: «А как в мертвость твоего наружного языка, так во всей твоей тленности члены выходит побудительная сила из сердечной же машины» (1.169). Механические метафоры также распространяются на движение мысли. Она действует на язык человека так, «как молоток часы на башне бьет, выходит из нутра часовой машины побудительная сила, коею нечувственный движется молоток» (1.169). Приравнивается мысль к пружине: «Мысль есть тайная в телесной нашей машине пружина, глава и начало движения ее» (1.341).

Главным в концепте движения оказывается его конечный пункт, который человек должен точно знать, ощущать предел, черту, край, «дабы все свои дела приводить к сему главнейшему и надежнейшему пункту» (1.327), т. е. к Господу. «Не странствуй по планетам, не волочись по дворцам, не ползай по шару земному» (1.111), — призывает философ человека. Этот пункт, т. е. Господь, влияет на человека. Он отправляется в путь не сам, а испытывая давление свыше: «В сию-то пресветлую страну приподнимает едящие землю сердца наши небесный наш человек» (1.305). Тогда он стремится вверх, в чертог вечности.

Тема полета — основная в притчах Г. С. Сковороды; он непрестанно «выпускает» библейских птиц, интерпретируя слово Библии. «Не залетай с орлами во мрак облачный» (301.1); «сими окрылатев, возлетаем с Давидом» (1.161), — окликает он человека, который в его мифопоэтической системе стремится вылететь, отлететь, но его держит привязанность к грубой видимости. Его человек радуется, если его выносят «крылья голубиные из земных бездн» (1.153). Мысль его взлетает и возносится к вечному — движение по вертикали направлено к небу, к Богу. Она движется, попадая в самый центр подобно стреле, пущенной из лука. Мысль не прекращает движение ни на одно мгновение, «продолжает равномолнийное свое летанья стремление чрез неограниченные вечности, миллионы бесконечные» (1.341). Она вечно движется не затем, чтобы остановиться в по-

кое; находясь в странствии, она возносится от вещественной природы к безначальному началу, иногда совершая колебательное движение, тогда она «вертится и мечется, как магнитная стрела, доколь не устремит взор свой в дражайшую точку холодного севера» (1.350). Не только мысль, но и сердце мечется и мучится, стремясь «пролететь сквозь сеть на свободу духа» (1.146). В полете оно, «верх всей дряни возлетевшее» (1.264), парит в высоте небесной, «выскакивая» на гору Воскресения.

Полету, соответственно, противопоставлено падение: грешники падают «в сеть и смятение нечистых уст» (1.276); погрязают в потопе льстивого языка; впадают в ров безумия. Сердце грешника «в самый центр земной» погрязает; оно низвергается, возлюбив суетную ложь; погрязает, как олово, в собственном домостроении.

Иногда давление свыше ослабевает; благодать может просто «повеять» на человека, дух Божий — подуть на его сердце. Не только Бог, но и апостолы приводят людей в движение. Павел гонит почивающих на мертвых стихиях. Он возбуждает их из праха, как пьяных: «Восстань, спящий» (1.269); учит ходить.

На человека, не знающего конечного пункта движения, влияют силы зла, которые в одном эпизоде олицетворяет «голова змиина» — «она-то нас выводит в горести, а нам во мнимые сладости» (1.140). Тогда люди пресмыкаются по стихиям и вторят движению врага рода человеческого, «ползущего по земляному праху», подкрадывающегося под светлой маской и низводящего человека во ад. Не осознав величия Бога, человек валится в грязь: «А теперь кушай землю, люби пяту свою, ползай по земле» (1.131). Как есть ползущий человек, так есть и ползущие мысли: «ползущее по земле наше понятие» (1.133), «Плотского нашего жития плотская мысль начало и источник есть, по земле ползет, плоти желает, грязную нашу пяту наблюдает» (1.129). Сердце человека также ползает.

Не только враг рода человеческого, но и дух несытости гонит человека, и тогда он несется, как «коляска без управителя». Человек «водим» и похотями мирскими. Движение праведника и грешника различается, как видим, по темпу, а не только по конечной цели движения: грешник спешит, несется, праведник — шествует.

При отсутствии намеченного пункта движение теряет направленность, становится бессмысленным и запутанным. «Учиться беспутно, исходить беспутно — все то одно, и нельзя не заблудить ноге твоей, если заблуждает сердце твое» (1.225). Человек

переносится мыслью от одного понятия к иному, потому в его «телесном домишке» — «нестройность буйности, расточенных по беспутиям мыслей» (1.285), «невидимое скучных мыслей волнение» (1.268). Мысль его петляет и «заносится»: «Куда тебя занес дух бурен?» (1.269). Мысли «в безмерные расстояния раскидаются» (1.142), у них неограниченные стремления, которые «не вмещаются ни одним пространством» и «никаким временем не усыпаемые» (1.143). Так хаотическое движение приобретает резко отрицательную оценку.

Люди, не имея перед собой пункта-цели, «заблуждают от славы света Божиего» (1.322). Они толпятся перед входом в город, идут извне по лужам, окружающим стены города, шатаются по улицам, а улица есть не что иное, «как путь или совет безбожников, которые, кроме тленных видимостей, ничего не понимают» (1.192).

Улица притягивает по смыслу околицу, торжище, значения которых совпадают. Они означают удаленность от главного пункта, нахождение вне себя, где Христа не сыскать. Они — суть целый мир, который получает наименование улицы Мелхолиной, блудницы вавилонской (1.124). Дочь Саула, Мелхола, «рассыпающая по улицам взоры свои, есть мать и царица всех шатающихся по окольным пустыням» (1.122).

Как невеста не должна искать жениха на улицах и на торжищах города, ибо нельзя искать вне дома Божиего, так и человек не должен выходить на улицы, потому что нельзя насытиться кривой околицей, нельзя «околичничать». Таким образом, идеальное движение не должно выходить за пределы «пространства созерцания», ибо тогда человек утрачивает конечную цель движения.

Улице и околице явно противопоставлены тропинки, которые ведут к премудрости; на них — «следы печатлеемые» (1.301); их нужно внимательно рассматривать, чтобы не ошибиться: «смотришь на след, а не вздумаешь про льва, куда сей след ведет» (1.281).

Постоянно говоря о движении, Г. С. Сковорода, используя принцип метонимии, говорит не только о мысли и сердце, но и о ноге, как бы отделяя ее от человека и делая самостоятельным объектом метафорического описания. Тогда нога означает «склонность, любление и жадное желание» (1.219). Так в концепте движения ставится «инструментальный» акцент. Нога означает все внешнее в человеке, его «крайнюю наружность», маску. Это и прах, и внешний человек, и «болван глиняный». Нога означает и

сердце, «гордостью тщеславия надменное» (1.221), а также аппетит, то есть любовь к библийному слову. Этот образ разрастается, создаются целые эпизоды, например, лечения ноги. Не следует прикладывать «эмпластр» к сапогу; когда болит нога, то отсекать ногу не следует, ибо не она ведет в ров, а сам человек, — пишет Г. С. Сковорода. Он сам восхищается этими неожиданными оборотами и восклицает: «Чудесный стиль!» (1.219).

Образ ноги усложняется. Видимая нога — лишь наружность ноги, обувь истинной ноги. Она быстро исчезает из поля зрения: «То, что почитаешь ногою твоею, не бывала она никогда» (1.221). Зато «символические» ноги мелькают в библейских цитатах, прежде всего из пророка Исайи. Вслед за ним Г. С. Сковорода говорит об апостольских красивых и чистых ногах; он классифицирует «символические» ноги: есть «ходить не могущие» (1.161), «ноги гордыни» (1.170), «ноги кротких и смиренных» (1.217); «ноги новые»: «Для нового пути новые ноги ищи» (1.216). Различаются ноги «в ступании», одни текут на зло, другие — на добро: «Ах, сколь прекрасные ноги сии, на горах благовествующие мир!» (1.217). Слово Божие дает чистые ноги. Скотские ноги топчут истину.

Детализируя концепт движения, Г. С. Сковорода тут же от частного переходит к общему и развивает известный топос: жизнь — путь. Этот путь у него, «как река текущий» (1.314), «исход к счастию не коротенький» (1.328). Он имеет четкую цель и условия. Человек путешествует к истинному счастью, то есть к Богу: «самый счастия иск есть то шествие путем Божиим и путем мира, имеющим свои многие степени» (1.333). Чтобы путь состоялся, человеку нужно знать самого себя; тогда он может ехать в колеснице, запряженной львами. Человек должен также четко представлять сам путь и не идти «беспутным» путем, отличаясь этим от «побочных», или «беспутных» путников.

Если человек взирает на мир сердечным оком, то путь его прекрасен. Он идет «главнейшим путем, ни вправо, ни влево не уклоняясь» (1.317), путем невинного жития, и тогда Бог есть «прямиком» к счастью; тогда вера — светильник путям его. Может встать он и на путь злого жития и стать беспутным, заблудить от Господа: «Что же бедственнее, как шествовать без дороги, жить без пути, ходить без совета?» (1.371).

Путешествие-жизнь рассматривается в соответствии со значениями левого — правого, как лишенное «нейтральности», по словам Г. С. Сковороды. Левый путь ведет через триумфальные

ворота, увеселительные перспективы и цветоносные луга. Он низводит в преисподнюю. «Правый во входе жесток и стропотен, в прочем мало-помалу гладок, напоследок сладок, в исходе — сладчайший» (1.287), т. е. он ведет в рай.

Г. С. Сковорода существенно дополняет представления о левом и правом пути, утверждая их неразрывность и взаимозаменяемость. Два пути, левый и правый, внешне, «по натуре», совпадают: «Один наш для всех нас есть путь, ведущий в вечность, но две в себе части и две стороны, будто два пути, правый и левый, имеет» (1.165). Для подтверждения этой концепции Г. С. Сковорода ссылается на слова Давида о законе Божием, называющего его своим путем, но и беззаконием своим же (1.165). Потому путь-жизнь-познание представляются опасными: «Ах, опасно ступаем, чтоб попасть нам войти в покой Божий» (1.341). По опасному пути жизни человеческой следует ступать «тихонько». Так в концепт пути входит описание «правил» движения.

Опасаться человеку следует еще и потому, что правое может быть мнимым, на самом же деле оно — криво. То же, что мнится развращенным, — бывает правым. «Если закоулок ведет к правоте, по концу своему прав есть. Но косоглазый тот прямик и крючковата та простота, открывающая перспективу и архитектурный мост прямо в град лжи» (1.267). Таким образом, путь человека праведного необязательно есть прямая линия, она может прерываться «закоулками и крючками». «Кривой» путь, нерегулярное движение, следовательно, отмечены как сакральные [Топоров 1996, с. 12].

Человек движется от жизни к смерти, шествуя к Библии и к вечной жизни. Его движение встречается с динамичным движением священного слова. Концепт движения вбирает в себя многозначное слово *путь*, сопряженное с понятием движения вверх, подъема. Слова Христа: «Аз есмь путь» многократно повторяются в рассуждениях Г. С. Сковороды: «Не забывай учительского оного пути: „Не знаете, какого вы духа“» (1.286). Вера у него «преходит сень непостоянную, вершит свой исход воскресением» (1.305). Не только сам Христос — путь, но и его слово — путь. Слово *путь* приводит в движение самого Иисуса Христа. Господь Бог, или его аллегории, совершают движение ввысь: великолепие «сего человека превыше небес и выше всех наших стихий поднялось» (1.304). К глаголам движения присоединяется глагол *простираться* и родственные с ним слова: Бог — есть «простирающее по всем векам, местам и тварям единство» (1.300). На страницах сочинений Г. С. Сковороды возникают сложные сравнительные обороты со

значением движения: «Сам Господь <...> как вихрь духа, воссвищет в крыльях своих» (1.265). Слово *путь* ведет Г. С. Сковороду по текстам псалмов: «Сказал: сохраню пути мои» (1.153), «Пути мои исповедал» (1.165).

Концепт движения применительно к Библии развивается не только через это ключевое слово, но и в эмблематическом сравнении: Библия как «лев, обходящий Вселенную, рычащий и терзающий, напавший на бедного читателя с левой стороны» (1.290). Обращаясь к Библии, Г. С. Сковорода не раз выделяет образы, связанные с движением, вспоминая оленя не стареющего, «высоко скачущего и перескакивающего по холмам» (1.289), «товиду, сиречь серну или сагайдака» (1.269). Движение Г. С. Сковорода усматривает, описывая библейских персонажей: «Блажен муж, который обретет в доме своем источник утешения и не гонит ветры со Исавом, ловительствуя по пустым околицам» (1.122). Это движение пустое и бестолковое; иначе обстоит дело с пророками: они шествуют по горам и стремнинам, гонятся мыслью. Также и апостолы: «Того ради Павел, всего лишившись и собрав все усердие, гонится, течет, все пробегает, все минует, вперед простираясь, дабы коим-либо образом постигнуть и приобрести человека» (1.306).

Приблизиться к пониманию Библии — это значит подойти к ее дверям, она и сама ворота, «вводящие сердца наши в веру богознания» (1.346). Она же есть двери к счастью. Шествуя к Библии и по Библии, человек проходит через десять дверей (1.112), так как к Библии ведет «десятоглавая беседа». Образ двери, ворот используется Г. С. Сковородой и в противопоставлении Бога и человека: «Человеческая воля и Божья суть двое ворот — адовы и небесные». Кроме двери, возникает понятие «преддверия», не дающего уклониться в сторону, которое «прямо ведет к той двери, которая сама о себе вопиет: „Я есть дверь“» (1.186).

Дверь, врата, порог на первый взгляд останавливают путь познания. Они отмечены как преграды на пути человека. Но они же, прерывая на какие-то моменты путь познания, ведут к истинной двери, т. е. к Библии, дают возможность войти в нее. Любовь Божия — «единственная дверь к райскому вкусу» (1.130), «Дверь храма Божия есть закон Божий, а предание есть приделанный к храму притвор» (1.120).

Имея в виду значение входа, свои сочинения Г. С. Сковорода также называл «дверью», «вратами»: «Начальная дверь к христианскому добронравию», «Врата Господние в новую страну, в пределы вечности».

Человек, познавая священное слово, как бы повторяет движение волхвов и царей: «Доходят к Богу волхвы, сиречь философы» (1.293). Как цари пришли издалека во град Давидов и ночью в вертепных тайностях сыскали Господа, так и человек должен двигаться по направлению к Библии: «Пойду вслед за новым моим языком, за нетленным человеком» (1.171). К Библии можно не только идти, но и бежать, лететь, и плыть: «Беги ж с Давидом в дом Господен или с Иеремиею в его ж дворы» (1.152), «Поплыви в Иерусалим, войди в палаты Соломоновские, проберись в самый Давир» (1.273). Библия, как фонарь, освещает человеку его путь, благодаря чему в его голове «родится другая дорога для него и отличное от первого шествие» (1.219).

Очень часто движение-познание Библии ориентировано по вертикали, утрачивает значение полета и приобретает значение восхождения «из рова на гору» (1.158), «на гору ведения Божия» (1.155). Г. С. Сковорода приравнивает гору правде: «Хочешь ли постигнуть гору? Узнай правду» (1.194). Понять — значит взойти на Сион, на «соломоновскую вооруженную башню». Возвести на гору, на башню может только Господь. Г. С. Сковорода для подтверждения верности пути ввысь выискивает библейские примеры — человек должен идти путем Авраама и Исаака. Движение вверх знаменует восприятие христианской концепции мира и человека.

Если здесь Г. С. Сковорода концентрирует внимание на цели путешествия и только частично указывает на его характер, то в другом случае основной акцент делается на способе восхождения. К смыслу Библии можно подняться, как по лестнице: «Восходим через помянутой лестницы высокий восход и исход к животу и главе нашей» (1.161–162).

Огромное значение имеет в сочинениях Г. С. Сковороды глагол *переходить*. Переход — это Пасха, «Се-то есть Пасха или переход в Иерусалим» (1.335). Он знаменует постижение истины, ср. «перейдем на ту сторону моря» (1.124), т. е. поймем нечто. «Перейти то есть научиться» (1.225), — утверждает Г. С. Сковорода. Человек должен совершить переход, чтобы оставить «стихийную немощную натуру и перейти в невидимое горнее мудрствование» (1.348). Этот переход, как и все сакрально отмеченные действия, часто совершается по вертикали, ср. «переходить от подлости на гору, от горести в сладость, от свиньих луж к источникам оленьим и сагайдачным» (1.340).

К Библии необязательно двигаться прямо, по ней можно «плутать», «ходить окрест». Можно войти в нее, но запутаться, как в лабиринте, тем более, что и Библия — лабиринт, и речь

ее подобна «азиатской реке, именуемой Меандр» (1.218). Так выявляется еще один принцип движения у Г. С. Сковороды — движение по лабиринту. В образе лабиринта присутствует статическое и динамическое: лабиринт как строение, лабиринт как движение [Цивьян 1996, с. 307].

Движение у Г. С. Сковороды — принцип познания вообще, а не только Библии. Он приравнивает великих мудрецов к путникам, идущим разными дорогами. Он и сам в своих диалогах познает истину, шествуя, и призывает к этому собеседников, ср. «Что ж ты стал? Ступай далее!» (1.264), «спеши к истине» (1.253).

Итак, мифопоэтическая система Г. С. Сковороды пронизана всеобъемлющим концептом движения, который реализуется различно, и эти различия свидетельствуют о синтезе архаических, религиозных, повседневных представлений о мире и человеке. В этом концепте основное значение придается не самому движению, а его условиям, месту, характеру, что создает особый многозначный художественный язык произведений Г. С. Сковороды.

Литература

Топоров 1996 — *В. Н. Топоров*. Об одном из парадоксов движения. Несколько замечаний о сверх-эмпирическом смысле глагола «стоять», преимущественно в специализированных текстах // Концепт движения в языке и культуре. М., 1996.

Толстая 1996 — *С. М. Толстая*. Акциональный код символического языка культуры: движение в ритуале // Концепт движения в языке и культуре. М., 1996.

Сковорода 1973 — *Г. С. Сковорода*. Сочинения. М., 1973, т. 1.

Цивьян 1996 — *Т. В. Цивьян*. Путешествие Одиссея — движение по лабиринту // Концепт движения в языке и культуре. М., 1996, с. 307.

А. В. Тарасьев
(Белград)

«Пригвождена к позорному столбу» М. Цветаевой и погребальный канон святого Иоанна Дамаскина

Двадцатый год был для Марины Цветаевой особенно трагическим: муж Сергей Эфрон все еще числился в списках без вести пропавших в вихре гражданской войны (о том, что он жив и находится в Праге, Марина узнает через Илью Эренбурга лишь в июле 1921 года), 15-го февраля в Кунцевском приюте под Москвой, не дожив двух месяцев до трех лет, на руках чужих людей, умирает с голоду ее младшая дочь Ирина. Марина в то время борется за жизнь старшей дочери Ариадны. В стихотворении «Две руки, легко опущенные» Цветаева с горечью и болью сознается: «Старшую у тьмы выхватывая / Младшей не уберегла...».

Кругом — разруха, застенки, голод, гибель друзей, безработица, а будущее — полная неизвестность. Ведь она жена «белого»! И вот, в такой тяжелый момент судьба неожиданно сталкивает Марину с человеком незаурядным, исключительно интересным, эрудированным, на редкость талантливым. Это художник, портретист, график, человек высокой культуры Николай Николаевич Вышеславцев. Хотя ему всего тридцать лет, он уже хлебнул горя: после Москвы он почти без средств около пяти лет проучился в Париже, понюхал пороху на фронтах Первой мировой войны, пережил тяжелую контузию... Этот мягкий, тактичный, обаятельный человек быстро становится центром внимания поэтессы: уже в конце апреля в записной книжке появляются одно за другим 27 стихотворений, посвященных «Н. Н. В.», — дань тягостным мукам неразделенной любви.

«Так просто, страстно, с таким накалом первозданного и безудержного чувства Цветаева еще не писала», — отмечает в своей книге знаток творчества поэтессы Анна Саакянц [Саакянц 1986].

«В этих стихах уже слышится голос трагического поэта — певца разлук, разминовений, разрывов», — продолжает она.

Смысл всего цикла заключен в эпиграфе-диалоге: «Не позволяй страстям своим переступать порог воли твоей. Суть — хождение души по мытарствам страстей и ее торжество».

Многие из этих 27 стихотворений не были опубликованы, некоторые из них через несколько лет были «переадресованы», «перепосвящены» другим лицам. Да и всё увлечение Цветаевой, вероятно, из-за явного равнодушия «предмета любви» исчезло к осени того же двадцатого года. Тринадцать лет спустя Цветаева напечатает стихотворение к «Н. Н. В.», где назовет его «равнодушным спутником».

В архиве Марины Цветаевой нет писем Вышеславцева, а его архив почти полностью погиб. Остался лишь портрет Марины Ивановны, написанный тушью, и датированный автором 1921 годом.

Но, к счастью, сохранился весь цикл из 27 стихотворений, этот крупный вклад в сокровищницу русской поэзии.

В современных сборниках цветаевской поэзии цикл открывается тремя стихотворениями, объединенными общим названием «ПРИГВОЖДЕНА» и нумерацией от 1 до 3-х. Нас интересует в данный момент стихотворение под номером 1, так как оно кроет в себе весьма интересную параллель.

Вот оно полностью:

Пригвождена
1

Пригвождена к позорному столбу
Славянской совести старинной.
С змеею в сердце и с клеймом на лбу,
Я утверждаю, что — невинна.

Я утверждаю, что во мне покой
Причастницы перед причастьем.
Что не моя вина, что я с рукой
По площадям стою — за счастьем.

Пересмотрите все мое добро,
Скажите — или я ослепла?
Где золото мое? Где серебро?
В моей руке — лишь горстка пепла!

И это все, что лестью и мольбой
Я выпросила у счастливых.
И это все, что я возьму с собой
В край целований молчаливых.

Какая безысходная боль, какой страстный вопль, какое горькое сознание, что счастье возможно лишь в потустороннем мире — «в краю целований молчаливых». Не является ли третье четверостишье ключом к разгадке такого финала?

Пересмотрите все мое добро,
Скажите — или я ослепла?
Где золото мое? Где серебро?
В моей руке — лишь горстка пепла!

Великий Отец Восточной Церкви, вдохновенный песнопевец, современник Никейского собора в четвертом веке, преподобный Ефрем Сирин, автор свыше тысячи хвалебных, покаянных и погребальных песнопений, в своей «песни» о бренности естества человеческого так обращается к людям, заботящимся лишь о благах на земле:

«Склоните взор свой в сии гробы, юноши и дети, красующиеся своими одеждами, гордящиеся своею красотою, и посмотрите на обезображенные лица и составы: подумайте об этом жилище скорбей. Ненадолго человек остается в мире и потом переселяется сюда. Поэтому возненавидьте *суету*; она обольщает своих служителей, рассыпается *во прах*, и не достигает конца своих стремлений».

И далее:

«Приидите вы, безумные корыстолюбцы, которые собирали *кучи золота*, строили величественные дома, и гордились имением, рабами и наемниками, мечтали, что любимый вами мир уже ваш; приидите и устремите взор в гробы, и посмотрите: там бедный и богатый смешались вместе, как будто и были они одно» [Флоринский 1881, с. 72].

Четыре века спустя, другой восточный богодухновенный песнопевец Святой Иоанн Мних — Дамаскин (685–777) составил 8 стихир, которые позже вошли в состав «последования отпевания мирских человек», то есть погребения. Эти стихиры написаны на 8 гласов, особых напевов и исполняются подряд: первая стихира напевом первого гласа, вторая — второго и так до последней («Плачу и рыдаю егда помышляю смерть») — восьмого гласа. Все они говорят о «бренности мира сего» и полностью перекликаются с поучением Святого Ефрема Сирина. Обратим внимание сперва на третью из стихир:

Вся суета человеческая, елика не пребывает по смерти:
не пребывает *богатство*, ни сшествует слава:
пришедшей бо смерти сия вся потребишася...

А у Цветаевой: «Пересмотрите все мое *добро*», где под добром, конечно, автор имеет в виду богатство.

А вот и текст четвертой стихиры:

Где есть мирское пристрастие,
где есть привременных мечтание?
Где есть *злато* и *сребро*?
Где есть рабов множество и молва?
Вся *персть*, вся *пепел*, вся *сень*.

Вернемся к третьему четверостишью Цветаевой:

Пересмотрите все мое *добро*,
Скажите — или я ослепла?
Где *золото* мое? Где *серебро*?
В моей руке — лишь *горстка пепла*!

Трудно утверждать, что Цветаевой был известен текст Святого Ефрема Сирина «О бренности естества человеческого», но нет никаких сомнений в том, что стихира Святого Иоанна Дамаскина является основой третьего четверостишья стихотворения «Пригвождена...». И, конечно, не случайно: смерть маленькой дочери, возможная смерть без вести пропавшего мужа, гибель многих близких людей в пожаре гражданской войны — все это, несомненно, воскрешало в памяти поэтессы слова погребальных песнопений, созвучных ее горю. Интересно, что явная связь между этими текстами Марины Цветаевой и Святого Иоанна до сих пор не была замечена исследователями.

Погребальные стихиры привлекали внимание и других поэтов. Так, в своей поэме «Иоанн Дамаскин» граф Алексей Константинович Толстой перевел полностью все восемь текстов. Для нас, конечно, интересна четвертая стихира: может быть, Цветаева писала не без влияния своего предшественника?

Вот переложение Толстого:

О братья, где сребро и злато?
Где сонмы многие рабов?
Среди неведомых гробов
Кто есть убогий, кто богатый?
Все пепел, дым, и пыль, и прах,
Все призрак, тень и привиденье...

Если этот поэтический перевод сравнить со стихотворением Цветаевой, сразу же видно, что она пользовалась исключительно церковнославянским оригиналом для передачи основной тональности всего стихотворения. Об этом, в первую очередь, сви-

детельствует порядок перечисления злата и сребра у Святого Иоанна, Толстого и Цветаевой.

Эти погребальные стихиры переведены и С. Аверинцевым (конечно, с древнегреческого оригинала) для книги «Памятники византийской литературы IV–VII веков» [Памятники 1968].

Вот как там звучит интересующий нас текст:

Где мира сего мечтание?
Где есть бренных вещей упоение?
Где злато, где сребро, где роскоши?
Где сонмы рабов послушливых?
Все — прах, и пыль, и тени мелькание!

Мы не задавались целью анализировать весь цикл стихотворений, посвященных краткому но страстному увлечению поэтессы Вышеславцевым, но уверены, что такое исследование бы ясно показало постоянную смену настроений автора, вероятно, зависящую от самих отношений Марины Цветаевой и «Н.Н.В.». Поэтому в них чередуются то восторженность, то разочарованность, то радость, то горечь обид. И это заметно даже в такой маленькой части цикла, какой являются три стихотворения, объединенные общим названием «Пригвождена...». И именно обращение к словам отпевания указывает на основной настрой: пусть здесь на земле одни страдания, «в краю целований молчаливых» есть надежда на счастье. Интересно, что уже в третьем из стихотворений Цветаева уходит от темы неразделенной любви. Упоминая Элоизу и Абеляра, которые любили друг друга и были насильно разлучены и удалились в монастырь, Цветаева вину за неосуществленное счастье переносит на других людей. Тех людей, которые не приходили к ней на помощь в самые трудные, даже трагические минуты ее жизни. Поэтому к Марине Цветаевой и применимы слова второй стихиры погребальной Святого Иоанна Дамаскина:

К человеком руце простирающи
не имать помогающаго!

Литература

Памятники 1968 — Памятники византийской литературы IV–VII веков. М., 1968.

Саакянц 1986 — *А. Саакянц*. М. И. Цветаева. Страницы жизни и творчества (1910–1922). М.; Л., 1986.

Флоринский 1881 — *Н. И. Флоринский*. История богослужебных песнопений православной кафолической восточной церкви. Киев, 1881.

В. Н. Телия
(Москва)

Рефлексы архетипов сознания в культурном концепте «родина»

Цель данной работы — показать в общих чертах жизненность воплощенных в наименовании *родина* архетипов сознания и их проявление в культурных коннотациях сочетаний слов стереотипного и фразеологического характера, образующих единую с этим наименованием концептосферу.

Наименование *родина*, изначально сложившееся в русском языке древнейшей поры (по свидетельству С. М. Толстой [Tolstaja 1993]), обрело в современном русском языке два значения, сходства и отличия которых сформировались в процессе исторического развития культурно значимого его содержания, что связано с геополитическим и демографическим расширением пространства, первоначально соотносимого с этим именем. Так, по данным БАС, выделяются:

'1. Страна, в которой человек родился и гражданином которой является; отечество' («большая родина») и '2. Место рождения кого-л.' («малая родина»).

В основе одного из древнейших концептов социально-духовной культуры «родина» лежат, по данным, приводимым С. М. Толстой, прототипы, характерные для народного восприятия мироустройства той земли, на которой люди рождаются, живут и умирают.

Эти прототипы (соотносимые с архетипическими формами сознания. — *В.Т.*) проявляются, по мнению С. М. Толстой, в осознании различий «свой vs. чужой», связанных с восприятием родины на основе ассоциаций со «своим» домом, родителями, предками, семьей, «своей» землей; они укоренились в глубинном слое сознания, ассоциирующем восприятие родины с *родом* (этимологический след этой связи и сохранился в русском наи-

меновании); связь с родом, в свою очередь, корреспондирует с мифологическим архетипом *матери-земли* как праматери всех живущих и ушедших поколений «своих», близких [Tolstaja 1993].

Отметим также, что в восприятии этого концепта существенную роль играет его ассоциация с женственным «началом» вообще, которое несет в себе следы олицетворения, связанного с мифологической формой осознания мироздания и закрепленного в этом слове в грамматической категории женского рода.

Архетипы, лежащие в основе «наивных» культурно-исторических моделей мира (см., например: [Иванов, Топоров 1965]) и ставшие со временем принадлежностью «коллективного бессознательного» (в понимании К. Юнга [Юнг 1991]), оставили свои следы и в современных нам значениях наименования *родина*.

Эти следы просматриваются в исторически видоизменявшихся риторических практиках употребления слова *родина*. При несомненном воздействии указанных архетипов формировались устойчиво воспроизводимые метафорические контексты значений этого слова, которые, в свою очередь, проявляются в их культурно-семантическом «связывании». В такого рода устойчивых сочетаниях, группирующихся вокруг двух значений концепта культуры «родина», воплотился и закрепился в языковом узусе их имплицитный или эксплицитный культурно значимый смысл.

В этой связи уместно отметить, что акад. В. В. Виноградов отдавал предпочтение чисто историческому фактору в поисках условий лексико-семантического «связывания» значения и его устойчивого употребления с одним словом или рядом слов [Виноградов 1977, с. 175]. Однако целостное описание концептуального содержания наименований, особенно тех из них, которые являются терминами культуры, обязывает рассматривать устойчиво воспроизводимые с ними значения слов как следствие того, что они фокусируют и манифестируют «части» этого культурно значимого содержания, активирующие в нем те или иные культурные коннотации. Содержанием такого рода коннотаций является, по нашему мнению, интерпретация того или иного аспекта значения в концептуальном ключе культурного кода лингвокультурной общности; архетипы, несомненно, являются принадлежностью такого кода [Телия 1993; Телия 1996].

Перемещающийся в последние годы в центр внимания лингвистической мысли интерес к исследованию «культурной семантики» слов (по терминологии Н. И. Толстого и С. М. Толстой [Толстые 1993]) порожден развитием антропологической парадигмы в лингвистике. Эта парадигма исходит из постулата о том,

что человеческий фактор, лежащий в основе сотворения языковой картины мира, требует, в частности, экспликации в описании способов ее знакового выражения информации о культурно-языковой компетенции носителей языка, отображающей их мировидение и миропонимание [Постовалова 1986; Телия 1993].

Задача целостного описания словесных наименований была в свое время сформулирована в [Толстые 1993]. Она, по мнению авторов, заключена прежде всего «в том, чтобы выявить внутренние связи между всеми уровнями значения, раскрыть логику того „образа", который закреплен за словом в сознании носителей языка. При этом поиски формальных подтверждений выделяемых исследователем значений (семантических признаков) должны быть распространены и на область экстралингвистической (культурной) коннотации...» [Толстые 1993, с. 162–163].

Поиски культурно значимых источников концептуального содержания наименований, ведущиеся в последние годы, раздвигают собственно языковые границы его анализа: к исследованию и описанию этого содержания привлекаются не только их «фон и коннотации», характерные для «частного языка» наименования, рассматриваемого на материале его вхождения в дискурсы разных эпох и культур (см., например: [Арутюнова 1991]), но и данные об изначально образном признаке наименования, извлекаемые из этимологического их анализа и рассматриваемые как «предыстория, дописьменная история концепта», развитие которой прослеживается и на материале письменных свидетельств [Степанов 1997, с. 7–8]. Такой подход дал основание автору для утверждения о неслучайности именования в культуре. Этот тезис основан на том, что культурный термин вместе с его языковыми синонимами и словами, входящими в одно с ними смысловое поле, образуют единую «концептуализированную область (сферу)» [Степанов 1997, с. 61–62]. На фоне такой концептообразующей сферы неслучайность выбора признака номинации для каждого из этих близких по значению слов приобретает характер закономерности, определяемой на фоне всего ряда, образуемого стадиями развития концепта в разные эпохи. При этом такого рода «ряд» принадлежит уже не только языку, но и оязыковляемым им предметным сферам культуры [Степанов 1997, с. 56, 61–62].

Аналогичного рода закономерность была обнаружена нами на материале фразеологии и сформулирована применительно к исследованию взаимодействия языка и культуры в рамках особой дисциплины — *лингвокультурологии*. Основную задачу изуче-

ния культурной семантики слов и словосочетаний мы усматриваем в исследовании способности субъекта языка, являющегося и субъектом культуры, интерпретировать содержание языковых знаков в категориях культурного кода, представленного концептами культуры. Именно благодаря такой культурно-языковой компетенции носителей языка его знаки могут обретать функцию означающих для языка культуры, когда они манифестируют смыслы, принадлежащие категориальному пространству культуры.

Эта исследовательская установка была изложена в форме постулата о том, что «вплетение культурно значимой информации в план содержания фразеологизмов и, соответственно, обретение ими роли знаков языка культуры могут быть выявлены в лингвокультурологическом анализе, как общее правило, только на достаточно представительных массивах идеографических полей», таких, например, как «личность», «пространство» и т.п. [Телия 1996, с. 227, 253].

Такая способность языковых знаков обеспечивается или денотативным объемом значения (что характерно для предметной области материальной культуры), или его коннотациями (что наиболее ярко проявляется в образно-мотивированных наименованиях типа ***родной язык***, ***мужской ум*** — только о женщинах, ***родина-мать***), или денотативным и коннотативным аспектами значения (что характерно для слов, обозначающих константы социально-духовных сфер культуры, таких, как *народ*, *родина*, *дружба*, *товарищ*, *вера*, *якорь спасения*, *совесть* и т.п.; подробнее см.: [Телия 1996, с. 214–269].

Наименование ***родина***, представленное в современном русском языке двумя указанными выше значениями, равно как и синонимы к первому из выделенных в БАС значению этого наименования — *отечество* и *отчизна*, их антоним *чужбина*, а также слова (типа *Россия*, *Русь*, *русский*), композиты (типа ***родина-мать***) и стереотипные или фразеологически устойчивые словосочетания (типа ***родная земля***, ***родные могилы***; ***служить родине/отечеству***, ***принести на алтарь отечества*** и т.п.), совместно образующие идеографический массив «Родина», являют собой такого рода единую концептуализированную область номинации. Эта сфера в различных формах ее оязыковления (включая и вхождение наименования в дискурсивные практики) охватывает всю «протяженность» такого культурного концепта, как «родина». При этом наиболее надежным и как бы прошедшим проверку временем источником для извлечения содержания концепта «родина» и в синхронном восприятии носителями русской

лингвокультурной общности являются межпоколенно воспроизводимые устойчивые сочетания слов — идиомы, фразеологические комплексы, стереотипные выражения, пословицы и поговорки.

Для нас важно отметить, что неслучайность выбора того или иного словесного сателлита, способного обозначить признак, именующий некое свойство культурного концепта, активируемое в типовом для этого концепта дискурсивном погружении, по нашим наблюдениям, подчинена тем же закономерностям, что и неслучайность выбора признака наименования для базовых концептов культуры [Телия 1996, с. 214–269]. И это позволяет утверждать, что в подавляющем большинстве случаев в основе связывания и тем самым совместного воспроизведения номинативно базового для устойчивых сочетаний культурного термина и наименований, обозначающих какой-либо из его признаков, лежит прежде всего способность этих признаковых наименований воплощать и культурно значимый для их партнера смысл.

Тем самым, само семантически-языковое связывание в устойчивых словесных комплексах, группирующихся вокруг терминов культуры, имеет культурно значимое основание: оно может быть извлечено, как уже отмечалось выше, из культурных коннотаций слов, выражающих и соотносимые с архетипами сознания признаки базового для них культурного концепта (подробнее см.: [Телия 1993]).

Первоосновой такого рода культурно-семантического связывания является оязыковление культурно значимого для базового концепта смысла. Так, поскольку изначально культурный концепт «родина» вобрал в себя архетип матери, активация этого архетипа для обозначения признака 'как бы материнское попечение родины по отношению к ее «сынам» и «дочерям»' обусловила, с нашей точки зрения, выбор глаголов, образующих вместе с базовым наименованием фразеологически связанные с ним сочетания ***родина вскормила***, ***воспитала***, ***вырастила*** (*кого* — лицо или группу лиц); ***родина дала*** (*кому* — лицу, группе лиц, народу; *что* — образование, возможность сделать что-то, обычно — важное для лица, группы лиц или народа).

Вслед за С. М. Толстой, мы будем рассматривать значение «малая родина» как изначальное, а тем самым — и исходное для лингвокультурологического анализа. Основанием для такого рассмотрения является то, что «малая родина» (будем обозначать ее именем *родина 1*, синонимом к которому выступает устаревающее в обычном употреблении языка и сохраняющееся в поэтической речи имя *отчизна 1*) соотносится с персональным истоком, корнями,

т. е. личностно «своим» пространством (на что указывает и А. Вежбицка [Wierzbicka 1997]).

Это содержание имплицитно, а часто и эксплицитно входит как часть в содержание сочетания «большая родина» (обозначим его как *родина 2*, синонимами к значению этого имени выступают *отечество* и (высок.) *отчизна 2*, а также наименования *Россия*, *Русь*). Центром содержания имени *родина 2* является его соотнесение с геополитическим пространством, которое воспринимается как общее (неперсональное), но «свое» для населяющего его народа. Хотя значения этих наименований тесно переплетены друг с другом, о чем свидетельствуют и общие для них лексические контексты, сферы их концептуализации обнаруживают существенные различия*.

Для наименования *родина 1* характерны следующие концептообразующие признаки: место (и/или места), субъективно вневременная ценность которого для субъекта *X-а* (*X-ов*), лица или демографически узкой группы лиц, определяется тем, что: *X* (*X-ы*) родился в этом месте (способом указания на личностно-персональный характер последнего служит притяжательное прилагательное *моя*); *X* осознал «свой внутренний мир» среди родной природы, родных и близких и на родном языке; и все это является основой его любви к родной природе, осознанию своих кровно-родственных «корней», своего внутреннего мира и своего родного языка. (Заметим, что выделяемый в БАС «оттенок» значения этого наименования 'Место, где нечто произведено/производится', например, растение, артефакт и под., также содержит мотив порождающей матери-земли.) Эти концептообразующие признаки, в основе которых лежит партитивное отношение (концепт «родина» как бы распределен по указанным выше «частям» микромира субъекта, который воспринимается как его вневременная и неотъемлемая принадлежность), и образуют тему песни: «С чего начинается родина? — С картинки в твоем букваре, с хороших и верных товарищей, живущих в соседнем дворе, а может, она начинается с той песни, что пела нам мать...».

Подтверждением выделенных концептообразующих признаков могут служить прежде всего те ассоциативно-семантические сети, которые образуют идеографический массив имени *родина 1*: пространственная локализация: *(отчий) дом*, *деревня*, *город*, *край*

---

* В статье использованы материалы словарных статей ***Родина 1***, ***Родина 2***, выполненных совместно с И. И. Сандомирской по исследовательской программе SCASSS (Швеция, Уппсала). Автор приносит свою благодарность дирекции SCASSS за материальную поддержку исследования.

и т. п., в том числе и окружающая природа: *лес*, *поле*, *река*, *море* и т. п. — пейзаж вообще как часть бытия личности — «сиюминутного» или в воспоминаниях; родственные связи: *мать*, *отец*, *сестра*, *брат*; *бабушка*, *дедушка*, *родственники* и под.; близкие люди: *друзья*, *соседи*, *знакомые* и т. д.; временна́я локализация: *детство*, *отрочество*, *молодость*, *старость*; *часть жизни*, *вся жизнь*.

В это концептуальное содержание входит и атрибут «родное», выражающий ценностно-личное отношение к микромиру *родины 1*. В этом вторичном значении прилагательного ***родной*** явно просматривается его коннотативная связь с архетипом *рода*, поэтому все сочетания с ним, являясь, с нашей точки зрения, культурно связанными, принадлежат к культурно маркированным стереотипам (в понимании Е. Бартминьского [Bartmiński 1985]): ср.: *родной дом*, *родные люди*, *родной язык*, *родная земля* и т. п. Это же значение прилагательного употребляется и в контекстах наименования *родина 2*, когда в них «вкладывается» и смысл, присущий *родине 1*, типа *родная страна*, *родные просторы*, *родные обычаи* и под., ср., однако, **родные сограждане*, **родное государство*, хотя в политическом дискурсе, ориентированном на патриотические цели, такое нестереотипное употребление может встречаться.

Эти ограничения имеют концептуальное основание, о чем свидетельствуют концептообразующие признаки наименования *родина 2*: страна в целом, занимающая огромную территорию, и ценность этого пространства для субъекта — *X-а* (*X-ов*), в качестве которого выступает лицо, групп лиц, демографическое большинство народонаселения — определяется тем, что *X* идентифицирует себя как «часть» социума (народа), занимающего эту территорию, осознает свою связь с историей своей страны и считает себя принадлежащим к данному макромиру (что обычно выражается местоимением *наша* применительно к слову *Родина*); государственная «обустроенность» страны в целом как геополитической ниши, объединяющей разные национально-территориальные образования; исторически сложившееся, хотя и изменяющееся во времени политически-патриотическое основание государственности; языковая общность; культурная идентичность; осознание преемственной связи с предшествующими поколениями (в выделяемом в БАС «оттенке» значения 'Страна как источник каких-либо выдающихся достижений и хранительница научного и культурного наследия' также просматривается архетип матери-земли как порождающего начала и хранительницы «своего» для населяющего ее народа культурно-духовного богатства).

Нельзя не заметить, что концептуальное содержание наименования *родина 2* не является простым расширением концепта «родина 1». И хотя в первом в латентном состоянии, как общее правило, присутствует второе как его часть, у этих концептов разное ценностное основание, соответственно — коллективно-общественное *vs.* персональное отношение к мироустройству территориального макромира *vs.* микромира, что обусловливает их разный концептуальный синтаксис, во многом обусловленный и различием в осознании «подлежащих» под ними архетипов сознания.

Этим можно объяснить и то, что архетипы, характерные для восприятия *родины 2*, в подавляющем большинстве случаев восходят к архетипическим формам восприятия *родины 1*, хотя метафорическое воплощение этих архетипов варьирует в своем основании в зависимости от исторически сложившихся различий концептообразующих признаков этих наименований. Ср., например, общий для них архетип ***родины-матери***, но ассоциации с *материнским лоном* или с *колыбелью*, характерные для контекстов *родины 1*, ограничивается применительно к *родине 2* ее ассоциацией только с колыбелью как «нишей» какой-либо деятельности (ср. «О Волга, колыбель моя! Любил ли кто тебя, как я» — у Н. Некрасова и в политическом дискурсе советского периода: «Наша многонациональная родина — колыбель социалистических преобразований»). Идея гражданского служения метафорически выражается только в контекстах *родины 2*, поскольку архетип матери возвышается здесь (как и в концепте «отчизна») до мистически священной праматери как хранительницы культурно-исторического наследия всего народа; восприятие *родины 1* как личностно «своего» пространства активируется в сочетаниях ***родная сторона*** (или ласкат.) ***сторонушка***, которые не употребляются в контекстах *родины 2* и т. п.

Как уже упоминалось, *родина 1* как место, где кто-либо родился или впервые воспринял себя как часть «родного» микромира, ассоциируется с архетипом *матери-земли* и как порождающего начала и источника жизни, как кормилицы и поилицы; лоно ***матери-сырой земли*** принимает человека в конце жизненного пути. Отсюда — языковой стереотип, выражающий желание (или мечту) ***жить и умереть на родине, быть похороненным рядом с родными могилами***. Если для *родины 1* характерен личностно ориентированный, персональный микромир, что, в частности, выражается в сочетаниях, указывающих на родное «микропространство» (***в родных местах***, ***краях***, (устар., народно-поэт., ласкат.) ***в/на родной сторонушке***), то для *родины 2* — это макромир коллективный, субъект которого — народ, а его «макропространство» — ***безграничные***, ***широкие***, ***необъятные про-***

сторы великой страны, граждане которой как бы дети одной святой для них ***Родины-матери*** (ср. лозунг-призыв к защите родины времен Отечественной войны: ***Родина-мать зовет***!). Этот архетип лежит в основе культурной коннотации, которая связывает восприятие *родины 2* в контексте ее «материнства» по отношению ко всему народу. И это культурно значимое содержание имеет прямое отношение к осознанию народа как «семьи» (ср. эксплуатируемые в политическом дискурсе советской поры языковые стереотипы ***многонациональная семья народов***, ***лучшие сыны и дочери нашей родины*** и т. п.).

Архетип *матери* как самого родного в мире и одновременно идеально женственного существа тесно переплетается и в современном восприятии с любимой (ср. слова из песни: «Как невесту, родину мы любим, бережем, как ласковую мать...»). Это «коллективное бессознательное» восприятие отображает эмоционально-эротическое отношение к родине, которое и является содержанием культурной коннотации устойчиво воспроизводимых с наименованием *родина* слов, образующих вместе с ним стереотипные сочетания (заметим, что культурно связанные значения слов-сателлитов уже утратили здесь, как и во многих приведенных выше примерах, живое метафорическое основание).

Такие языковые метафоры [Телия 1977; Скляревская 1993], отображающие эмоциональное отношение субъекта к родине, могут быть общими для обоих наименований (***горячо любить родину всем сердцем, всей душой***; ***скучать, тосковать <тоска> по родине***; ***тянет на родину***), но могут и различаться, если они выражают это отношение как личностно-персональное или же с позиций коллективно-общественной идентичности. Ср. ***нежно любить (свою) родину***; ***любимая, дорогая (моя), милая (моя, моему сердцу) родина и святая, сыновняя любовь к родине***; ***гордиться своей родиной <гордость за родину>***; ***бескорыстно, самозабвенно, пламенно, страстно любить родину***; ***(наша) прекрасная родина***; ***любимая, дорогая (наша) родина*** (но не *милая*!). Олицетворенная ***родина***, как родная мать, также ***любит своих сынов и дочерей***.

Нельзя не заметить, что архетип матери-земли как общей для всех ее сыновей и дочерей святыни служит объединяющей для живущих на этой земле идеологемой, лежащей и в основе осознания родины как «своего» геополитического пространства.

Святая сыновняя любовь, граничащая с жертвенно-жреческим служением (что также подтверждается культурными коннотациями приводимых ниже примеров), проявляется в деяниях ***на благо <во имя (интересов)> родины***, творимых в соответствии со «скрытыми» в коннотациях морально-этическими императивами (стерео-

типно-языковое воплощение которых сложилось, в основном, в религиозно-патриотических типах дискурса): ***родина*** как ***святая*** и ***многострадальная*** Праматерь-донатор ***велит***, ***призывает*** к гражданской верности и самоотверженности в бескорыстном служении; она нуждается в защите от посягательств «чужих», от тех, кто ***угрожает*** ее свободе и независимости, ***посягает на нашу родину***. Но она ***помнит***, ***не забывает своих героев*** — своих ***лучших сыновей и дочерей***.

Родине, как святыне, «подобает» прославление и благодарность за все, что она дает своим сынам и дочерям (***прославлять родину***, делать что-либо ***во славу родины***; ***благодарить родину***).

Эти императивы ориентированы преимущественно на субъект *родины 2* — на всех тех, кто осознает свой гражданский по отношению к ней долг (напомним, что субъект *родины 1* может быть идентичным последнему, когда он осознает себя и субъектом *родины 2*). Они находят свое выражение в сочетаниях, в семантическом содержании которых уже заключены оценки морально-этического характера: «достойно быть верным, преданным родине» — ***сохранять*** (***беззаветную***) ***верность***, ***преданность родине***; «неукоснительно отдавать свой гражданский долг родине» — ***бескорыстно служить***, ***помогать***, ***приносить пользу родине***; ***посвящать (всю) свою жизнь родине***; ***жертвовать собой***, ***своими интересами ради (интересов) родины***; «необходимо выполнять священную обязанность защиты родины» — ***защищать родину (от врагов)***, ***бороться за свободу***, ***независимость родины***; ***проливать свою кровь***, ***умереть***, ***погибнуть***, (высок.) ***пасть***, ***сложить свою голову (в борьбе) за родину***. Исполнение этих императивов оценивается (в официальном дискурсе) как ***заслуги перед родиной***. Нарушить же эти морально-патриотические императивы — ***изменить родине***, ***предать***, ***продать родину*** — значит стать ***заклятым*** для нее ***врагом***, т.е. «чужим».

Таким образом, как показывает материал межпоколенно воспроизводимых и функционирующих в современном русском языке стереотипных и фразеологически связанных сочетаний, а также идиом, они выступают как культурно-маркированные знаки, сохраняя в той части их значения, которая образует культурную коннотацию, имплицитно-мотивированную соотнесенность с порождающими эту культурно значимую мотивацию архетипами сознания. Благодаря этому они привносят в сферу концептуализации базового для них термина культуры *родина* смыслы, отражающие содержание этих архетипов, но уже в метафорическом их освоении носителями языка. Тем самым архетипы сознания, погруженные в «коллективное бессознательное», служат животворным остовом содержания концептов культуры.

Литература

Арутюнова 1991 — *Н. Д. Арутюнова*. Истина: фон и коннотация // Логический анализ языка. Культурные концепты. М., 1991.

БАС — Словарь русского литературного языка. М.; Л., 1948–1965, т. 1–17.

Виноградов 1977 — *В. В. Виноградов*. Основные типы лексических значений слова // *В. В. Виноградов*. Избранные труды. Лексикология и лексикография. М., 1977.

Иванов, Топоров 1965 — *В. В. Иванов, В. Н. Топоров*. Славянские языковые моделирующие семиотические системы (Древний период). М., 1965.

Постовалова 1986 — *В. И. Постовалова*. Мировоззренческое значение понятия «языковая картина мира» // Анализ знаковых систем. История логики и методологии науки. Киев, 1986.

Степанов 1997 — *Ю. С. Степанов*. Константы. Словарь русской культуры. Опыт исследования. М., 1997.

Скляревская 1993 — *Г. Н. Скляревская*. Метафора в системе языка. СПб., 1993.

Телия 1977 — *В. Н. Телия*. Вторичная номинация и ее виды // Языковая номинация. Виды наименований. М., 1977.

Телия 1993 — *В. Н. Телия*. Культурно-национальные коннотации фразеологизмов (от мировидения к миропониманию) // Славянское языкознание. М., 1993.

Телия 1996 — *В. Н. Телия*. Русская фразеология. Семантический, прагматический и лингвокультурологический аспекты. М., 1996.

Толстые 1993 — *Н. И. Толстой, С. М. Толстая*. Слово в обрядовом тексте (культурная семантика слав. **vesel-*) // Славянское языкознание. М., 1993.

Юнг 1991 — *К. Юнг*. Архетип и символ. М., 1991.

Bartmiński 1985 — *J. Bartmiński*. Stereotyp jako przedmiot lingwistyki // Z problemów frazeologii polskiej i słowiańskiej / Red. M. Basaj, D. Rytel. Wrocław, 1985, t. III.

Tolstaja 1993 — *Swietłana M. Tolstaja*. Ojczyzna w ludowej tradycji słowiańskiej // Pojęcie ojczyzny we współczesnych językach europejskich. Lublin, 1993.

Wierzbicka 1997 — *A. Wierzbicka*. Lexicon as a key to history, culture, and society // Etnolingwistyka / Pod red. Jerzego Bartmińskiego. Lublin, 1997, № 8.

М. Н. Толстая
(Москва)

Несколько текстов из села Синевир

Публикуемые ниже тексты записаны в селе Синевир Межгорского района Закарпатской области Украины в ходе карпатских экспедиций под руководством С. Л. Николаева[1]. Село Синевир, известное еще посещением его П. Г. Богатыревым и М. Гавацци в двадцатые годы, расположено на р. Теребле, в восточной части закарпатских боржавских говоров; в нем во многом сохраняется традиционный жизненный уклад и общественный быт. Исследование синевирского диалекта продолжается с 1993 г.: ведется работа по составлению подробного словаря этого говора, отличающегося устойчивостью и достаточным единством в разных концах большого села.

Для настоящей публикации выбраны несколько текстов из области традиционной народной культуры — частью ответы на вопросы этнолингвистической программы, частью — рассказы и былички, в том числе с широко распространенными в Карпатах сюжетами, как, например, быличка о муже-волколаке. Расшифровка магнитофонных записей выполнена автором настоящей публикации по принятой в карпатских экспедициях системе транскрипции, модифицированной для кириллицы[2]. Использу-

---

[1] О карпатских экспедициях см.: *С. П. Бушкевич, С. Л. Николаев, С. М. Толстая.* Этнолингвистические экспедиции в Украинские Карпаты // Славяноведение, 1994, № 3, с. 62–83, а также в статьях С. Л. Николаева в журнале «Славяноведение» (№ 3, 5, 1995; № 1, 4, 1996). Краткое грамматическое описание и словарь близкого к синевирскому торуньского диалекта см.: *С. Л. Николаев, М. Н. Толстая.* Словарь торуньского говора // Studia linguarum, II. М. (в печати). С 1995 г. исследования карпатских говоров проводились при финансовой поддержке РГНФ (проекты № 95-06-18702, 96-04-06147, 96-04-18006, 98-04-18006); работа по описанию синевирского говора была поддержана фондом «Культурная инициатива».

[2] О знаках фонетической транскрипции см.: Славяноведение, № 3, 1995, с. 107, или в кн.: *В. А. Дыбо, Г. И. Замятина, С. Л. Николаев.* Основы славянской акцентологии. Словарь. М., 1993, с. 330. В настоящей публикации буквы латинского алфавита переведены в соответствующие кириллические (кроме *j, w, i*); сохранены особые буквы для гласных *ꙋ, ӥ, і* и согласных *ʒ, ǯ*; вместо *ɪ* используется *и*, вместо *ŋ* — *ӈ*, вместо *u̯, i̯* — соответственно *ў, й*. Буквой *ɣ* обозначается фрикативный, буквой *г* — взрывной согласный.

ются следующие условные обозначения: [...] означает пропуск в записи или в расшифровке, .. — «естественную» паузу в речи; диалектный текст в квадратных скобках — не вполне ясные отрезки речи; в угловые скобки заключены вопросы, обращенные к информанту, в квадратные — пояснения к тексту. Знаки препинания отражают фразовую интонацию и синтаксическое членение текста. К отдельным словам и выражениям, могущим вызвать затруднение у читателя, даются переводы или комментарии (такие пояснения приводятся лишь при первом употреблении слова). Курсивом выделены некоторые слова и выражения, относящиеся к терминологии народной духовной культуры.

Автор выражает благодарность всем информантам, беседовавшим с нами в Синевире, и особо — Анне Степановне Цимбота, многолетнее сотрудничество с которой легло в основу работы по описанию синевирского диалекта.

1. Цимбота Анна Степановна, 1940 г. р. Запись 1993 г. С. Л. Николаева и М. Н. Толстой.

Средство от мороза

[Когда] моро́с у зи́мі, та́к моро́з до̨wγо, до̨wγо не.. w на́с ка́жут, *не перепу́кат с'а* моро́с. Но та тре́ба личи́ти[1] де̨wjат' ло́сɔɔх, де̨wjat' ко́лавɔɔх[2] taj де̨wjat' хро́мɔɔх. Тре́ба наличи́ти yw одно̨́му се̨л'і́, шобо́ бɔ́ло. Но та̀.. jак полич и́ти, та ка́жут, jак нали́чат, та тото́.. Тре́ба напри́клат мен'і́ те̨пе́р' наличи́ти, та ду́же бɔ ми по̨ду́мати, оби́-м já найшла́.. с'у́л'ко, с'акɔ́j шчо́т ус'ɔ́х[3], та не мо́ш наличи́ти, та ишче́ моро́с не перепу́кне, а да́ле jако́с' ли́чат, ли́чат, та доли́чат та па́к перепу́кне с'а моро́с, а о̨ви́н бɔ с'а мо́же и та́к перепу́к.

Громобой; щепка с дырочкой

[Дерево, разбитое молнией] у на́с обɔ́чно не беру́т. ⟨Почему?⟩ Пак.. já не зна́jу, шо́с' та́к jе́, шо не беру́т, бо̨ ўу на́с ха́шчі[4] до́ста, та мо́ш с'а обɔjти́ и бес то́γо. А лиш ка́жут, шчо тото́.. Jак убје́ γри́м.. но́ напри́клат смере́ку, де́с' на полонин'і́. Та jак прийти́ д нüj бли́с'ко та jе́ шо̨ з не̨́jі тве́рдо[5] мно́γо лети́т тɔ́х шче̨́пкü, та де́с' изле́тит та́к ис сто̨wпка́[6], с су́ка, та та́к изле́тит ма́ло тр'і́скɔ з' д'і́ро̨чко̨w. Та ка́жут шо̨ wз'а́ти то̨ту́ д'і́ро̨чку та диви́ти крüз'[7] н'у́, та jак jе́ такɔ́j шчо.. γипно̨зу́jе,

[1] 'считать'. [2] 'с грыжей'. [3] 'всех'. [4] 'леса'. [5] 'очень'. [6] 'с ветки'. [7] 'через'.

та wжé тоγдоо́ јак воо́ на н'óγо бдетé диви́ти черес тọтý д'íрọчку, та не заγипнọзýје вáс. С'акóје сте ци чýли дáгде?

[...] У кọ́γọс' јé так'í си́л'н'і óчи, шо заγипнọзýје. Даwнó казáли — *обмáн увéрже*. Ват' ци́γани је так'í шо *обмáн умéчут*. Но ци́γани, јé такоо́ј шо обмáнује.. [...] Wс'ó самí предастé тај вáм тотó.. тáг јаг боо тотó тáк мáло боо́ти. Нò а wжé јак крüс тотó поди́вити на н'óγо, wжé тоγдоо́ ọвǘн тер'áје [sic] си́лу, не обманé ни́ч.

Бородавки

Јаг бородаwкоо́ јé та јé, так.. кáжут јак падé дóшч. Та јé такоо́ј кáмɨн', знáјете, шо мáлẹн'ко такоо́ј.. извẹ́р'хоо шчо стоји́т на н'ọ́му водá, такоо́ј ọвǘн мáлẹн'ко ỹγненоо́ј[1] тáк, шо мóже на нǘм тáк стојáти водоо́. Та wжé коли́ перестáне, нигдé дọжǯý нијé, фáјно, сýхо wс'ýдоо, пüдосхлá водá, а дẹ́с' идé такá wжé.. чẹл'áдник идé, шчọ w н'óγо бородаwкоо́ на руц'í, та јé тотó у староо́х такá — кáже, јак истр'íтиш такоо́ј кáмɨн' шо јé на нǘм водá, та тọ́w вọдọ́w помоо́ти, та не бýде дáле бородавóк. Шо стоји́т, ужé коли́ нигдé болóта нијé, а на кáмени тотá стоји́т, но шчó з дọжǯý напáдала, та кáут шо тọ́w вọдọ́w помоо́ти, та не бýде бородавóк. Ват'[2] ишчé кáжут шо јак уви́дит пéршоо́ј рáс мíс'ац' јак настáне, новоо́ј мíс'ац' јак настáне та уви́дит та трéба wз'áти γли́ноо[3] з зẹмл'í тáк јак стоји́т, та ọпсукáти три́ рáс, та кáже шọ "Мíс'ачику за γọрý, бородáwка за кọрý". А чоγó тотó, ци блáγо, ци н'éт, јá не знáју, лиш с'áк кáжут.

[...] С'áк кáжут малоо́м д'íт'ом, шо оби́-с'[4], кáже, не би́ла жáбоо, бо кáже, будýт у т'а бородаwкоо́. А вüт чóγо ọни́.. тóчно дẹс' јé шо д'íсно[5] не бјé жáбоо, а бородаwкоо́ и тáк јé. А вüт чóγо wни тóчно, јá не знáју, вüт чóγо, ци тотó дẹс' у рọдý тáк про.. јé, ци тотó прóсто..

[Есть такая жаба] бородаwчáӈка, та знáјете, јак ји wдáрити, то з нẹ́ји такá водá, јакọ́с' онá тáк соо́пне такọ́w вọдọ́w. Јак ји wдáрити, та кáжут шо јак тотá водá соо́пне на т'íло, с'áк на γóлоје т'íло, та кáжут тáм бородаwкоо́ с'а нарọ́бл'ат. А ци тó прáwда, а јá знáју.

Вихрь; запрет спать на земле

[Вихрь называется] *Пọвітрýл'а*. Јак тáг закрýтит. Вíје вíтер та тáг закрýтит шо он'[6] и уз'мé дẹс' на ýлици пọ́рọху, на пóли, јак с'íно кошéноје, та wхóпит с'íна, та понéсе.. и зọ́wје, зọ́wје та твéрдо далéко понéсе, тáк воосóко, та далéко вüднéсе, — тó

[1] 'выгнутый'. [2] 'или'. [3] 'грунт'. [4] 'чтобы ты'. [5] 'действительно'. [6] 'даже'.

ка́жут по̨вітру́л'а. Та ди́wл'ат с'а шче́ стар'і, ро̨зумі́јут с'а́к. Јак с'а.. јак ухо́пит с'і́на, та по̨закру́тит с'а́к. С'а́к закру́тит, у пра́вооj бу́к, тото́ до́бре, на ѵоди́ну[1]; а коли́ закру́тит у се̨з' бу́к, тото́ то́чно на до́шч, аж бо̨[2] јака́ жара́ бо́ла.

[Нельзя спать на земле] на ве̨с'н'і док зе̨мл'а́, док ца́рина[3] не̨ с'аче́на, бо ка́жут *пїдвіје*. На земли́, на муруз'і мо́ ка́жеме. Не мо́ш, ка́же, спа́ти, до́к ца́рина не с'аче́на. Та тото́ с'ат'а́т обо́чно w с'ату́ не̨д'і́л'у, — то wже́ ка́жут тоѵдо́ мо́ш спа́ти до́ста хо̨д' де́. Уже́ тоѵдо́ не пїдві́је. ⟨А что это — *пїдвіје*?⟩ Но́ пак та́к.. ја́ тото́ та́к ро̨зумі́ју, ѵи[4] те̨пе́р' ка́жут ухо́пит пара́лич, а dawно́ тото́ та́к јако́з' за́спит[5] та вїд зе̨мл'і́ шо̨с' та́к.. захво̨рі́је л'уди́на, иде́н бу́к *по̨де̨ре̨ві́је*, ци шчо́с'.. та́к.. зро́бит с'а шчо́с' не та́г ѵи тре́ба, та ка́жут пїдві́јало, бо спа́ло онта́м. Ват' на межи́ де̨с' јак сп.. со̨ко́т'ат[6] малу́ д'іти́ну, обо́чно кладу́т шпі̨ну́ку[7] коло д'іти́но̨, тако́је, шпі̨ну́ка, зна́јете, тако́је. Пла́т[8] капча́ти[9] та́к. Ка́жут — тре́ба бо̨ шпі̨ну́ка, бо јаг бо̨ д'іти́на на дво̨р'і заспа́ла, та јаг бо́.. Бо́ по̨вітру́л'а не пїдмін'а́ла. ⟨Как это?⟩ Но пак та́к шо̨́с' је́ w старо̨́х, шчо́.. wро̨́д'і бо̨ то́ не пїдмін'а́ло д'іти́ну. Ват' не пїдві́јало.

Де̨́с' каза́ли шо̨ де́з' dawно́ ws'а́ла бо́ла по̨вітру́л'а д'іти́ну та не то̨ту́ лиши́ла[10] да́ле. Не то̨ту́ д'іти́ну лиши́ла бо́ла. Де̨́с' така́ по̨ѵово́рка иде́ с старо̨́х до старо̨́х. Вїт старо̨́х до старо̨́х, та́к усе́[11] тото́ иде́. Шо̨ ws'а́ла бо́ла по̨вітру́л'а д'іти́ну, та пїдмін'а́ла, не то̨ту́ лиши́ла. Но́ та тото́ ду́же со̨ко́т'ат, за тото́ кладу́т шпі̨ну́ку, таj обо́[12] не пїдви́јало, таj обо́ не пїдмін'а́ло.

[...] д'іти́ну со̨ко́т'ат обо́ не лиши́ти с'а́к, обо́ не заспа́ло. Не лиша́јут обо́ спа́ла, ват' ка́жут тре́ба коло не̨́ји сид'і́ти, аж[13] заспа́ла д'іти́на. Бо обо́ не збуди́ти, та тко́с' иде́ та сиди́т коло д'іти́но̨. Ват' на ру́ко̨ ws'а́ти.

Запреты давать из дому

[Не дают] ис хо̨́жі коли́ с'а коро́ва о̨те́лит. Та тоѵо́ дн'а́, та́г ѵи се̨́ји но́чи у ме́не с'а о̨телила́ коро́ва, ја́ вам но̨́н'і[14] с хо̨́жі ни́ч не да́м, бо w ме́не с'а се̨́ји но́чи коро́ва о̨телила́, або вїц'а́ о̨коти́ла. То с хо̨́жі не мо́ш ни́ж да́ти тоѵдо́. Отот оде́н, једе́н јед'і́нственно̨оj де́н'. А wже за́wтра мо́ш.

[...] не дају́д, зна́јете, јак така́ пја́тниц'а перед вели́коѵо с'а́та. То wзаѵал'і́ не дају́т ни́ч ис хо̨́жі. Р'і́тко тко́ де́с', хо̨бба́ јака́з' забу́де̨ с'а, та да́с'ц', а та́к не дају́т ни́ч ис хо̨́жі, не хо̨́-

[1] 'к хорошей погоде'. [2] 'хоть бы и'. [3] 'сенокосные угодья'. [4] 'как'. [5] 'заснет'. [6] 'берегут, охраняют'. [7] 'булавку'. [8] 'юбку'. [9] 'закалывать, застегивать'. [10] 'оставила'. [11] 'все время, всегда'. [12] 'чтобы'. [13] 'если'. [14] 'сегодня'.

т'ад да́ти. У пја́тниц'у, перед вели́коγо с'а́та пја́тниц'а котра́ је́, та не дају́т ис хо́жі ни́ч. А.. де́с' је така́ поγово́рка, шо јак је́ чо̣ло̣wі́к пјани́ц'а тако́ј, γи на́ж д'і́до̣, мӱ́ј д'і́до л'уби́w пи́ти, та каза́ли ме̣н'і́ шчо сокоти́ с'а w се́реду, оби́-с' со̣бі́ с хо́жі ни́ч не да́ла, та мај[1] бу́де тоγдо́ мај че́сноj[2] та и мо́же с'а мај лиши́ти пи́ти. [...] [Помолиться] та с'ві́чку бо̣ со̣бі́ тре́ба запали́ти, лиш ја́ с'а бо̣́ју обо́ на н'а́[3] не γо̣́јкаw[4], шчо ја́ тко́ зна́је, шчо̣́с' во̣ро̣́жу. ⟨То в середу тоже?⟩ Сесе́ w се́реду. Не мо́ж дава́ти. ⟨А свечку когда?⟩ Тоγдо́ w се́реду, у ве̣че̣́р'і.

Запреты при беременности

Јак *т'а́шка* жона́, та не мо́ш переступа́ти ру́т[5], то́т шчо.. кӱ́н'.. ко̣́н'і упр'іγа́ти, ват' ла́нц[6] кӱ́н'с'коj не мо́ш переступи́ти, бо ка́же, бде́ тоγдо́ жона́ до̣́wγо.. д'іти́ну не ско́ро не wро́дит [sic], буде́ до̣́wγо носи́ти, та́г γи кобо́ла.

[...] со̣ко̣́т'ат с'а, јаг жона́ т'а́шка, та и через.. де̣́с' јак јако́је̣с' мі́р'ајут, шо̣́з' де̣с' мо̣тузи́на[7], ват' јака́с' мо̣тузи́на, ват' јако́ је̣с' шчо̣́с' тако́је, та повер[8] то́γо не̣ и̣ти́, бо ка́жут шо за тото́ д'іти́н'і да́ле пупови́на до̣́wкола[9] ши́јі, тај и т'а́шко с'а ро́дит, бо мо́же с'а и задуши́ти, та со̣ко̣́т'ат жо́но̣, обо́ повер то́γо не̣ јти́.

И на ко̣wба́ӈку[10] не мо̣́ш с'іда́ти.. wчо́ра сте не зна́ли шо́ то ко̣wба́ӈка, та ја́ вам поја́с'н'у, — отако́је коло хо́жі зна́јете шо те́ше с'а д н'о̣́му. Вад' де̣́з' де перела́с, та тко̣́с' иде́ с соко́ро̣w чо̣ло̣ві́к, та шчо̣́с' со̣бі́ хо́че затеса́ти. Та поте́ше ит.. перела́зови, де пе̣ре̣л'іза́ти. Та черес тото́ жона́ т'а́шка соко́тит с'а, обо́ не перејшла́, бо мо́же с'а уда́ти шо мо́же бо́ти.. *γуба́ росколо́та* w д'іти́но̣. То за́јача γуба́ по меди́чно̣му, γуба́ росколо́та w д'іти́но̣. С'оγо́ ж мо́же не бо́ти, та со̣ко̣́т'ат с'а жо́но̣ с'оγо́.

[Беременной] жо̣н'і́ не тре́ба с'а купа́ти бо јак с'а буде́ купа́ти — до́к ишче́ не wро́дила — та ка́жут тота́ д'іти́на wже́ да́ле жи́јучи, јак с'а wро́дит та жи́јучи, та ӱто́пит с'а.

Т'а́шкӱј жо̣н'і́ черес по̣рӱ́[11], ка́же, о̣тс'а́к — не со́п во̣́ду че́рес по̣рӱ́, ка́же, бо да́ле бде́ у т'а д'іти́на *сли́нава*. Бде́ бл'ува́ти ча́сто.

[На покойника] не ди́wл'ат[12], бо.. со̣ко̣́т'ат шобо́ не поди́вити, бо да́ле д'іти́на ду́же бл'і́да[13], ниjе́ нико́ли фа́јноје лице́, ру́мн'аноје. Та соко́тит с'а жона́ котра́ т'а́шка, обо́ ме́ртвоγо не поди́вила. Позад д'іти́но̣, тото́ wже позад д'іти́но̣ не мо́ш.

[1] усилительная предикативная частица (употребляется в том числе для образования сравнительной степени). [2] 'доброго поведения, порядочный'. [3] 'на меня'. [4] 'не кричал'. [5] 'дышло'. [6] 'цепь'. [7] 'веревка'. [8] 'через, сверху'. [9] 'вокруг'. [10] 'чурбан'. [11] 'порог'. [12] 'не смотрят'. [13] 'бледная'.

На сва́л'бі јак пару́јут[1] сва́л'бу, та тото́.. тото́ жо́нто шчо пару́јут ус'о́ на сва́л'бу, — то́ у на́с ка́жут ку́харка. Та т'а́шка жона́ не пару́је, бо ка́же бу́дут т'а́шко жи́ти мо̨ло̨д'і́. Або т'а́шка жона́ и ме́ртвоом не пару́је, коли́ умре́ та то́же не пару́је, бо ка́же, т'а́шко бу́де ме́ртво̨му да́ле на ти́м с'ві́т'і. То т'а́шк'іі жо́нто ни́ч у наз да́шчо[2] тако́је не ро̨бл'ат, ни дл'а ме́ртво̨о, ни дл'а сва́л'бто.

Запреты при младенце

Мале́н'ка д'іти́на јак при́јде жона́ з.. јак.. то те̨пе́р' обто́чно з родда́ма иду́т, бо до́ма не ро̨д'ат, dawно́ ро́дили до́ма та до́к[3] нехрешче́на та ду́же сокоти́ли о̨ɣе́н' ис хто́жі не поне́сти. Јак чо̨ло̨wі́к ку́рит та не ма́је пїти́.. чужто́ј чо̨ло̨ві́к у хто́жи запали́w цига́р та не с'мі́је пїти́ с цигаро́м, ај[4] на́ј[5] заɣаси́т та та́к наj пїде́, обто о̨ɣе́н' не поне́сти, ду́же со̨ко̨т'ат. Лиш ја́ не зна́ју, позат чо́ɣо тото́ со̨ко̨т'ат.

[...] У на́с обто́чно д'іти́ну мале́н'ку не ку́пл'ут, ка́жут уже́.. то̨ји водто́ не̨ чир'а́јут[6], јак со́нце зајшло́, бо обто́ д'іти́ну не̨ купа́ти, а што̨с' тако́је.. ја́ не зна́ју.. Не мо́ш то̨ји водто́ ка́жут чир'а́ти, јак мале́н'ка д'іти́на.

[...] Пеле̨нкто́, шчо̨ уповива́ти д'іти́ну, та јак нехрешче́на д'іти́на, та не ві́шајут на двїр. Уже́ јак со́нце за́јде та иду́т та збера́јут, обто́ не бто́ло на двор'і́. Пеле̨нкто́ з мало́ји д'іти́нто обто́ не бто́ли на двор'і́, збера́јут јих ɣе́т та несу́д до хто́ш[7]. ⟨А як хрещена?⟩ То́ wже мо́ш, јак хрешче́на. Ишче́ да́тко[8] и до́к *с'а* жона́ *не уве́де*. Јаг д'іти́н'і пја́т' то́жнї, д'і́во̨цц'і, хло́пчикови, ши́с'ц' то́жнї, та бере́ та иде́, та пїп ји веде́ до це́ркве. Та́м чи́тат моли́тву и д'іти́н'і, и жо̨н'і́, и и́мн'ат с'а[9] до ри́зтто, уво́дит ји до це́ркве, а wже́ јак уве́де — у на́с ка́жут уве́ла с'а wже́ то̨ɣдто́. То ја́к с'а wже уве́де жона́, wже́ то̨ɣдто́ мо́ш.. хо̨т' ку́дто жо̨н'і́ и ходи́ти, wже́ мо́ш јїj д'іти́ну мај лиши́ти, и пеле̨нкто́ мај мо́ш по̨ві́сити на двор'і́ уже́ то̨ɣдто́. То̨ɣо́ wже ниjé, шчо̨ шчо̨́с' тако́је.

Детский крик (порча)

Је́ та́к шчо ка́жут јак пишчи́т д'іти́на та́к шо не перестаје́, та јак.. аш л'і́кар' узна́је шчо о̨но́ не хво́роје, та ка́же — *пискто́ на н'о́ɣо наве́рли*. ⟨Як то?⟩ Но́ пак у на́с с'а́к ка́жут, пискто́. Пискто́, ка́же, наве́рли. Но а тко́ тото́ наве́речи мо́же — дру́ɣа де̨с', но́, шо ма́j да́ле жи́је, сус'і́да така́ мај дале́ка, та мо́же

[1] 'готовят'. [2] 'что-либо'. [3] 'до тех пор пока'. [4] 'а' (противопоставит.) [5] 'пусть'. [6] *чир'а́ти* 'черпать'; здесь, по-видимому, 'выливать'. [7] 'в дом'. [8] 'некоторые'. [9] 'берутся'.

шчо̣́с' серди́та, та wна́ шчо̣́з' зна́је, та сво̣́ју д'іти́ну *змо́је*, та на.. јак с'ві́тло w ве̣че̣́р'і, незакро́тоој во́зӱр[1], с'ві́тло с'ві́тит, та на тото́ с'ві́тло wна́ со́пле та ме́че та шчо̣́с' примо̣́wл'ат, та пак тота́ дру́γа д'іти́на реве́ ду́же. И то́.. да́ле не зна́јут шчо́ помаγа́ти, та де̣́с' је́ шче так'і́ стар'і́, ше и те̣пе̣́р' у нас је́ так'і́ стар'і́ бабо́, шчо о̣на́ зна́је тото́ купа́ти та три́ ра́с кли́чут јі обо́ скупа́ла, та пак тото́ бла́γо, уже́ тото́ пак перехо́дид да́ле. [Недоброжелательница] помо́је та на с'ві́тло прине́се, та те́ с'ві́тло с'ві́тит из ва́шоγо во́зора, тота́м ӱ̆́ӱ́соопле, а хо̣т' вӱт сво̣́јӱј хо́жі про́сто та́к ме́че wро̣́д'і на с'ві́тло на тото́.. Та ци тото́, ци вӱт то́γо, ци не вӱт то́γо да́ле реве́ — не зна́ти, лиш.. ⟨А у нее ребенок перестает?⟩ А јиjі́ перестаје́...

Крестины

Пак у на́с јак хре́с'ц'ат.. ӱ̆́ӱ́лад'ат[2], убе́руд[3] д'іти́ну, несу́т хрести́ти. Кли́чут со̣бі́ кумо́, убера́јут обо́чно д'іти́ӈку w бі́лоје, убера́јут, несу́т хрести́ти, несе́ нана́шка[4], бере́ на ру́коо, несе́ нана́шка, та́м зачи́нат пӱ́п уже́ хрести́ти, моли́ти с'а, мо̣́л'ат с'а wс'і́. Та де́ржит нана́шка на рука́γ д'іти́ну, аж д'і́вочка, де́ржит нана́шка, а да́ле пак.. уже́ та́м вӱт полови́ноо[5] даје́ нана́шкови на ру́коо, чо̣ло̣wі́кови на ру́коо. Та́м несу́т пода́ркоо д'іти́н'і — у на́с ка́жут *кри́жма*. Кри́жма, но пак но́.. напри́клат, во́ купи́ли ко̣с'ц'у́мчик, ци пелеӈко́, шчо̣́с'.. пӱл'зуӈко́ дл'а д'іти́ноо. Та тото́ w на́с ка́жут кри́жма д'іти́н'і, бо хре̣с'ц'а́т та тото́ нана́шко несе́ кри́жму, та та́м дају́д д'іти́н'і, коли́ хре̣с'ц'а́т, та до́к д'іти́на шче [росфори́т], а хрести́т пӱ́п, тото́.. wс'о́ тото́, пода́ркоо кладу́т ве̣р'[6] д'іти́ноо. А да́ле упо̣вива́јуд д'іти́ну, w це́ркви, јак пӱ́п похрести́w, упо̣вива́јуд д'іти́ну, бере́ нана́шка на ру́коо, несе́ до̣мӱ́. Мај даwно́ про́сто с'а́к не́сли до̣мӱ́, а те̣пе̣́р'коо.. ус'о́х кумӱ́ кли́чут, бо бо́ло ја́к, тако́ј с'ві́д боow шчо парова́ли хрести́ноо, до́ма γо́стили с'а[7], та уже́ котра́ нана́шка несе́ д'іти́ну на рука́х, прино́сит до̣мӱ́, та јаг захо́дид до хо́ш, но́ та шчо̣́с' тудо́ вінчу́је[8], шчо обо́ бо́ло.. тај докооне́[9] пі́ч, кладе́ коло фі̣то́ва[10]. У на́с отсесе́ ка́жут фі̣тӱ́, отсесе́ де спу́за[11]. Та ка́же шо тӱ́л'ко обо́ w т'а шча́с'ц'а та [серенчи́] γи спу́зоо та с'мі̣т'а́ у фі̣то̣́ві. Тај кладе́ на стӱ́л, та ка́же — така́ оби́-з' бо́ла сла́wна јак се̣́с' стӱ́л, та ј шчо̣́с' тудо́ поприка́зује, поприка́зује, та й да́ле даје́ кумі́, wже ма́тери.

[1] 'окно'. [2] 'приготовят'. [3] 'оденут'. [4] 'крестная мать'; *нана́шко* 'крестный отец', pl. *нанашко́* 'крестные родители'. [5] 'с середины (действия)'. [6] 'сверху'. [7] 'угощались, устраивали праздничную трапезу'. [8] 'произносит благопожелания'. [9] 'поддувало'. [10] 'дотронется до'. [11] 'зола'.

Детская стрижка

[Когда] хрẹс'ц'а́т, та ма́лẹн'ко пӥ́п устри́ɣат та на с'ві́цц'і спа́лит, а да́ле д'іти́на wже́ коли́ росте́, та дọ ɣọ́ду не стрижу́т ни́ч вọлọ́с'а, аж боо ја́к шчọ́с', та не стрижу́т нија́к, а w ɣӥ́т пӱтстриɣа́јут, та тото́ вọлọ́с'а дẹ́с' ма́ти сọбі́ спр'а́че, та стоји́т, бо ка́жут та́к, шо ја́г боо с'а дẹ́з' д'іти́на — и мај вели́ка wже́ јаг д'іти́ӈка, та ја́г боо с'а шчọ́с' напу́дило[1], та тоо́м вọлọ́с'ом тре́ба кури́ти, тото́ ду́же до́бре. Вӱт страху́. Тоо́м пе́ршоом вọлọ́с'ом шо пе́ршоој ра́с прӥ́тне[2] сọбі́, прӥ́тне ма́ти з ɣоловоо́ д'іти́н'і.

Развязывание пуповины

Да́котра ма́ти шче́ кладе́.. коли́ пу́пẹц' вӱтпа́де, та то́т у́злик сọбі́ бере́ дọмӥ́, тај ка́же шọ w с'і́м ɣọ́дӱ тре́ба д'іти́н'і — вад' д'і́вочка, ват' хло́пчик, шчо́ боо не боо́ло, та w с'і́м ɣọ́дӱ преда́ти д'іти́н'і то́т пу́пẹц', обоо́ сọбі́ розјаза́ло то́т само́је у́злик [sic], та котро́је сọбі́ розја́же ӱу́злик, та ду́же пак ус'о́ мо́же роби́ти, wс'а́ку рọбọ́ту. [реплика соседки: н'е́т, ду́же рọзу́мноој.] Та и.. тај wс'а́ку рọбọ́ту мо́же роби́ти. Ја́ чу́ла с'а́к.

Умершие некрещеные дети

Ја́г дẹс' малẹ́н'ко [умрет], шо не wсти́ɣнут похрести́ти, та w на́с обоо́чно пӥ́п тото́ нẹ јде́ та не хоро́нит, ај хọрọ́н'ат сọбі́ самі́. ⟨А де?⟩ Ко́ло тенето́ва[3]. ⟨Не на тенетові?⟩ Н'ẹ́т. [реплика соседки: за́ ɣоро́дом.] Пак ја́к та́к.. ко́ло тенето́ва. Тај пару́јут.. шчо́ пару́јут? Такӥ́ј д'іти́н'і пару́јут јаг д'іwку та пару́јут јі кудẹ́л'у, обоо́ пр'а́ла, w на́с.. моо́ ка́еме, а у ва́с кудẹ́л'і није́, та ја́ не зна́ју, шчо́ рọ́бл'ат. У на́с шчọ́с' лиш та́к.. ⟨А як хлопчик?⟩ А јак хло́пчик, ја́ не зна́ју, шчо́. Шчо́ тоɣдоо́ јọму́ пару́јут.

Имн'а́ [умершему некрещеному ребенку] јак.. самі́ нар'іка́јут имн'а́ лиш, бо ка́жут шо́.. обоо́ боо́ло јако́јẹс' имн'а́, обоо́ ọно́ зна́ло, ја́к јọму́ имн'а́. ⟨А якое?⟩ Хọт' ја́које! Но јако́је, то тко́ јако́је ско́ро наɣа́дат с'а[4]. Тото́ wже јак умре́, та тото́.. мај ду́мајут, јаг жи́је д'іти́на, обоо́ јако́је имн'а́, обоо́ мај фа́јноје. Но а ја́к умре́, та тко́ јако́је сọбі́ пọду́мат, тако́је.

Чтобы дети не умирали

Ја́к умера́јуд д'і́ти, та уме́рло одно́, тај уме́рло и дру́ɣоје, та wже́ јак с'а wро́дид да́ле ọпја́т, та јак несу́т хрести́ти, та ка́же тре́ба *стр'і́чан'і кумоо́* бра́ти. Стр'і́чан'і нанашкоо́, шо иде́ у́ли-

[1] 'испугалось'. [2] 'отрежет'. [3] *тенетӥ́*, gen. *тенето́ва* 'кладбище'. [4] 'прийдет в голову'.

ц'ọw, та коγó стр'íтиw. Já несý д'іти́ну, напри́клат.. нó, сѡ́нọву д'іти́ну несý та стр'íтила-м вáс, незнакọ́му, та кáжу шо — пọ́д'[1] *держáти д'іти́ну*, бо с'áк трéба. Но тај ужé с'а тотó не вӱткáзује[2], идé держáти, бо стр'íчан'іјі нанашкѡ́ трéба. То обѡ́ не умерáли.

[В таких случаях] У церкọ́внѡј календáр' ди́wл'ат јакóје имн'á, та дајýт, бо јакóје сọбí д'іти́на принéсла имн'á. Та не.. нé wже јакóје мáти хóче, ци ọтẹ́ц' јакóје хóче, а јакóје сọбí принéсе по календар'ý кладýт тоγдѡ́ имн'á.

[Если умрет] мáтери пéрша д'іти́на, та w нáс не пушчáјут мáт'ɨр' на тẹнẹтӱ́ коли́ несýт.. понéсуд д'іти́ну хорони́ти, та за пéршọw д'іти́нọw мáт'ɨр' нẹ пушчáјут, бо обѡ́ дрýγ'і вӱд нẹ́јі не wмерáли. Ткó с'а пéршѡј рóдиw, та јак несýт на тẹнẹтӱ́, та не пушчáјут, бọ обѡ́ дрýγ'і не умéрли, áш и вẹли́к'і. Тẹпẹ́р' ужé тотó јá не знáју, ци и ди́wл'ат, а стар'í тотó с'áк сокоти́ли. Јак стáршѡј, јак с'а пéршѡј рóдиw, та жи́је мáти, та мáт'ɨр' не пушчáјут, јак јé дрýγ'і д'íти. Нó.

2. Селемон Евдокия Григорьевна, 1933 г. р. Запись 1993 г. Е. В. Степановой (Лесиной).

Муж-волколак

[...] Шчо изобрáли с'а[3] двóје мọлọд'í. Чọлọwíк иж жонọ́w, изобрáли с'а, и јак с'а зобрáли, и пӱшли́ они́ коси́ти, ў пóле коси́ти. Коси́ли wни́, и кọ́с'ат идéн дẹ́н'. Тóт чọлọwíк усé w хáшчу пӱјдé, и нијé γо, и нијé и нијé. Жонá јоγó чéкат, и чéкат, и ди́вит, и ọзи́рат — нијé и нијé и нијé. И́ пак коли́ одẹ́с' коли́ ọвӱ́н ужé при́јде, вẹ́чӱр, — дé тѡ, чọлọwíче, бѡ́w? — А јá, кáе, ходи́w пọ д'ілáх. Тáк јак зáwтра рáно, пӱшли́ ọни́ мáј[4] кóпѡ скоси́ти, коси́ли ọни́, тó уже кọ́с'ад двá днѡ́. Чọлọwíк мáј, знọ́ву, пӱшọ́w — нијé γо и нијé, и нијé и нијé. И ọнá кáже — пришлá дọмӱ́, та кáже — јá не знáју, мáмо, кáже, чоγó, кáе, мӱ́ј чọлọwíк рáно кóсит, јá му несý јíсти, пọпọјíс'ц', и зби́рат с'а и йдé w л'íс. И јá јоγó чекáју и чекáју и чекáју, и н'óγо нијé. Тáј не при́.. аш при́јде вéчером, γéт вéчером. Јá јоγо з'в'íдаўу[5] — дé тѡ јẹ́с'?[6] — Јá, кáже, хọ́ʒу, кáе, пọ д'ілáх. — А јијí мáти тоγдѡ́ кáже — и јá не знáу, д'іти́но, шчó тотó јакéје, мóже бѡ́ти, кáже, ọвӱ́н *вọwкýн*. — Но а јáк јá, кáе, узнáју, ци

[1] 'пойди'. [2] 'от этого не отказываются'. [3] 'поженились'. [4] 'ещё, опять'. [5] 'спрашиваю'. [6] 'Где ты?'

ọвӥн вọwку́н, ци не вọwку́н? — Но та ни́ч, ка́е, јакọ́с', ка́е, при́јде тọбі́ с'а узна́ти.

Пӱшли́ ọни́ коси́ти на тре́тоој дẹ́н', и ӯ́несла жона́ јі́сти, пọпọјі́ли фа́јно. Жона́ у ве́р[1] то́т, γребе́, чọлọwі́к с'а зби́рат и јде́. И пӱшọ́w. И нијé γо, и нијé γо, и нијé γо. И ду́мат сọбі́ жона́ — шчо́ тото́, ја́к сесе́ мо́же бо́ти, шчо то́ ві́чно вӱд ме́не.. мене́ ли́шаш и јде́ш и јде́ш, ве́чером прихо́диш. И ọна́ ди́вит, она́, ис то́γо бọ́ку, кудо́ ọвӥн пӱшọ́w, иде́ вọ́wк. Иде́ пр'а́мо на н'у́, ид н'ӱ́. И ọна́.. тако́ј боow мало́ј у нẹ́ји, шчо намета́ли тако́ј.. уже́.. у на́с ка́жут та́к, кọпи́ц'у[2] таку́ мета́ли. Но та́к ӯ́л'ізла на тọту́ ско́ро копи́ц'у, то́ бо́ла воосӥ́чка[3] копи́ц'а, и ọна́ тоγдо́ та́м на тӱ́ј копи́ци де́.. та́к с'а де́ржид до.. ọстрọ́w[4], тото́ копа́ч[5] тако́ј. И ọна́ с'а до то́γо де́ржит, и ви́лоо ӯ рука́γ де́ржит. И ọвӥн јак пријшọ́w, и дọ́wкола то́γо ска́че, та wсе́ пӱ́тскочит, та wсе́ ји уз'ме́ за пла́т, ухопи́т, а за нọ́γу не мӱ́γ, бо ọна́ с'а сокоти́ла. Ӯсе́ ји за пла́т ухопи́т. Ӯсе́ ји за пла́т ухопи́т. И дọ́тӱ јӱј за пла́т ухоп.. хапа́w и хапа́w. И ọна́ с'а ọбγан'а́ла[6], и ọбγан'а́ла, и ọбγан'а́ла, и та́к wӱн уже́ пӱшọ́w γе́т, ча́с[7] јọму́ бо́ло јти́ γе́т, и ọвӥн пӱшọ́w то́же тудо́, кудо́ при.. вӱ́ткоо[8] пријшọ́w, и перетвори́w с'а у чọлọwі́ка. Јак ọвӥн с'а перетвори́w у чọлọwі́ка, пријшọ́w тако́ј фараднóј[9]! И она́ јак уві́д'іла шчо ọна́, ọвӥн иде́, уже́ чọлọwі́к, и ọна́ с'а верну́ла фа́јно, из'л'і́зла вӱ́ттоо[10] и јак.. из'л'і́зла и йде́ сọбі́ ид н'ọ́му. Та ка́е — чọлọwі́че! ка́же. На́шчо то́ мене́, ка́е, ту́ј ли́шаш, ка́е, та ли́шаш, та ли́шаш мн'а, та ли́шаш. — Па́к, ка́е, бо мẹн'і́, кае, тре́а йти́, ја́ ма́ју[11], ка́же, йти́. — Но́ та то́ ма́јеш ити́, ка́же, та на́шчọ [он'] ја́, ка́же, с'удо́, ја́ не бу́ду ӯже бӱ́л'ше ити́ с'удо́, ка́же, бо ја́ с'а ка́е бọ́ју, бо ја́, ка́е, тẹпẹ́р'коо, ка́е, ле́двоо[12] с'а спа́сла на копи́ци, ọбγан'а́ла-м с'а ви́лами, и то́ подиви́, ка́же, ја́к на мẹн'і́ ка́е пла́т, ка́же, пọӯроова́w. Зуба́ми, ка́е, вọ́wк. И вӥн ка́же — а ја́ йду́, ка́е, ма́ло лечи́, бо ја́ ка́е фараднóј. Но́ и ọна́ та́к-от γла́дила γо та́г за вọлọ́с'а 'тс'а́к, за чӱ́лку[13] та пӱдγла́ʒује, и ọвӥн јак заспа́w фараднóј, бо то́ ọвӥн тудо́ с'а намọрду́шиw[14], и вӥн пӱшọ́w сọбі́ тај ста́w та л'а́х; јак уже́ л'а́х, а ọна́ тоγдо́ γо шӱ́пала[15], тај ди́вит она́, а ọвӥн с'а рọз'з'а́виw[16], — ди́вит она́ — поза зу́боо из јијі́ пла́та по ни́тọцц'і. Ọста́ло с'а. Јак она́ с'а тото́ доди́вила — шче мај до́бро поди́вила, шчọ тото́ из јијі́ пла́та, черле́ноγо. И ọна́ поти́хẹн'коо γọ́лọw покла́ла, и пома́лоо.. изобра́ла ре́чи и дọмӱ́, т'іко́м[17].

[1] 'верх'. [2] 'стог'. [3] 'высокая' (уменьшит.) [4] 'стожар'. [5] 'палка'. [6] 'отмахивалась, защищалась'. [7] 'пора'. [8] 'откуда'. [9] 'усталый'. [10] 'оттуда'. [11] 'должен'. [12] 'едва'. [13] 'чуб'. [14] 'вымотался, устал'. [15] ср. *шӱпати* 'чесать (тело)'. [16] 'раскрыл рот'. [17] 'бегом'.

Пӱшлá сǫбí дǫмӱ́, и прихóдит дǫмӱ́ та кáе — мáмǫ! Знáјете, кáже, јак јá ўзнáла, кáе, шчǫ мӱ́ј чǫлǫвík, кáе, вǫвкýн? — А ják? — Ја тáк узнáла, кáе: и нсóн'і пӱшǫ́w, не бсóло γо, не бсóло и не бсóло. И дáле ви́ӡу, ис тóγо.. кудсó ǫвӱ́н пӱшǫ́w, ис тóγо обрáтно вернýw с'а пр'áмо, кáе, вǫ́вк. Вǫ́вк! И јá, кáе, ўхопила с'а[1] на копи́ц'у, ǫбγан'ála-м с'а ви́лами, ǫбγан'ála-м с'а ви́лами — ўсе н'а, кáе, за плáт дос'аγнýw, усé н'а, кáе, за плáт дос'аγнýw. И јá јакóс' обγан'ála, и ǫвӱ́н.. мẹн'í, кáе, менé с'а лишúw и пӱшǫ́w тǫw дорóγǫw мај назáт у тóт л'íс, и вӱ́ттсо ўӱјшǫw, кáе, чǫлǫвíком. И кáже — ја і̨мý јмúла прикáзовати[2] — "јá такá, кáе, напýӡена, јá такá перепýӡена, кáе, пријшǫ́w вǫ́вк, менé, кáе, хǫ́т'iw из'з'íсти. И тебé нијé, и нијé". А вӱ́н кáе — "Já не мǫ́жу, кáе, слýхати, ја јдý л'іγáти ǫддохнýти". И ǫвӱ́н кáе пӱшǫ́w та л'ӱ́(h), и јá тудсó, кáже, тáк јоγǫ́, кáе, за чӱ́лку пӱд..т'íсовала и дúw.. ǫвӱ́н рóт роз'з'áвиw, дúwл'у, кáе, из мóγо плáта поза зýбсо јǫмý, кáе, нитǫчксó чẹрлẹ́н'і. Já, кáе, додúвила, тáмим γо лишúла, нај спúт, и јá, кáе, пријшлá дǫмӱ́. И јá, кáе, бӱ́л'ше не хǫ́чу з нúм жúти. — Нǫ́ и шчó, кáе, да и нúч, кáе, ўжé не бдéш итú дǫмӱ́, бдéш, кáе, тýјксо. Идú та забери́, кáже, вӱд јоγó мáтери д'ітúну й принесú с'удсó.

И пӱшлá ǫна wз'алá ттý д'ітúӈку, принéсла тудсó, дǫмӱ́ сǫбí. И вӱ́н јак ужé там спáw, дǫ́кӱ.. кӱ́л'ко уже спáw, Бóγ γо с'атсój зна́је, — прихóдит дǫмӱ́ — јоγó жонсó немá дóма. Кáже — а дé мóја жонá? — Пӱшлá, кáе, дǫмӱ́, wз'ála д'ітúну сǫбí и пӱшлá дǫмӱ́. Нó и ǫвӱ́н с'а зобра́w, обрáтно вернýw с'а, до нéјі, пӱшǫ́w. Та кáе — а нашчó тсо, кáе, забрáла с'а? — Já, кáе, ўжé с тǫбǫ́w не бýду жúти, бо тсó вǫвкýн. Ја w тéбе, кáе, увíд'ила поза зýбсо ис свóγо плáта черлéноγо ниточксó! А тсó, кáе, поўрсова́w мẹн'í, кáе, плáт и остáли с'а, кáе, ниточксó поза зýбсо. И јá, кáе, ужé с тǫбǫ́w не бýду жúти. — Нó а шчó зо мнǫ́w, кáе, зрóбиш?, кáе. Идú, кáе, до попá, идú до попá та ўз'мéш, ка.. та кáе шчо нај прúјде менé зак.. на тó нај закл'анé, и нај уз'мé, кáже, тотý водúчку и тотсó прилáдсо[3], обсó н'а, кáе, закл'анýw. И јá, кáе, лиж до дẹ́wјат днӱ́ дожúју и дáле ўмрý.

И тáк ǫнá пӱшлá нáрас[4], пӱшлá и ǫнá ўпǫwíла, росказáла попóви, јак ǫвӱ́н ходúw тудсó, и јак ǫвӱ́н пак пријшǫ́w вǫ́вком, и ják онá с'а набójала, ják ǫвӱ́н заспáw, ják онá додúвила, шчо поза зýбсо јǫмý нитксó чẹрлẹ́н'і. И вӱ́н тоγдсó кáе — дóбре, јá, кáе, záwтра, кáе, ўӱјду. И тáг бсóло. Јак ǫвӱ́н ўӱјшǫw и закл'áw јоγó, пӱ́п, — бо вӱ́н самсój с'а хǫ́т'iw с'áг дáти, — и закл'áw, и

[1] 'вскочила'. [2] 'стала рассказывать'. [3] 'причиндалы'. [4] 'сразу'.

до̣ де̣́wјат дн̣ӥ уме́р. Похорони́ли γо. С'а́к мо́ја ма́ма роска́зовала. ⟨Это было здесь, в Синевире?⟩ — То́ ту́ј, зде̣́з' бо́ло.

Кума-двоедушница

Дваду́шникоо, тото́ о̣ні́ γовори́ли, шчо бо́ло, но́, де̣́с' коли́с', тото́ даwно́ бо́ло. Γовори́ли та́к, шчо̣ де̣́с' ишла́.. ја́к, јед̣на́ жона́ та ишла́ ро́дити. Ишла́ тота́ жона́ ро́дити, а је̣јі́ вӥ́[1], вӥ́ў чо̣ло̣wі́к је̣јі́ на тӥ́м, на кони́ вӥ́с, бо то́ до́ста дале́ко бо́ло, та вӥ́с је̣јі́. А вӥ́ттоо коли́ о̣ни́ с'а верну́.. коли́ жо̣ну́ лиши́w, та ишо̣́w до̣мӥ́, тај де̣́с' посе́ред доро́γоо чу́је — тко́с' јоγо́ лапа́је за ла́бу. За но̣́γу. Та и о̣вӥ́н γо̣́јкат — тко́ тото́, тко́ тото́! — А́ј, ка́же, ја́! Ја́ тво́ја, ка́е, кума́! — О̣́ј, ка́же, та то́ ка́е кума́ мо́ја, јака́ то́ мо́ја кума́, кој то́ уме́р̣ла? — Но́, ја́ уме́р̣ла, ка́же, но тото́ та́г зна́ј, ка́же, шчо усе́, ка́же, твӥ́ј де̣́н', а мо́ја нӥ́ч. Но тӥ́л'ко, шчо ја́ попа́ла на сво́γо, ка́е, ку́ма. Ја́ то̣бі́, ка́е, те̣пе̣́р' ни́ч не ска́жу. Бо то́ мӥ́ј, ка́е, ку́м. Бо́ла.. Бо́w боо бо́w то́ чужо́ј, ја́ боо бо́ла тебе́ ту́јкоо, ка́е, ро̣с'ц'аγла́[2]. И бӥ́л'ше боо бо́w то́, ка́е, нико́ли не нару́шиw мо̣́ју нӥ́ч. — То́т с'а спуγа́w, дава́ј на кони́ т'іко́м, т'іко́м. Т'іко́м, а и жона́ тота́ пришла́ шче̣ и перед.. пӥд во́зо̣р' [sic]. Ди́вит, тко̣́с' там стоји́т, у біл'і́, јо́ј, јо́ј, тко́ тото́ ту́ј је́? А о̣на́, а оφтота́ γовори́т — ја́, тво́ја, ка́е, кума́! Ишче̣́-м т'а, ка́е, ту́ј пӥтс'і́ла. Бӥ́л'ше, шче ја тебе́ напомена́ју, ту́ј пӥт тво́јим во́зором, оби́-с' тоо не ходи́w, ка́е, и не міша́w ме̣н'і́, ка́е, нӥ́ч. Бо нӥ́ч, ка́же, мо́ја, а де̣́н' твӥ́ј. И бӥ́л'ше, ка́е, то́ не бу́деш, ка́е, нико́ли ходи́ти. Јак шчо́ тоо шче ра́с нӥ́ч нару́шиш.. И о̣вӥ́н с'а побиске́тиw[3], шчо̣ wже́.. нико́ли ја не бу́ду ити́ нӥ́чо̣w! Нико́ли, бо ја́, ка́же, уже́ бо̣́ју с'а. Но́.

3. Дебель Мария Михайловна, 1925 г. р. Запись 1993 г. Е. В. Степановой (Лесиной)

О ходячих покойниках

[...] у ме́не у́јна бо́ла, не мо́ја, а ма́мина у́јна, но ја́к каза́ти.. ма́мино.. ма́мин.. ма́мино̣јі ма́моо бра́т, а јоγо́ жӥ́ӈка у́јна ме̣н'і́ кли́кала с'а. Но́ та она́ бо́ла мале̣́н'ка, зна́јете, мале̣́н'ка бо́ла. Д'і́вочка. Тај уме́рла јӥј[4] стро́јна. А о̣на́.. пӥде́ с'а моли́ти на двӥ́р, ди́вит — а стро́јна иде́. Ме́ртва. Она́ с'а напу́дила, зна́јете, а јӥј де̣́с' шӥ́с' ро̣́кӥ бо́ло, мо́же, де̣с' така́ бо́ла. И она́ тоγдо́ ут'іче́ до хо́жі. Наза́т.. нитко́ не ви́дит, лиш она́ ви́дит.

[1] 'вёл'. [2] 'растерзала'. [3] 'поклялся, зарекся'. [4] здесь: 'у неё' (энклитич. форма dat. личного местоимения *она́*).

Она́ зачала́ каза́ти сво́му вӱтц'у́. Ка́же — н'а́н'о, ка́же, хо́дит стро́ојна. А о̣те́ц' јӱ ка́же — е́, ка́же, то́ с'а боји́ш лиш, та приви́ʒат ти с'а[1]. А ну́ ја́ бду сид'і́ти на по̣ро́з'і, та́г γи.. та́м јак с'а во́н иде́, на по̣ро́з'і. А то́, ка́же, кажи́ "wс'а́које дооха́није да хва́лид Ɣо́спода". А тота́ јак доди́вила шчо стро́ојна иде́ зза хо́жі, а тота́ ӱт'ікла́ до хо́ш и не каза́ла ни́ч. Но́ а то́ мо́же ӱже́ w ше́стоој ват' у се́моој ра́с она́ ји ві́д'іла. И тоγдо́ пријшла́, зна́јете, и ӱ на́с так'і́ бо́ли пе́чи, бо те̣пе́р' нигде́ таку́ во́ хо́жу не ви́дите. И о̣на́ леγла́, та тото́ пі́ч та́г, зна́јете, шчо̣ о̣тс'а́к је коло две́ри. О̣на леγла́ на.. пе́рет.. та но́γоо ӱ пі́ч, обо́ јӱј тепло́, — то́ ӱ старо́х хоожа́х, зна́јете, јаг бо́ло. Тај о̣на́ чу́је — удопера́јут с'а две́р'і. И о̣на́ зна́јете та́к поди́вила — а стро́ојна је̣јі́ захо́дит. Ими́ла.. то то́чна пра́wда, и́стина, — ими́ла ји, зна́јете, с'а́к за пјату́[2], руко̣́w, — тако́w студе́но̣w, шчо каза́ла шчо и за мі́с'ац' усе́ чу́ла, шчо студе́на ноγа́ ӱ не̣́ји. А о̣на́ зна́јете уже́ не моγла́ ӱпо̣ві́сти[3], напу́дила с'а, ај с'а́к по̣ду́мала, "wс'а́које дооха́није да хва́лид Ɣо́спода". А о̣на́ ка́же — и ја́ хвал'у́. Не му́ч н'а ӱже́, ка́же, тӱ́л'ко[4]. А иди́, ка́же, та кажи́ стро́јови, ка́же, шчо та́м, ка́же, у ста́јн'і[5], за кӱзло́м — та́к так'і́ ві́н'ц'і у на́с кла́ли, де́рево, шчобо́ то́т.. тото́, пӱ́т[6] не ӱпа́w. Тота́м, ка́же, ја́ запр'а́тала у.. у такӱ́ј руба́то̣цц'і[7] γро̣́ші, хо̣́т'іла-м на три́ слу́жбоо да́ти". А не wсти́γла[8], бо кро̣́w ји зал'л'а́ла. "Та нај докла́де шче та́м, ка́же, три́ біле̣́н'коо — тото́ шче де̣́с' при то́х мад'а́рах, — та ка́же ни́гда.. Та на́ј ни(х) поне́се на три́ слу́жбоо, — ни́гда н'а ві́д'іти не бу́дете". О̣на́ тоγдо́ ӱт'ікла́ т.. ма́тери со̣бі́, на по̣́с'ц'ɨл', зна́јете, а ра́но ӱста́ла, пӱшла́ до стро́ја, а о̣вӱ́н не хо́че ві́ровати тото́, ни́ч! — "е́, напу́дила-с' с'а". А тота́ ка́же — по̣́т'те та диви́т, бо јак ишче́ рас при́јде, та умру́, ка́же, с страху́. Пӱјшли́, зна́јете, о̣вӱ́н не мо́же — чу́је персто́ма, шчо та́м тр'а́пка је́, або не мо́же до̣с'аγну́ти, бо̣ w чо̣ло̣wі́ка рука́ вели́ка. Вӱ́н јијі́ пӱтса́ʒује — о̣на́ с'а боји́т, бо та́м ји стро́ојна ухо́пит. Но́, тоγдо́, зна́јете, пӱтсади́w ји, держа́w ји на рука́х, ӱ́т'аγнуw — то́чно, кӱ́л'ко каза́ла, тӱ́л'ко та́м и бо́ло γро́шиј. Тоγдо́ о̣на́.. о̣вӱ́н ста́w, зна́јете, там ӱ́јшо̣w пӱ́п хорони́ти јако́γос' чо̣ло̣wі́ка, докла́w тото́ γро̣́ші, да́w на три́ слу́жбоо, и не ві́д'іли ји ни́гда. Пото́м.

⟨Это рассказывали вот здесь?⟩ Но́! Но́. То то́чно та́кој[9], ма́мина у́јна тото́ роска́зовала, шчо.. не́ то шо јака́с' лишка́ста[10], а то́ та́к и бо́ло. Та мно́γо та́г бо́ло у на́с ту́ј, шчо̣ ходи́ли ме̣́ртві.

[1] 'мерещится'. [2] ср. тот же мотив в быличке о куме-двоедушнице. [3] 'произнести'. [4] 'столько'. [5] sic; ожидалось бы *у ста́јни* 'в хлеву'. [6] 'чердак, чердачное перекрытие, потолок'. [7] 'в тряпочке'. [8] 'не успела'. [9] 'так'. [10] ср. *ли́шка* 'лиса'.

Но једнѡ́.. једнѡ́х ві́д'іли, а једнѡ́х и ни ві́д'іли. Ɣр'імі́ли, мета́ли с по̣́ду хо̣т' шчо́. Та мно́ɣо тако́ɣо бѡ́ло. ⟨А это точно были мертвые, может быть, это черт был?⟩ То́ нија́кѡј не чо́рт, ај тото́ зна́јете, тото́ ка́жут шчо тото́.. ишче́ душа́ шчо̣́с' наробила недо́броɣо wс'а́коɣо, зла́, но́ та о̣на́ шче на тӥ́л'ко у Бо́ɣа ӯ́просила с'а, шчобѡ́ ји Бо́х пусти́w, јиjі́ ду́х обѡ́ пусти́w, обѡ́ о̣на́ попроси́ла вӥт си́х, роди́нѡ вӥт се̣́ји [sic] јаку́с' по̣́мӥч. Но́ тај ка́же шо.. ка́жут, с'а́г ɣо̣во̣р'а́т, "wс'а́које дѡха́није да хва́лид Ɣо́спода", и о̣на́ тоɣдѡ́ ка́же, тота́ душа́, а котра́ нечи́ста, тота́ не вӥтпо̣ві́с'ц'[1] вам. Тота́ не вӥтпо̣ві́с'ц' нија́к. Но́.

А роска́зовали за једну́ — уме́р чо̣ло̣wі́к вӥд не̣́ји. Мо̣ло̣де̣́н'к'і зобра́ли с'а та уме́р вӥд не̣́ји чо̣ло̣wі́к. Та о̣на́ тве̣рде̣́н'ко, зна́јете, та́к.. кудѡ́ ходи́ла, тудѡ́ рева́ла, ка́же — коби́-м ɣо хо̣т' ра́с ві́д'іла шче. Тај она́ с'а́к мо́лит с'а та ди́вит у вѡ́зӥр, а та́м ɣру́ша бѡ́ла. Пе́рет хѡ́жі. И о̣на́ ди́вит — а вӥ́н стоји́т та́м. О̣на́, зна́јете, ис хѡ́жі та д н'о̣́му. Ка́жуд — де́ тѡ біжи́ш? — но ма́ти јӥј тај.. — Јо̣́ј, ка́же, та.. мӥ́ј чо̣ло̣wі́к пријшо̣́w, ка́же. Но́ паг зна́јете — ка́ждоје зна́је шчо.. шо то́ не при́јде с'а́к. Но́, и о̣ни́ тоɣдѡ́ зна́јете, не зна́ли, шчо́ з ниw роби́ти, ка́жут — а ну́ ш ји.. нај с'а вӥдда́с'ц'. Та дру́ɣѡј бде у не̣́ји чо̣ло̣wі́к, и о̣на́ забу́де за тоɣо́, бо тото́ о̣на́ ду́мат. О̣на́ с'а вӥдда́ла, и л'а́же ш чо̣ло̣wі́ком спа́ти, и вӥ́н при́јде, о̣на́ ɣо ви́дит, и л'і́ɣат попри н'у́, зна́јете, и т'а́ɣне на ɣо̣́ло̣w јӥј.. обѡ́.. та лиш обѡ́ задуши́w, зна́јете. Тоɣдѡ́ о̣ни́ не зна́ли, шчо́ роби́ти, де̣́с' јих тко̣́с' нара́диw[2], и о̣на́.. то̣ту́.. тото́ камі́н'а, шчо́ коли́ на Јорда́н'і[3], зна́јете, та бере́.. беру́т л'у́де з р'ікѡ́ тоɣо́ камі́н'а, да несу́д до̣мӥ́. То́ с'аче́ноје камі́н'а. И тоɣдѡ́ л'у́де по̣ўстава́ли зна́јете та ў с'і́н'ох та́к, по̣ўстава́ли, а о̣на́ покла́ла пе́рет пе́чи водѡ́ ў бл'у́до, с'аче́но̣ји, та че́ше̣ с'а, зна́јете. А вӥ́н прихо́дит. Прихо́дит, та ка́же — а де́ тѡ иде́ш? — Јӥ́ј [sic]. А бо́сѡј. Та́г ɣо ви́дит. А о̣на́ ка́же — е́, ја јду́, ка́же, бо.. на сва́д'бу. Та тѡ́ с'ако́је, ка́же, не чу́w, ка́же, бо бра́т сестру́ бере́. Но та́к ји нара́дили, зна́јете. А вӥ́н ка́же — јо-јо-јо́ј, ка́же, три́ста ми ɣо̣́дӥ, тај с'ако́је-м не чу́w, ка́же. Но́ тај.. на́рас она́ уві́д'іла, шо то́ чо́рт. Зна́јете. О̣на́.. ка́же, — а ну́ ш помѡ́ј но́ɣѡ со̣бі́, ка́же, бо так'і́ w т'а но́ɣѡ ка́л'ан'і[4], хо̣́д'ачи. Та помѡ́ј но́ɣѡ, та јдеме́ обо́је на сва́д'бу. А вӥ́н јак покла́w но́ɣѡ у то.. а та́м с'аче́на вода́, а тото́.. ка́жут, но́ɣѡ та́к јак у ɣу́скѡ с'а росплѡ́ли. О̣вӥ́н зарева́w, та ка́же — но̣́, ци из'з'і́ла-с' н'а?, ка́же. Та ў две̣́р'і, а тотѡ́ шче и тѡ́м камі́н'ом с'аче́нѡм за ни́м. Тај с'а́к по̣то̣́му ни́гда не.. не ві́д'іла ɣо она́.

[1] 'не ответит'. [2] 'посоветовал'. [3] праздник Крещения. [4] 'грязные'.

В. Н. Топоров
(Москва)

Об одной мифоритуальной «коровье-бычьей» конструкции у восточных славян в сравнительно-историческом и типологическом контекстах

Ниже предполагается еще раз, под новым углом зрения, обратиться к двум типам восточнославянских текстов, которые в той или иной мере были уже предметом рассмотрения со стороны ряда исследователей, в частности, и пишущего эти строки. Речь идет о фольклорных *текстах* (или об их описаниях), сопровождающих детские игры «Ящер» («Яша») и «Коровай»[1] и известный «коровайный» ритуал, и тех *действиях*, которые соотносятся с названными словесными текстами, поскольку и игра, и ритуал, несомненно, связаны с развертыванием действия. Разумеется, здесь придется ограничиться лишь небольшой частью из весьма значительного количества примеров и практически полностью опустить свидетельства южно- и западнославянских традиций, которые, впрочем, в этом отношении несравненно более скудны. В центре внимания далее будет попытка *реконструкции* того ритуала и соответствующего текста, дальними филиациями которых являются образцы, известные по записям и описаниям двух последних (в основном) веков, т. е., иначе говоря, попытка восстановления до возможной полноты самого *смысла* игры, ритуала и соотносимых с ними текстов, а также определение локуса их возникновения.

Уместно начать с детской игры в «коровай», очень популярной еще в 30-е годы нашего века среди детей (в частности, в Москве), в основном дошкольного возраста, лет с 3–4-х, но сохранявшейся отчасти и в более продвинутом возрасте, насколько можно судить, в основном среди девочек. Основа текста, который в

известной степени мог бы считаться каноническим, выглядела, если не считать незначительных вариаций, приблизительно так:

Как на Машины (Ванины, имярек) именины
Испекли мы к а р а в а й —
Вот такой вышины,
Вот такой ширины
.....
Каравай, каравай,
Кого хочешь, в ы б и р а й
.....
Я люблю, признаться, всех,
А вот э т у — больше всех... [2].

Сам этот текст, известный каждому с детства, столь привычный и, кажется, не располагающий к рефлексиям относительно его смысла, отнюдь не так прозрачен, как это видится с первого взгляда. Несомненно, в самом этом тексте есть существенные неясности, обязанные своим происхождением неполной аккомодации инноваций исходной архаической структуре или — иной аспект той же проблемы — непоследовательной абсорбции становящейся новой структурой элементов архаической структуры. Кто такие Маша и Ваня и почему речь идет об их именинах? Кто такой коровай, которому принадлежит выбор? И не Коровай ли он вообще? И знают ли ответ на все эти вопросы сами участники «коровайной» игры?

Как бы то ни было, эти и подобные им вопросы, как и стоящие за ними неясности и несогласованности, сами по себе существенны — и не только как импульс к реконструкции исходного текста и его локуса, но и как наведение исследователя на те «слабые» места, которые некиим образом становятся отправными точками реконструкции, программой для нее на ее начальном этапе.

Здесь словесный текст игры «в коровай» важен для нас в двух отношениях — как источник словесной, а через нее и «акционной» (или «операционной») реконструкции пратекста и прадейства (прообряда) и как то, что соотносится с «операционной» структурой игры, проясняя ее и ею же самой проясняясь. Но сто́ит помнить, что в принципе возможны как «немая» игра, «разыгрываемая» исключительно на уровне «операций» (пантомима), ритуальных «кинем», так и словесный текст вне его «двигательного» воплощения [3], хотя, конечно, наличие двойного, к тому же параллельного «словесно-двигательного» ряда существенно увеличивает возможности реконструкции и достижения более глубоких ее уровней.

Поэтому, приведя словесный текст, необходимо сказать несколько слов и о «кинематическом» тексте, т.е. о его парадигме (составе), а также о правилах соотнесения его элементов с фрагментами словесного текста. Игра «в коровай» принадлежит к классу «круговых» (или «круглых») игр, предполагающих центр и его особую смысловую отмеченность, расположение участников игры по кругу, что и является «внешним» инициированием центра, круговое движение участников, которое может быть постоянно однонаправленным или же переменным (цикл — вправо, цикл — влево). Игра обычно начинается с предварительного выбора того, кто должен «внутренне» представлять центр. Выбранный входит в центр уже сформированного круга и садится на корточки (другой вариант — вокруг уже занявшего свое место «представителя» будущего центра образуется круг, что и порождает сам центр и делает участника внутри этого круга «представителем» центра).

«Круговая» структура игры задает типы движения — как к р у г о в о г о, при котором сохраняется неизменной дистанция, отделяющая всех участников от «представителя» центра, так и р а д и а л ь н о г о, при котором разрыв с центром минимализируется при сохранении круга, однако, предельно суживающегося, стесняющегося, или максимализируется, когда участники игры предельно удаляются от центра, расширяя круг, насколько это позволяет число участников, собственно — длина их рук, обеспечивающая неразрывность круговой цепи. Разумеется, существует и в е р т и к а л ь н о е движение внутри кругового, когда участники поднимают сцепленные вместе руки вверх или опускают их вниз, обозначая соответственно «вышину» и «нижину» коровая, которая дублируется еще и приседанием.

Сама «круговая» структура и предусмотренные типы движения в подобных играх имеют свою семантику, осознаваемую участниками и/или, по меньшей мере и хотя бы частично, опознаваемую некиим «сильным» внешним наблюдателем. Это опознавание, конечно, облегчается тем, что наряду с «круговыми» играми существуют и «п р я м о у г о л ь н ы е» (чаще всего в варианте «квадратные») игры со своей спецификой. Перебирая состав значительного количества игр двух типов в самых разных традициях (как «игровых», так и относящихся специально к танцам, среди которых также различаются «круглые» и «прямоугольные»), не трудно заметить преимущественную связь (при всех имеющихся отступлениях и сознательных трансформациях) первых, «к р у г л ы х», с участием ж е н щ и н, а вторых, «п р я м о у г о л ь н ы х», с участием м у ж ч и н. Разумеется, такое распределение имеет широчайшее распростране-

ние, и оно выражается повсюду в типах очага, орнамента, знаков разного назначения и т. п., наконец, в общей символике, где круг (или хотя бы дуга) связывается с женским, а прямоугольник (или хотя бы угол) — с мужским.

В этом контексте получает свое объяснение тот факт, что игра «в коровай» — игра преимущественно женская, а иногда и исключительно такая — вплоть до того, что не только все «коровайницы», т. е. участницы «круга», но и «представитель» центра, — девочки, поочередно в соответствующих ситуациях выступающие как мальчики, играющие «мужскую» роль. В других играх и обрядах отмечается и противоположная ситуация, при которой мальчики (или мужчины) «представляют» девочек (или женщин), но характерно, что в игре «в коровай» травестия этого рода не отмечена, тогда как травестия первого рода хорошо известна и засвидетельствована многими примерами. Как бы то ни было, но мужское и женское и их соотношение — не только главное в игре и сразу бросающееся в глаза, но и разыгрывающее глубинный смысл игры и ее текста, имеющего, кажется, два варианта — «женский» и «мужской», которые в конечном счете отсылают к некоему единому, в котором синтезируются два противоположных, но стремящихся друг к другу и сотрудничающих ради этого соединения начала.

Когда в центре коровайной игры «Машины именины», о чем оповещается в первом же стихе, оказывается девочка, сидящая на корточках или стоящая («Маша»), остальные участники игры, составляющие круг, выступают как своего рода «коровайницы», месящие тесто, чтобы потом испечь коровай. В коровайных обрядах коровайницы и/или коровайник — непременные участники действа с четко описываемыми функциями[4]. Но в игре «в коровай» эти «коровайницы» как бы амбивалентны в отношении пола: чаще всего, а нередко исключительно это только девочки, движения и жесты которых имитируют изготовление коровая и как бы представление результата «внешним» наблюдателям; но для сидящей или стоящей внутри коровайного круга «Маши» эти же самые коровайницы — совокупность объектов брачного выбора, потенциальных женихов, из которых следует найти одного — девочку по природе, знаково выступающую как юноша-жених. Вместе с тем заслуживает пристального внимания и иное. Коровайницы, образующие «женский» коровайный круг, не только изготовляют коровай, который по отношению к ним оказывается внешним объектом, но и сами своими движениями и жестами — расширяющимися и сужающимися, устремленными вверх и вниз — знаково, семиотиче-

ски выступают как сам коровай, по крайней мере как образ его объема и его движений, как внешняя поверхность коровая, как субъект, сливающийся с объектом, но и как женское в мужской функции. Коровай по отношению к находящейся в центре круга «Маше», представляющей «женское», оказывается обступающим ее и ее жаждущим мужским началом *(я корова, я и бык, я и баба и мужик* — реальная ситуация, возникающая в обществе при отсутствии или остром дефиците «мужского»). Когда мужское начало деградировало, когда коровая нет, он не состоялся, отменяется и сама ситуация брачного выбора, свадьбы: *Тили-тили-тесто, жених и невеста, тесто засохло, невеста подохла*, — с характерной грубостью и цинизмом подводит итог ситуации «детский» текст разного назначения (дразнилка, считалка, некий «порно-текст» и т.п.)[5].

Когда в центре коровайного круга оказывается мальчик («Ваня», «жених»), то ситуация нормального брачного выбора восстанавливается: «Ваня» действительно, реально воплощает «мужское», и сам «Ваня», в отличие от первого случая, — жених по природе, по полу, а не просто знаково: ему не надо играть мужскую роль, как девочке, которую как жениха выбирает «Маша». Можно пойти и дальше: если в первом случае коровайный круг «коровайниц» внешне ограничивает и оформляет коровай, то в этом случае сам «Ваня» выступает как внутреннее тело коровая, он — персонификация коровая, точнее, персонифицированный коровай, коровай-жених, и в этих обеих ипостасях — собственно коровай и «Ваня-жених» — объединены общие им особенности: жизненная сила в ее интенсивном возрастании, воплощаемая в пышности и богатой растительной и териоморфной символике коровая, с одной стороны, и цветении юности (ср., в частности, появление растительности на лице, подчеркивание мотива кудрявости, вьющихся волос в песнях коровайного обряда), с другой, креативность этой силы, сексуальные коннотации, иногда имеющие весьма натуралистическое воплощение, отсылающее к мужским фаллическим и соотносимым с ними женским символам, о чем неоднократно писалось ранее[6], здоровье, радость, веселье (ср. блр. *вяселле* 'свадьба'). Сексуальность, сильно приглушенная в детской игре «в коровай», несравненно более отчетливо выражена в текстах коровайного обряда, о чем также писалось (ср. ключевой мотив «печ рэгоче [рагоча], бо караваю хоче [хоча]» в контексте темы соития, см.: [Вяселле 1981, с. 104–105, № 184–192 и др.]. Впрочем, и сам коровай описывается сочетанием мужских и женских знаков, к которым, кстати, отсылают

и значения соответствующего слова, фиксируемые в словарях[7]. В этом смысле коровай по признаку мужской-женский в определенных случаях амбивалентен, как и участницы коровайной игры (см. выше). Более того, если логику игры «в коровай» довести до конца, предполагающего полное исчерпание имеющихся возможностей коровайного выбора, т.е. выбор-разбор всех невест (женихов) всеми женихами (невестами) и образование брачных пар, то сама игра «в коровай» может быть понята как некая алгоритмическая процедура решения матримониальных проблем в некоем социуме, при которой достигается положительный результат, — тот, кто осуществляет выбор, делает это в соответствии со своим желанием; тот, кто принимает этот выбор (а иного, т.е. отказа, в игре не дано), во всяком случае приемлет его, согласен с ним. Эта процедура правильно-циклическая и равноправная: невеста F_1 выбирает жениха M_1, он садится в круг и выбирает невесту F_2, которая в свою очередь выбирает жениха M_2, и т.д. до исчерпания состава невест и женихов (сложности возникают при количественном неравенстве этих двух составов). Особо нужно отметить программирующий аспект выбора и, так сказать, потенциальные возможности выбора: выбранный невестой F_1 жених M_1 сам выбирает или может выбрать невесту F_2 и т.п. В этом плане игра «в коровай» — руководство в сфере брачного выбора и средство дифференциации класса женихов и класса невест в пределах данной этнокультурной традиции, т.е. упорядочения некоей возрастной (и — опосредованно — социальной) группы общества[8]. Строго говоря, это руководство в принципе является теоретическим и на практике неизбежно сталкивается с исключениями. Но в традиционных обществах с высокой степенью стабильности матримониальная практика достаточно верно следует соответствующей теории, так как традиция, сама возможность выбора и его правила выше («сильнее») по шкале ценностей, нежели «личное» чувство, категория, разумеется, не универсальная и сформировавшаяся исторически поздно, хотя и раньше, чем само явление «личности».

Одним из элементов системы правил «игрового» выбора невесты или жениха является знание и м е н и выбираемого. В этом контексте уместно вспомнить начальный стих текста русской игры «в коровай» — *Как на Машины и м е н и н ы...* Естественно, что для детей, играющих в эту игру в XX веке (и, конечно, раньше), именины — это день, когда отмечается наречение человека его и м е н е м, сакрально и ритуально отмеченное событие. Актуально это понимание верно и оправдано, хотя может показаться, что некогда в этом месте текста предполагалось нечто иное: ведь в самом тек-

сте говорится не о рождении и имянаречении, а о выборе брачном или, по меньшей мере, о выборе того, кто дополняет юношу или девушку брачного возраста до пары, которая при удаче образует жениха и невесту, а позже — мужа и жену. Разумеется, брачный выбор, бракосочетание, свадьба[9] в известном отношении более соответствовали бы смыслу текста, чем именины, и нельзя полностью исключать, что слово *именины* появилось здесь вторично (если только не предположить, что сам выбор невесты реализовался как произнесение женихом имени суженой), заменив собою другое слово, обозначающее свадьбу, особенно при учете того, что коровай — именно свадебный пирог и свадебная церемония. Наконец, появление в рассматриваемом стихе «именин» легко можно было бы объяснить расширением круга коровайных свадебных текстов и перенесением их на более широкую сферу праздничных событий: коровай, действительно, в ряде случаев печется при родинах и крестинах (и, следовательно, при имянаречении), на рождественских святках, т.е. в ритуалах на стыке Старого и Нового года, и, наконец, вообще по случаю других праздников, становясь тем самым знаком ритуальной отмеченности без специализированной дифференциации (см.: [Сумцов 1996, с.188–192]).

И, однако, слово «именины» в начальном стихе игрового коровайного текста имеет глубокие корни в том архаичном понимании имени, где оно — не столько явление плана выражения, сколько плана содержания; более того, именно *имя* (и.-евр. **n-men-*) оказывается обозначением наиболее глубоко внутри укрытой сути, которая каждый раз при рождении ребенка должна быть угадана, открыта и зафиксирована в слове. В этом смысле каждое имя первозданно и свято. Говорить здесь о глубине содержания понятия имени в архаичных культурах не приходится. Но все-таки сто́ит обозначить особую роль имени в ситуации новой встречи, нового выбора, открытия того, что раньше было неизвестно, в контексте рождения, рода, родства, родни и того «родообразовательного» процесса, строительства родства, которые начинаются каждым небеспоследственным браком. В этой связи привлекает к себе внимание мотив рода, родства и родни в ряде архаичных вариантов коровайных обрядовых песен. Лишь несколько примеров: *Сабірайся, род к роду, / А старыя мужы, на параду, / Маладыя маладзіцы, к каравaю; — Збірайся, родзе, / Да к беленькаму каравaю / <...> / Каравай печь; — Сабралася ўся Любіна радзіна, / І знесла ж яна тры пуды мукі на каравай; — Сабіралася Іванава ўся радня / <...> на каравай; — Сабралася Маланкіна радзіма — / Прыехала сем дзядзек ды на каравай* и т.п. ([Вя-

селле 1981, с. 45–48, № 2–8] и др.). Но не менее важным свидетельством укорененности идеи имени в играх того же класса, к которому принадлежит и игра «в коровай», являются данные, относящиеся к смежным играм с той же телеологической установкой. В них имя и само его произнесение как ритуальный акт оказываются тем средством, без которого сам выбор и, следовательно, достижение решения задачи может вообще не состояться. Вызов девицы по имени парнем и парня по имени девицей — непременное условие предбрачного выбора, прообразующего брачный. Описания игр «столбом», «печка» («печка трещит»), уже упоминавшихся в связи с игрой «в коровай», отчетливо свидетельствуют о роли имени (ср.: [Игры народов 1933, с. 225, № 547; с. 226, №№ 548, 551; с. 227, № 227] и др.[10]). В этой перспективе связь имени и имянаречения, соответственно именин с бракосочетанием, конкретно и со свадьбой едва ли может вызвать сомнения.

То, что в тексте игры «в коровай» на основании мотива выбора кораваем (девицы) реконструируется как мотив бракосочетания, эксплицитно представлено в песнях коровайного обряда, преимущество которых перед текстом игры проявляется и количественно, и по существу: контекст коровая в обрядовых текстах несравненно полнее и во многих случаях подтверждает реконструкции или представляет их как очевидную данность. Сама процедура коровайного обряда четко разработана и в своей совокупности части этого обряда[11] составляют целое отчасти театрализованное действо с единым в принципе сюжетом и соответствующей интригой. Достаточное количество данных о коровайном обряде сохранилось во всех восточнославянских традициях. Здесь из соображений экономности придется ограничиться только белорусским материалом, при этом касаясь только того, что расширяет контекст коровайной игры и/или углубляет смысл совершающегося и помогает прояснить некоторые существенные связи или подтвердить отдельные детали игры «в коровай».

Коровайный обряд — некое важное и особо отмеченное событие в жизни рода, семьи. В связи с ним понятны призывы к роду и родне собираться, сходиться, слетаться, прибывать; в этом ритуальном действе должна участвовать *ўся радзіна*. Собираются и те, кто должен изготовить коровай: *Каравайнічкі прышлі, / Так як зоранькі зышлі. / Каравайніцы красны, / Так як зоранькі ясны* [Вяселле 1981, с. 45, № 1]. Призывают и Бога сойти с неба (*Сыйдзі, Божа, з неба* [Вяселле 1981, с. 181, № 461; ср. 105, № 193]), чтобы помочь с изготовлением коровая[12]. И действительно, Бог и небесные силы помогают коровайницам приготовить коровай:

Сам Бог караваю меся, / Прачыстая свеця, / Ангелы ваду носяць, / Прачыстую і Бога просяць /.../ За стараго да за малога / За Федзечку за маладога ([Вяселле 1981, с. 52, № 17], ср. 57, № 30 — Пречистая; 62, № 43 — Спас, Троица, Пречистая; 69, № 68 — Пречистая; 77, № 96 — Бог, Пречистая, ангелы, Христос; ср. также: 78–79, № 97–101 и др.). Участие Бога в коровайном действе объясняет, почему коровай — *Божы дар* ([Вяселле 1981, с. 49, № 10; с. 79, № 102] и т. п.) и почему он святой (*Вітай, караваю, із Божаго дару! / Дзе ж буваў, святы караваю...?* [Вяселле 1981, с. 180, № 457]; ср. 181, № 458: *Святы караваю...*; — *А скуль да нас наступаеш, / Наш святы караваю?* [Вяселле 1981, с. 137, № 306] и др.).

В известном смысле сам коровай — небесный или, по меньшей мере, он тот небесный прототип, который воспроизводится и на грешной земле. Эта соотнесенность объясняет и то общее, что связывает коровай с небом, — *Колькі на небе зорачак — / То на караваі шышачак, / Як на небе ясныя — / Так на караваі красныя* ([Вяселле 1981, с. 100, № 173] и др.)[13]; — *А на небе месячык узышоў, / У дзяжы каравай падышоў* — с характерным продолжением: *А будзем мамачку прасіці, / Каб пазвала каравай мясіці* [Вяселле 1981, с. 71, № 74][14]; другое продолжение: *Да наверх вечачка падымае, / Ён к сабе малодак прызывае* [месить коровай. — *В.Т.*] [Вяселле 1981, с. 71, № 75]. Вообще небесные светила и явления — солнце, особенно Месяц, звезды, зори — часто фигурируют в обрядовых коровайных песнях и как небесные персонажи, и как светила, и как ситуационные обстоятельства, соприсутствующие основному действию[15], или как элементы, используемые при гаданиях и предсказаниях[16]. Круглость солнца как бы воспроизводится подобной же формой коровая; отсюда и образ коровая-колеса, ср.: *Наш каравай, як калясо, / Учы́ніўся харашо* [Вяселле 1981, с. 67, № 60]; ср. 94, № 152 и др., см.: [Дмитриев 1869, с. 186] и др.[17]. Но, конечно, именно месяц среди небесных светил наиболее связан с коровае́м и тем самым с темой свадьбы: *Дэ ты буваў, наш славный каравай, / Шо ты там відаў? / Я бываў на небі, под хма́рою, / Видаў місяца з зорёю / И Васылька з женою* ([Романов 1912, с. 177]: песня поется, когда вынутый из печи коровай поставлен на стол).

Жених в обрядовых коровайных песнях постоянно уподобляется месяцу (как и сам коровай[18]), его свита — звездам, невеста — солнышку. Эти мотивы и соотнесения в коровайных обрядах небесных светил и участников свадьбы[19], как было показано

раньше, отсылают к мотиву небесной свадьбы, отчетливо засвидетельствованному в архаичных языковых текстах ряда индоевропейских (и не только их) традиций и в соответствующих изображениях, которым соответствуют украшения из теста, изображающие солнце, месяц, звезды и помещаемые на верхнюю поверхность коровая.

Все эти факты не оставляют сомнения в том, что и в восточнославянских обрядовых коровайных песнях сохраняются отчетливые следы индоевропейского мифа о небесной иерогамии, как бы воспроизводимой и на земле каждый раз, когда происходит обряд бракосочетания, свадьбы[20]. Балтийские данные (литовские и латышские свидетельства) о небесной свадьбе образуют некий переход от архаичного индоевропейского мифа к тому, что восстанавливается по восточнославянским коровайным текстам, приурочиваемым к свадьбе. Эти балтийские данные ценны, в частности, тем, что в сюжет небесной свадьбы в них включается и громовержец Перкунас-Перконс и его орудия — гром, молния, гроза, вода, огонь.

Всего этого практически нет в текстах восточнославянского коровайного свадебного обряда, и тем не менее в свете балтийской версии небесной свадьбы едва ли можно пройти мимо некоторых деталей в славянских текстах этого рода. Фрагмент *А ў гародзе зелле, / За гародам вяселле. / А ў тым дому святы Ілля / Зачынае вяселле* [Вяселле 1981, с. 81, № 112] дает основание думать, что «зачинатель» свадьбы святой Илья, выступающий диахронически более поздним продолжением-«заместителем» Перуна-громовержца, отсылает именно к образу громовника, участвующего в небесной свадьбе в архаичных индоевропейских вариантах мифа. Возможно, неслучайны и такие связанные с громовержцем мотивы, которые обнаруживаются в весьма современных версиях коровайных свадебных песен, как-то: *У Львове гром грыміць, / У Сандаміру дождж. / А скуль да нас наступаеш, / Наш святы караваю? /.../ — Ям есць ад Бога надолій / Чэраз анёльць засланы; / Наступаю на новы двары, / На цісовы сталы, / На льняны абрусы* ([Вяселле 1981, с. 137, № 306]: при грохоте грома, в грозу, Бог спускается на землю, чтобы присутствовать на свадьбе). Тут же уместно напомнить, что Громовержец, которым, очевидно, является Бог этой свадебной песни, обычно представляется и богом плодородия, вегетации, урожая, оплодотворяющим землю и приносящим богатства, поддерживающие жизнь людей. Присутствие такого Бога на свадьбе естественно и весьма уместно: он носитель той высшей сексуальной силы, которая обеспечивает и максимальное плодородие[21].

Две главные «кинетические» характеристики определяют коровай — его движение вверх, к которому коровай призывается в обрядовых коровайных песнях, и его всовывание-сажание в печь. Первая черта практически проходит через весь корпус коровайных текстов, и поэтому здесь можно ограничиться лишь несколькими примерами, ср.: *Расці, расці, каравай, / Выша печы медзяной, / Выша столі залатой, / Выша Гандзі маладой* [Вяселле 1981, с. 68, № 66]; — *Падыходзь, караваю, / Вышай печы мураванай, / Вышай стоўба залатога, / Вышай Яся маладога, / Вышай печы крамяной, / Вышай маладонькі маладой* [Вяселле 1981, с. 91–92, № 146]; ср. с. 96, № 159; с. 123, № 254; — *Караваю-раю вялікі рос* [Вяселле 1981, с. 100, № 170]; — *Расці, караваю, / Вышэй таго гаю, / Вышэй тае печы, / Што ўтрох можна легчы* [Вяселле 1981, с. 123, № 255]; ср. 123, № 254; 123–124, № 256; 124, № 257; 124, № 258; 150, № 348 и др.

Вторая черта также фиксируется во многих обрядовых песнях, составляющих весьма существенную часть коровайного действа: «Садзяць каравай у печ», ср.: *Ужо час і пара каравай саджаці* [Вяселле 1981, с. 97, № 162]; — <...> / *І ў печы заглядае.* / — *Жоначкі-каравайначкі,* / *Час каравай садзіці* [там же, с. 110, № 208]; — *Пад печ заглядала,* / *Чы е ў печы месца* / *Караваеві сесці* [там же, с. 111, № 209]; — *Каравай учынялі.* /.../ *У печ саджалі* /.../ *У печ заглядалі* ([там же, с. 113, № 219], ср. № 220, 222–226); — *Каравай у печ саджалі* ([там же, с. 116, № 231]: трижды); — *Ужо мы каравай замясілі,* / *У печ усадзілі* ([там же, с. 117, № 237], ср. № 238; 118, № 239) и др.[22]. Но в этом случае эротический смысл подобного акта тем более очевиден, что с короваем связаны несомненные фаллические представления, о чем отчасти уже писалось выше. В этом контексте особое внимание привлекает образ «каравая-варапая». Слово *варапай* (*вырапай, вэрапай*), видимо, принадлежит к семье др.-русск. *воропъ* 'нападение', 'ограбление', ср. *върпу, върпсти* 'грабить', 'рвать', ц.-слав. *наврапъ* 'грабеж', 'добыча' и т. п. (подробнее см.: [Иванов, Топоров 1974, с. 248–249]) и, судя по всему, обозначает дубину, тычину, пест, переносно (не исключено) membrum virile; ср. также русск. *воропúсчина* 'оглобля', 'дубина' [СРНГ 5, 1970, с. 117]. Во всяком случае близкий круг значений отмечен в смежном ареале, ср. лит. *viřptis* 'тычина', 'шест', *viřpstas, várpa* 'колос', переносно — 'membrum virile'; лтш. *vařpa* 'колос', *vařpiņa* 'penis' (лит. *varpýti* 'точить'; отсюда — точило как penis, ср.: *На горе стоит точило,* /

Под точилою п...а [вар. — стрела], / *П...а на х... наскочила* / *И порвала провода*, известны и другие варианты; ср. *точи́ть шишку, точило* [Елистратов 1994, с. 474]). С указанным кругом значений вполне соотносился бы *варапай*, когда это слово определяет слово *каравай*. Ср. показательный текст: *Пытаўся каравай у перапечы:* / *— А куды сцежка да клеці?* / *— А ты, каравай-варапай,* / *Часта ў клеці бываеш,* / *Сцежкі-дарожкі пытаеш.* / *Вазьми палку, папірайся,* / *Сам сцежкі ў клетку дабівайся* [Вяселле 1981, с. 156, № 371], ср. также: *Дружка-варапаю,* / *А дай нам караваю* [Вяселле 1981, с. 193, № 494] и др.

В предлагаемом контексте понятно, какую метафору образует выражение акта сования коровая в печь, и, конечно, не вызывает сомнения мужская природа коровая и женская — печи. Выше говорилось и об образе шишек — словесном и изобразительном — с их «циничным» или «неприличным» смыслом, ср.: *Да шышачкі рагочуць — / Да ў рэшата хочуць* [Вяселле 1981, с. 132, № 287], подобно тому как коровай *рагоче (рэгоче)*, желая быть помещенным в печь. В известном отношении к той же ситуации отсылает и внешне иной пример: *А няхай матчына сярдзечка радуецца,* / *Што на караваю шышачка сядзіць, як лебедзь.* / *А шышачка мая бялесенька,* / *Дочка мая мілесенька...* ([Вяселле 1981, с. 137, № 304], ср. начало: *Каравай у печы йграе,* / *Заслонкі адбівае...*)[23].

Такое внимание, проявляемое к сексуальному аспекту в коровайных обрядах, объясняется тем, что они всегда предполагают удачный брак и даже предусматривают возможность сверхудачи. Именно в этом положительном направлении коровайные обряды и соответствующие тексты могут быть надежным руководством: о возможности неудачи они, конечно, тоже знают, но о ней ничего не говорят. О выборе ложного пути, о неудаче, о преступлении и наказании говорят купальские тексты (об этом их аспекте см.: [Иванов, Топоров 1974, с. 217–243]). Субъектами этой ошибки являются брат с сестрой («братки»), Иван и Марья, не понявшие, до каких пределов может распространяться их общее дело, их сотрудничество, их близость. В этом отношении коровайные свадебные тексты и купальские песни соотнесены друг с другом. В первых образ брата и сестры выступает нередко и их отношения идеальны: они не замкнуты друг на друга, но их совместные усилия направлены на нечто иное, не на самих себя. Это общее дело брата и сестры в начале с приготовлением коровая и в конце с его разделением и рас-

пределением. Ср., с одной стороны: *Да месяць каравай добра. / А месяць брат з сястрою, / А месяць з яснаю свячою* [Вяселле 1981, с. 79, № 103]; — *А хто месіць каравай, / Таму, Божа, памагай. / Братка месіць з сястрою / З швайцарскаю свячою* (79, № 104; ср. 79–80, № 105; 80, № 106–107; 82, № 116), а с другой стороны: <...> / *Брацейкі і сястрыцы / Каравай дзеліці* [Вяселле 1981, с. 181, № 460] и др. В этих случаях брат и сестра — представители соответствующих классов, которые в коровайном обряде здесь и сейчас не могут выступать как жених и невеста, но только как помощники в операциях с кораваем; жених же и невеста как раз в этой части коровайного обряда участвовать не могут: они — главные герои самой свадьбы, жених и невеста, заведомо не состоящие в кровно-родственной связи.

Тем не менее нельзя пройти мимо того факта, что жених и невеста в текстах коровайного обряда в подавляющем большинстве случаев обозначаются теми именами, которые носят согрешившие на Ивана Купалу брат и сестра — *Иван* и *Марья*, в разных вариациях этих имен, из которых женское имя имеет (несмотря на христианское имя *Мария*) и прочные языческие корни. Следовательно, выбор этих имен далек от случайности — тем более, что и другие существенно более редкие имена в коровайных текстах имеют свою мотивацию в мифологизированном ономастическом пространстве (*Илья, Василий, Степан, Семен, Прасковья-Параскуха* и др.). «Сквозное» мужское имя — *Иван*, с вариантами *Иванка, Иванька, Ивашка, Ивась, Ян*, женское — *Мария, Маруся, Мар'я, Марыля, Марыся, Марыська, Марына, Маня, Манечка*, ср. *Марцинка, Маланка* (разумеется, что здесь нет необходимости говорить о разном происхождении некоторых из этих имен: все они образуют некое приблизительное единство только в мифологизированном ономастиконе, не лишенном, однако, признака реальности). В мифологизированной фольклорно-ритуальной перспективе *Иван* и *Мария* — имена «первожениха» и «первоневесты», с одной стороны, и некиих обобщенных («парадигматических») жениха и невесты[24].

Если традиционная (фольклорная) логика, отраженная в коровайных обрядах, исходит из того, что брак — это хорошо, то существует и особый класс обрядов и текстов, которые твердо знают, что не всякий брак, не всякий брачный выбор благо, хотя и в этих случаях, по крайней мере исторически, логика нередко склонна представлять зло добром или предавать зло забвению.

В этом контексте привлекает к себе внимание словесный текст, сопровождающий детскую игру «Ящур» (или «Ящер», и даже

чаще всего, во всяком случае уже с 20-х годов нашего века, просто «Яша»)[25]. Один из «московских» вариантов текста «Яша» выглядел так:

Сиди, сиди, Яша,
Под ореховым кустом.
Грызи, грызи, Яша,
Орешки калёные,
Милому дарёные.
Чок-чок, пятачок,
Вставай, Яша-дурачок,
Где твоя невеста,
Как она одета,
Как ее зовут?[26]

(ср. выше об имени как знаке выбора невесты).

Другие известные варианты содержат некоторые существенные данные, небесполезные для реконструкции прототипа этого текста. Не говоря уж о том, что форма обозначения основного персонажа игры *Ящер* или *Ящур* имеет все преимущества в архаичности перед именем *Яша*[27], можно отметить отдельные детали, связанные с темой Ящера и усиливающие его хтоничность и враждебность к девицам, участницам игры, хотя эта враждебность существенно смягчена, как и сама вредоносность ящера, по сравнению с предполагаемым прототекстом.

К таким диагностически важным деталям следует отнести мотив сидения Ящера/Ящура под ореховым кустом (или в нем) и грызение-лущение орехов, их раскалывание, сопровождающееся характерным треском, отшелушивание верхних покровов орехового плода. Последний мотив — шелушения, шероховатости — отсылает к типичным признакам болезни ящер (см. ниже). Первый же — грызение-лущение, раскалывание с треском (ср. речение *разделать под орех* в его переносном смысле) — соотносится с образностью, связанной с лишением девственности. *Калёные орешки* или *калёные ядра* (вар. — *ореховы ядра*, см.: [Игры народов 1933, с. 230, 232]) наряду с мотивом загребания жара (Ящер на просьбу девочки вернуть ей отобранный у нее венок отвечает: *Я твоим венком жар загрябаў, хату подмитаў, верх затыкаў* [Игры народов 1933, с. 230]) отсылают к теме огня, вероятно, подземного, адского. Вырисовывается тема пленения чудовищем девицы, насильственного брака или выкупа (ср. ситуацию плененной Андромеды, освобожденной от чудовища Персеем, или Елисавы, спасенной от дракона Георгием Победоносцем). Ящер/Ящур соответствующей игры, когда девица просит: *Пане ящуру, пано-*

чик, / Отдай жа мой вяночик! — отвечает, требуя выкупа: *Поцалуй мяне, дык отдам*. В том, что делает Ящер, отчетливо распознаются признаки насильственности: он, по сути дела, не спрашивая разрешения, отбирает алую ленту, платок, веночек и согласен вернуть отобранное только на условиях выкупа. Каков он, хорошо известно. Эротическая неудовлетворенность и желание компенсировать ее очевидны. Нет случайности в том, что именно после мотива лущения-грызения орехов возникает тема матримониальных планов Ящера: *Арешачки луща, / Ён жанитца хочет*, с продолжением, исполняемым хороводом («коло-танок») девиц, кружащихся вокруг сидящего под кустом Ящера и поющих песню: *Ты жанися, ящур, / Бяри сабе панну, / Которую хочешь, / Панну Марильку* [имя из отмеченного выше коровайного ономастикона. — *В.Т.*] / *За белую ручку, / За русую коску, / За золото перьцен* [Игры народов 1933, с. 229]; ср. варианты: *Май соби жинку, як перепилку* или *Май собі, май собі хорошую жінку* [там же, с. 231] и т. п., в частности, и развернутый: *Приходила к Яше / Белая девица / И говорила: Яша ли, Яша, / Думал ли жениться я? / Выбирай невесту / Из любых любую / И ту молодую* [там же, 232]: при этом парень, изображающий Ящера, подходит к девицам и целует свою избранницу.

Здесь целесообразно напомнить некоторые элементы сценографии игры «ящер», не забывая при этом о значительном варьировании их. Публикатор одного из вариантов игры замечает, что теперь (конец XIX века) в эту игру играют только дети и подростки (видимо, предполагается, что раньше в нее играли и в более продвинутом, вероятно, из класса «женихов» и «невест», возрасте). Зимой — в хате, летом — на лужайке. Девочки плетут венки и надевают их себе на голову (зимой венок заменяется платком). Играющие девочки выбирают из мальчиков Ящера, покрывая его платком и завязывая концы на шее так, что выходит нечто вроде мантии. Ящер садится в месте пространства, которое оказывается центром после того, как девочки образуют вокруг него «коло-танок» и начинают с пением кружиться. Когда Ящеру предлагают выбрать себе в жены любую из участниц хоровода, он встает, снимает с избранницы венок и кладет его возле себя. Эта процедура повторяется до тех пор, пока Ящер не поснимает всех венков, после чего начинается выкуп. Девицы требуют поочередно вернуть им их венок. Ящер требует выкупа в виде поцелуя [Богданович 1895, с. 93–95; Игры народов 1933, с. 229–230]. Особенно интересен вариант игры, вскрывающий архаическую диалогическую вопросо-ответную структуру. Хоровод

из девочек, в центре его — Ящер, всегда мальчик, на которого набрасывают платок. Кружатся и поют. Обещают: *Дам тебе, ящер, / Красную девку, / Алую ленту.* Диалог начинает девочка, подхватывает Ящер: — Кто сидит? — Ящер. — Что грызет? — Ядры. — Кого хочет? — Девку. Здесь Ящер называет имя одной из участниц хоровода. Она выходит из хоровода, бросает Ящеру платок и садится возле него, в его локусе. Циклически эта процедура продолжается до тех пор, пока все участницы хоровода не перейдут к Ящеру. Тогда на просьбы вернуть венок, платок, ленту он снимает их с себя и возвращает их по назначению (см.: [Терещенко 1847, ч. IV, с. 290; Игры народов 1933, с. 230–231]). Существен и мотив взаимной ловли-погони участников игры. Ящер, отобрав у участниц хоровода платки, убегает с ними, а девицы бросаются в погоню; настигнув Ящера, сдирают с него платки и выбирают нового Ящера. Вместе с тем и сами участницы хоровода в некоторых вариантах игры провоцируют Ящера ловить их (*Лови, лови, ящер, / Девку чернобровку*). Он принимает вызов, старается поймать одну из быстро кружащегося хоровода: пойманная целует Ящера и переходит к нему в центр хоровода, а игра начинает свой новый цикл до исчерпания возможностей, определяемых числом участниц хоровода.

Таким образом и в этой игре, как и в игре «в коровай», путем серии выборов совершается ряд переходов, благодаря чему как бы формируется и актуализируется весь класс «невест» и (часто) весь класс «женихов» в случае, когда имеет место и ротация ящеров. В этом смысле, не считая исключений более или менее частного характера, игра «в ящера» обнаруживает теснейшую глубинную связь с игрой «в коровай» (в известной степени к ним, видимо, примыкает и игра «в женитьбу», где снегирь-жених ходит по кругу и выбирает себе синичку-невесту, см.: [Терещенко 1847, ч. IV, с. 280; Игры народов 1933, с. 232–233], однако для надежного заключения не хватает имеющихся материалов).

Сто́ит вкратце суммировать то общее, что объединяет обе игры, «в коровай» и «в ящера», и своей общей частью отсылает к исходному прототипу игры и соответствующего текста, что уже и является первым шагом реконструктивного процесса. Среди этого общего прежде всего сама идея игры, ее цель, ее телеология, с одной стороны, и, с другой, органическая связь с исходным «серьезным» и архаичным ритуалом, продолжающим частично жить в обеих этих детских играх, участники которых сознают, что все происходящее делается немножко «понарошку». Разумеется, не менее важна и сама форма обеих игр — круговая иг-

ра, в которой круг, хоровод образуется девочками (девицами) исключительно или с большим преимуществом, а центр — исключительно или преимущественно мальчиком (юношей); круг-хоровод движется, центр неподвижен; движение совершается сто́я (максимальная вертикаль), положение же персонажа в центре — сидячее, на корточках; круг-хоровод поет (и полностью реализует хоревтическое начало обеих игр), а персонаж центра в принципе безмолвствует. В обеих играх мужской персонаж центра меняет, откликаясь на призыв, свое положение (с и д я щ и й под ореховым кустом в с т а е т, ср.: *Вставай, вставай, Яша!*; коровай призывают *расти выше, выше*). Изменение не ограничивается положением персонажа центра. Оно принципиально затрагивает всю ситуацию серией п е р е х о д о в, предусмотренных операцией циклически повторяющегося в ы б о р а. Переходы меняют или состав участников хоровода и само́го персонажа центра (при игре «в коровай»), или только состав хоровода, участницы которого постепенно все переходят в центр в полном варианте игры «в ящера». Наконец, главное: в обеих играх речь идет о б р а ч н о м выборе, о женитьбе с той разницей, что в игре «в коровай» он всегда положителен, а в игре «в ящера» этот выбор сохраняет следы некоей насильственности, захвата «невесты» Ящером, роль которой в реконструкции была страдальческой [28]. В ряде случаев в текстах игры «в ящера» присутствует ощущение некоего антагонизма, неприятия ситуации со стороны участниц хоровода. Здесь достаточно упомянуты примеры, свидетельствующие о желании «невест», женских персонажей хоровода, избавиться от «жениха»-Ящера. Ср.: *А як умрем, завтра поранку / Выкопаем я м к у / Та пийдемо до попа, / Сховаемо, як кота. / Попы проспивають, / Дяки прочитають, / Таки, таки я щ у р а н а в і к і с х о в а ю т ь* [Покровский 1895, с. 191; Игры народов 1933, с. 231–232], а также редуцированный вариант с некоей двусмысленностью: *Сыды, сыды, ящуре, в горохвяном мисци, / Май соби жинку, як перепилку. / Як спиймем, о б д е р е м, / Завтра поранку выкопаем я м к у, / Пырогив напечем и я щ у р а з п о м е н е м* [Покровский 1895, с. 191; Игры народов 1933, с. 231]. Поминание Ящера может дать повод думать, что ямка — его могила, и в таком случае здесь перед нами бессознательное восстановление семантики архаичного обозначения ящера — **ask-ščer-* как «роющего яму, нору, пещеру» (см. ниже). Ящер архаических представлений делает это для себя; в песне игры «в ящера» яму роют для Ящера, желая похоронить его в ней и тем самым от него навсегда избавиться.

Итак, из предыдущего следует, что текст детской игры «в коровай» в конечном счете связан с соответствующими песенными текстами коровайного свадебного обряда (первое); что оба этих текста, прежде всего через текст-источник, к которому они восходят, связаны с текстами игры «в ящера», особенно с их прототекстом (второе); что оба эти частные прототекста могут быть в отдельных, в том числе и важных, чертах реконструированы (третье); что, в частности, восстанавливаются два типа брачного обряда, две, так сказать, «свадьбы»: положительный, иерогамический, когда образцом выступает небесная божественная первосвадьба и все совершается по правилам и по порядку, и отрицательный, тератогамический (от др.-греч. τέρας, -ατος в значении чудовище), когда в качестве мужского персонажа, «жениха» выступает чудовище, дракон, змей и т. п. и когда правила и порядок заменяются своеволием, насилием, деструкцией (четвертое); что первый тип брака, свадьбы отражен в коровайных играх и обрядах, а второй — в игре «в ящера-Яшу», разумеется, с бóльшей ясностью и доказательностью в обоих прототекстах, т. е. на уровне реконструкций (пятое); что первый тип входит в круг текстов творения в широком понимании самóго события творения, а второй тип — в круг текстов т. наз. «основного» мифа, в которых творение сталкивается с энтропическим началом, с некоей катастрофой, ущерб от которой преодолевается нестандартным способом, с потерями, в конце концов многократно возмещаемыми, и что, следовательно, нужно помнить о благословении Неба и благословении Бездны, о чем писал Томас Манн (шестое); что, наконец, задачи реконструкции в связи с избранной темой и соответствующими текстами предполагают особое внимание к образу коров в первом случае и к образу противника Бога-творца, «жениха-насильника», носителя деструктивно-хаотического начала (седьмое).

Принимая во внимание эти итоги и исходя из указания двух ключевых образов, определяющих соответственно две темы и стоящие за ними две общие идеи, целесообразно задать вопрос о текстовом локусе, в котором встречаются эти ключевые образы — коровы, Противник и имплицируемый ими образ Громовержца, связанный с ними, — с коровами через Противника, с Противником через коров. Такой локус только один. Это — «основной» миф в его реконструируемой форме. Впрочем, сам он реконструируется по реально засвидетельствованным и довольно многочисленным текстам, сохранившимся в целом ряде индоевропейских традиций, особенно полно — в индо-иранской,

балтийской и славянской, так что практически в дальнейших рассуждениях можно было бы ограничиться и только реально существующими текстами названных традиций. Тем не менее важность исторической перспективы и учета всего пространства отражений «основного» мифа предполагает выход за пределы только славянского материала, поскольку родственные традиции бросают яркий луч света на то, что на славянской почве представлено только тем, что чревато вопросами, иногда наглухо отделенными от ответов, которые находятся, по сути дела, по соседству, где тоже представлены версии «основного» мифа, причем нередко ключевые объекты его кодируются т е м и ж е языковыми элементами, что и в славянской культурно-языковой традиции.

«Основной» миф (о нем см.: [Иванов, Топоров 1970; Иванов, Топоров 1974] и целый ряд других работ тех же авторов) — о п е р е д е л е с о б с т в е н н о с т и, в частности, главного богатства, которым оказываются универсально — ж е н щ и н ы, а для эпохи «основного» мифа у индоевропейцев — с к о т и прежде всего к о р о в ы, составляющие в большинстве случаев наиболее ценную часть стада, которой особенно дорожили и роль которой не ограничивалась хозяйственно-экономической сферой, но была существенна и в духовном плане — религиозном, мифологическом, поэтическом, и, более того, весьма во многом определяла весь жизненный уклад скотоводческих племен.

Чтобы понять, как славянская «коровья» перспектива соединяется своими истоками с соответствующей индоевропейской, достаточно напомнить о некоторых уже упоминавшихся фактах и предложить гипотезу, которая может показаться неожиданной, но выигрывает в надежности в той мере, в какой она объясняет многие неясности и, в частности, связь славянских «коровьих» данных с такими же данными других индоевропейских традиций.

Прежде всего следует напомнить об уникальном «к о р о в ь е м» слое в восточнославянском с в а д е б н о м обряде. Прежде всего само слово *коровай-каравай*, обозначающее и главный ритуальный объект свадебного действа (для изготовления коровая нужна *фаска масла яравых к а р о ў* [Вяселле 1981, с. 59, № 33] или три фаски масла), в иных случаях выступающий и как персонифицированный субъект его, и само действо в целом, и отдельные части его, и многое другое (похоже, и некий словесно-песенный или хореографический жанр, ср. *петь коровай, танцевать коровай* и т. п.). Тот же слой обнаруживается и в номенклатуре участниц (участников) коровайного действа — *карава́йница (коровайница)* 'молодая женщина, участвующая в изготовлении

коровая'; 'сваха', *каравайщица, каравайник (коровайник)*, и в названии посуды — *каравайник (коровайник)* 'посуда конической формы для выпечки коровая', 'большая кринка для молока', и в названии атрибута коровая — *каравайница* 'ветка, украшающая коровай' и т. п. В коровайном обряде роль коровайниц весьма велика. Особо выделены старшие коровайницы[29]. Но под их началом «меньшие» коровайницы. Без них в свадебном обряде не обойтись, и поэтому он начинается с призыва к ним собираться. Этот призыв и положительный отклик на него часто воспроизводятся в соответствующих текстах: коровайницы идут-собираются и несут то, что необходимо для приготовления коровая[30], потом месят-«гибают» его, украшают его и ставят в печь, вынимают его и переносят в клеть, после чего коровайниц «частуюць»[31]; в дальнейшем коровай делят на части и они распределяются среди присутствующих на свадьбе. Несомненно, что коровайницы образуют состав своего рода свадебного чина и диахронически восходят к соответствующим жреческим институциям[32].

В связи с рассматриваемым здесь вопросом важно подчеркнуть, что в свадебном обряде у восточных славян (не говоря уж о других традициях) наблюдается широкое использование «круговых» структур, что, как известно, связано с тем, что в этом обряде отмечаются отчетливые следы т. наз. «солнечной свадьбы» и соответствующих «круговых» движений, как и — шире — солнечной символики. «Солнечные» названия божьей коровки (укр. *сонечко*, в.-луж. *bože słónčko*, чеш. *sluníčko/slonečko* и др.)[33] в конечном счете соотносят образы солнца и коровы и отсылают к мифологеме свадьбы Солнца[34]. Наконец, сам свадебный обряд, как он известен по текстам и этнографическим описаниям, предполагает хоровод и участие в нем, в частности, коровайниц. Русск. диал. *караваем играть*, собственно, и обозначает вождение хоровода [СРНГ 13, 1977, с. 66], а *каравай* может и непосредственно соотноситься именно с хороводом. В этом контексте оказывается, что коровайницы могут пониматься не только как женщины, связанные с ритуальным изделием из теста, но и с кораваем-хороводом, между прочим, и в игре «в коровай», хотя участвующие в нем девочки, насколько известно, коровайницами не называются (что, впрочем, сути дела не меняет).

Здесь как раз время напомнить, что коровай-хоровод выступает как форма кругового движения девиц в игре «Ящер», что Ящер — хтоническое животное, что исходно (и это подтверждается обильными примерами типологического характера) и реально он должен был иметь дело не столько с девицами, сколько с

существами «анимальной» природы, чья ценность настолько высока, что объясняет особую важность захвата и обладания ими. Выдвигаемая гипотеза как раз и состоит в предположении, что участницы хоровода, коровайницы, как в игре «в коровай» и в коровайных обрядах, так и особенно в игре «Ящер» и лежащем в его основе ритуале, представляют собой историческую трансформацию, знаковую перекодировку и, более того, мену кодов — «анимального» на «человеческий», специализированно — «женский». Иначе говоря, отстаиваемый здесь тезис состоит в том, что в диахроническом ряду рассматриваемых обрядов и соответствующих текстов коровайницам могли (или даже должны) были предшествовать коровы, т.е. «коровы» → «коровайницы». То, что обозначение коров мотивирует название *коровайницы*, а не наоборот, во-первых, не вызывает сомнений, а во-вторых, делает выбор именно такой последовательности естественным и для обсуждаемого мифоритуального комплекса, который как раз и «разыгрывает» тему передела собственности, конкретно — скота, коров. «Основной» миф позволяет выделить (точнее, реконструировать) три этапа этой истории: первый — коровы существуют сами по себе, «коровье» общество самодостаточно и живет по своему естественному обычаю, завися от наличия пастбищ и воды (при условии внешней безопасности); второй — появление опасности в виде дракона, злого духа, постепенно, одну корову за другой, насильственно захватывающего их себе, пока все стадо не стало его собственностью. Оно томилось, жаловалось на свою судьбу, стенало, но выхода из создавшегося положения у него не было; третий, составляющий, собственно, ядро «основного» мифа, — поединок Громовержца с его Противником-драконом (прототип Ящера-Яши), победу первого из них, освобождение коров (скота) и динамизация и интенсификация их возможностей, их ценности: у Противника Громовержца коровы находились в пещере и их потенции были скованы, приостановлены, а скрытые в них блага не имели доступа для человека: теперь же освобожденные коровы максимально реализуют свои возможности, и люди получают доступ к «коровьим» благам. Громовержец отвоевал коров у Противника и как бы передал их на попечение и охрану людям — скотоводам, пастухам.

Второй этап полнее и лучше всего отражен в древнеиранской авестийской традиции, в частности, в молении скота [Yasna XXIX]: «Жалуется вам душа скота (быка, коровы): кто и для чего создал меня? / Айшма злой гнетет меня (*ā tā aēšəmo hazascā*), угоняют воры и грабители, / Кроме вас — защиты

пастуха нет (*nōiṯ mōi vāstā xšmaṯ anyō*)» [Yasna XXIX, 1] и далее: «И спросил Справедливость (Арту) Творец скота (коровы, быка) (*adā tašā gəuš pərəsaṯ*): «Кто же защищает скот? Дай хозяина ему, скотовода с добрым пастбищем, / Мужем осчастливь таким, чтобы злодейства Айшмы отвратил!» (*drəgvo. dəbīš aēšəmtəm vādāyōiṯ*)» [Yasna XXIX, 2]. И далее речь идет о заботе о скоте[35], поддержке скотоводства, о молении, чтобы скот не погиб и не служил приверженцам Друджа. Собственно говоря, перед нами ситуация, которая напоминает реконструируемую версию игры «Ящер», предполагающую насилие и злодейства прототипа Ящера в отношении коров (→девиц). Мотивы, отмеченные в Yasna XXIX, воспроизводятся и в других местах, и поэтому ситуация конфликта Айшмы и коровьего стада, точнее, творимого насилия, сомнений не вызывает и, более того, позволяет идентифицировать ее с ситуацией, в которой участвует Ящер и корова в реконструированной версии игры «в ящера». Сто́ит, пожалуй, обратить внимание на тему говорения, слова, усиленно подчеркиваемую и в тексте Yasna XXIX и в окружающих его текстах — Моление о Слове [Yasna XXVIII] и в Yasna XXX, где излагается доктрина дуализма. Указанная тема представляется важной в двух отношениях: во-первых, предполагается, что сам скот говорит — молится, жалуется, так или иначе сообщает Мазде о своем бедственном положении, о своем страдании от Айшмы; во-вторых, подчеркивается (ср.: [Yasna XXVIII, 7]) то, что Слово (*mąθra-*) — то чудодейственное средство, которое помогает одолеть духов насилия, злобных недругов (не случайно, что в молении о Слове — призыв к Благой Мысли и душе скота радоваться вместе с Артой[36]). Во всяком случае связь коров с «говорением», Словом, к ним обращенным и проявляющим заботу о них, более того, само «речевое» богообщение их заслуживают внимания[37] (к теме связи «коровьего» и «божьего» ср. с.-хорв. *боговица* как обозначение коровая — *коледарски краваj*, употребляемого при ритуальных обходах, ср. из того же ряда *божићни калач*, *божић*, *божићњак* и т. п., см.: [Плотникова 1997, с. 7–17]; но отмечена и связь ритуального хлеба с противоположным [в реконструкции] началом, ср. *бадњак*, хлеб, украшенный крестами и знаками, отсылающими к животным, птицам и т. п., см.: [Костић 1978, с. 419; Lovretić 1897, s. 390–391; Седакова 1984, с. 90–91] и др.).

Но особенно богатый и в высшей степени доказательный материал представлен ведийской традицией, в которой лучше отражен третий этап «основного» мифа — поединок громовержца Индры с его Противником (чудовищем, символизирующим

некую враждебную силу, — затор, преграду, затвор, запор, пещеру, яму, дыру и т.п.), победа над ним и освобождение коров с соответствующим их переходом от Противника к Индре, благодаря чему в полной мере восстанавливается благодатная сила, искони присущая коровам. Эти мотивы полнее всего представлены в гимнах, где упоминается о победе Индры над Вритрой и Валой (как правило, эти гимны обращены именно к Индре).

Индра ищет коров и отыскивает-находит их, он освобождает их и дарует их людям, он — охранитель коров. В нем самом много «коровьего», «бычьего», его призывают певцы, как призывают корову для доения, и, призывая Индру, его просят часто о даровании именно коров ([RV I, 29, 1] и др.). Сам Индра называется в гимнах быком (ср.: [RV I, 33, 10]), не раз говорится о его «бычьих силах»[38]: «Свою собственную бычью силу взрастил Индра (*Índro vāvṛdhe vṛṣṇyaṃ śávo*) при опьянении выжатым сомой» [RV VIII, 3, 8]; — «Это, о Индра, твоя бычья сила» (*vṛṣṇi té śávaḥ*) (VIII, 3, 10); — «Это его бычьи силы (*vṛṣṇyāni*) вы должны здесь восхвалять» (IV, 21, 2); — «Все Канвы, о Индра, усиливают <...> твою бычью силу» (*vardhanti <...> śaviṣṭha vṛṣṇyam*) (VIII, 6, 31); ср. также VIII, 15, 2; X, 44, 1; 113, 8 и особенно VI, 28, 5, где Индра соотносится с коровами: «Коровы — Бхага, коровами мне показался Индра (*gắva índro me a achān*). /<...>/ Эти самые коровы, они, о люди, Индра (*imắ yắ gắvaḥ sá janāsa índra*) / <...>» и др.

Отсылки к эпизоду поединка Индры с Вритрой разбросаны по разным частям «Ригведы», но иногда они сгущаются и составляют основное или даже единственное содержание гимна. Таков знаменитый гимн I, 32, в котором здесь достаточно отметить только несколько стихов — «Индры героические деяния сейчас я хочу провозгласить: / Те первые, что совершил Громовержец. / Он убил змея (*áhann áhim*), он просверлил (русла) вод, / Он рассек недра гор» (1); — «Он убил змея, покоившегося на горе / <...> / Как мычащие коровы (*vāśrā́ iva dhenávaḥ*), устремившись (к телятам), / Прямо к морю сбегают воды» (2); — «Разъяренный, как бык (*vṛṣāyámāṇo*), он выбрал себе сому <...> / Он убил его, перворожденного из змеев (*áhann enaṃ prathamajā́ṃ áhīnām*)» (3) — «Когда ты, Индра, убил перворожденного из змеев <...>» (4) — «Он убил Вритру, самого (страшного) врага, бесплечего <...>» (5) — «Безногий, безрукий (*apā́d ahastó*), боролся он против Индры. / Тот ударил его дубиной по спине. / Вол, хотевший стать противником быка (*vṛṣṇo*), / Вритра лежал, разбросанный по разным местам» (7); — «Поникла

жизненная сила у той, чей сын — Вритра. / <...> / Сверху — родительница, внизу был сын. / Дану лежит, как корова (*ná dhenúḥ*) с теленком» (9); — «Жены Дасы, охраняемые змеем, — воды стояли скованные, как коровы (*iva gā́vaḥ*), (спрятанные) Пани. / Проход для вод, который был заткнут, — / Он открыл его, убив Вритру» (11); — «Ты [Индра. — *В.Т.*] завоевал коров (*ajayo gā́*), ты завоевал сому, о герой! / Ты выпустил для бега семь потоков» (12); — «Индра — царь движущегося (и) отдыхающего, / Безрогого и рогатого (*śámasya ca śṛ́ṅgíṇo*), громовержец» (15).

Те же мотивы, иногда с вариациями, отмечены в следующем гимне, обращенном к Индре — RV I, 33: «Придите! (*éta*). Мы пойдем к Индре, желая коров (*áyāmóra gavyánta*) / <...> / Он, несокрушимый, уж не пренебрежет ли / Крайним стремлением нашим к этому богатству, к коровам (*gávāṃ kétam*)» (1); — «Он [Индра. — *В.Т.*] угоняет коров чужого — у кого хочет / <...> о Индра» (3); — «Бык Индра (*vṛṣabhaś... índro*) сделал дубину грома союзником. / С помощью света он извлек коров (*gā́*) из мрака» (10); «Индра разгромил твердыни Илибиши, / Индра рассек рогатого (*śṛ́ṅgíṇam*) Шушну» (12); — «Ты [Индра. — *В.Т.*] помог сражающемуся быку (*yúdhayantaṃ vṛṣabháṃ*) Дашадью» (14); — «Ты помог безрогому быку (*śámaṃ vṛṣabháṃ*), <...> быку Швитрье» (15), а также во многих других местах этого собрания гимна.

«Коровьими» мотивами пронизаны и отражения мифа о Вале в «Ригведе». Ср.: [RV VIII, 14] (гимн к Индре): «Если бы, о Индра, подобно тебе / Я владел бы добром один одинешенек, / Мой восхвалитель был бы богат коровами (*góṣakhā*) // <...> если бы я был господином коров (*gópatiḥ*). // Милость твоя, о Индра, — дойная корова (*dhenúṣ... sūnṛ́tā*) <...> она доится, давая корову <...>» (1–3); — «<...> он [Индра. — *В.Т.*] расколол Валу. // Он выгнал коров наружу (*úd gā́ ājad*) <...>, делая явными тех, кто был в укрытии (*gúhā*). / Он изверг Валу (*nunude valám*)» и т. п.[39]. Те же мотивы повторяются в гимне, обращенном к Брихаспати — RV X, 68: «Брихаспати, извлекая из скалы коров (*uddhárann áśmano gā́*), / рассек, словно водным потоком, шкуру земли» (4); — «Он сделал явными тайные сокровища утренних коров» (6); — «Ведь Брихаспати вызвал в памяти то имя / этих громко ревущих (коров), которое было сокрыто <...> / он сам выгнал из горы коров утренней зари» (7); — «Брихаспати извлек (коров) Валы, чья красота (была) в коровах» (9); — «Вала оплакивал коров, (похищенных) Брихаспати» (10); — «Брихаспати расколол скалу, нашел коров

(*bhinád ádriṃ vidád gāḥ*)» (11); — «Ведь это Брихаспати — он дает нам жизненную силу / через коров <...> (*sá hí góbhiḥ... no váyo dhāt*)» (12) и т.п.[40], ср. также VI, 39, 2, 9 (гимн к Индре): «Этот жаждущий (разбил) скалу, окружавшую коров. / Он разбил спину Валы. / Индра поборол (дасов) Пани словами» и др.

Разумеется, «коровья» тема в контексте «основного» мифа не исчерпывается этими примерами (подробнее см.: [Srinivasan 1979] и др.), но и их достаточно, чтобы увидеть за ними более широкий контекст насильственного (по существу и тем более в реконструкции) захвата коровайниц (собственно, стоящих за их образом коров) чудовищем (Ящер-Яша) и заключения их у себя, невыпускания, пока не приходит освобождение и насильник вынужден вернуть им отнятое у них — венок, платок, ленту. В этом плане данные ведийских гимнов — расширенная с углубляющимся направлением аналогия к игре «в ящера».

Но здесь придется вкратце остановиться на наметившемся уже ранее (отчасти в восточнославянских обрядовых текстах, шире — в авестийских текстах) мотиве связи коров с речью, словом, поэтическим творчеством. В известной числовой загадке «Трижды семь имен несет корова. / Кто ведает знак (имен), пусть произносит (их) как сокровенные, / Если этот вдохновенный хочет помочь будущему поколению» (RV VII, 87, 4) корова выступает как метафорическое обозначение поэтической Речи; ср. также: «Они вспомнили первое имя дойной коровы (*prathamáṃ nā́ma dhenós*), / Они нашли трижды семь высших (имен) матери. / <...> / Алая заря стала видна благодаря прекрасному (дару) коровы» [RV IV, 1, 16], где корова = мать = поэтическая Речь, «разыгрывавшая» то, что видится. В гимне к Индре RV I, 173 характерен стих 3: «<...> Пусть замычит корова (*ruvád gaúr*)! / Пусть речь, словно вестник, странствует между двумя мирами! (*antár dūtó ná ródasī carad vā́k*)». В знаменитом гимне-загадке (RV I, 164) в этом отношении особое внимание привлекают стихи 40–41: «Да будешь ты счастлива, пасясь на тучном пастбище![41] / Да будем счастливы также и мы! / Ешь траву постоянно, о невредимая! / Пей чистую воду, приходя (на водопой)! // Буйволица замычала, создавая потоки воды, / Став одноногой, двуногой, четырехногой, / Восьминогой, девятиногой, / Тысячесложной на высшем небе». Этим стихам предшествует стих 39, в котором как бы объявляется поэтическая тема[42] и предлагается ключ к следующим двум или трем стихам, в которых эзотерически возвеличивается божественная Речь, принимаю-

щая разные облики и, в частности, коровий. Мычание буйволицы (собственно, коровы — *gaurīr mimāya*), соотнесенное с потоками воды, видимо, из грозовой тучи (ср. III, 55, 16, где шумные дойные коровы отождествляются с тучами, — тема, разрабатывавшаяся от А. Куна и его современников до наших дней, — Н. И. Толстой). Открытое отождествление поэтической Речи и дойной коровы — в [RV VIII, 100, 11]: «Богиню Речь (*devīṃ vácam*) породили боги. / На ней говорят животные всех обликов. / Эта наша сладкозвучная дойная корова Речь (*sā́ no mandréṣam úrjaṃ dúhānā dhenúr vā́g*), / Доящаяся отрадой, питательной силой, пусть придет (*súṣṭaítu*) к нам, прекрасно прославленная!». «Великой коровой с тысячью струй молока» (*mahī́ gaúḥ*) называют Речь в RV IV, 41, 5[43]. — Награда певцам — корова, поэтический дар певца усиливается молоком коровы: «Вот этот певец воспевает (вас) в гимнах, / <...> / Пусть усилит (его) корова (своей) усладой — молоком! (*iṣā́ táṃ vardhad aghnyā́ páyobhir*)» (RV VII, 68, 9) и др.[44] — В известной мере этот круг мотивов, связанных с коровой, может быть расширен за счет некоторых заговоров «на благополучие коров» из «Атхарваведы» (II, 26; IV, 21 и др.) и даже отдельных фрагментов Упанишад[45].

Большинство приведеннных примеров связывает коров с Индрой и рассматривает их как дар, доставшийся ему после победы над его хтоническим Противником, что отсылает к ситуации «основного» мифа и бросает луч его света и на ситуацию, реконструируемую для прототипа игры «в ящера» (девицы-коровайницы < коровы в плену у чудовища), и на ситуацию, реконструируемую для игры «в коровай», а отчасти и для свадебного обряда в его «коровайной» части (коровайницы и жених, символ благополучия и плодоносительной силы). Можно напомнить, что Индре — носителю особой сексуальной силы и божеству плодородия — отвечает в коровае и коровайном обряде жених, сам коровай, а Индра — поэт (это подтверждается полностью рядом убедительных примеров из «Ригведы») в этой своей функции соотносится с женихом коровайного обряда, который по-своему тоже поэт (ср. эти поэтические словесные партии), и — еще шире — со всей поэтической атмосферой свадебного коровайного обряда. Его тексты в значительной степени, конечно, тоже поэзия, творчество в слове.

В этом контексте, пожалуй, может быть поставлен вопрос о возможном «коровьем» происхождении некоторых славянских глаголов говорения. Речь идет о допустимом (может быть, вторичном) родстве праслав. **govędo* 'крупный рогатый скот', 'бык',

'корова', известного в разных славянских языках (см.: [ЭССЯ 7, 1980, с. 73–75] и др.), имеющего прочные индоевропейские соответствия (см. выше), и праслав. **govoriti*, также представленного во многих славянских языках и объясняемого обычно как слово звукоподражательного происхождения, ср. [ЭССЯ 7, 1980, с. 76]: «видимо». Если обозреть славянские данные, то помимо нейтрального значения 'говорить'/'разговаривать', сформировавшегося, вероятно, относительно поздно, окажется много примеров, особенно на периферии Славии (как известно, именно периферия особенно успешно сохраняет архаизмы), где представлены значения, отсылающие к неполной, дефектной, во всяком случае неканонической, речи. Лишь несколько примеров — ст.-слав. говорити 'шуметь', в.-луж. *howrić* 'шуметь', 'издавать гул', польск. *gaworzyć* 'лепетать' (о младенце), 'нести вздор', 'болтать', др.-русск., русск.-ц.-слав. *говорити* 'шуметь', русск. диал. *говори́ть* 'болтать', 'трепать языком' и др. (ср. русск. диал. *говорить серо*, т. е. нечисто, некрасиво; *икотой говорить*, о речи больных икотой; *говори́ть* 'петь', 'щебетать', 'каркать', о птицах, и т. п., см.: [СРНГ 6, 1970, с. 255–257]); в общеславянской перспективе — [ЭССЯ 7, 1980, с. 75–77]. О гудящей, ропщущей, волнующейся (ср. др.-руск., русск.-ц.-слав. *говоръ* 'шум', 'мятеж' [Ефр. Кормч. Ник. 15; Георг. Амарт. 23]), бормочущей, скрипучей, нечленораздельной речи, переходящей в заикание, мычание, тоже обычно пользуются словом *говорить*, хотя обычно с некиим определением качества речи; это же слово употребляется и когда речь идет, напротив, о крике, вопле, которые тоже относятся к выходу за пределы естественной, нейтральной, «нормальной» речи. От этой группы слов, восходящей к **govoriti*, едва ли можно отделять праслав. **gvarati* и **gvariti*. Первое из них отражено в болг. диал. *гва́рам* 'ходить, шлепая по грязи', с.-хорв. *гва̀рати* 'барахтаться, сучить ручками и ножками' (о распеленутом ребенке), а второе — в польск. *gwarzyć* 'болтать', 'калякать', 'невнятно бормотать', диал. *gwórzyć*, словин. *gvā̃rĕc* 'невнятно, непонятно говорить', 'бормотать' (см.: [ЭССЯ 7, 1980, с. 180–181]).

Встает вопрос о происхождении всех этих слов — не только о круге соответствий в родственных языках, к числу которых относят лит. *gaũsti (gaud-)* 'звучать', лтш. *gaurât* 'шуметь', перс. *guftan* 'говорить', др.-инд. *jóguve*, Intens. от *gu-* 'громко звучать' (ср. [RV I, 127, 10] и др.), но и о семантической мотивировке этого обозначения речевой деятельности. Канонически эти слова возводятся к и.-евр. **gŏu-*, **gou̯ə-*, **gū-* 'звать', 'кричать' (ср. др.-инд. *gavate* 'звучать', др.-греч. γοάω 'жалуюсь', 'плачу',

γόϝος 'мольба', др.-англ. *cīegan* 'звать' и т. п.), см.: [Pokorny 1959, I, S. 403]. Однако более перспективно, возможно, и здесь искать «коровий» след и связывать русск. *говори́ть*, праслав. **govoriti* (вероятно, и **gutoriti*) и др. с и.-евр. **gʷou-* 'бык', 'корова', отраженному во многих индоевропейских языках. В этом случае речь могла бы идти о сакрально отмеченном типе «коровьей» звуковой деятельности и о том, что говорить могло исходно означать что-то вроде 'коровить' (о звуках, издаваемых коровой, например, о ее призывном мычании) и относиться именно к коровьему звукопроизводству. Лишь позже этот коровий слой (**gʷou-*: праслав. **gov-*, откуда **govorъ* → **govoriti*) был прочно забыт и произошло обобщение по признаку речевой невнятности, свойственной и человеку, а потом имело место «улучшение» значения до нейтрального 'говорить', со спорадическим усилением до 'кричать', 'вопить'[46]. При этом индо-арийские данные, приводимые выше, и особенно ведийские намечают тот контекст, в котором была актуальна тема «коровьей» речи-говорения, «коровьего» слова, обладавшего своей особой символикой. Если сказанное оказалось бы верным, то напрашивалась бы реконструкция типа — **gʷou-* (Subj.) & **gʷou-* (праслав. *gʷoų-or-*) (Praed.) 'корова производит звук', т. е. типичная figura etymologica[47]. Если ограничиться кругом наиболее архаических примеров, оставив в стороне позднейшие выравнивания и расширения, то, кажется, коровам и быкам больше свойственно «говорить», чем другим животным и особенно птицам, хотя их звуковая деятельность обычно гораздо активнее. Остается добавить, что реконструкция **gʷou-(or-)* 'говорить' предполагает изъятие из сравнения др.-греч. γοάω 'жалуюсь', γόϝος и, наоборот, подтверждение в ряду и.-евр. **gʷou-* др.-греч. βοή 'крик' при βοῦς 'бык', 'корова'. В [ЭССЯ 7, 1980, с. 76] так это и делается, и, естественно, для **govoriti*, **govorъ*/**govora* восстанавливается и.-евр. **gʷou-*.

Нужно думать, что коровайные обряды, само явление коровая, несомненные примеры его персонификации — не только архаическое переживание, но факты, позволяющие думать о существовании у славян (может быть, у части их) своего рода «коровьей» идеологии или, по крайней мере, отдельных ее элементов. Вероятно, эта идеология свидетельствует об особой роли скотоводства и, в частности, крупного рогатого скота в жизни наших предков. В данном случае речь могла бы идти о племенах, для которых разведение коров было более важным, чем земле-

дельческие занятия, хотя они, конечно, не исключались из круга их занятий (если говорить о предках славян, то такая ситуация — преимущественная роль скотоводства — наблюдалась в карпатской зоне). Чтобы представить себе, хотя бы в общих чертах, значение скотводства и — конкретно — роль коровы и соответствующей «идеологии», уместно обратиться к сфере типологии и напомнить, может быть, о самом удивительном примере этого рода — об африканских нуэрах, нилотском племени, для которых скотоводство, несомненно, основное занятие. Земледелие носит у них подсобный характер: они рассматривают его как бремя и занимаются им, как правило, неохотно в отличие от скотоводства. В душе они пастухи, и вся их привязанность сосредоточена на крупном рогатом скоте, на коровьем стаде. Исследователь нуэров в главе своей книги о них, носящей название «Скот — средоточие интересов нуэров», пишет:

«Единственный труд, в котором они находят удовлетворение, это уход за скотом. Они не только получают от скота почти все необходимое для жизни, но им присуще и пастушеское м и р о в о з з р е н и е. Скот — самое дорогое их имущество, и они с готовностью рискуют жизнью ради защиты скота или ради захвата скота у соседей. Почти вся их общественная деятельность связана со скотом, и тем, кто хочет понять поведение нуэров, можно дать прекрасный совет: „Cherchez la vache"» [Эванс-Причард 1985, с. 26].

Тот же исследователь подчеркивает, что все отношения нуэров с соседними народами определяются л ю б о в ь ю к скоту и желанием приобрести скот и контролировать пастбищные земли. В данном случае, очевидно, нет смысла рассматривать вопрос, что было раньше — практическая заинтересованность в скотоводстве или любовь к коровам. Важно другое — в жизни нуэров эта любовь стала самодостаточной и определяющей многое, что уже не имеет отношения к пользе и выгоде[48]. Разумеется, что забота о скоте, о его защите сплачивает разные территориальные группы, не способные обеспечить безопасность скота, в некое «социальное» единство. Но в данном случае важнее следствия. Скот, коровы и быки, определяет всю жизнь нуэров. Власть, структура возрастных групп, жизнь семьи и связи внутри нее, брак и родство определяются в конечном счете отношением к скоту, системой платежей и выкупов. «Родство и определяется обычаем по этим платежам, так как его особенно легко установить во время заключения брачного союза, когда движение скота из крааля совпадает с линиями на генеалогической схеме» [Эванс-Причард 1985, с. 27]. Если «обнажить» смысл сказанно-

го здесь, то можно сказать, что брак как институция и свадьба как обряд существенным образом регулируются «коровьим» вопросом и способом его разрешения. Этот вывод представляется весьма существенным, и в его свете многое может быть прояснено в той роли «коровьего» элемента, которую он играет в рассмотренных выше восточнославянских свадебных обрядах. Не приходится говорить о роли быков и коров в ритуалах нуэров с участием «хозяина скота» (*вут гхок*). Принцип имянаречения у нуэров также свидетельствует о роли скота и дает известные основания говорить о своего рода «окоровливании» человека, о соотнесении и даже частичном отождествлении человека и скота. «Мужчин часто называют именем, которое связано с внешним видом или мастью их любимых быков, а женщины берут имена быков или коров, которых они доят. Даже маленькие мальчики, играя вместе на пастбищах, называют друг друга именами быков, и ребенок часто принимает имя быка от той коровы, которую доят он сам или его мать. Часто человек получает имя быка или коровы при рождении. Иногда имя человека, которое остается за ним навечно, это имя его быка, а не имя, данное при рождении. Поэтому генеалогия нуэров выглядит как инвентарная опись краала. Отождествление человека с любимым быком неизбежно отражается и на его отношении к животному» [Эванс-Причард 1985, с. 27–28]. И это, — замечает автор, — служит наиболее убедительным доказательством пастушеской (можно было бы сказать, «коровьей») психологии нуэров.

Скот играет особую роль в ритуалах нуэров, и именно через скот нуэры входят в контакт с духами. «Если бы удалось проследить жизнь каждой коровы в краале, тем самым можно было бы установить не только всю систему родственных связей и свойства владельцев коров, но и их мистические связи» [Эванс-Причард 1985, с. 28]. Как известно, сами коровы в духовной традиции нуэров посвящены духам линиджей их владельца и его жены. Другие животные посвящены духам умерших, и через них можно вступать в связь с этими духами. Эванс-Причард подчеркивает, что во всех областях культуры (в частности, в фольклоре) господствует особый интерес к скоту, что нуэры постоянно говорят о нем. Он рассказывает о своем отчаянии от того, что его беседы с юношами «всегда сводились к скоту и девушкам», но даже и разговор о девушках неизбежно переходил в беседу о скоте. Эта «зацикленность» на скоте объясняет ситуацию взаимного заложничества человека и скота: каждый из них — иждивенец другого. И такая ситуация не только отражает роль скота в

жизни нуэров, но и определяет ту интимность, то «чревное» чувство, то сознание глубинной связи человека и скота, которое свойственно нуэрам. В этой перспективе и связь нуэра с коровой или быком в обряде бракосочетания, свадьбы не может не прояснить такую же связь в рассмотренных обрядах славян. Разумеется, однако, что глубина и масштаб этих связей в двух традициях разные, но иметь в виду «бóльшее» для «меньшего» всегда полезно и никогда не беспоследственно.

Примечания

[1] Здесь и далее (кроме цитат из текстов-источников) употребляется исторически и лингвистически исходная форма с *о* в первом слоге (от *коро́ва*), ср. праслав. **korvajь* (:**korva*), см.: [ЭССЯ 11, 1984, с. 112–116]. В северновеликорусских говорах, как и в украинском языке, не знающем оканья, сохраняется исконный *о*-вокализм, ср. укр. *корова́й* 'свадебный хлеб' [Гринченко II, с. 285], ср. ст.-укр. *Короваи*, nom. propr., 1428 г. — [Словн. ст.-укр. 1, с. 498]), русск. диал. *корова́й*, др.-русск. *короваи* и т. п.

[2] Об утрате глубинного происходящего в «коровайной» игре свидетельствуют, видимо, позже появляющиеся «расширенные» варианты описания коровая: *Вот такой н и ж и н ы! / Вот такой у ж и н ы.* Они «снимают» или во всяком случае лишают ее значения основную идею силы, мощи и направления движения-роста коровая в в е р х и в ш и р ь и предполагают установку на фиксацию своего рода «максимум»- и «минимум»- коровая, т. е. его крайних пределов, в которых и происходит изменение объема коровая (ср. в качестве аналогии современные физические взгляды, вытекающие как следствия из теории относительности и квантовой физики, касательно двух состояний космической материи-вещества в связи с проблемой космогонии — предельно сгущенного, малого, сверхплотного и расширяющегося до неведомых пределов, ср. идеи Хаббла, Хокинга и др.).

[3] Тем не менее самым кратким образом следует описать «формальную» особенность словесной части игры в «коровай», поскольку и она отсылает к специфическому классу текстов, что само по себе небесполезно для реконструкции. Перед нами текст с отчетливо хореической тенденцией (четырехстопный хорей), рассчитанный на скандирующий, подчеркиваемый при произнесении вплоть до некоторой утрированности стиль его исполнения: *Ка́к на Ма́ши-ны и́ме-ни́ны / И́с-пе-кли́ мы ка́ра-ва́й — / Во́т та-ко́й вы́ши-ны́, / Во́т та-ко́й ши́-*

ри-ны́. /.../ Ка́ра-ва́й, ка́ра-ва́й, / Ко́го хо́чешь, вы́би-ра́й /.../ Я́ лю-блю́, при-зна́ться, все́х, / А́ вот э́ту — бо́льше все́х... Впрочем, этот текст имеет и песенный вариант исполнения, при котором скандирование отступает в тень. В любом случае этот текст далек от его первоисточника, и его связи с ним достаточно темны. Тем не менее ряд блоков этого текста вполне могли бы восходить к соответствующим фрагментам условного праславянского источника, ср.: **Jьz-pekli my korvajь /...*takoję vyšiny (vysoty) /...takoję širiny (široty) / *Korvaju, korvaju, / *Kogo xo͡tješi, vy(jьz-)birajь.* Вместе с тем в русском игровом «коровайном» тексте обнаруживается отчасти и главный признак т. наз. «говорного» стиха — членение текста на соотносимые друг с другом отрезки, осуществляемое не с помощью напева, а с помощью конечных рифм (см.: [Гаспаров 1984, с. 26]), хотя здесь синтаксический параллелизм практически сведен к минимуму. Однако в обрядовых (не игровых!) коровайных (и других «хлебных») песнях синтаксический параллелизм стихов с рифмовкой в конце каждого из них представляет собой обычное явление, ср., например: *Сам Бог коровай месить, / Пречистая светить /.../ Месяц у печь сажая, / Зоренька закладая* [Дембовецкий 1882, с. 553, № 63] или *Караваю, караваю, / Васэлюнька зачынаю, / Васэлюнька зачынаю, / Усіх гуляць запрашаю* [Вяселле 2, 1981, с. 61, № 41] и т. п. Существенно, что само слово *коровай* (*каравай*) в разных его формах образует центр рифменной последовательности. — Попытку предпринять реконструкцию некоторых типов коровайных текстов в более конкретном виде предполагается осуществить в другой работе.

[4] Ср.: *корова́йница, карава́йница* — «в свадебных обрядах 1. Одна из молодых женщин, которая накануне свадьбы стряпает каравай — обрядовое свадебное кушанье <...>; 2. Сваха, наблюдающая за печением каравая»; *карава́йщица*, то же; *карава́йник, корова́йник* — «в свадебных обрядах — тот, кто вместе с женихом везет в церковь и из церкви каравай — обрядовое свадебное кушанье»; *карава́йный*, человек, охраняющий обрядовый коровай, чтобы его не украли; ср. также *карава́йник, корова́йник, карава́йница, корова́йница* — «посуда конической формы для выпечки каравая — пшеничного свадебного хлеба» [СРНГ 13, 1977, с. 66–67; 14; 1978, с. 350] и др.

[5] Другой пример «неудачи» брачного выбора: *А ў нашага каравая / Нет ні брата, ні сястры / І ні сына, ні дачкі — / Толькі адна ладачка, / І то ў масле патанула, / Ножкамі трапянула* [Вяселле 1981, с. 140, № 318]. Мотив отсутствия у коровая родни, в частности, и потомства как раз и есть свидетельство этой неудачи. Вместе с тем определенная перспектива открывается при интерпретации этого мотива в

том плане, что это отсутствие относится только к «внешнему» пространству коровая. Внутри же себя коровай и брат и сестра, и сын и дочь самому себе, т.е. независимая от другого обоеполая сущность, сопоставимая с образом некогда существовавших подобных людей в известном мифе Платона и в ряде других мифологических традиций. В текстах белорусских коровайных обрядов (и не только в белорусских, но в них особенно) немало свидетельств возможности такого понимания природы коровая. Едва ли случайны в них нередкие намеки на инцестуозные отношения брата и сестры, о чем отчасти см. выше.

[6] Ср.: «Он (коровай. — *В.Т.*) имеет вид большого хлеба, который украшают изображениями солнца, луны, шишек, животных или частей их (вымя, рога [откуда и само „коровье" название свадебного хлеба. — *В.Т.*]), птичек; по краям коровай обводится каймой в виде обруча. В некоторых местах Белоруссии на коровае бывают даже циничные с нашей точки зрения украшения» [Карский 1916, с. 258]. Это и подобные им описания коровая (см.: [Шейн 1890, с. 360–361; Довнар-Запольский 1909, с. 377; Романов 1912, с. 184–185; Moszyński 1928, s. 181] и др.), как и интерпретации смысла изображений на короваях и типологические параллели [Иванов, Топоров 1974, с. 243–258], дают основания видеть в коровае образ набирающей силу жизни — и века человеческого, и полноты мира в его «лучшем» состоянии.

[7] Круглость коровая с отверстием посередине и коническая форма коровая, определяемая конусообразной формой посудины, в которой он печется, подчеркиваются и в связи с русскими и в связи с инославянскими названиями свадебного изделия из теста, восходящими к праслав. **korvajь*; см.: [СРНГ 13, 1977, с. 64–67; ЭССЯ 11, 1984, с. 112–113] и др.

[8] С этой точки зрения уместно напомнить и о других играх, типологически близких игре «в коровай» и входящих в один с нею класс. Здесь достаточно назвать такие игры, как «столбом» («столбичек»), «горе», «монахи», «печка» («печка трещит)», «в голубя», «тонуть», «в набор», «бари», «со веником я хожу» («со вьюном я хожу») и под., предполагающие (отвлекаясь от частностей) такое же — в соответствии с особыми правилами — матрицирование по парам, формирующимся на основании выбора, и описанные [Игры народов 1933, с. 225–229; Покровский 1895, с. 354] и др.

[9] Интересно, что диал. смол. *каравáй* обозначает именно свадьбу [СРНГ 13, 1977, с. 66].

[10] Ср. ритуальный диалог в игре «печка трещит»: «Стоящий у двери говорит: „Печка трещит!" — „Кого же сулит?" — спрашивают игра-

ющие. — „Девицу". — „Как звать?" — Называет имя» [Игры народов 1933, с. 227].

[11] См. состав частей белорусского коровайного обряда согласно [Вяселле 1981, с. 45–196]: Запрашиваюць род і суседак на каравай. — Рашчыняюць каравай. — Сукаюць свечкі. — Месяць каравай, ён падыходзіць. — Рыхтуюць печ для каравая. — Робяць каравай і шышкі. — Садзяць каравай у печ. — Каравай пячэцца. — Вымаюць каравай з печы. — Убіраюць каравай. — Пераносяць каравай у клець. — Частуюць каравайніц. — Дзеляць каравай. — Просяць каравая. — Уже из этого реестра последовательности частей коровайного обряда легко можно установить состав основных операций, которым подвергается коровай, участников коровайного обряда, объектов, вовлеченных в коровайный контекст (печь, клеть, шишки, свечки и т. п.).

[12] Другой вариант участия Бога в коровайном обряде: *Засвяці, Божа, з раю / Нашаму караваю, / Штоб была віднесенька / Краяці драбнесенька, / Каб усіх абдзялілі, / Нікаго не ўкрыўдзіці, / Бо ў нас род вялікі, / А каравай невялікі* [Вяселле 1981, с. 182, № 462]; ср., однако, *Вялікі каравай* ([Вяселле 1981, с. 47, № 8; с. 58, № 31; с. 100, № 170] и др.).

[13] Характерны и другие «небесно-земные» соотнесения в текстах с участием коровая: — *Дзе ж ты бываў, / Што ты чуваў, / Святы караваю? // — Бываў жа я, / Чуваў жа я / Месяца з зарою. // — Не ёсць жа то, / Не ёсть жа то / Месяц з зарою, // А ёсць жа то, / А ёсць жа то / Іванко с жаною* [Вяселле 1981, с. 181, № 458].

[14] Характерна figura etymologica, не раз встречающаяся в коровайных песнях, — *Месяц* & *месіць* 'Месяц месит' (коровай), ср.: *Свеціць месяц на дворе, / Месяць каравай на столе* [Довнар-Запольский 1909, 148, № 2] и др. Использование подобной фигуры вообще не чуждо этим текстам, ср.: *Каб наш каравай красен быў, / Каб наш малады шчасен быў, /.../ Каб быў вясёлы, як вясна* [Вяселле 1981, с. 72, № 75; с. 107, № 195] или *Да пачніце вяселлейка вясёлае* [там же, с. 59, № 36] и др.

[15] Ср.: *Да чыя то матанька / Каравайнічкі збірае / Па месяцу і па зорачках / І па яснаму сонцу?* [Вяселле 1981, с. 55, № 23].

[16] Ср.: *Калі ў той дзень, як пякуць каравай да не будзе відаць сонейка, та й жытка маладых будзе нерадасная, а калі ясно засьвіеціць сонейко, та й жытка будзе ясная, радасная* [Сержпутоўскі 1930, с. 176, № 1774].

[17] Коровай с солнцем объединен и важным предикатом «играть» (об этом писалось и ранее: [Потебня 1865, с. 52; Иванов, Топоров 1974,

с. 245–246] и др.). К образу солнца, «играющего» в небе, ср.: *Каравай у дзяжы йграе; — Каравай ў печы йграе* и др. [Вяселле 1981, с. 92, № 147; с. 124, № 258; с. 126, № 264; с. 136, № 304] и др.

[18] Ср.: *Караваю, караваю, / Чым ты красен? /.../ — Малады жанішку /.../ Чым ты славен?* <...> ([Вяселле 1981, с. 140–141, № 319] и др., ср. 64, № 53).

[19] См.: [Довнар-Запольский 1909, с. 380] и сл. (особенно разделы «Месяц и Солнышко» и «Солнышко и Месяц в белорусской свадебной поэзии»); [Moszyński 1928, s. 185, § 289; s. 196, § 429; Иванов, Топоров 1974, с. 245] и сл. и др.

[20] В частности, рогатость коровая (ср.: *Слава Богу, рагат наш будзець каравай; — А рагат я, багат.* [Вяселле 1981, с. 47, № 6; с. 150, № 348] и др.) объясняет и «коровью» мотивировку языкового обозначения коровая.

[21] Такого рода мифологические персонажи изображаются как фаллически отмеченные (ср. Ярилу в славянской традиции). Но фаллически отмечен и громовержец Индра (любая из этимологий этого имени подчеркивает его мужественность, иногда в весьма натуралистическом плане, см.: [EWAi I, Lief. 3, 1988, S. 192–193]). Ср. в связи с Индрой диалог-полемику между женой любострастного Вришакапи, обезьяны самца, и женой Индры Индрани по поводу того, каким должен быть фаллос — *kápṛth* [RV X, 86, s. 16–17]. Непосредственно этому месту предшествует фрагмент 86, s. 13–15, где возникает «бычья» тема в связи с Индрой и его мужской силой. Предлагая Индре ячменную смесь, жена Вришакапи описывает высшую сексуальную одержимость и мощь — *vṛṣabhó ná tigmáśṛṅgo 'ntár yūthéṣu róruvat* [RV X, 86, 15] «(Он) как бык с острыми рогами, (который) ревет среди стад», что напоминает, конечно, коровай, название которого мотивировано коровой (: бык) и который сам, как неоднократно подчеркивается, рогат (и богат). Относительно *kápṛthá-* см. также [RV X, 101, 12]: *kápṛtn naraḥ kapṛthám úd dadhātana* «Уд, о мужи, уд вверх поднимайте!» и далее: *codáyata khudáta vājasātaye* «приводите в движение, вталкивайте (всовывайте) ради захвата награды». Фалличного по ряду признаков коровая также ждет награда, которая и составляет цель брака и свадьбы.

[22] Эротическому смыслу акта сования-усаживания в печь (на совке, лопате, кочерге и т. п.) посвящен ряд работ автора.

[23] Любопытно, что в коровайных обрядовых песнях двух циклов «Робяць каравай і шышкі» и «Садзяць каравай у печ» появляются мотивы, которые особенно характерны для «авсеневых» песен — руб-

ка сосен, делание моста-настила из них, переезд по мосту в новое пространство (из Старого года в Новый), о чем писалось в свое время. Авсеню этих песен соответствует персонифицированный коровай, совершающий (или в его отношении совершаются) сходные действия, в результате которых он тоже обретает новое пространство-состояние: жених становится мужем. Несколько примеров: дочка обращается к отцу: — *Да паедзь, мой бацюхна, да бору, / Да прывязі сасонку з сабою. // Да стаяла сасонка кілька лет, / Да сячыце, рубайце да на загнет. // Да сячыце, рубайце да на загнет, / Каб наш загнецік ясны быў* [Вяселле 1981, с. 106, № 195]; — *Стаяла соснанька кілька лет, / Рубайце яе на загнет, / Каб нам каравай чырвоны быў / На ўсю печ, / А малода Матронка весела / На ўвесь век* ([Вяселле 1981, с. 107, № 197]; ср. 108, № 199 и др.). Иногда вместо сосны выступают береза, ясень, но эти нововведения не меняют основного — перехода коровая-Коровая по мосту: *І шоў каравай па масту, / Па масту* и т. п. с введением мотива лепки шишек «дзевачками» [Вяселле 1981, с. 102, № 179 и др.]. Мотив же срубания сосны и превращения вертикального пути на небо в горизонтальный, ведущий в новое пространство, обретает особую весомость при учете, что *рай* в частом коровайном образе *рая-каравая* (ср. *каравай мой рай*) может отсылать, согласно высказывавшимся предположениям, к мировому дереву или небу (ср. словен. *svetiràj* как обозначение неба).

[24] Следует напомнить, что и в игре «в коровай» имена *Маша* и *Ваня* употребляются чаще, чем девочка и мальчик с этими именами оказываются участниками игры.

[25] Описания этой игры и ее словесные тексты см.: [Игры народов 1933, с. 229–232], ср. также: [Шейн 1898, с. 317] и др.

[26] Иногда появлялся за этим стихом следующий — *И откуда привезут (приведут)?*

[27] Слово *я́щер*, имеющее соответствия и в других славянских языках (ср. ст.-слав. **ащєръ**, стар. с.-хорв. *jȁšter*, диал. *jaштер*, чеш. *ještěr* 'ящер', 'змей', 'дракон', слвц. *jašter*, но и чеш. диал. *jaščur*, польск. *jaszczur*, русск. *я́щур*, укр. *я́щур*), восходит к праслав. **aščerъ*, которое в свою очередь отражает, видимо, сложное слово типа **ask-ščer-* (< **ask-sker-*) 'роющий пещеру (нору, яму)', см.: [ЭССЯ 1, 1974, с. 87–89], ср. **aska*, **askъ*, **askyni* [там же, с. 81–82]. — В связи с «коровьей» темой очень существенными могут оказаться некоторые значения русск. *я́щер* — 'шероховатое воспаление языка у скота (и лошадей)', 'трещины на языке', 'рак языка', 'шершавая шагрень', 'болезнь языка у рогатого скота'. Можно предположить, что ящер

воспринимался как нечто вредоносное в отношении скота, некий враждебный ему дух.

[28] Существенно, что при этом различии в характере соединения персонажа центра и одной из участниц хоровода неизменным остается главный символ обрядовой игры — венок. В свадебном ритуале — и в коровайной его части, и в тех частях, которые следуют за коровайной, — знаковая роль венка может быть оценена как исключительная. Приготовление коровая и свивание венка — непременные и главные условия свадьбы: невеста просит подружек — *Устаньце вы раненька, / Мне работу зрабіце. // Мне работу зрабіце — / Каравай замясіце. // Каравай замясіце, / Мне вяночак савіце. // Мне вяночак савіце, / Да шлюбу мяне выпраўце* [Вяселле 1981, с. 55]. О роли венка в свадебном обряде и круге операций, с венком связанных, можно судить по типовой программе т. наз. «зборной суботы», следующей за коровайной частью и предшествующей собственно последнему приготовлению к свадьбе («пасад»). «Веночная» часть этой программы выглядит так: «Маладая збірае дружак і просіць іх звіць вянок» — «Кветкі для вянка» — «Уюць вянок» — «Звілі вянок» — «Коцяць вянок па стале» — «Выкупляюць вянок» — «Маладая чакае вянок ад маладога» — «Малады прывозіць свой вянок» — «Нядоўга прыйдзецца маладой насіць вянок», после чего уже «Маладая развітваецца з дзявоцтвам», см.: [Вяселле 1981, с. 199–308]. Венок свивают перед тем, как невеста должна отправиться «у чужую старонку» (невеста просит: *З цвяткоў звіце вяночак, / Убярыце галоўку / У чужую старонку*, см.: [Вяселле 1981, с. 204]), и потом в этих песнях так часто и не без грусти подчеркивается, что носить венок, как бы утвержденный традицией знак невестинства и самой невесты, придется совсем недолго: *Сягоння нядзелька, / Святы дзянёчак, / Звілі дзяўчыне / З руты вяночак. // Сягоння звілі, / А заўтра завяне, / Як на шлюбе стане* [Вяселле 1981, с. 299], — постоянно повторяющийся мотив песен свадебного обряда. Жизнь венка, срок его актуального символического бытия краток, но венок — пропуск на вход в то пространство, где открывается возможность вечной жизни, бессмертия в череде поколений, в потомстве. Собственно то же происходит в игре «в ящера», но в ней «передвижения» венка контролирует сам Ящер, и это придает всему происходящему отпечаток насильственности, некоей недоброй воли. Ящер, почувствовавший, что «ён жанитца хочиць», встает и, ни о чем не спрашивая свою избранницу, снимает со своей избранницы венок (вариант — платок) и кладет его возле себя. И, так собрав все возможные венки, Ящер объявляет выкуп (кажущееся «висящим в воздухе» *Чок-чок, пятачок, / Вставай, Яша-ду-*

рачок в этом контексте может быть отдаленным намеком на выкуп). Поочередно из круга выходят девочки-«невесты» и просят: *Пане ящуру, паночик, / Отдай жа мой вяночик...* и т. п., на что Ящер: *Поцалуй мяне, дык отдам.*

[29] Ср.: *Я ж буду парадніца, / Старшая каравайніца* [Вяселле 1981, с. 57, № 30]; — *Старшая каравайшчыца, /.../ Сядзь жа ты каля печы / Каравай сцярэччы* (126, № 264); — *Старшая каравайнічка, /.../ Пастаў меншу ля печы / Каравай сцярэччы* (127, № 268; ср. 129, № 269); — *Старшая каравайніца / Па-пад садам хадзіла, /.../ Каравай радзіла* (147, № 340); — *Старшая каравайніца /.../ Каравай квяціла* (148, № 342) и т. п.

[30] Ср.: *Збірайцеся, каравайнічкі, да роду, / Давядзіце гэты Божы дар да ладу* [Вяселле 1981, с. 49, № 10]; — *Ой, чыя жа то матанька / Каравайнічкі збірае /.../ — То, жаніхна, мая матанька / Каравайнічкі збірае* (51, № 16; ср. 55, № 23); — *Да ішлі-прайшлі каравайнічкі, / А за імі малада дзевачка: / — Да ка мне, ка мне, каравайнічкі, / Ка мне на двор, к ойцу за стол* (56, № 26); — *Там ішлі каравайніцы / І пыталіся сяла / Да Таццянкінага двара: / Там жа нам запачыці, / Каравай ізрабіці* (56, № 27); — *Туда б ішлі каравайніцы /.../ Нясли муку пшанічную* (56–57, № 28; ср. 57, № 29); — *Каравайнічкі-пачынайнічкі, /.../ Да выйдзіце на хатачку, / Да пачніце вяселлейка* (59, № 36; ср.: *Ці павяліць нам, да каравайничкам, / Усей дом да весяліць* — 61, № 42, но и в мужском роде и в единственном числе: *Каравайнічык-пачынальнічык, /.../ Да збяры грамадачку: / Жанок і дзевачак.* — 59, № 35); — *Адкуль вы, каравайнічкі?* (65–66, № 55–57: типичный вопрос-штамп, отсылающий к идее прихода-собирания); — *Каравайніца мáе, / У печ заглядае, / Штоб каравай не загарэўся* (126, № 266); — *Гіча, каравай, гіча, / Каравайнічак кліча: / — Мае мілы каравайнічкі, / А дзе ж усе падзеліся* (128, № 273); — *Караваічу, караваічу / Каравайнічак кліча: / — Ой, дзе яны падзеліся?* (128–129, № 274, ср. 129, № 275); — *Кліча каравай, кліча: / — Ой, дзе ж мае каравайніцы?* (129, № 276; ср. 129–130, № 277–279) и т. п. — примеры, позволяющие в своей совокупности представить себе круг обязанностей коровайниц и коровайников и их роль в обряде, где они выступают как своего рода жрецы, но «на час» свадьбы и только.

[31] Ср.: *Наш жанішок маладзенькі, / Частуй каравайніцы* [Вяселле 1981, с. 159, № 381]; ср.: 160, № 385; 160–161, № 387–388; 162, № 394; 163, № 396 и т. д.

[32] Существенно, что роль женщин-коровайниц гораздо дифференцированнее и определеннее, чем роль мужчин-коровайников; к тому же упоминания последних в текстах свадебного коровайного обряда встре-

чаются несравненно реже, чем весьма частые упоминания коровайниц; институт коровайников вполне мог возникнуть и вторично.

[33] См.: [Топоров 1991] и др.; [Гура 1997, с. 493, 498] и др.

[34] Помимо указанных выше работ см.: [Терновская 1993; Терновская 1993а].

[35] В авестийском тексте, когда речь заходит о скоте, всегда имеются в виду коровы-быки (*gav-* : *gāuš-*), обозначаемые словом, родственным др.-инд. *gáu-*, арм. *kov*, др.-греч. βοῦς, лат. *bos, bovis*, др.-ирл. *bó*, др.-в.-нем. *chuo*, др.-англ. *cú*, лтш. *govs*, русск. *говя́дина* и т. п. — из и.-евр. **g^{u}ou-* m. f. 'бык', 'корова' [Pokorny 1959, 1, S. 482–483].

[36] Ср.: <...> *gəuš-cā urvąnəm* (Yasna XXVIII, 1).

[37] Даже при скидке на особенности жанра и его поэтики обращает на себя внимание «коммуникабельность» коров, словесный обмен между человеком и коровой («**коров**ушки-**говор**ушки). Крошечка-хаврошечка в одноименной сказке сирота. У нее есть любимая корова, с которой она разговаривает, рассказывая ей про свою тяжелую жизнь [Афанасьев 1984, I, № 100], и корова, оказавшаяся чудесной, помогает ей (ср. также № 101). Но говорит и сама корова: «Пустите, — б а е т, — а не то всю вашу шалашу́ набок сворочу» ([Афанасьев 1984, I, № 63]: «Сказка про одного однобокого барана»).

[38] Впрочем, и Вритра называется быком вод — «Опьянившись, он убил Вритру ваджрой. Быстро обратились в бегство воды, когда их бык был убит (*ā́po jávasā hatavṛ̥ṣṇī́ḥ*)» ([RV IV, 17, 3]: гимн к Индре).

[39] Наиболее распространенным обозначением пещеры как укрытия в «Ригведе» выступают два слова — *vavrá-* и *vavri-*. Они употребляются и в контекстах, где ключевыми являются названия коров и имя Индры, но иногда и в других ситуациях. Из этих примеров наиболее интересны: I, 164, 7 (коровы — грозовые тучи & пещера); I, 164, 29; V, 31, 3; VI, 1, 13; VII, 104, 3; IX, 69, 9; IX, 72, 2; X, 4, 4; X, 5, 5; X, 8, 7 и др.

[40] Ср. также: «Ты [Индра. — *В.Т.*] у Валы, о б л а д а т е л я к о р о в (*valásya gómató*), / раскрыл пещеру» [RV I, 11, 5]; — «О Индра, ты отыскал коров, / даже в тайнике» (6, 5); — «В а л у, х р а н и т е л я д о й н ы х к о р о в (*valáṃ rakṣitā́ram dúghānāṃ*), Индра / ревом (своим) разрубил на куски» (X, 67, 6) и т. д.

[41] К «пасясь на тучном пастбище» (о поэтической Речи) ср. у Ахматовой о Музе — *Говорят, она на лугу...*

[42] Ср. «Кто не знает того слога гимна / На высшем небе, на котором все боги восседают, / Что же он поделает с гимном? / А кто его знает, те сидят (здесь) вместе».

[43] Ср. также образ поэтической Речи в RV IV, 41, 5: «О Индра и Варуна, станьте вы любовниками / Этой молитвы (*dhiyáḥ*), словно два быка — у коровы! / Пусть она доится для нас, словно пошла она на пастбище, / Великая корова с тысячью струй молока!».

[44] Характерна формула призывов (в частности, певцов), в которой термином сравнения выступают призываемые для доения коровы, ср. из гимнов к Индре — [RV VI, 45, 7; VIII, 65, 3; I, 4, 1], ср.: I, 130, 5 и др.

[45] Ср. «Брихад-араньяку»: «Речь следует почитать, как молочную корову» (V, 8) и др.

[46] Эти значения особо громкой речи могли бы, вероятно, иметь объяснение в контексте действий Громовержца — шум грозы, гром как наиболее сильный и тотальный («широкий») звук из известных в природе, громкое мычание испуганных громом коров, сбитых с толку действиями их покровителя и освободителя.

[47] Любопытно, что к русск. *говóр-* (праслав. **gov-or-*) в звуковом отношении весьма близко и другое обозначение животного — русск. *корова* (праслав. **korva*) : **gov-r-* : **korv-*.

[48] Ср.: «увлечение нуэров пастушеским искусством порождено значительно более широкими интересами, чем простая потребность в продуктах питания» [Эванс-Причард 1985, с. 29].

Литература

Афанасьев 1984 — Народные русские сказки А. Н. Афанасьева в трех томах. М., 1984.

Богданович 1895 — *А. В. Богданович*. Пережитки древнего миросозерцания у белорусов. Гродно, 1895.

Вяселле 1981 — Вяселле. Песні у шасці кнігах. Мінск, 1981, кн. 2.

Гаспаров 1984 — *М. Л. Гаспаров*. Очерк истории русского стиха. Метрика. Ритмика. Рифма. Строфика. М., 1984.

Гринченко 1907–1909 — *Б. Д. Гринченко*. Словарь украинского языка. Киев, 1907–1909, т. I–IV.

Гура 1997 — *А. В. Гура*. Символика животных в славянской народной традиции. М., 1997.

Дембовецкий 1882 — *А. С. Дембовецкий*. Опыт описания Могилевской губернии. Могилев, 1882, 1.

Дмитриев 1869 — *М. А. Дмитриев*. Собрание песен, сказок, обрядов и обычаев крестьян Северо-Западного края. Вильна, 1869.

Довнар-Запольский 1909 — *М. В. Довнар-Запольский*. Свадебные песни пинчуков. Киев, 1909.

Елистратов 1994 — *В.С.Елистратов.* Словарь московского арго (материалы 1980–1984 гг.). М., 1994.

Иванов, Топоров 1970 — *В.В.Иванов, В.Н.Топоров.* К семиотическому анализу мифа и ритуала (на белорусском материале) // Sign. Language. Culture. The Hague; Paris, 1970.

Иванов, Топоров 1974 — *В.В.Иванов, В.Н.Топоров.* Исследования в области славянских древностей. М., 1974.

Игры народов 1933 — Игры народов СССР. Сборник материалов, составленный В.Н.Всеволодским-Гернгросс, В.С.Ковалевой и Е.С.Степановой. М.; Л., 1933.

Карский 1916 — *Е.Ф. Карский.* Белорусы. М., 1916, т. III.

Костић 1978 — *П.Костић.* Годишњи обичаји у околини Зајечара // Гласник Етнографског музеја у Београду, 1978, књ. 42.

Плотникова 1997 — *А.Плотникова.* Символика названий каравая в календаре балканских славян // Кодови словенских култура. Београд, 1997, број 2, година 2.

Покровский 1895 — *Е.А.Покровский.* Детские игры. М., 1895.

Потебня 1865 — *А.А.Потебня.* О мифическом значении некоторых обрядов и поверий // Чтения в Императорском Обществе истории и древностей Российских. 1865. М., 1865, кн. 2, апрель-июнь.

Романов 1912 — *Е.Р.Романов.* Белорусский сборник. Вильна, 1912, вып. 8.

Седакова 1984 — *И.А.Седакова.* К описанию лексики и символики святочно-новогодней обрядности болгар (рождественские обрядовые хлебы) // Сов. славяноведение. М., 1984, № 1.

Сержпутоўскі 1930 — *А.Сержпутоўскі.* Прымхі і забабоны беларусаў-паляшукоў // Беларуская этнография у досьледах і матар'ялах. Менск, 1930, кн. VII.

Словн. ст.-укр. — Словнік староукраїнської мови XIV–XV ст. Київ, 1977–, т. I–.

СРНГ — Словарь русских народных говоров. Л., 1965–, вып. 1–.

Сумцов 1996 — *Н.Ф.Сумцов.* Символика славянских обрядов // *Н.Ф.Сумцов.* Избранные труды. М., 1996.

Терещенко 1847 — *А.В. Терещенко.* Быт русского народа. СПб., 1847, ч. IV.

Терновская 1993 — *О.А.Терновская.* Божья коровка или ночь накануне Ивана Купалы (соотношение микро- и макроструктур) // Славянское и балканское языкознание. Структура малых фольклорных текстов. М., 1993.

Терновская 1993а — *О.А.Терновская.* Божья коровка и народный календарь. Заметки по истории культуры // Мифологические представления в народном творчестве. М., 1993.

Топоров 1991 — *В.Н.Топоров.* Еще раз о балтийских и славянских названиях божьей коровки (Coccinella septempunctata) в пер-

спективе основного мифа // Балто-славянские исследования 1980. М., 1991.

Шейн 1890 — *П. В. Шейн.* Материалы для изучения быта и языка русского населения Северо-Западного края. СПб, 1890, т. I, ч. II.

Шейн 1898 — *П. В. Шейн.* Великорусс в своих песнях, обрядах, обычаях, верованиях, сказках, легендах и т. п. СПб., 1898, т. 1, вып. 1.

Эванс-Причард 1985 — *Э. Э. Эванс-Причард.* Нуэры. Описание способов жизнеобеспечения и политических институтов одного из нилотских народов. М., 1985.

ЭССЯ — Этимологический словарь славянских языков. Праславянский лексический фонд. М., 1974–, вып. 1–.

EWAi — *M. Mayrhofer.* Etymologisches Wörterbuch des Altindoarischen. Heidelberg, 1986–, Bd. I–.

Lovretić 1897 — *J. Lovretić.* Otok. Godišnji običaji // Zbornik za narodni život i običaje Južnih Slavena. Zagreb, 1897, knj. 2.

Moszyński 1928 — *K. Moszyński.* Polesie wschodnie. Materiały etnograficzne z wschodniej części b. powiatu mozyrskiego oraz z powiatu rzeczyckiego. Warszawa, 1928.

Pokorny 1959 — *J. Pokorny.* Indogermanisches etymologisches Wörterbuch. Bern; München, 1959, Bd. I–II.

Srinivasan 1979 — *D. Srinivasan.* Concept of Cow in the Rigveda. Delhi; Varanasi; Patna, 1979.

Е. С. Узенева
(Москва)

Защита от града в селе Гега, юго-западная Болгария

Село Гега расположено на горе Огражден, в самой западной части Петричской общины (Софийская область), на границе с Грецией и Македонией, в 30 км от районного центра — г. Петрич. Это последнее горное село общины (оно расположено на высоте 600 м над уровнем моря), до которого проложена асфальтированная дорога. Численность населения составляет 540 жителей, а общее количество домов — около 150. Местные жители занимаются разведением мелкого рогатого скота (коз и овец), садоводством, из зерновых культур здесь известны кукуруза и рожь, активно выращивается табак. Многие сельскохозяйственные работы ведутся «дедовским» способом: жнут серпами, вручную проводят молотьбу, используют при пахоте животных. В селе работают школа и пансион для детей окрестных сел. Здесь есть действующая церковь Пресвятой Богородицы (конец XIX в.), краеведческий музей, рядом расположен монастырь св. Георгия (1852). Местные жители хорошо помнят старые обычаи и обряды, многие из которых до сих пор соблюдаются.

Объектом исследования в данной статье являются охранительные ритуалы, совершаемые с целью защиты от града в с. Гега. Нами будут рассмотрены ритуальные предметы-апотропеи, ритуальные персонажи, а также тексты-заклинания градовой тучи*.

---

* Материалы, использованные в данной статье, были собраны по программе А. А. Плотниковой «Материалы для этнолингвистического изучения балканославянского ареала» [Плотникова 1996] в июле 1998 г. в экспедиции, проводившейся в рамках проекта Малого диалектологического атласа балканских языков [Домосилецкая и др. 1998], осуществляемого в Институте лингвистических исследований РАН (Санкт-Петербург) при участии Института славяноведения РАН (Москва).

Обряды, связанные с защитой от града, были подробно проанализированы Н. И. и С. М. Толстыми на примере сербской и других славянских традиций [Толстые 1981]. Авторами была предложена классификация ритуалов по принципу общности предметов и реалий, выступающих в качестве апотропея в обрядах отгона градовой тучи.

В с. Гега мы записали лишь отдельные ритуалы, представленные в классификации: ритуалы отгона, устрашения градоносной тучи (ее «переворачивание», «рассечение», отгон шумом) и обряды, связанные с предметами и культом календарных праздников (Пасхи — *Вели́кден*).

В с. Гега при приближении градоносной тучи женщины выходили во двор, брали треножник и крышку от формы для выпечки хлеба (или лампу и палку), стучали ими и выкрикивали заклинания, повернувшись лицом к туче. Кроме того, местные жители выбрасывали во двор железный треножник, переворачивали его вверх ножками, стремясь «перевернуть», повернуть облако. Здесь не применялись другие металлические предметы, характерные для западных районов Болгарии [Георгиева 1980] и др. славянских зон (топор, коса, серп), призванные «рассечь» тучу и град. Треножник можно отнести к ряду предметов-апотропеев, связанных со стихией огня, так же как и лампу, используемую в случае отсутствия необходимой бытовой утвари, тогда как крышка от формы для выпечки хлеба входит в круг «печных» и «хлебных» атрибутов-апотропеев (ср. то же у сербов и выбрасывание хлебной дежи в Полесье) [Толстые 1982, с. 55, 62].

К ритуалам «рассечения» облака относятся, вероятно, практики, связанные с первыми градинами. Последний ребенок в семье (*нагъзнита́р*) брал одну градину и клал ее себе на спину под рубаху, чтобы она растаяла и облака развеялись (*да се разтӣ́рят о́блаците*), после чего град прекращался (*и ке супре́л градо́*). Ср. подобные ритуалы у словенцев в с. Великая неделя, где две градины съедали, а три клали за шиворот под одежду [Толстые 1981, с. 63]. Совершение действия последним ребенком в семье зафиксировано в юго-восточной Сербии во Врaньском Поморавье (здесь также есть термин, обозначающий такого ребенка — *истриче*), в Лесковацкой Мораве, в зоне Великой Моравы в Левче и Темниче [Толстые 1981, с. 53].

К группе «отгонных», устрашающих градовую тучу обрядов, относятся создание шума, крик, битье о железные предметы,

Работа по сбору материалов выполнена при поддержке Российского гуманитарного научного фонда (грант 96-04-06237).

стрельба из ружей, колокольный звон, который представляет собой «христианизированный» вариант шумового воздействия. В других славянских зонах (например, в зап. Сербии, Польше и в селах Бачки, Воеводина) звон колокола также широко применялся от града [Толстые 1981, с. 116].

В с. Гега нами не были зафиксированы умилостивляющие градовую тучу ритуалы и ритуалы, связанные с семейными обрядами и использующие их атрибуты в качестве апотропея, столь характерные для сербской традиции. Из предметов, относящихся к календарной обрядности, в с. Гега используются лишь пасхальные яйца, обязательно окрашенные в красный цвет, которые хранятся в доме в течение года или зарываются в поле «от града».

Ряд ритуальных персонажей здесь беден. Обряды совершались, как правило, женщинами, которые производили шум и произносили заклинания с характерными выкриками (*сус извйквания*). Нами не были зафиксированы поверья о людях, имеющих «особые» способности охранять сельские угодья и отводить градовые тучи, об утопленниках, халах или других нечистых силах, — предводителях градовой тучи, широко известные у южных славян, особенно у сербов, македонцев и в Западной Болгарии. О возможном существовании подобных представлений в с. Гега в прошлом свидетельствует общая лексика для обозначения действий, совершаемых злыми духами (*юдами*) и градом: град бьет, обирает, «обдирает» урожай (*къ́ца градо́; град да не окъ́ца; да не му́ окъ́ца рекóлтата*). *Юды* также причиняют вред человеку, насылают на него болезни и даже смерть: *скъцáли са го ю́дите,* — так говорят о внезапно заболевшем человеке.

Наибольший интерес представляют тексты-заклинания градовой тучи, широко применяемые до сих пор в местной традиции. Составляя центральную часть ритуала, тексты-заклинания не обнаруживают прямой связи с совершаемыми ритуальными действиями. Если «отгонные» ритуалы носят магический характер, предполагающий воздействие на тучу сакральными атрибутами с целью ее устрашения, то тексты заклинаний обнаруживают «мифологическое восприятие и мифологическую интерпретацию града и градовых туч и соответственно этому — мифологические способы воздействия на них» [Толстые 1979, с. 70].

При анализе текстов-заклинаний градовой тучи мы пользовались схемой, разработанной Н. И. и С. М. Толстыми на сербском материале [Толстые 1979, с. 71].

В с. Гега мы записали развернутые заклинания-отгоны градовой тучи, не характерные для юго-западной Болгарии в це-

лом [Толстой 1995, с. 537]. В сборнике «Пиринcки край» И. Георгиевой представлен только краткий текст: «Елено, Елено, Костадинова сестро, спроспри поли, спри облако, носи го в гора зелена» [Георгиева 1980, с. 463]. В с. Гега были записаны следующие варианты текста-заклинания для отгона градовой тучи:

1

Бо́же-е, немо́й тук да бди!
Бо́же-е, де́ка не́ма гове́да,
де́ка не́ма хо́ра,
Там да къ́ца граде́.
Го́ре бди, в планини́те.
Ту́ка немо́й, Бо́же!
И́ма уруспи́и, бе́гай отту́к.
Не го́ фъ́рлей това́ зла́тно
жи́то тук.
Но́си го го́ре, в планини́те,
Де́ка не́ма во́лска ста́пка,
Де́ка не́ма чове́чка ста́пка,
Там къ́цай, Бо́же, граде́!

Боже, не ходи сюда!
Боже, где нет скотины,
где нет людей,
Там пусть падет град.
Иди выше, в горы.
Здесь не смей, Боже!
Здесь есть курвы, беги отсюда.
Не бросай это золотое
жито здесь.
Неси его выше, в горы,
Где нет следа вола,
Где нет следа человека,
Там роняй, Боже, град!

(Йорданка Гюргиева Проданова, 1915 г. р.)

2

Еле́но, Еле́но,
Костанди́нова се́сро, мари́!
Немо́й фъ́рлей
това́ чи́сто зла́то, мари́!
Но́си го в го́ра зеле́на,
Там, де́ка зво́нци не дро́нкат,
Там, де́ка мо́ми не пе́ят,
Там, де́ка не́ма чове́чки
и во́лски ста́пки.
Ту́ка и́ма уруспи́и, ковпела́ре,
Ту́ка и́ма де́ца-сирачи́на, мари́,
Леб тре́бва за ни́х.
Бе́гай в го́ра зеле́на,
Там го фъ́рлей
това́ чи́сто зла́то!

Елена, Елена,
сестра Константина!
Не бросай
это чистое золото!
Неси его в зеленый лес,
Туда, где колокольчики не звенят,
Туда, где девушки не поют,
Туда, где нет человеческих
и воловьих следов.
Здесь есть курвы, ублюдки,
Здесь есть дети-сироты,
Им нужен хлеб.
Беги в зеленый лес,
Там бросай
это чистое золото!

(Параскева Димова Попова, 1932 г. р.)

3

Еле́но, Еле́но,
Костади́нова се́сро, мари́!
Не си́ изту́ряй това́
зла́тно сре́бро.
Но́си го в го́ри зелёни,
Де́ка не́ма воловёшта ста́пка,
Де́ка не́ма ко́зя ста́пка,
И човёчка ста́пка де́ка не́ма.
Там го но́си,
Ту́ка не го́ изту́ряй!

Елена, Елена,
Сестра Константина!
Не выкладывай это
золотое серебро.
Неси его в зеленые леса,
Где нет следа вола,
Где нет следа козы,
И следа человека где нет.
Туда его неси,
Здесь его не выкладывай!

(Ангелина Гюргиева Гюргиева, 1943 г. р.)

Текст-заклинание содержит вокативную часть (обращение), императивную часть (требование или просьбу уйти, пощадить) и «аргументирующую» часть, в которой представлено некоторое препятствующее граду обстоятельство, которое не позволит ему обрушиться на село и поля [Толстые 1979, с. 71].

В с. Гега обращение адресовано Богу и св. Елене, которая, согласно народным представлениям, ведает градом и носит его в своих рукавах. Подобные верования встречаются также во Фракии [Българска митология, с. 90]. Отсутствие поверий о предводителях туч, встречающихся в других славянских зонах, исключает возможность наличия обращений к таким персонажам за помощью.

Второй компонент представлен собственно императивными формулами, обращенными не к туче или граду (как в сербских текстах), а собственно к святой или Господу — покровителю. Им запрещают идти в село, бросать «золото» (град) на поля, их призывают уйти выше, в горы, отнести свое богатство в лес, туда, где не слышно колокольчиков, где не поют девушки (где царит полная тишина), где нет следов человека и домашних животных, т. е. в необжитое, «неосвоенное» пространство, связанное в народных представлениях с пребыванием «нечистой» силы. Именно там их призывают высыпать град. Следует заметить, что императивная часть разделена надвое и обрамляет часть аргументирующую, что характерно также для сербских текстов.

Аргументирующая часть содержит сообщение о некоторой силе, которая превосходит силу градовой тучи, и потому способна ее остановить. Мотив внебрачного ребенка (*ковпела́р*) и падшей женщины (*уруспи́я*) в данном контексте представляется неслучайным. Согласно болгарским народным представлениям, имеющим анало-

гии в других славянских зонах (у южных славян и в Полесье), именно эти персонажи являются причиной засухи, тем самым они могут быть потенциальной «останавливающей» силой, способной предотвратить град. Другие приводимые аргументы (наличие в селе сирот, которые голодают и которым нужен хлеб), имели целью «разжалобить» Бога или св. Елену, вследствие чего они должны были «отвести» тучу от полей.

Характерной особенностью приведенных текстов-заклинаний можно считать тот факт, что все они представляют собой полную (нередуцированную) схему заклинания. Повторяя в целом сербскую модель, тексты локальной болгарской традиции имеют ряд отличий. Особенностями этих текстов можно считать главного персонажа, к которому обращаются (св. Елена), табуированное обозначение града (*зла́тно жи́то, чи́сто зла́то, зла́тно сре́бро*), отсутствие персонажей-предводителей туч (небесных стад) и мотива чуда, а также наличие в аргументирующей части мотива «жалобы».

Литература

Българска митология — Българска митология. Енциклопедичен речник. София, 1994.

Георгиева 1980 — *Ив. Георгиева.* Атмосферни явления // Пиринski край. Етнографски, фолклорни и езикови проучвания. София, 1980.

Домосилецкая и др. 1998 — *М. В. Домосилецкая, А. А. Плотникова, А. Н. Соболев.* Малый диалектологический атлас балканских языков // Славянское языкознание. XII Международный съезд славистов. Краков 1998 г. Доклады российской делегации. Москва, 1998, с. 196–211.

Плотникова 1996 — *А. А. Плотникова.* Материалы для этнолингвистического изучения балканославянского ареала. М., 1996.

Толстой 1995 — *Н. И. Толстой.* Град // Славянские древности: Этнолингвистический словарь. М., 1995, т. 1, с. 535–537.

Толстые 1979 — *Н. И.* и *С. М. Толстые.* К семантике и структуре сербских заклинаний градовой тучи // Balcano-Balto-Slavica. Симпозиум по структуре текста. Предварительные материалы и тезисы. М., 1979, с. 70–75.

Толстые 1981 — *Н. И.* и *С. М. Толстые.* Заметки по славянскому язычеству 5. Защита от града в Драгачеве и других сербских зонах // Славянский и балканский фольклор. Обряд. Текст. М., 1981, с. 44–120.

Толстые 1982 — *Н. И.* и *С. М. Толстые.* Заметки по славянскому язычеству 3. Первый гром в Полесье. 4. Защита от града в Полесье // Обряды и обрядовый фольклор. М., 1982, с. 49–83.

В. В. Усачева
(Москва)

Из истории культурных растений: картофель (Solanum tuberosum L.)

Картофель — одна из древнейших культур, которую начали возделывать в Европе совсем недавно, — за короткое время снискал всеобщее признание. Благодарное человечество решило отметить его триумфальное шествие по странам и континентам, поставив памятники людям, которые способствовали его внедрению и распространению. Во Франции воздвигнуты памятники королевскому аптекарю, парижскому естествоиспытателю Антуану Пармантье. Один из них — под Парижем, на том месте, где впервые был посажен картофель, другой — на родине аптекаря, в Мондидье. На одной стороне его высечена надпись: «Благодетелю человечества», на другой — слова Людовика XVI, сказанные им Пармантье: «Поверьте мне, настанет время, когда Франция поблагодарит вас за то, что вы дали хлеб голодающему человечеству». Третий памятник воздвигнут в Германии, в Гарце, с надписью: «Здесь в 1748 году был сделан первый опыт разведения картофеля». В Оффенбурге (Бавария) в XIX в. установлен памятник адмиралу английского флота Ф. Дрейку: немцы по ошибке считали, что именно он привез эту новую культуру в Европу. Фриз пьедестала украшают картофельные клубни, на плоскостях постамента надписи: «Сэр Фрэнсис Дрейк, распространивший употребление картофеля в Европе. 1586 г. н. э.», «Миллионы людей, обрабатывающие землю, благословляют его бессмертную память», «Ценный дар спасает бедных от голода и облегчает их горькую нужду». На четвертой стороне увековечено имя скульптора: «Город Оффенбург обязан благодарностью скульптору и дарителю этой статуи Андреасу Фридриху. 1853 г.».

Культура картофеля известна уже четырнадцать тысяч лет: на его родине, в Чили, Перу и Боливии, картофель культивировали путем эксплуатации диких зарослей. В Европе это растение появилось в середине XVI в., сначала в Испании, затем в Италии, Бельгии, Германии, Нидерландах, Франции и Англии. Картофель

имеет множество видов, отличающихся формой и цветом клубней, разнообразными колерами цветков, оригинальными листьями, что объясняет первоначальное отношение к нему как к декоративному растению. Большой популярностью пользовались цветы картофеля, особенно после того, как французская королева дополнила ими свой туалет. Многие годы он украшал сады и парки Версаля и Сан-Суси наряду с другими редкими и диковинными растениями, прежде чем стал культивироваться в утилитарных целях. В конце XVI в. швейцарский ботаник Каспер Баугин дал растению ботаническое название, ставшее международным, — Solanum tuberosum esculentum (Паслен клубненосный съедобный). Только в начале XVII в. картофель появляется на столах королей как лакомство. Иное отношение к этому овощу было у тех, кто должен был его возделывать. Новое растение было встречено весьма враждебно, его считали ядовитым, несъедобным, отказывались сажать и употреблять в пищу. В течение XVII в. картофель, несмотря на сопротивление крестьян, распространялся по странам Европы, чему немало способствовали разорительные войны и неурожаи зернового хлеба. Начали его выращивать монахи в монастырских садах и огородах. Постепенно новая культура завоевывала признание, а вместе с ним — всё бóльшие и бóльшие пространства для посева. Картофель, а вместе с ним фасоль и кукуруза, также привезенные из Америки, обживаясь на новом континенте, очень скоро стали теснить старые сельскохозяйственные культуры — репу, горох, просо.

Появление картофеля в России связано с именем Петра I. Будучи в Голландии, он познакомился с новым растением и, желая распространить его в России, послал мешок клубней для посева, но это начинание не имело успеха. Вторая попытка была более успешна — при Анне Иоанновне картофель начали разводить в огородах под Петербургом. В эпоху Екатерины II опыты по внедрению картофеля продолжались, постепенно новая культура распространилась на юг, вплоть до Малороссии. Во время правления Павла I предписывалось в обязательном порядке разводить картофель не только на огородах, но и на полях.

В 1765 г. Медицинская коллегия подала в Сенат рапорт о том, что лучший способ помочь голодающим крестьянам «состоит в тех земляных яблоках, кои в Англии называются потетес, а в иных местах земляными грушами, тартуфелями и картуфелями». В том же 1765 г. Сенат издал указ о необходимости культивирования картофеля. По всем губерниям был разослан «на расплод» выписанный из-за границы семенной картофель с наставлением «О разводе и употреблении земляных яблоков, для разда-

чи оных дворянству и прочим в губерниях и провинциях обывателям» [Никифоров 1922, с. 42–43].

Если в Петербурге картофель разводили в достаточном количестве, обеспечивая себя даже посадочным материалом, то в других местностях империи к иноземному нововведению относились с недоверием и суеверным предубеждением вплоть до середины XIX в.

Андрей Тимофеевич Болотов — выдающийся русский просветитель, ученый-энциклопедист, родоначальник отечественной сельскохозяйственной науки, весьма заинтересовался новым растением и приложил немало усилий к его внедрению в России. Болотов был одним из тех помещиков, которые с энтузиазмом откликнулись на призыв разводить картофель. Он сам выращивает новую культуру, постоянно наблюдая за ростом, цветением, плодоношением экзотического растения, проводит опыты, цель которых — увеличение плодородия и максимальное приспособление к новым климатическим условиям. Свои наблюдения он излагал в статьях, которые публиковались в «Трудах Вольного экономического общества», в «Экономическом магазине», в журнале «Сельской житель», издававшемся короткое время им самим.

В 1765 г. в «Трудах Вольного экономического общества» были напечатаны «65 экономических вопросов» с просьбой к читателям ответить на них. А. Т. Болотов подробнейшим образом ответил на них и в том числе на вопрос № 23 «Сажают ли тартофели?». Ответ был таков: «Тартофели здесь совсем еще неизвестны, и пользы и употребления оных не знают, однако можно надеяться, что они разведутся, потому что некоторые, хотя немногие, помещики уже в огородах размножать их начинают» [Болотов 1765, с. 28]. Немного позже, в 1769 г., он написал статью «Примечания о картофеле», где сообщил о двух родах этого растения — белом круглом и красном продолговатом: первые «зовут здесь по большей части яблоками земляными, а вторые некоторые начали земляными грушами именовать, что для продолговатой их фигуры и сходственно» [Болотов 1770, с. 293][1].

Общим недоверием к картофелю объясняется то внимание, которое уделялось ему в журналах конца XVIII в. Статьи прославляли картофель, стараясь заинтересовать производителей. Один из авторов писал в «Экономическом магазине» о том, что из картофеля можно делать муку, хлеб, крахмал, пудру, крупу, дрожжи, водку, вино и даже сыры, кофе и масло и что картофель едят не только люди, но и лошади, коровы, свиньи, овцы, козы, индейки, гуси, утки, куры, голуби, рыбы [Перетц 1902, с. 91, 92].

Как свидетельствуют документы, в Архангельской губернии опыт внедрения картофеля в 1765 г. не удался и к началу XIX в. был забыт. Не лучше обстояло дело и в других губерниях, несмотря на то, что правительство разработало целую программу: в губернию посылался чиновник для наставления о возделывании, хранении и употреблении картофеля, была организована даровая раздача посевного материала[2].

Стремление властей внедрить культуру картофеля в крестьянское хозяйство постоянно наталкивалось на упорное сопротивление народа. Только в царствование Николая I в связи с неурожаями хлеба в 1839 и 1840 гг. правительство приняло самые энергичные меры к увеличению посевов картофеля[3].

В 1841 г. по всеподданейшему докладу государю императору об ослушании, оказанном некоторыми казенными (так называемыми государственными) крестьянами, по случаю посева картофеля, его величество высочайше повелеть изволил: виновных в ослушании, годных отдать в рекруты, а неспособных отправить на определенное время в крепостную работу, распространив сие и на другие места, где только могло бы возникнуть подобное ослушание [Подвысоцкий 1879, с. 97].

«Возмущение это по обширности своего распространения и по числу крестьян, принимавших в нем участие, — одно из важнейших русских народных волнений настоящего столетия», — писал П. Деви в статье, посвященной картофельному бунту 1842 г. в Пермской губернии. — «Исполнители, будучи уверены в слепом повиновении крестьян, не считали нужным разъяснять им значение мероприятий относительно их же самих» [Деви 1874, с. 87]. Картофельные бунты сотрясали Россию, начиная с 1834 г. Причиной их были насильственные меры по введению посевов картофеля, для которых у крестьян отбирали лучшие земли, а за неисполнение предписаний властей подвергали жестоким наказаниям, облагали новыми поборами. Особенно мощными были выступления крестьян в 1840–1844 гг. Одиннадцать губерний Севера, Приуралья, Среднего и Нижнего Поволжья были охвачены картофельными бунтами. Не понимая сути указов и предписаний, крестьяне в распоряжении о посеве картофеля отыскивали доказательство того, что их продадут господам, а это еще больше ухудшит их положение. Непонятны им были и обещанные за посевы «ненавистного овоща» награды, поэтому в действиях начальства они искали тайный смысл. На усмирение взбунтовавшегося народа были брошены войска. Последовали расстрелы, суд, ссылка в Сибирь, сдача в солдаты.

Тем не менее со временем картофель утвердил свои позиции и завоевал прочное место среди старых сельскохозяйственных культур. Корреспонденты Тенишевского бюро по Владимирской губернии в конце XIX в. уже причисляют картофель к повседневной пище крестьян, наряду с ржаным хлебом, капустой и некоторыми другими продуктами, причем в богатых семьях картофеля потребляли меньше, чем в бедных — за счет хлеба, гречневой каши и пр. В Юрьевском уезде картофель занимал по значению второе место в пищевом рационе крестьян [БВКЗ, с. 223, 226]. И у украинского селянина картофель был главным элементом после хлеба. Об этом говорят и поговорки, сложенные народом: рус. «Картофель хлебу подспорье», словац. «L'udia na zemniakoch a kapuste žijú» [ČslV, s. 525], а белорусское присловье «Грэчка — авечка, бульба — бык» подчеркивает продуктивность картофеля, экономическую выгоду его культивации по сравнению с гречихой, традиционной культурой этого региона [БНП, с. 76, 39].

Картофель считали порождением дьявола, называли дьяволовым семенем. Негативное отношение к картофелю наиболее стойко сохранилось у старообрядцев. Они отнесли его, как чай и табак, к числу «антихристовых нововведений», о чем свидетельствуют полученные им в некоторых местах России названия *погань*, *чертово яблоко* (тульск., москов., яруслав., перм. [Даль 1955, с. 94]). В Ярославской губернии (Пошехонье) картофель вплоть до конца XIX в. считался «нечистым» растением. Ср. кашубское выражение «Tu są djåbėl groxą zesrål» — о мелких картофелинах под кустом (Хель [Sychta SGK, с. 364]), в котором отразились негативные коннотации. Вместе с тем, с распространением новой культуры менялось и отношение к ней, картофелю стали приписывать божественное происхождение, о чем говорят, например, поговорки: укр. «Бог створи́ў банду́ркы на то, же́бы і бідн'а́к маў с ко́го ско́ру де́рті» [Ганудель 1987, с. 209] и серб. «Бог је створио кромпир за љубав сиротиње — «да би и сиротиња имала коме да гули кожу» (Бог создал картофель из любви к бедняку, чтобы и бедняку было с кого сдирать кожу) [Чајкановић 1985, с. 143]. Об этом говорит и русская загадка о картофеле: «Между гор, между ям сидит птица холуян, несет яйца — божий дар» [КГ, с. 333].

Неприязнь старообрядцев к картофелю нашла отражение в легендах о его происхождении. Негативное отношение к нему сформировало характер народных представлений: он попадает в ряд тех растений, появление на земле которых приписывается сатане, лукавому, черту. В одном из рассказов старик-старообрядец поведал о том, что Господь сотворил рай и райские яблоки. Дьявол же

тоже возжелал создать нечто подобное и этим прославиться. Но Бог проклял творение дьявола, и яблоки, созданные им, отягощенные проклятием, ушли под землю и почернели, как самый лик сатаны. И соблазняет он ими князей и сильных мира сего, и даже царицу. «И пошли приказы сеять эту овощь! А того не знают, что это дьяволово семя» [Никифоров 1922, с. 45][4].

Связь с нечистой силой прослеживается в поверье, записанном в Казанской губернии: если картофель сварить в молоке, то из него выйдут мыши или кутята (ср. рассказ из Пошехонья, в котором будто бы баба, сидя на картофеле как на яйцах, высиживала мышей).

Уже бытовавшие поверья о растениях, посеянных злой силой, выросших на трупах грешных людей[5], и поверья, основанные на ассоциациях с формой предмета (картофель похож на яблоко, только растет в земле), послужили основанием для создания поверий о картофеле.

Во Владимирской губернии рассказывали о том, что на могиле волхва-колдуна выросло неизвестное доселе растение. Разрыв могилу, увидели, что росло оно из ребра человека и на корнях его — клубни. Попробовали люди эти плоды и стали их сажать и есть. Но Бог воспротивился этому и послал ангела, чтобы тот сказал людям — не сажайте это зелье и не ешьте его. Кто ел, тот пусть покается, кто не покается, «тот не внидет в царствие Божие». Один из списков повести о происхождении картофеля заканчивается обещанием неурожая, нужды и мора той стране, где люди «расплодят сие проклятое зелие». Виновные в его употреблении подвергнутся по смерти вечной муке в «негасимом огне», они не наследуют царства небесного, и только слезное сокрушение до самой смерти о сделанном грехе может вымолить им от Бога прощение [Перетц 1902, с. 92; Назаревский 1911, с. 16–17]. Легенда из Вологодской губернии (Кадников) повествует о мужчине и женщине, уличенных в прелюбодеянии. Их застигли на месте грехопадения, убили и тут же закопали. Где был зарыт мужчина, вырос картофель, а где женщина — табак. По другой легенде картофель вырос на месте, где была зарыта царевна, творившая блуд с псом. Народная фантазия связала два «нечистых» растения: картофель и табак в легендах часто объединяются мотивом появления их на земле из трупов грешников. В варианте, записанном в Костромской губернии В. И. Далем, вместо царевны выступает нечестивая дочь нечестивого царя Ирода. Ирод, узнав о блудодеянии дочери, велел заколоть и закопать ее и собаку, и от кобеля зародился и пошел расти картофель (чертово яблоко), а от дочери Ирода — табак, нече-

стивое зелье [Никифоров 1922, с. 48, 24]. В Орловской губернии бытовала легенда, в которой говорилось, что картофель вырос из внутренностей царя Ирода, когда он умер.

Привезенный из чужой страны, уже в силу своего чужеземного происхождения, картофель в представлениях народа мог вырасти только на трупе порочного человека.

Со временем растение обрело новый статус и, став привычным в каждом крестьянском хозяйстве, вошло в повседневный обиход и заняло свое место в системе традиционных природно-хозяйственных знаний, наблюдений, освященных мудростью поколений. Для получения хорошего урожая картофеля, для охраны его от вредителей, применяли магические приемы, использовавшиеся при культивации известных ранее сельскохозяйственных растений. Превентивные меры для увеличения урожая картофеля предпринимались главным образом зимой на Рождество и весной — на масленицу, на Пасху, в Юрьев день.

В Сочельник (24 декабря) мальчики и молодые парни валялись на соломе, разостланной по полу в избе, чтобы осенью картошку пришлось уносить в таких больших мешках, как они сами. Верили, что символическая сценка, разыгранная в этот вечер, станет реальностью во время сбора урожая (Закарпатье [Богатырев 1971, с. 33, 213]); женщины сматывали нитки с веретен в клубки, чтобы картофель уродился таким крупным, как клубки пряжи (Пинское Полесье); в восточной Польше во время вечерней трапезы, когда на стол подавали картофель, присутствующие ударяли себя ложками по лбу, чтобы он уродился. У лемков существовал запрет в первый день Рождества ложиться — если это сделает женщина, то летом картофельное поле зарастет сорняками (Западная Украина).

У западных славян в последние дни масленицы исполняли танцы с высокими подскоками, которым приписывали влияние на рост конопли, льна, а в более позднее время и картофеля. У южных славян на Пасху, Георгиев день или в день св. Петра устраивали состязания в бросании камней в цель, что должно было повлиять на урожайность картофеля.

Чтобы увеличить всхожесть, посадочный материал окропляли освященной на Крещение водой, крошили в него освященные травы, посыпали золой от сожженных еловых веток, украшавших дом на Рождество. Так поступали на Украине, в Польше, Словакии. В некоторых местах Хорватии, чтобы картофель не потерял всхожесть, в случае смерти хозяина или хозяйки кто-нибудь из домочадцев шевелил клубни, зерно и прочие семена в помещении, где хранился посевной материал.

При посадке картофеля руководствовались теми же правилами, что и при севе других культур, например, не рекомендовалось сажать и сеять в полнолуние, так как растения будут цвести, но плодов не дадут. Запрещалось сажать перед полнолунием, так как плоды будут червивыми. Этих правил придерживались русские, белорусы, украинцы, словаки, поляки. Считалось, что лучше всего сажать картофель при лунном ущербе, как и другие растения, имеющие плоды под землей, — репу, морковь, редьку, но не в первые дни после полнолуния, иначе все сгниет. Ср. название первой недели после полнолуния — *гнилая* — у белорусов Туровщины. В некоторых местах приурочивали посадку ко дню св. Николая, а поляки Мазовии и Великопольши (Ополе, Цешин) — ко дню св. Марка (25 апреля), что выразилось в поговорке: «Sadź ziemniaki z Marka, a będzie pod każdym krzaczkiem miarka» (Сажай картофель на Марка, и будет под каждым кустом мерка) [Pośpiech 1987, s. 219]. В других же местах Великопольши (Добжень Вельки) считали как раз наоборот, т. е. посаженный в день Марка картофель будет паршивым, поэтому начинали сажать его в день св. Войцеха (23 апреля). Иногда советовали сажать в пору цветения яблонь (рус.); когда по небу ходят облачка-барашки, а солнце ярко светит: сажающая картофель приговаривала: «Дай же, Господы, щоб було пид сим коренем картопелек, як на неби хмарок, шоб така ся картопля була рясна, як на неби хмара густа!» (Чтобы клубней было под этим кустом столько, сколько облаков на небе, чтобы картошка была так обильна, как туча густая) [Милорадович 1991, с. 246].

Запрещалось сажать картофель в тот день недели, на который пришлась *Голодная кутья* (канун Крещения — 5 января) — черви все съедят (Полесье).

Совершались магические действия и непосредственно перед посадкой картофеля. Так, в Нижнеудинском уезде (Сибирь) крестьянки брали камешки от каменки в бане и втыкали их по углам картофельного поля, приговаривая: «На тебе, крот, камень. Держи ввек-повеки зубами», или, положив камень в первую выкопанную под клубень ямку, произносили: «На тебе, крот, камень в рот, а картошку мою не шевель». Этот же камень перекладывали в следующую ямку с тем же заклинанием, а в третьей ямке закапывали, повторив в третий раз те же слова. Только после этого принимались за посадку картофеля [Громыко 1975, с. 134].

Подобные магические приемы известны и другим славянским народам. В восточной Польше в день посадки картофеля парни совершали символический обряд закапывания одной из девушек — ее слегка присыпали землей. Это должно было способст-

вовать хорошему урожаю и тому, чтобы плоды выросли такими большими, как человек. Этот же обряд совершали осенью при уборке поля — чтобы накопать как можно больше картофеля. В Краковском воеводстве сажавшие картофель катались, кувыркались по земле, чтобы клубни были большими, а в Люблинском воеводстве с той же целью самую толстую женщину клали в борозду перед началом работы. Если гремел гром в день посадки картофеля, сажавшие старались скорее схватить ком земли, чтобы плоды были крупными.

В Среднесловацкой области (Турзовка) все женщины, сажавшие картофель, катались по пашне, чтобы при уборке картофеля мешки были полны и было бы их много-много. Другие обхватывали голову руками, чтобы картофелины выросли величиной с человеческую голову.

В Витебской Белоруссии, когда шли сажать картофель, боялись увидеть сидящего человека — это предвещало плохой урожай; если же человек при этом был чем-нибудь накрыт, то картошка будет пятниста, станет гнить или на нее нападут червяки. В таком случае советовали вообще отказаться от начала работы в поле в этот день.

В течение лета картофельные плантации оберегали от вредителей и стихийных бедствий. Для этого выполняли следующие обряды: по полям разбрасывали головни от ивановских костров, в канун Ивана Купалы втыкали в гряды ветки березы, ольхи, лесного орешника для охраны от града и ливней (рус., укр., пол., словац.). В Боснии и Герцеговине накануне Петрова дня (29 июля) на картофельном поле затыкали в землю от кротов смазанную смолой обгорелую березовую или черешневую кору [Гура 1997, с. 266].

Начало уборки картофеля было связано не только с погодными условиями, но и с поверьями о счастливых и несчастливых днях. Например, в Витебской губернии копать картофель следовало начинать в тот день недели, на который в том году приходилось Благовещение, если же день не запомнили, то в субботу. Тогда клубни хорошо сохранятся и не будут гнить. На Украине начинали убирать картофель после дня св. Симеона. В первый день в поле или на огороде раскладывали костер и пекли в золе новый картофель, ели его и грели об него руки, чтобы они не мерзли зимой. В Меленковском уезде Владимирской губернии по окончании уборки картофеля пекли картофельные пироги с морковью и яйцами [БВКЗ, с. 157].

На картофель распространились известные запреты, связанные с днем Головосека (праздник Усекновения Главы Святого Иоанна

Предтечи — 29 августа). В этот день, по народным представлениям, нельзя было употреблять в пищу, резать, убирать с огорода, из сада все, что имело круглую форму и напоминало голову. Запрет, относившийся к капусте, луку, яблокам, коснулся и картофеля. За его нарушение грозили разные кары: на теле появятся болячки, будет болеть голова, вместо сока из разрезанного плода потечет кровь, а у человека откроется кровотечение. Существовали запреты есть картофель и в другие дни, например, в Рождестенский сочельник (в.-слав., з.-слав.).

В календарных обходах картофель стал частью дара, получаемого пастухом в день св. Мартина (11 ноября) в обмен на березовые прутья (*marciňaky*), которые он разносил и вручал каждому хозяину, скотину которого он пас. И в день св. Люции (13 декабря) хозяйки одаривали их картофелем и зерном (словац.); в день св. Екатерины ряженые за танец с хозяевами получали в дар картошку (Орава).

Такова история появления этого растения в Старом Свете. Из гонимого, презираемого чужестранца он превратился в доброго друга и помощника. Картофель очень скоро освоился и нашел свое место в общем контексте традиционной культуры славян.

Примечания

[1] Впервые статья была опубликована в «Трудах Вольного экономического общества» (СПб.) за 1770 г., ч. 14, здесь же помещена статья «О делании из картофеля муки». Статьи А. Т. Болотова «Об употреблении картофеля» и др. печатались и в «Экономическом магазине», выходившем в Москве, в 1780 (ч. 1), 1783 (ч. 13) и 1778 (ч. 30) гг.

[2] Разбирая архив архангельского губернского правления, А. Подвысоцкий обнаружил прошение, которое Продовольственный комитет направил губернатору с просьбой выделить денег из казны на покупку семенного картофеля для развозки и раздачи бедным крестьянам. Это прошение осталось без ответа [Подвысоцкий 1879, с. 85].

[3] Высочайшим повелением было постановлено: «1. Завести во всех казенных селениях общественные посевы картофеля, для снабжения этим последним крестьян для будущих посевов. 2. Издать наставление о возделывании, хранении и употреблении картофеля. 3. Поощрять премиями и другими наградами хозяев, отличившихся разведением картофеля» [Никифоров 1922, с. 43].

[4] Ср. диалектное название картофеля *яблоко добра и зла* (в легенде из Шадринского уезда Пермской губернии) — парафраз мотива о грехопадении первых людей, об искушении их запретным плодом древа познания добра и зла.

[5] В этиологических легендах растения часто появляются на могилах умерших: одни растения, признаваемые хорошими, вырастают на могилах хороших людей (явор и калина — на могилах умерших влюбленных, роза и лилия, виноградная лоза — на могилах умерших от несчастной любви); на могилах злых людей вырастают плохие растения — ядовитые, жгучие, колючие.

Литература

ВВКЗ — Быт великорусских крестьян-землепашцев. Описание материалов Этнографического бюро князя В. Н. Тенишева (на примере Владимирской губернии). СПб., 1993.

БНП — Беларускія народныя прыказкі і прымаўкі / Склаў Ф. Янкоўскі. Мінск, 1957.

Богатырев 1971 — *П. Г. Богатырев.* Вопросы теории народного искусства. М., 1971.

Болотов 1765 — *А. Т. Болотов.* Описание свойств и доброты земель Каширского уезда и прочих до сего уезда касающихся обстоятельств ответами на предложенные вопросы // *А. Т. Болотов.* Избранные труды. М., 1988.

Болотов 1770 — *А. Т. Болотов.* Примечания о картофеле // *А. Т. Болотов.* Избранные труды. М., 1988.

Гануделъ 1987 — *З. Гануделъ.* Народні страви і напої. Лексика українських говорів східної Словаччини. Bratislava, 1987.

Громыко 1975 — *М. М. Громыко.* Трудовые традиции русских крестьян Сибири (XVIII — первая половина XX в.). Новосибирск, 1975.

Гура 1997 — *А. В. Гура.* Символика животных в славянской народной традиции. М., 1997.

Даль 1955 — *В. И. Даль.* Толковый словарь живого великорусского языка. М., 1955, т. 2.

Деви 1874 — Картофельный бунт в Пермской губернии в 1842 году. Рассказ крестьянина П. Г. Гурина. Сообщение П. Деви // Русская старина. СПб., 1874, т. 10.

КГ — Круглый год. Русский земледельческий календарь / Сост. А. Ф. Некрылова. М., 1991.

Милорадович 1991 — *В. Милорадович.* Житье-бытье Лубенского крестьянина // Українці: народні вірування, повір'я, демонологія. Київ, 1991.

Назаревский 1911 — *А. А. Назаревский.* К истории легенды о происхождении картофеля // Русский филологический вестник. Варшава, 1911, т. 65, № 3–4.

Никифоров 1922 — *А. И. Никифоров.* Русские повести, легенды и поверья о картофеле. Казань, 1922.

Перетц 1902 — *В. Н. Перетц.* Легенды о происхождении картофеля // Памяти Леонида Николаевича Майкова. СПб., 1902.

Подвысоцкий 1879 — Циркулярное предписание министра внутренних дел, графа Строганова, губернаторам от 25 августа 1841 г., № 2700. Опубликовано в ст.: *А. Подвысоцкий.* Водворение и распространение картофеля в Архангельской губернии в 1765–1865 гг. Составлено на основании хранящихся в архиве архангельского губернского правления подлинных документов // Русская старина. СПб., 1879, год 10-й, сентябрь.

Чајкановић 1985 — *В. Чајкановић.* Речник српских народних веровања о биљкама. Београд, 1985.

ČslV — Československá vlastivěda. Praha, 1968, d. 3. Lidová kultura.

Sychta SGK — *B. Sychta.* Słownik gwar kaszubskich na tle kultury ludowej. Wrocław; Warszawa; Kraków; Gdańsk, 1967, t. 1.

Т. В. Цивьян
(Москва)

Балканский поворот в сербском сюжете: «Хасанагиница»

А љубовца од стида не могла...: в девятой строке знаменитой «Хасанагиницы», со времени первой публикации которой в этом году исполняется 224 года, содержится неразрешимая семантическая неопределенность, которая заставляет читателей и исследователей вновь и вновь разгадывать смысл уникальной сербской песни-баллады[1].

К раненому Хасан-аге в его шатер *у гори зеленој* мать и сестра приходят, а жена — нет. В ответ он изгоняет жену «из двора и из рода». Брат возвращает Хасанагиницу в родительский дом и через неделю, несмотря на ее просьбы, снова выдает замуж, за Имотского кадия. Когда свадебная процессия проходит мимо дома Хасан-аги, сыновья просят мать войти в дом. Хасанагиница в ответ просит сватов остановиться, чтобы дать подарки своим пятерым детям — на память о себе. Видя это, Хасан-ага зовет сыновей обратно, говоря, что их просьбы напрасны, потому что *мајка ваша срца каменога* и детей своих не пожалеет. Когда Хасанагиница это слышит, она падает ничком на землю и умирает *од жалости гледајућ' сироте*[2].

Если анализировать текст строго в его собственных пределах, то почти бросается в глаза противопоставленность партий Хасан-аги и Хасанагиницы[3].

Партия Хасан-аги вполне ясна и логична: он оскорблен тем, что жена не навестила его, когда он страдал от ран, и реакция его мгновенна и решительна; боль и оскорбленное чувство остаются и усиливаются при виде свадебного поезда. Это тем более уверяет его в бессердечии жены и к нему, и к детям.

Партия Хасанагиницы менее ясна и логична, и это начинается с туманного объяснения, а точнее, с констатации того, почему она не навестила раненого мужа: *од стида не могла*. Если

«внутри» сербского языка остается содержательная амбивалентность и многовариантность (она стыдилась какого-то своего поступка, или чего-то стеснялась), то переводчики (а песня вскоре — с легкой руки Гете, переведшего ее в 1779 г.[4], — получила европейскую известность, которая за ней и остается) были принуждены выбирать одно, достаточно определенное решение-толкование.

У Гёте: *Schamhaft säumt sein Weib, zu ihm zu kommen.* 'Жена стыдливо мешкает придти к нему'.
У Пушкина: *Его люба не могла, застыдилась.*
У Кравцова: *А прийти лишь люба постыдилась.*
У Ахматовой: *А любимой стыдно показалось.*

Первые два перевода — «на стороне» героини: за ней признается право *стыдиться/застыдиться*, то есть (за)стесняться, и это не вызывает осуждения. Вторые два по меньшей мере не одобряют такое поведение жены, объясняя его чем-то вроде высокомерия или ломания (в лучшем случае). Сама же Хасанагиница перед мужем молчит и, приняв случившееся, страшится его прихода настолько, что, услышав топот коней, бежит на верх башни, чтобы выброситься из окна. Узнав, что это приехал не муж, а ее брат, она спускается к нему и пытается пожаловаться на *велике срамоте* — быть изгнанной от пятерых детей. Однако теперь молчит брат и силой уводит ее от детей, с которыми она никак не может расстаться. Так же не реагирует он (*ништа не хајаше*) на ее просьбы не выдавать ее замуж, чтобы ее сердце не разорвалось от разлуки с детьми (*гледајући сиротице своје*). Выполнили ли ее вторую просьбу, о длинном покрывале, которым она хочет закрыться, чтобы не видеть детей по дороге к новому мужу, неизвестно. Однако третью выполнили: свадебный поезд остановился у ее прежнего дома, и остановка обернулась для Хасанагиницы смертью, — она не выдержала жестоких упреков мужа, но и на этот раз ничего ему не сказала.

Кто из протагонистов песни заслуживает жалости, или большей жалости? Очевидно, это зависит от того, была ли Хасанагиница виновата и если была, то в чем. Первое побуждение — истолковать песню в духе цветаевского «вопля женщин всех времен»: *Вот что ты, милый, сделал мне. / Мой милый, что тебе я сделала?* Но этого вопроса Хасанагиница мужу не задает.

Она не приходит к мужу *од стида*, а свое изгнание воспринимает как *велике срамоте*. Так вводится оппозиция *стыд* —

позор, срам. Однако *стыд* может быть синонимичен/равен *позору*, стыд это как бы личное переживание позора, его оценка («я совершила позорный поступок, и мне стыдно»); невиновность героини это лексическое противопоставление, строго говоря, не доказывает, но заставляет задуматься.

Дети явно на стороне матери. Когда она бросается к окну башни, за ней бегут дочери успокоить ее известием, что приехал не отец, а дядя. Когда Хасанагиница проезжает мимо дома, дочери смотрят в окно, а сыновья выбегают, приглашая ее войти в дом, где они угостят ее ужином. Любовь к детям и тоска по ним подчеркивается так настойчиво, что упреки Хасан-аги в безжалостности, так же как и жестокое равнодушие брата (который силой отрывает ее от колыбели младшего сына), выглядят более чем несправедливыми.

Непонятность происшедшего, увеличение неопределенности при каждом новом повороте сюжета приводит к попыткам прояснить ситуацию, «найти виновного». Эти попытки выводят за пределы текста, к сюжетам, где действуют персонажи с теми же именами, поскольку имя-сигнатура в фольклоре, как известно, не дается случайно. И здесь оказывается, что «на подозрении» находятся оба, и герой, и героиня. См. некоторые примеры.

В песне *Мати невјерница* «Мать-изменница» [Караџић 1976[3], № 84] *Асанагиница*, уже вдова, хочет выйти замуж за Баракович-Ибра, которого она, оказывается, любила еще при жизни Асан-аги. Для этого ей надо избавиться от препятствия — двоих сыновей. Она задумывает коварный план, и ей удается уговорить Ибра. Притворившись больной, Асанагиница посылает сыновей за водой из Милетина; там Ибро и должен их убить. План (благодаря помощи сестры) срывается, сыновья убивают Ибра и приносят в ведре с водой его глаза. Мать они оставляют в живых, чтобы не была им *од Бога гријота, / А од људе велика срамота*. Имя героини в этом распространенном на Балканах (и часто анонимном) сюжете можно трактовать как своего рода прояснение ее поведения в предыдущей песне: значит, она действительно *невјерница*, и действительно жестока к детям; понятно также, что навещать постылого мужа ей не хочется (хотя даже при этом более чем предосудительном поведении, мужу она не изменяла)[5].

Сюжеты, в которых герой назван *Асан-агой*, не столь определенны в отрицательной характеристике героя, но в то же время показывают его далеко небезупречным. В песне *Ајкуна сестра Асан-агина* [Караџић 1976[1], № 741] *Асан-ага* хочет отдать сест-

ру во вторые жены к собственному зятю (*Да ти будеш сестри иночица, / А маћаха младим сестрићима*), не обращая внимания на ее протесты; однако сестра ночью бежит из дома с *ропче Дилаверче*, так что намерения Асан-аги не сбываются.

В песне *Асан-ага и његова љуба* [Караџић 1976[1], № 761] *Асан-ага* упрекает жену в том, что она не рожает; жена оправдывается: *Гди ћу родит', кад ми Бог не даде?* Асан-ага решает жениться на другой, а прежнюю убить, что и поручает брату. Для надежности он в случае отказа угрожает убить самого брата (*Ако ли је ти погубит' не ћеш, / ја ћу, брате, погубити тебе*). Брат собирается исполнить приказ, но в это время героиня объявляет ему: *ми је чедо под појасом*, и ребенок (*мушка глава*) тут же рождается. С радостной вестью бежит брат к Асан-аге, и тот с неменьшей радостью принимает жену с сыном. Все кончается счастливо, но остается непонятным, во-первых, почему *љуба* ничего не сказала мужу, и во-вторых, почему у Асан-аги (и его брата) нет никакого раскаяния в собственной жестокости, которая не реализовалась лишь случайно.

В песне «Смрт Гонце Сулејмана» [Бајрактаревић 1960, X], на распространенный сюжет «Брат дороже сына», *Хасанага* и его сестра *Умихана* не уступают друг другу ни в жестокости, ни в коварстве. Хасан-ага просит помощи у сестры: он убил *царева сестрића* и теперь

Моју главу ишчу за његову!
У тебе је до десет синова
Подај једног, замини ми главу!

Сестра, занимая место Асанагиницы в песне «Мать-изменница», хоть и со слезами, но выбирает одного из сыновей и обманом завлекает его во двор Хасан-аги, где его уже ожидают три кровника, один из которых и отрубает ему голову:

Летећи му говорила глава:
Бог убио свакога јунака,
Који држи виру у матери
Која воли брату него сину!

Довольно непривлекательным выступает герой в сюжете «Узнавание», *Сестра препознала брата* [Бајрактаревић 1960, XI]: *Хасанага* пропил все деньги и решает продать на базаре мать. *Вирна љуба Хасанагина* предлагает себя взамен, и ее покупает кизларага из Цариграда. Когда кизларага приходит к Хасанагине, она плачет в голос и причину своих слез объясняет не тос-

кой по дому и по свекрови, а тем, что кизларага напоминает ей пропавшего брата:

Ја не жалим билих двора Хасанагиних,
Ни свекрве миле мајке Хасанагине,
Већ ја жалим свога рода, брата јединог,
Чини ми се, кизларага, баш ко си ти!

Так оно и оказывается, и кизларага возвращает Хасан-аге его жену: *Твоја љуба, моја сестра, сархош-бекрија* («пьяница»)![6]

Всё это сюжеты, известные по многим песням; герои, соответственно, появляются в них под разными именами, см. выше. Все они так или иначе связаны с семейными, более точно с брачными, отношениями (родство, свойство). Кровные родичи и свойственники выступают в разных сочетаниях и разных ситуациях: муж — жена, отец — мать — дети, брат — сестра — племянник, зять — невестка — свекровь и т. д. Весь этот разнообразный «штат» родственников состоит из двух–трех человек, в зависимости от ситуации выступающих одновременно в разных ролях (*муж = отец = сын = брат = зять*; *жена = мать = сестра = невестка*; *мать = свекровь*; *сестра = мать* и т. д.)[7].

Как только персонажи попадают в «сюжет родства», возникает характерный *балканский* (то есть соответствующий семантике балканской модели мира, БММ) вопрос: кто кого любит больше, притом что дефицит любви почти автоматически означает измену и предательство. То герой жертвует сестрой ради зятя, то мать предает сына ради брата, то невестка защищает свекровь (но любит только брата) и т. д. Эти почти шахматные партии по своей напряженности и вложенной в них страстности (бегство, рыдания, проклятия, убийства и самоубийства, разоблачения) выходят за пределы объективных объяснений, опирающихся на соответствующие этнографические традиции[8], где весá отдельных членов семейно-родового клана определены раз и навсегда. — Хотя, действительно, существуют вполне рациональные и неопровержимые толкования «Хасанагиницы», исходя, например, из законов шариата.

Столь же определенное толкование имеет и непонятное молчание героев. Казалось бы, скажи несколько слов, и ситуация разрядится сама собой. Коммуникативная неудача также относится на счет обычаев, которые, например, не позволяют жене поднять голос перед мужем (но позволяют не соглашаться с братом, просить его о чем-либо и т. п.)[9].

При таких разумных объяснениях «Хасанагиница», как будто, получает вполне логичную и законченную интерпретацию. Невиновная перед мужем и детьми, она из застенчивости не решается выйти из дома и прийти к нему в шатер, так же как не решается объясниться[10]. Это первый вариант. Второй (поддерживаемый одноименными героями в других сюжетах) — что Хасанагиница все-таки была виновата перед мужем и потому не пытается объясниться, так как объяснение было бы саморазоблачением. И все-таки оба варианта оставляют некоторую неудовлетворенность, они как бы не используют содержательные возможности, предоставляемые семантической системой БММ. Все так, да не так, и это задается уже зачином, на первый взгляд более чем клишированным, разворачивающимся за счет добавления элементов, ср. из другой песни:

Шта ли ми се на планин' белеје:
Да л' је иње, ил' бело ковиље
Ил' девојћа даре растурила,
Ил' је овца од овце остала,
Ил' копињка бел цвет расцветала
Није... ни...
Већ се бели црква...

[Кнежевић 1981, с. 9]

То есть: предлагается несколько вариантов того, что может белеть, и все они опровергаются без объяснений как неверные. По-иному в «Хасанагинице»:

Что белеется на горе зеленой?
Снег ли то, али лебеди белы?
Был бы снег — он уж бы растаял,
Были б лебеди — они б улетели,
То не снег и не лебеди белы,
А шатер Аги Асан-аги...

(Пер. А. С. Пушкина)

Здесь «ошибки зрения» как бы признаются, они вполне естественны, и их исправление требует объяснения. Примечательно, что в объяснении скрывается указание на растягивание времени: это не мгновенный взгляд, а долгое всматривание, в течение которого снег должен растаять, а птицы улететь. Возникает ощущение, что это мысли того, кто смотрит: он пытается отождествить белое пятно, обдумывает, что это могло бы быть, и пере-

бирает решения, последовательно их отвергая и в конце концов приходя к верному (иными словами: в данном случае это действительно белый шатер, но могло бы быть и по-другому). Но эти колебания создают какое-то тревожное предчувствие[11].

Это перебирание вариантов, как четок, может служить своего рода руководством и для читателя: есть несколько решений, все они правдоподобны, но ни одно не исчерпывает богатства потенциальных смыслов. Мы снова приближаемся к одному из краеугольных камней БММ: уклонение от выбора *или/или* в пользу «соборного» *и+и*. Поэтому и здесь мы решаемся прибавить еще один смысл, более общий, связанный не столько с историческими и этнографическими реалиями, сколько с высказанными ранее мыслями об образе и смысле жертвы, отпечатавшемся в БММ.

Речь идет о добровольной жертве, о самопожертвовании. В видимой покорности судьбе выражается не столько спокойное отношение к смерти или фатализм: если это и присутствует, то перекрывается какими-то более мощными импульсами. В классических *балканских* сюжетах, таких, как *Строительная жертва* (*Замурованная жена*), *Миорица*, *Приход мертвого брата* (верность клятве), подчеркивается добровольность принятия худшего для себя решения в условиях, где на уровне бытовом, уровне здравого смысла, казалось бы, возможен выбор. Индивидуальность *балканского* варианта заключается в повышенной эмоциональной напряженности и нагнетении трагизма. Понятие вины абсолютизируется; становится несущественным, искупает ли человек собственное пре-ступление (=пере-ступание некой границы, установленной ли законом или же нравственной), или он страдает за чужую вину, относимую уже не к историческому, а к мифологическому пространству и времени, и тогда выбор направлен на сохранение космического порядка [Цивьян 1989; Цивьян 1990, с. 90–92].

Так и молчание Хасанагиницы может заключать в себе благородное подчинение судьбе, признание трансцендентной вины, принадлежащей совершенно иному уровню, нежели общественные установления и традиции (возможна и такая вина, она никак не отменяется, а лишь растворяется в большей и тяжелейшей). И этому никак не противоречит драматизм вполне земных переживаний героини, ее оскорбленность, ее страдания от разлуки с детьми. Формально ее смерть происходит из-за того, что Хасанагиница не выдержала испытаний, обрушившихся на нее как раз из-за ее молчания, ее покорности судьбе, то есть из-за принятого ею добровольно решения. Но по сути, сделав выбор, она приняла и его следствие.

И это толкование — не решение загадки «Хасанагиницы» и ни в коем случае не отмена других вариантов. Напротив, это поддержка той богатой особыми, *балканскими* смыслами неопределенности, которая задана в песне ее девятой строкой: *А љубовца од стида не могла...*[12].

Примечания

[1] Историю публикации «Хасанагиницы», начиная с книги Фортиса «Viaggio in Dalmazia» (Venezia, 1774) и кончая редакцией Караджича (впервые — 1814 г.), и более десятка ее переводов на разные языки (включая малайский и эсперанто) см. [Burkhart 1997, S. 1–2].

[2] В основу «Хасанагиницы» «положен сюжет произведения типа баллады „Жена Малого Радоицы“: мусульмане, как правило, перерабатывали в своем духе старые эпические стереотипы и делали это с большой творческой силой» [Сербские песни 1987, с. 489]. Буркхарт возводит сюжет не только к AT 881 (несправедливо обвиненная жена), но и к *Parzival-Motiv*: неумение поставить правильный вопрос, то есть неумение объясниться, ср. далее о «парадоксальной коммуникации» [Burkhart 1997, S. 4].

[3] На грамматическом уровне их партии противопоставлены с помощью глагольных времен. Praes. и Imperf. конкретных действий героев, связанных прежде всего с глаголами движения (*облази, побјеже, трче, врати се, меће, греде, изхођаху; поручи, шаље, мучи, говори, моли, хајаше, гледаху, говораху, дозивље* и др.) противопоставлены Perf. партии Хасанагиницы — причем тогда, когда это касается ее переживаний или действий, с этими переживаниями связанных (*не могла, је јадна стала, љубила, говорила, желила, даровала, уд'рила, с душом раставила* и др.). Ореол Perf. распространяется и на окружающих Хасанагиницу (брат *за руке узео, раставио*; сваты *повратили, били* и т. д.). Семантика перфекта в его противопоставлении другим глагольным временам и категориям делает это соотношение отмеченным. — Поэзия грамматики в «Хасанагинице» — особая тема.

[4] Хотя он не был первым переводчиком «Хасанагиницы»: после итальянского, параллельного, сопровождавшего публикацию перевода Фортиса, в 1775 г. появился немецкий перевод, выполненный Clemens Werthe.

[5] Так в комментарии Н. И. Кравцова: «Песня представляет собой один из очень далеких вариантов основного варианта „Хасанагиницы“. Из

первичного мотива о жене, не пришедшей к больному мужу, вырос особый рассказ о матери-изменнице» [Сербский эпос 1933, с. 613].

[6] См. еще: «Болан Асан-ага и јела» [Караџић 1976[1], № 367]: герой заболел из-за любви сразу к трем девушкам; «Ага Асан-ага» [Караџић 1976[1], № 713]: герой *мртав паде* от влашской пули (*мртав паде, здраво кући дође*).

[7] Ср. распространенную модель в загадке о родственниках: «идут отец с сыном, муж с женой, мать с дочерью, брат с сестрой» и т. п., сколько всего человек; оказывается всего 4 именно потому, что каждый играет одновременно несколько ролей в системе родства.

[8] Так же как не менее знаменитая румынская «Миорица» не может быть объяснена исключительно пастушескими реалиями: борьбой за стадо, воинственными сторонами пастушества и т. д.

[9] См. историко-этнографический комментарий Ю. И. Смирнова. Место действия — район г. Имотски, вблизи далматинского побережья, время — 40-е годы XVII в. Хасан-ага Арапович, славянин-мусульманин, местный феодал. «Такого рода подробности, локализующие балладу, однако, не объясняют ее содержания». Согласно шариату, муж может по своему произволу развестись с женой, и от него зависит судьба детей, которых он может разлучить с матерью. «Баллада, следовательно, служит своеобразной иллюстрацией к брачным отношениям. Хасан-ага, приняв «стыд» жены за неприязнь, поступает так, как предписывают нормы. Брат Хасанагиницы действует точно так же и потому все время молчит. Хасанагиница до последней речи бывшего мужа не теряет надежды на лучшее. Недоразумение приводит к трагедии» [Песни 1976, с. 470].

[10] О *circulus vitiosus*, о ситуации «парадоксальной коммуникации», в которой оказывается Хасанагиница, находящаяся в плену традиционных установлений, см. [Burkhart 1997].

[11] В более обычных вариантах (см. приведенный выше) этого ощущения не возникает: решение преподносится извне, из реалий; это как бы проработка списка объектов с признаком *белый*.

[12] Благодарю за помощь А. А. Плотникову.

Литература

Бајрактаревић 1960 — *Ф. Бајрактаревић.* Прегршт народних песама из Босанског Скопља. Београд, 1960.

Караџић 1976[1] — *Вук С. Караџић.* Српске народне пјесме. I. Београд, 1976.

Караџић 1976[3] — *Вук С. Караџић*. Српске народне пјесме III. Београд, 1976.

Кнежевић 1981 — *М. Б. Кнежевић*. Прења на месецу. Нови записи народних умотворина. Београд, 1981.

Недић 1974 — *В. В. Недић*. Двеста година изучавања «Хасанагинице» // Научни састанак слависта у Вукове дане. Београд, 1974, IV, св. 1.

Песни 1976 — Песни южных славян / Сост. Ю. И. Смирнов. М., 1976.

Сербские песни 1987 — Сербские народные песни и сказки из собрания Вука Стефановича Караджича / Сост. Ю. И. Смирнов. М., 1987.

Сербский эпос 1933 — Сербский эпос / Ред. Н. Кравцов: Academia, 1933.

Цивьян 1989 — *Т. В. Цивьян*. Образ и смысл жертвы в античной традиции // Палеобалканистика и античность. М., 1989.

Цивьян 1990 — *Т. В. Цивьян*. Лингвистические основы балканской модели мира. М., 1990.

Burkhart 1997 — *D. Burkhart*. Der männliche und der weibliche Spiegel. Zur «Hasanaginica»-Ballade und ihre Dramatisierungen // Die Welt der Slaven, XLII, 1997.

Feliks Czyżewski
(Lublin)

Zjawiska etnolingwistyczne na pograniczu polsko-wschodniosłowiańskim

Przygotowywany przez zespół lubelski «Słownik stereotypów i symboli ludowych» (SSSL), którego pierwszy tom ukazał się w roku 1996[1], określa zasięg geograficzny zjawisk etnolingwistycznych mieszczący się w granicach etnicznej Polski, nie rezygnując jednak z materiałów pochodzących z obszarów znajdujących się poza jej obszarami [SSSL I, 18].

Takie przyjęcie zasięgu geograficznego wynika, jak twierdzi J. Bartmiński, z przyjęcia w «Słowniku» zasady historycznej, która pozwala respektować uwarunkowania i specyfikę tradycji narodowej. Autorzy zdają sobie sprawę z mankamentów takiej metody, «z niebezpieczeństwa izolowania tego co polskie, od wspólnego dziedzictwa słowiańskiego, indoeuropejskiego, chrześcijańskiego» [SSSL I, 19].

Kultura ludowa jest uniwersalna w stopniu znacznie wyższym niż kultura narodowa[2]. Granice etniczne nie są granicami zjawisk etnolingwistycznych. Wyraźnie pokazuje to współczesny materiał z zakresu meteorologii ludowej pochodzący ze wschodniej Polski.

Porównanie naszych danych z zakresu meteorologii ludowej z materiałem poleskim[3] oraz z materiałem z południowo-wschodniej Ukrainy[4] pokazują, że wiele elementów etnolingwistycznych jest wspólnych. Problematyka meteorologiczna doskonale jest omówiona w wielu pracach Jubilatki Swietłany Michajłownej Tołstej zarówno na materiale wschodniosłowiańskim, jak i ogólnosłowiańskim[5].

* * *

Przedmiotem artykułu są apotropeika stosowane przeciw burzy piorunowej na obszarze wschodniej Polski. Materiał zebrany został w wyniku eksploracji terenowej przeprowadzonej metodą kwestio-

nariuszową w latach 1990–1992 przez autora[6]. Wychodząc od danych historycznych uzyskanych w wyniku ekscerpcji materiału etnograficznego[7], staraliśmy się wykazać, które elementy są żywe w świadomości informatorów, tzn. są jeszcze praktykowane bądź były do niedawna zachowywane, wreszcie które są już nieznane. Badaniami objęto ludność katolicką i prawosławną mieszkującą na pograniczu polsko-ukraińskim i polsko-białoruskim[8].

Zasygnalizowane wcześniej zjawiska omawiamy w dwóch aspektach — geograficznym i chronologicznym. Pokazując niektóre problemy meteorologii ludowej, zwracamy uwagę, że zjawiska kulturowe nie mają wyraźnej granicy, mimo że materiał analizowany pochodzi z obszaru, gdzie sąsiadują (częściej współwystępują) języki polski z jednej strony, a ukraiński i białoruski z drugiej strony. Obok zjawisk wspólnych, są na badanym terenie zjawiska różne. Dyferencjacje zjawisk etnolingwistycznych zamierzamy pokazać w przygotowywanym Atlasie etnolingwistycznym[9]. Tutaj sygnalizujemy tylko niektóre problemy. Pożytki płynące z kartograficznego ujęcia zjawisk etnolingwistycznych doskonale omówiła S.M.Tołstaja m.in. w artykule: «Этнолингвистическое картографирование в зоне украинско-белорусского пограничья»[10].

Niezwykle pożyteczne byłoby omówienie przedstawianych tutaj apotropeików jako zjawisk etnolingwistycznych uwzględniających wszystkie możliwe aspekty. Zgodnie z ujęciem N.I.Tołstoja prezentowane zjawiska mogą realizować się poprzez element werbalny (słowny), przedmiotowy (substancjonalny) i czynnościowy (akcjonalny)[11]. Wszystkie te elementy mogą, lecz nie muszą, występować jednocześnie. Możliwe też są różne kombinacje, np. połączenie strony werbalnej zjawiska ze stroną akcjonalną. Przykładem tego ostatniego może być modlitwa połączona z gestem ręki czyniącej znak krzyża. Możliwości opisu zjawisk etnolingwistycznych uwzględniających wszystkie aspekty tylko sygnalizujemy.

Analizowane apotropeika przedstawiamy — stosując cezurę czasową — w dwóch grupach: apotropeika doby przedchrześcijańskiej i apotropeika związane z wierzeniami chrześcijańskimi.

I. Przedchrześcijańskie praktyki ochronne

1. Narzędzia piekarskie. Wiara w moc narzędzi piekarskich jako środka odpędzającego burzę i inne żywioły wywodzi się jeszcze z okresu przedchrześcijańskiego. Wystawianie na zewnątrz budynku

narzędzi piekarskich takich jak łopata chlebna, pociasek (kociuba, koczerga), pomiotło ma uchronić przed burzą piorunową i gradem. Te praktyki stosowane są na dużych obszarach wschodniej Słowiańszczyzny. Okazuje się, że istnieje magiczny związek między słowami *piec*, *przypiekać*, *parzyć* (o słońcu). W wyniku analogii zjawiska te przeniesione zostały na piec i narzędzia piekarskie jako odpowiedniki słońca, żaru, upału[12]. Sens wymienionych praktyk zawiera się w tym, by celowo zatrzymać grad przy pomocy tych przedmiotów, które symbolizują suszę. Praktyki te — pierwotnie związane z gradem i deszczem — straciły swoją wcześniejszą motywację i przeniesione zostały na inne żywioły. To pomieszanie motywacji pokazują na gruncie polskim XIX-wieczne zapisy Kolberga z Tarnowskiego i Rzeszowskiego. «Podczas gradobicia, grzmotów, błyskawic, piorunów opiera o ścianę zewnętrzną chałupy ktoś z jej mieszkańców łopatę do wsadzania chleba w piec piekarski dla uchronienia ich budynków, mienia, chudoby i życia od wszelkiej stąd wyniknąć mogącej klęski»[13]. W rytuałach z narzędziami piekarskimi zachował się tylko podstawowy sens ochronny.

Przeprowadzone badania na pograniczu polsko-ukraińskim pokazały, że spośród wielu praktyk ochronnych istniejących w przeszłości, obecnie znane są już nieliczne. Nawiązanie do pierwotnej motywacji narzędzi piekarskich jako apotropeików przed gradem występuje już sporadycznie. W południowo-wschodniej Polsce (koło Przeworska) przed kilkudziesięciu laty znana była, jak stwierdzają informatorzy, praktyka wyrzucania narzędzi piekarskich w celu wstrzymania burzy gradowej. Większość zebranego materiału pokazuje jednak, że we wschodniej Polsce praktyki z użyciem narzędzi piekarskich miały na celu odżegnywać burzę piorunową. W Nowosądeckiem, jak podają informatorzy, przed burzą wynoszono łopatę chlebną na dwór, by «Pan Bóg zachował od grozy» dom. «Gdy była burza, [gospodyni] brała łopatę, na której wkładała chleb do pieca i to wystawiała przed dom, miało to rzekomo pomóc» (Zamojskie, podobn. Tarnobrzeskie). Obecnie praktyk tych się już nie stosuje; zanikł też zwyczaj domowego wypieku chleba. «Kiedyś za mojej pamięci starsze kobiety to stosowały» (Zamojskie).

Niekiedy w zestawie przedmiotów piekarskich wykładanych na progu domu znajdowała się siekiera. W Krośnieńskiem, aby burza nie przyszła «układali na progu domu łopatę chlebową, miotłę, siekierę do góry ostrzem». W świadomości ludowej ostre narzędzia miały służyć do rozcięcia nadciągającej

chmury burzowej. Taka praktyka znana jest też u Słowian południowych jako środek ochronny przeciw burzy gradowej[14].

2. Rośliny (zioła, krzewy i drzewa). Dużą grupę środków chroniących przed burzą stanowiły rośliny. Na badanym terenie znane są praktyki, w których zasadniczą rolę pełnią rośliny. Odnotowaliśmy funkcję ochronną takich roślin jak bylicy (Artemisia), łopianu (Articum), lipy (Tilia).

Z pogranicza polsko-wschodniosłowiańskiego zapisaliśmy dwie praktyki stosowane w wigilię Kupały. W Zamojskiem jeszcze w latach 40. wkładało się w tym dniu w strzechę liście bylicy i liście łopianu (Articum): «w wigilię świętego Jana Łopuszystego[15] wtykało się do strzechy raz bielice, raz łopuch, i tak wzdłuż po jednej stronie budynku». Z kolei na Białostocczyźnie w wigilię Kupały wkładają w strzechę chlewów gałązki lipowe. Praktyka ta chroni wprawdzie nie przed ogniem piorunowym, lecz przed wiedźmą. Dzięki temu wiedźma nie może odebrać mleka krowom.

Niektórych roślin używają w czasie trwającej burzy. W Zamojskiem dla ochrony domu, stodoły, obory lub jakiegokolwiek budynku od pioruna rzucają bylicę w stronę zbliżającej się chmury. Wiele roślin używanych w przeszłości jako apotropeika, obecnie w tej funkcji już nie występuje. Istniejąca na Chełmszczyźnie w ubiegłym stuleciu praktyka palenia pokrzywy (Urtica) w celu odżegnania burzy, obecnie nie jest znana[16].

3. Apotropeiczna funkcja ptaków. Spośród wielu ptaków chroniących przed burzą piorunową na wschodzie Polski funkcję taką pełni jedynie bocian. Na Podlasiu panuje przekonanie, że gniazdo bocianie znajdujące się na domu lub w obejściu chroni od uderzenia pioruna[17].

4. Dzwony. Wreszcie do środków chroniących przed skutkami burzy (zarówno gradowej, jak i piorunowej) włączyć należy dzwony. Niewątpliwie rodowód wczesnosłowiański[18] musi mieć wierzenie, że bicie w dzwony może odstraszyć płanetnika mającego moc sprowadzenia burzy. Jeśli zaś dzwonią za późno, to chmura burzowa, w której znajduje się płanetnik, może dotrzeć do wsi (Nowosądeckie)[19]. Na pograniczu polsko-ukraińskim i polsko-białoruskim badanego obszaru nie jest znana pierwotna motywacja. Uważają bowiem, że gdy nadchodzi bardzo wielka burza, to należy bić w dzwony, by chmurę burzową rozbić na pół. «To ona już siłę traci» (Białostockie).

II. Praktyki ochronne wywodzące się z epoki przedchrześcijańskiej i następnie modyfikowane pod wpływem kultury chrześcijańskiej

Znak krzyża wykonany ręką. Jednym ze sposobów ochrony przed burzą jest przeżegnać nadchodzącą chmurę burzową. «Burzę można rozżegnać. No i ta burza gdzieś się rozeszła». Rozżegnać burzę, tj. uczynić ręką znak krzyża przed nadchodzącą burzą. Mamy tutaj do czynienia — według terminonologii N. I. Tołstoja — z tekstem wyrażonym semiotycznym językiem kultury, w którym wyodrębniona jest jedna — spośród trzech możliwych — stron, mianowicie akcjonalna[20]. Tak więc określony gest ręką nawiązuje do krzyża jako talizmanu (dzięki swemu podobieństwu do miecza) dla odpędzenia demonów i innych potęg nadnaturalnych[21]. Znak krzyża uczyniony ręką ludzką wobec nadchodzącej chmury burzowej ma bogatą dokumentację w polskiej kulturze ludowej[22].

1. Praktyka wykonywania ręką znaku krzyża powszechna jest — jak wynika z naszych badań — na pograniczu polsko-wschodniosłowiańskim[23]. «Jak żegnają ludzie burze [tj. chmury burzowe], to nieraz uda się, temu co ją żegna, że ta burza się rozyjdzie». Mieszkańcy wsi przekonani są o skuteczności tego apotropeiku. Co wyraża się w stwierdzeniach typu: «Bo ja sam widziałem takie rzeczy».

2. Innym rodzajem apotropeiku jest tekst kulturowy składający się zarówno ze strony akcjonalnej, tj. znaku krzyża czynionego ręką ludzką, jak i strony substancjalnej (przedmioty, rzeczy). Wystawiano na zewnątrz domu narzędzia piekarskie i czyniono znak krzyża wobec nadchodzącej chmury: «Kobity takie starsze to tam... żegnali z kociubo [burze]» (Bialskopodlaskie). Mamy tutaj do czynienia ze wzmocnieniem funkcji krzyża. Widzieć w tym można połączenie praktyk przedchrześcijańskich z chrześcijańskimi. Zapisy takich praktyk notowaliśmy na pograniczu polsko-ukraińskim «No, krzyżem też się znaki wyrabia [czyni się ręką] na dworze» (Krośnieńskie).

3. Apotropeik jako znak kulturowy może składać się również ze strony akcjonalnej i werbalnej. Tę pierwszą stanowi znak krzyża wykonany ręką w kierunku nadchodzącej chmury burzowej, zaś werbalną — teksty określonych modlitewek; ludzie żegnali się i mówili: «odejdź w jakiś kierunek, omiń nas».

III. Praktyki ochronne wywodzące się z wierzeń chrześcijańskich

A. Modlitwy do świętych

Najczęściej stosowanymi środkami ochronnymi przed burzą piorunową są modlitwy i śpiewy religijne. «Podczas nadchodzącej burzy modlą się i burza stopniowo ma mniejsze nasilenie» (Zamojskie, podobn. Białostockie). Szczególną moc ma wspólna rodzinna modlitwa: «Modliliśmy się wszyscy, klękali w domu, żeby przeszła chmura szybciej, bez żadnych strasznych wichur» (Tarnobrzeskie, podobn. Nowosądeckie, Białostockie).

W czasie trwającej burzy odmawia się różne modlitwy. Najczęściej — jak poświadcza analizowany materiał — zgromadzona w izbie rodzina mówi pacierz (Białostockie), różaniec (Nowosądeckie), a niekiedy też litanię do Serca Pana Jezusa (Nowosądeckie). Często śpiewa się pieśń «Kto się w opiekę odda Panu Swemu» (Nowosądeckie, Przemyskie).

Adresaci modłów. Modlitwy odmawiane w czasie trwającej burzy mają konkretnych adresatów. Zanosi się modły błagalne do Pana Boga, do Pana Jezusa i Matki Boskiej, mówiąc m. in. «W imię Ojca i Syna i Ducha Świętego, Jezu ratuj, Matko Najświętsza» (Bialskopodlaskie). Strona werbalna apotropeiku może być powiązana ze stroną akcjonalną, tzn. że modlitwie towarzyszy nierzadko określona czynność, np. wystawianie do okna obrazów Pana Jezusa i Matki Boskiej Częstochowskiej (Nowosądeckie).

Na pograniczu polsko-wschodniosłowiańskim wśród świętych chroniących przed burzą piorunową ważną funkcję pełni św. Eliasz. Zanoszenie modlitw do wymienionego świętego tłumaczy się ludową interpretacją burzy: «Bo to jedzie taki święty Eliasz na koleśnicy i białe konie ma. Ji tam jego wiozą powozką [bryczką]. Ji jak już dzieś kamień skoczy pod koleśnice, to taka błyskawica. A że on jedzie, to jedzie po kamieniach i taka burza» (Białostockie). «Kiedy wóz św. Eliasza przejedzie, to ustanie burza, umilkną grzmoty» (Bialskopodlaskie).

W czasie burzy piorunowej mieszkańcy wschodniej Polski zwracają się o pomoc także do św. Floriana. Kiedy płonie budynek «jedna z najpobożniejszych niewiast obchodzi kilkakrotnie z obrazem św. Floriana płonący od uderzenia pioruna budynek. Gasić nie można było, to ogień święty, lecz obnoszono obraz św. Florina» (Bialskopodlaskie).

Zupełnie odosobniony w gronie świętych chroniących przed burzą piorunową jest — w naszej dokumentacji — św. Krzysztof. W Bialskopodlaskiem lud, mając przed oczyma obraz świętego, modli się słowami: «Święty Krzysztofie uspokój tę burzę» [24].

B. Apotropeika substancjalne związane z kalendarzem kościelnym

W grupie przedmiotów, które możemy określić mianem pseudosakramentaliów substancjalnych chroniących przed burzą znajdują się palma (wierzba), wieńce roślinne (wianki oraz gałązki z ołtarzy), ogień (świeca-gromnica), węgiel (głowienki), sól [25]. Znaczenie ochronne wymienionych przedmiotów nie wynika samo z siebie, lecz ich funkcja apotropeiczna realizuje się w kontekście dziania się. Inaczej mówiąc, nagromadzenie określonych pseudosakramentaliów nie zabezpiecza jeszcze domostwa przed skutkami burzy, lecz wykonywanie określonych czynności przy pomocy owych przedmiotów może uchronić przed skutkami burzy. Wymienione pseudosakramentalia podajemy w układzie kalendarza kościelnego, tj. w czasie, kiedy są one w kościele święcone przez kapłana. Ogólnie można stwierdzić, że jest to okres zimowy i wiosenny, sporadycznie zaś letni.

1. Na Białostocczyźnie w Boże Narodzenie przynoszą z kościoła bądź cerkwi ułamaną z przybranej choinki gałązkę jodłową lub sosnową. Gałązkę tę umieszczają w domu za obrazem. Chroni to domostwo przed burzą piorunową.

2. W dniu 2 lutego Kościół obchodzi uroczystość Ofiarowania Pańskiego, zwaną powszechnie świętem Matki Boskiej Gromnicznej. W tym dniu następuje bowiem poświęcenie przez kapłana świec zwanych gromnicami. W tradycji ludowej paląca się świeca miała odstraszać demony, złe duchy [26]. W kulturze ludowej gromnica stanowi apotropeikum przeciw burzy (Nowosądeckie, Krośnieńskie).

Świeca gromniczna chroni domostwo przed burzą piorunową przez cały rok. W tym celu w święto Matki Boskiej Gromnicznej czynią płomieniem świecy znak krzyża na stragarzu (głównej belce u sufitu). W Bialskopodlaskiem praktyka ta znana była jeszcze w latach 60.

W celu zlikwidowania bojaźni przed burzą piorunową praktykują w dniu Matki Boskiej Gromnicznej podpalanie płomieniem gromnicy kosmyków włosów (z czterech stron: po bokach, z przodu i tyłu głowy na kształt krzyża). Czynność tę wykonuje najczęściej ojciec (bądź najstarsza osoba w stosunku do pozostałych domowników). «Ciocia moja stale w święto Matki Bo-

żej Gromnicznej, gromnicą przyniesioną z kościoła, zapaliła ją i na cztery strony mojej głowy, podpalała mi włosy» (Zamojskie, podobn. Bialskopodlaskie)[27]. O skuteczności tej praktyki przekonani są współcześni mieszkańcy badanych wsi. Wymieniony apotropeik ma swoje przedłużenie na obszarze wschodniej Słowiańszczyzny. Praktyka podpalania włosów osadzona jest, być może, w dawnych wierzeniach słowiańskich i nawiązuje do mitu walki Peruna z Wołosem. Ten bóg bydlęcy miał bowiem zdolność poskramiania Peruna[28]. Świeca gromniczna używana jest również w lecie w czasie trwającej burzy. Gdy zbliża się burza, to świecę gromniczną palą i płonącą ustawiają w oknie (Nowosądeckie, Bialskopodlaskie), przy obrazie (Białostockie), w kącie bądź na stole. Przekonani są o skuteczności owej praktyki. «Mówią, że nie trzaśnie [piorun] w ten dom» (Bialskopodlaskie).

3. Apotropeika związane z dniem św. Agaty. Z innych sakramentaliów wymienić trzeba sól św. Agaty. Poświęconą w dniu św. Agaty (5 lutego) sól przechowują w domu przez cały rok. Przed burzą należy obsypać dom solą św. Agaty. Według ludu chroni ona przed ogniem, piorunami, powodzią i zarazą. W Polsce południowo-wschodniej znane jest następujące przysłowie: «sól św. Agaty broni od ognia chaty» (Przeworsk)[29].

4. Apotropeika związane z okresem wielkanocnym. Funkcję ochronną przed burzą pełnią święcone w Niedzielę Palmową gałązki wierzbowe, które umieszcza się za obrazami. «To zawsze jakie, kto ma ikony, to tam wsadza kawałek święconej gałązki» (Białostockie)[30].

Wyjątkową praktyką, poświadczoną tylko w południowo-wschodniej Polsce, jest palenie tzw *głowienek* (kawałków patyków) święconych w Wielką Sobotę. «Głowienki się u nas nazywają, takie patyki, wiąże się to, poświęca [w Wielką Sobotę] i właśnie te głowienki wkłada się do ognia, żeby przed burzą uchronić» (Nowosądeckie).

Nie znany jest już na badanym terenie jako apotropeik obrus wielkanocny. W XIX-wiecznych tekstach O. Kolberga z Chełmskiego znajdujemy zapis, że w święta wielkanocne wynosi się obrus wielkanocny na pole i rozściela się go ziemi[31]. Zapewniać to miało ochronę pól przed skutkami burzy w lecie.

5. Apotropeika związane z oktawą Bożego Ciała. Na obszarze południowo-wschodniej Polski, aby zabezpieczyć się w ciągu roku przed skutkami burzy piorunowej, wieszają na zewnątrz domu wianki święcone w oktawę Bożego Ciała (Nowosądeckie, Krośnieńskie, Zamojskie). Z kolei w Tarnobrzeskiem umieszczają pod dachem domu gałązki brzeziny zerwane w Boże Ciało z ołtarzy.

W czasie nadchodzącej burzy palą zaś wianki z ziół święconych w oktawę Bożego Ciała (Nowosądeckie). «Ji po dziś dzień jak widzę, że już burza się zbliża, że już grzmoty są, to już zawsze biere ziele pryndko» (Nowosądeckie). Pali się przed burzą nie tylko wianki, lecz i gałązki zerwane z ołtarzy Bożego Ciała (Krośnieńskie).

6. Apotropeika związane ze świętem Matki Boskiej Zielnej (15 sierpnia). Kolejną grupę sakramentaliów stanowią zioła, święcone w dniu Matki Boskiej Zielnej. Przed złymi konsekwencjami burzy chroni kadzenie ziołami. «Gdy zioła pali się, wtedy się dym rozchodzi i burza się rozchodzi» (Nowosądeckie).

C. Apotropeika związane z tradycją chrześcijańską

Szczególną moc ochronną ma leszczyna (Corylus). Chroni ona domostwa przed ogniem piorunowym w ciągu całego roku, może być również schronieniem dla podróżnego w czasie trwającej burzy. Apotropeiczna funkcja leszczyny osadzona jest głęboko w ludowej tradycji nawiązującej do scen biblijnych. Żywa jest jeszcze we wschodniej Polsce legenda — według której — leszczyna uchroniła świętą Rodzinę przed Herodem. W Zamojskiem zanotowano następującą legendę: «Kiedy Matka Boska uchodziła [przed Herodem] z Dzieciątkiem Jezus, więc skryła się pod osikę. Osika zaczęła szumieć, że nie chce [ich przyjąć]. Matka Boska powiedziała: <Będziesz przeklęta na wieki, i z byle powodu trząść się będziesz>. Skryła się [więc] pod leszczynę, ta cichutko przytuliła ją i było to drzewo bardzo spokojne».

Funckja ochronna leszczyny, znajduje swoje odzwierciedlenie w wielu praktykach. W Tarnobrzeskiem obsadzają domostwa leszczyną; zaś w Biłgorajskiem wkładają w «węgła budynku» gałązki leszczynowe, by w ten sposób uchronić budynki mieszkalne i gospodarcze od ognia piorunowego.

* * *

Przedstawione zostały tutaj apotropeika znane na obszarze wschodniej Polski. Geografia wymienionych apotropeików często jest polsko-wschodniosłowiańska, co wyraźnie pokazuje zestawienie z materiałem ukraińskim i białoruskim. W zestawieniu materiału XIX-wiecznego z materiałem współczesnym obserwuje się szybki zanik apotropeików. W zachowanych praktykach często obserwuje się brak pierwotnej motywacji.

Przypisy

[1] Słownik streotypów i symboli ludowych. T. 1. Kosmos. Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej / Pod red. J. Bartmińskiego. Lublin, 1996.

[2] *N. I. Tołstoj.* Język a kultura (niektóre zagadnienia słowiańskiej etnolingwistyki) // Etnolingwistyka / Pod red. J. Bartmińskiego. Lublin, 1992, t. 5, s. 7–25 [tłumaczenie na język polski z rosyjskiego L. Zienkiewicz, J. Bartmiński na podstawie oryginału: *Н. И. Толстой.* Язык и культура (Некоторые проблемы славянской этнолингвистики) // Zeitschrift für Slavische Philologie. Heidelberg, 1990, Bd L, Heft 2, S. 238–253].

[3] Por.: Полесский этнолингвистический сборник. Материалы и исследования. М., 1983.

[4] *К. А. Охомуш, А. Т. Сизько.* Архаїчні елементи народної духовної культури Степової України. Дніпропетровск, 1991 (dalej Ochomusz).

[5] Por. m. in. opracowane hasła z zakresu meteorologii ludowej przez S. M. Tołstojową w: Славянские древности. Этнолингвистический словарь / Под ред. Н. И. Толстого. М., 1995, т. 1. А–Г; oraz: Славянская мифология. Энциклопедический словарь. М., 1995.

[6] W badaniach uczestniczyli ponadto studenci slawistyki KUL i UMCS w Lublinie. Badane punkty: Chytra woj. białostockie, Cześniki woj. zamojskie, Dobra woj. nowosądeckie, Kulasne woj. nowosądeckie, Łososina woj. nowosądeckie, Mirocin k. Przeworska, Modliborzyce woj. tarnobrzeskie, Podhajce woj. zamojskie, Poręba Wielka woj. nowosądeckie, Serpelice woj. bialskopodlaskie, Stefkowa woj. krośnieńskie, Uhnin woj. bialskopodlaskie, Wohyń woj. bialskopodlaskie.

[7] Kartoteka do «Słownika streotypów i symboli ludowych» znajdująca się w Zakładzie Gramatyki Współczesnego Języka Polskiego i Tekstologii UMCS w Lublinie.

[8] W niniejszym artykule znormalizowano zapisy gwarowe. Pełną dokumentację z uwzględnieniem materiału historycznego zawiera artykuł: *F. Czyżewski.* Sposoby zażegnywania burzy // Twórczość ludowa. Kwartalnik Stowarzyszenia Twórców Ludowych. Lublin, 1993, VIII, nr 1–2, s. 34–42 (dalej CzyżS).

[9] Por.: *J. Adamowski, J. Bartmiński, F. Czyżewski.* Atlas etnolingwistyczny pogranicza polsko-ukraińsko-białoruskiego // Euregion Bug. Problemy współpracy przygranicznej Polski, Białorusi i Ukrainy / Red. M. Bałtowski. Lublin, 1994, t. 1, s. 143–152.

[10] Dzieje Lubelszczyzny, Między Wschodem a Zachodem, cz. IV. Zjawiska językowe na pograniczu polsko-ruskim / Pod red. J. Bartmińskiego i M. Łesiowa. Lublin, 1992.

[11] *N.I.Tołstoj.* Język a kultura..., zob. przypis 2.

[12] Por.: *Н.И. и С.М.Толстые.* Заметки по славянскому язычеству. Защита от града в Драгачеве и других сербских зонах // Славянский и балканский фольклор. М., 1981, с. 44–120.

[13] *O.Kolberg.* Dzieła wszystkie, t. 48. Tarnowskie-Rzeszowskie, z rękopisów opracował J. Burszta, B. Linette / Red. J. Burszta. Wrocław, 1967.

[14] Por.: hasło «Град» // Славянская мифология. Энциклопедический словарь. М., 1995, с. 148–149.

[15] Określenie *Łopuszysty* utworzone od słowa *łopian*, *łopuch*.

[16] Na obszarze Polski znajdującym się na zachód od badanego obszaru funkcję ochronną przed piorunami pełniły spośród roślin *bagno* (Ledum palustre), zaś z krzewów i drzew *głóg* (Crataegus), *tarnina* (Prunus spinoza), *topola* (Populus), *dąb* (Quercus), *świerk* (Picea), *cis* (Taxus baccata), *kalina* (Viburnum).

[17] Nie występuje w naszym materiale gołąb jako apotropeik. O ochronnej roli tego ptaka poświadczają XIX-wieczne materiały etnograficzne z południowo-wschodniej Polski (Przemyskie).

[18] Apotropeiczna rola dzwonów ulega wzmocnieniu w słowiańskich tradycjach katolickich. Tak więc apotropeiczna funkcja dzwonów kościelnych jest wtórna w stosunku do tradycji przedchrześcijańskiej. O roli dzwonów w kulturach pierwotnych, np. w Afryce zob. CzyżS przyp. 1). O roli dzwonów w kulturze Słowian zob. hasło w oprac. T.A. Agapkiny: Колокольный звон // Славянская мифология..., с. 225–228.

[19] Wiara w istnienie płanetników (chmurników, chmarników) ma w naszym materiale określoną geografię. Poświadczona jest tylko na obszarze etnicznie polskim (Wielka Poręba, Nowosądeckie). Na terenie słowiańskim omawia to S.M. Tołstaja w artykule słownikowym: Планетники // Славянская мифология..., с. 313–314.

[20] Por.: *Н.И.Толстой.* Из «грамматики» славянских обрядов // Уч. зап. Тартуского гос. университета. Вып. 576. Труды по знаковым системам, XV, 1982, с. 57–71.

[21] Por.: *W.Kopaliński.* Słownik symboli. Wyd. 2. Warszawa, 1991, s. 174.

[22] Archiwum Etnolingwistyczne przy Zakładzie Tekstologii i Gramatyki Współczesnego Języka Polskiego UMCS w Lublinie.

[23] Taśmoteka nagrań ze wschodniej Polski — zbiory prywatne autora.

[24] Brak potwierdzenia w naszym materiale innych świętych, do których lud polski zwykł się zwracać w czasie burzy. Teksty etnograficzne z ubiegłego stulecia wymieniają świętych Piotra i Pawła, św. Wawrzyńca, św. Barbarę, św. Agatę (por. CzyżS).

[25] Przez sakramentalia rozumie się rzeczy, którymi zwykł się posługiwać Kościół naśladując sakramenty. Są to m. in. woda, ogień, por.: *W. Granat.* Dogmatyka kościelna; t. 7 Sakramenty święte, cz. 1 Sakramenty w ogólności: Eucharystia. Lublin, 1961. Przez określenie pseudosakramentalia zaś rozumiemy rzeczy, przedmioty, które poświęcone przez kapłana lud przynosi do domu i wykorzystuje w walce z siłami demonicznymi.

[26] Por.: *W. Kopaliński.* Słownik symboli..., s. 417.

[27] Na Ukrainie Stepowej podpalano włosy z przodu głowy oraz na skroniach bądź też na kształt krzyża (Ochomusz 13).

[28] *B. Uspieński.* Kult św. Mikołaja na Rusi / Przeł. [z ros.] E. Janus, M. R. Mayenowa, Z. Kozłowska. Lublin, 1985, s. 17–23; *А. Н. Афанасьев.* Поэтические воззрения славян на природу. М., 1994, т. I, с. 538, 667–668.

[29] Nie poświadczone zostały w naszych badaniach takie apotropeika jak woda św. Agaty i chleb św. Agaty. Znane są one jako środki ochronne przeciw burzy w centralnej Polsce (CzyżS).

[30] Brak natomiast potwierdzenia w analizowanym materiale, takich praktyk ochronnych stosowanych na zachód od badanego terenu jak: wkładanie święconych gałązek palmowych za tragarz, w węgieł domu, czy też umieszczanie ich w szczytach chat (por. CzyżS).

[31] *O. Kolberg.* Dzieła wszystkie, t. 34 Chełmskie, cz. 2. Wrocław, 1964, s. 58.

Ф. Чижевский
(Люблин)

Этнолингвистические материалы с польско-восточнославянского пограничья

В статье рассмотрены апотропеические средства против грозы, известные на территории восточной Польши. Выделяются две основные группы оберегов: дохристианские апотропеические средства и обереги, связанные с христианскими верованиями. К первой группе принадлежат орудия очага (печь, хлебная лопата и пр.), травы, колокольный звон, некоторые птицы (аист). К апотропеическим средствам второй группы относятся: сотворение крестного знамения, молитвы, обращенные к святым, обереги, связанные с церковным календарем.

Список научных трудов С. М. Толстой

1963

1. К истории славянского именного типа с суффиксом **tĭ* // Вопросы славянского языкознания. М., 1963, вып. 7, с. 82–102.
2. Опыт построения фонологической типологии близкородственных языков // Славянское языкознание. V Международный съезд славистов. София, сентябрь 1963. Доклады сов. делегации. М., 1963, с. 423–476. Соавт.: М. И. Лекомцева, Д. М. Сегал, Т. М. Судник.
3. Диалектология и структурная типология // Исследования по структурной типологии. М., 1963, с. 216–226. Соавт.: Т. М. Судник.
4. О применении некоторых новых методов в работах по общей и славянской диалектологии // Вопросы языкознания, 1963, № 4, с. 115–119. Соавт.: Т. М. Судник.
5. Об уровнях фонологического различения // Тезисы конференции по структурной лингвистике, посвященной базисным проблемам фонологии. М., 1963, с. 29–33.
6. О фонологических проблемах типологии // Там же, с. 112–115. Соавт.: М. И. Лекомцева, Д. М. Сегал, Т. М. Судник.
7. [Рец. на кн.:] Proceedings of the IV International congress of phonetic sciences. The Hague, 1962 // Вопросы языкознания, 1963, № 6, с. 144–148. Соавт.: М. И. Лекомцева, И. И. Ревзин.

1964

8. К характеристике южной части балтийско-славянского языкового союза (БСлЯзС) // Проблемы лингво- и этногеографии и ареальной диалектологии. Тезисы докладов. М., 1964, с. 13–19. Соавт.: Т. М. Судник, В. Н. Топоров.
9. О фонологии рифмы // Программа и тезисы докладов в летней школе по вторичным моделирующим системам. Тарту, 1964, с. 89–92.

1965

10. О фонологии рифмы // Труды по знаковым системам. Тарту, 1965, вып. 2, с. 300–305.
11. Один из типов безударного вокализма в окающих говорах // XII Респ. діалектологічна нарада. Тези доповідей. Київ, 1965, с. 61–62.

1966

12. К типологической интерпретации польского ринезма // Лингвистические исследования по общей и славянской типологии. М., 1966, с. 124–140.

1967

13. К характеристике южной части балтийско-славянского языкового союза // Сов. славяноведение, 1967, № 2, с. 38–45. Соавт.: Т. М. Судник, В. Н. Топоров.
14. Новые издания // Вопросы языкознания, 1967, № 2, с. 150–152.
15. Нарушения звуковой системы речи при бульбарной дизартрии взрослых // Очерки по патологии речи и голоса. М., 1967, вып. 3, с. 128–135. Соавт.: Е. Н. Винарская.

1968

16. Сочетаемость согласных в связи с фонологической структурой слова в славянских языках // Сов. славяноведение, 1968, № 1, с. 41–54.
17. Фонологическое расстояние и сочетаемость согласных в славянских языках // Вопросы языкознания, 1968, № 3, с. 66–81.
18. Начальные и конечные сочетания согласных в славянских языках. Автореферат канд. дисс. М., 1968.
19. Фонологический комментарий к полесским диалектам // Полесье. Лингвистика. Археология. Топонимика. М., 1968, с. 47–66. Соавт.: М. И. Лекомцева.

1969

20. Фонологическая система силезских диалектов // Исследования по польскому языку. М., 1969, с. 3–19.

1970

21. Проблема исходной формы и направления чередований в морфонологии // Проблемы фонологии и морфонологии. Кузнецовские чтения. Тезисы. М., 1970, с. 16–19.
22. [Рец. на кн.:] *H. J. Aronson.* Bulgarian inflectional morphophonology. The Hague; Paris, 1968 // Вопросы языкознания, 1970, № 1, с. 149–155.

1971

23. Про принципи організації ненаголошеного вокалізму в говорах з оканням // Праці XII Респ. діалект. наради. Київ, 1971, с. 103–107.
24. О некоторых трудностях морфонологического описания // Вопросы языкознания, 1971, № 2, с. 37–43.
25. Фонетические наблюдения над ономатопеическими образованиями с суф. **ot* в верхнелужицком // Исследования по славянскому языкознанию. Сборник в честь 60-летия проф. С. Б. Бернштейна. М., 1971, с. 272–280.
26. [Рец. на кн.:] *В. С. Перебийніс.* Кількісні та якісні характеристики системи фонем сучасної української літературної мови. Київ, 1970 // Вопросы языкознания, 1971, № 5, с. 134–139.

1972

27. Начальные и конечные сочетания согласных в сербскохорватском языке // Исследования по сербохорватскому языку. М., 1972, с. 3–37.
28. Фонологический облик конца слова в одном жемайтском диалекте // Балто-славянский сборник. М., 1972, с. 135–139.

1973

29. Современное состояние польской диалектологии (Краткий библиографический обзор) // Сов. славяноведение, 1973, № 4, с. 92–99.

1974

30. К характеристике консонантных сочетаний в славянских языках // Slavia. Praha, 1974, roč. XLII, č. 2, s. 113–133.
31. К семантике правой и левой стороны в связи с другими символическими элементами // Материалы всесоюзного симпозиума по вторичным моделирующим системам. 1(5). Тарту, 1974, с. 42–45. Соавт.: Н. И. Толстой.
32. [Рец. на кн.:] *A. Zaręba.* Atlas językowy Śląska. Warszawa; Kraków, 1969–1973, t. I–III // Вопросы языкознания, 1974, № 4, с. 125–129.
33. [Рец. на кн.:] Indeks a tergo do Słownika języka polskiego pod red. W. Doroszewskiego. Warszawa, 1973 // Сов. славяноведение, 1974, № 3, с. 112–114.

1975

34. Морфонологические корреляции согласных в русском языке // Вопросы языкознания, 1975, № 6, с. 99–108.

1976

35. Морфонологические типы субстантивных парадигм в польском языке // Славянское и балканское языкознание. Проблемы морфологии современных славянских и балканских языков. М., 1976, с. 85–113.
36. К вопросу о белорусско-(полесско-)болгарских этнолингвистических соответствиях // Бюлетин за съпоставително изследване на български език с други езици. София, 1976, год 1, бр. 5, с. 79–88. Соавт.: Н. И. Толстой.

1977

37. Памяти Татьяны Викторовны Назаровой // Slavia orientalis. Warszawa, 1977, r. XVIII, № 2, s. 269–273. Соавт.: Н. И. Толстой.
38. К типологической характеристике категории палатальности в славянских языках // Сов. славяноведение, 1977, № 1, с. 83–88.
39. Морфонологические типы глагольных парадигм в польском языке // III Респ. конференция «Типология славянских языков и взаимодействие славянских литератур». Минск, 1977, с. 280–281.

1978

40. К реконструкции древнеславянской духовной культуры (лингво- и этнографический аспект) // Славянское языкознание. VIII Международный съезд славистов. Загреб; Любляна, сентябрь 1978. Доклады сов. делегации. М., 1978, с. 364–385. Соавт.: Н. И. Толстой.
41. Uz problem rekonstrukcije stare slovenske duhovne kulture (lingvističko-etnografski aspekt) // VIII Međunarodni slavistički kongres. Knjiga referata. Zagreb, 1978, t. II, s. 894. Соавт.: Н. И. Толстой.
42. Заметки по славянскому язычеству. 2. Вызывание дождя в Полесье // Славянский и балканский фольклор. Генезис. Архаика. Традиции. М., 1978, с. 95–130. Соавт.: Н. И. Толстой.
43. Материалы к описанию полесского купальского обряда // Там же, с. 131–142.
44. Ареальные аспекты изучения славянской духовной культуры // Ареальные исследования в языкознании и этнографии. Краткие сообщения. Л., 1978, с. 46–47. Соавт.: Н. И. Толстой.
45. Некоторые балтийско-славянские параллели из области архаической духовной культуры // Конференция «Этнолингвистические балто-славянские контакты в настоящем и прошлом». Предварительные материалы. М., 1978, с. 134–135. Соавт.: Н. И. Толстой.
46. [Рец. на кн.:] *Т. М. Судник.* Диалекты литовско-славянского пограничья. М., 1975 // Общеславянский лингвистический атлас. Материалы и исследования. 1976. М., 1978, с. 297–303.

1979

47. Д. К. Зеленин-диалектолог // Проблемы славянской этнографии. К 100-летию со дня рождения Д. К. Зеленина. Л., 1979, с. 70–83. Соавт.: Н. И. Толстой.
48. О целесообразности применения некоторых лингвистических понятий к описанию славянской духовной культуры // Вторичные моделирующие системы. Тарту, 1979, с. 51–54. Соавт.: Н. И. Толстой.
49. О жанре «обмирания» (посещения того света) // Там же, с. 63–65. Соавт.: Н. И. Толстой.
50. К семантике и структуре сербских заклинаний градовой тучи // Balcano-balto-slavica. Симпозиум по структуре текста. Предварительные материалы и тезисы. М., 1979, с. 70–75. Соавт.: Н. И. Толстой.
51. Za semantiku leve i desne strane u njihovim odnosima sa drugim simboličkim elementima // Treći program. Beograd, 1979, br. 42, № 3, s. 407–409. Соавт.: Н. И. Толстой. [Перевод на сербскохорв. работы № 31.]

1980

52. Купальские обряды и поверия // О проведении фольклорной практики на филологических факультетах педагогических институтов. Методические рекомендации для специальности № 2101 «Русский язык и литература». М., 1980, с. 50–55.

1981

53. Заметки по славянскому язычеству. 1. Вызывание дождя у колодца // Русский фольклор, 1981, т. XXI, с. 87–98. Соавт.: Н. И. Толстой.
54. Заметки по славянскому язычеству. 5. Защита от града в Драгачеве и других сербских зонах // Славянский и балканский фольклор. Обряд. Текст. М., 1981, с. 44–120. Соавт.: Н. И. Толстой.
55. Морфонологические типы глагольных парадигм в польском литературном языке // Славянское и балканское языкознание. Проблемы морфонологии. М., 1981, с. 268–277.
56. К характеристике ритуальных форм речи у славян // Структура текста-81. Тезисы симпозиума. М., 1981, с. 47–48. Соавт.: А. В. Гура, О. А. Терновская.
57. Условия чередования *о–и* в польском императиве // Studia z filologii polskiej i słowiańskiej. Warszawa, 1981, t. XVIII, s. 45–51.
58. Отв. ред.: Славянское и балканское языкознание. Проблемы морфонологии. М., 1981. Соред.: Т. В. Попова.

1982

59. Заметки по славянскому язычеству. 3. Первый гром в Полесье. 4. Защита от града в Полесье // Обряды и обрядовый фольклор. М., 1982, с. 49–83. Соавт.: Н. И. Толстой.
60. Вариативность формальной структуры обряда (Купала и Марена) // Труды по знаковым системам. Тарту, 1982, вып. 15, с. 72–89.
61. Морфонология. Морфемика // Обзор работ по современному русскому литературному языку за 1974–1977. Словообразование. М., 1982, с. 89–141.
62. Об одном опыте ареального исследования полесской лексики // Общеславянский лингвистический атлас. Материалы и исследования. 1980. М., 1982, с. 350–360.
63. Лексика и фразеология в программе Полесского этнолингвистического атласа // Лексика української мови в її зв'язках з сусідніми слов'янськими і неслов'янськими мовами. Тези доповідей. Ужгород, 1982, с. 113–114.

1983

64. Принципы, задачи и возможности составления этнолингвистического словаря славянских древностей // Славянское языкознание. IX Международный съезд славистов. Киев, сентябрь 1983. Доклады сов. делегации. М., 1983, с. 213–230. Соавт.: Н. И. Толстой.
65. Ethnolinguistic dictionary of Slavic antiquities. Principles, tasks, possibilities // IX Международный съезд славистов. Резюме докладов и письменных сообщений. М., 1983. Соавт.: Н. И. Толстой.
66. О задачах этнолингвистического изучения Полесья // Полесский этнолингвистический сборник. Материалы и исследования. М., 1983, с. 3–21. Соавт.: Н. И. Толстой.

67. Программа полесского этнолингвистического атласа // Полесский этнолингвистический сборник. Материалы и исследования. М., 1983, с. 21–47. Соавт.: А. В. Гура, О. А. Терновская.
68. Народная культура Полесья (анкета-вопросник для этнолингвистического атласа) // Там же, с. 47–49. Соавт.: А. В. Гура, О. А. Терновская.
69. Материалы к полесскому этнолингвистическому атласу // Там же, с. 49–153. Соавт.: А. В. Гура, О. А. Терновская.
70. К ареальной характеристике полесского традиционного календаря // Полесье и этногенез славян. Предварительные материалы и тезисы конференции. М., 1983, с. 81–82.
71. К типологии вокалических систем полесских говоров // XV Респ. діалектологічна нарада. Структура і розвіток українських говорів на сучасному етапі. Тези доповідей. Житомир, 1983, с. 113–114.
72. Календарные обряды и поэзия. Семейные обряды и поэзия // Программы педагогических институтов. Фольклорная практика. М., 1983, с. 18–48. Совм. с др.
73. Ред.: Полесье и этногенез славян. Предварительные материалы и тезисы конференции. М., 1983. Соред.: Л. Н. Виноградова, Н. И. Толстой (отв. ред.).
74. Ред.: Полесский этнолингвистический сборник. Материалы и исследования. Соред.: А. В. Гура, О. А. Терновская, Н. И. Толстой (отв. ред.). М., 1983.

1984

75. Полесский народный календарь. Материалы к этнодиалектному словарю. А–Г // Славянское и балканское языкознание. Язык в этнокультурном аспекте. М., 1984, с. 178–200.
76. Славянские названия праздников как объект лексикологии и этимологии // Международный симпозиум по проблемам этимологии, исторической лексикологии и лексикографии. Тезисы докладов. М., 1984, с. 94–95.
77. [Разделы:] От редакции; Принципы составления этнолингвистического словаря славянских древностей (соавт.: Н. И. Толстой); Источники, использованные при составлении словника; Образцы частных словников. Календарь. Словник (совм. с др.) // Этнолингвистический словарь славянских древностей. Проект словника. Предварительные материалы. М., 1984, с. 3–5, 6–22, 22–29, 36–39, 40–70.
78. Об одном типе конверсии в славянских языках (флективная деривация) // Сопоставительное изучение словообразования славянских языков. Тезисы международного симпозиума (декабрь 1984 г.). М., 1984, с. 126–129.
79. Теоретические проблемы реконструкции древнейшей славянской духовной культуры. Ответы на вопросы // Сов. этнография, 1984, № 4, с. 74–79. Соавт.: Н. И. Толстой.

80. Р е д.: Этнолингвистический словарь славянских древностей. Проект словника. Предварительные материалы. Сопред.: А. В. Гура, О. А. Терновская, Н. И. Толстой (отв. ред.). М., 1984.

1985

81. О новых направлениях в белорусской диалектной лексикографии // Общеславянский лингвистический атлас. Материалы и исследования. М., 1985, с. 292–315.
82. Союз (частица) *ДА* в полесских говорах (к проблеме южнославянско-восточнославянских параллелей) // Зборник Матице Српске за филологију и лингвистику. Нови Сад, 1985, кн. 27/28, с. 781–788.
83. Трагови старе српске и старе руске апокрифне традиције у фолклору Полесја // Научни састанак слависта у Вукове дане. Београд, 1985, књ. 14, с. 237–247.
84. Материалы к полесскому этнолингвистическому атласу: *солнце играет* // Ареальные исследования в языкознании и этнографии. Тезисы. Уфа, 1985, с. 164–165.
85. Похороны как вторичная ритуальная форма // Балто-славянские этнокультурные и археологические древности. Погребальный обряд. Тезисы докладов. М., 1985, с. 79–81.
86. *Деды* в полесском народном календаре // Там же, с. 81–83.
87. Материалы к полесскому этнолингвистическому атласу: ритуальные бесчинства молодежи // Региональные особенности восточнославянских языков, литератур, фольклора и методы их изучения. Тезисы докладов и сообщений III республиканской конференции. Гомель, 1985, ч. II, с. 149–151.
88. Забелешке из словенског паганства. Заштита од града у Драгачеву и другим српским зонама // Повеља, нова серија. Краљево, 1985, год. XV, бр. 1, с. 6–17, бр. 2–3, с. 3–12. Соавт.: Н. И. Толстой. [Перевод на сербскохорв. работы № 54.]

1986

89. Полесский народный календарь. Материалы к этнодиалектному словарю. Д–И // Славянское и балканское языкознание. Проблемы диалектологии. М., 1986, с. 98–131.
90. Полесский народный календарь. Материалы к этнодиалектному словарю. К–П // Славянский и балканский фольклор. Духовная культура Полесья на общеславянском фоне. М., 1986, с. 178–242.
91. Материалы к полесскому этнолингвистическому атласу. Опыт картографирования. Предисловие // Там же, с. 3–8. Соавт.: Н. И. Толстой.
92. Солнце играет // Там же, с. 8–11.
93. Ритуальные бесчинства молодежи // Там же, с. 12–14.
94. Пахание реки, дороги // Там же, с. 18–22.
95. Лягушка, уж и другие животные в обрядах вызывания и остановки дождя // Там же, с. 22–27.

96. Сретенская и четверговая свечи // Славянский и балканский фольклор. Духовная культура Полесья на общеславянском фоне. М., 1986, с. 27–30.
97. [Рец.:] Atlas gwar wschodniosłowiańskich Białostocczyzny. Wrocław, 1980, t. 1 // Балто-славянские исследования. 1984. М., 1986, с. 263–266. Соавт.: Т. М. Судник.
98. Ред.: Славянский и балканский фольклор. Духовная культура Полесья на общеславянском фоне. Соред.: А. В. Гура, О. А. Терновская, Н. И. Толстой (отв. ред.). М., 1986.

1987

99. Об одном типе конверсии в славянских языках // Сопоставительное изучение словообразования славянских языков. М., 1987, с. 198–205.
100. К соотношению христианского и народного календаря у славян: счет и оценка дней недели // Языки культуры и проблемы переводимости. М., 1987, с. 154–168.
101. Комментарий // *Н. С. Трубецкой*. Избранные труды по филологии. М., 1987, с. 421–425.
102. [Раздел:] Морфонологические чередования в субстантивных парадимах сербскохорватского литературного языка // Славянская морфонология. Субстантивное словоизменение. М., 1987, с. 169–201.

1988

103. Народная этимология и структура славянского ритуального текста // Славянское языкознание. X Международный съезд славистов. София, сентябрь 1988. Доклады сов. делегации. М., 1988, с. 250–264. Соавт.: Н. И. Толстой.
104. Зеркало в славянских народных обрядах и верованиях // Семиотика культуры. Тезисы Всесоюзной школы-семинара. Архангельск, 1988, с. 22–24.
105. О семантическом единстве обряда // Фольклор: проблемы сохранения, изучения и пропаганды. Всесоюзная научно-практическая конференция. Тезисы. М., 1988, ч. 1, с. 146–148.
106. К прагматической интерпретации обряда и обрядового фольклора // Там же, с. 171–173.
107. Структура и семантика ритуальных приглашений на рождественский ужин // Этнолингвистика текста. Семиотика малых форм фольклора. Тезисы и предварительные материалы к симпозиуму. М., 1988, ч. 1, с. 95–100. Соавт.: Л. Н. Виноградова.
108. О међусобном односу хришћанског и народног календара код Словена: рачунање и вредновање дана недеље // Повеља, нова серија. Краљево, 1988, год. XVIII, бр. 1–2, с. 119–132. [Перевод на сербскохорв. работы № 100.]
109. Программы педагогических институтов. Фольклорная практика. Для специальности №2101 «Русский язык и литература». М., 1988. Совм. с др.

1989

110. Языковая ситуация в Польше в XII–XIV вв. // Развитие этнического самосознания славянских народов в эпоху зрелого феодализма. М., 1989, с. 280–296.

111. Терминология обрядов и верований как источник реконструкции древней духовной культуры // Славянский и балканский фольклор. Реконструкция древней славянской духовной культуры: Источники и методы. М., 1989, с. 215–229.

112. Устный текст в языке и культуре // Tekst ustny — texte oral. Struktura i pragmatyka — problemy systematyki — ustność w literaturze / Pod. red. M. Abramowicza i J. Bartmińskiego. Wrocław, 1989, s. 9–14.

113. Персонажи низшей мифологии в архаической картине мира // Сов. славяноведение, 1989, № 4, с. 73–75. Соавт.: Л. Н. Виноградова.

114. Материалы к сравнительной характеристике мифологических персонажей // Материалы к VI Международному конгрессу по изучению стран Юго-восточной Европы. Проблемы культуры. София, 30.VIII.89–6.IX.89. М., 1989, с. 86–114. Соавт.: Л. Н. Виноградова.

115. Схема описания мифологических персонажей // Там же, с. 80–85. Совм. с др.

116. Мифологические персонажи южных славян в балканской и славянской перспективе // Sixième Congrès International d'Études du Sud-Est Européen. Resumés des Communications. Sofia, 1989, p. 90–91. Совм. с др.

117. Библиографический указатель по общему и славянскому языкознанию. Владимир Николаевич Топоров. Самарканд, 1989. Соавт.: Т. М. Судник, А. М. Бушуй.

118. Ред.: Славянский и балканский фольклор. Реконструкция древней славянской духовной культуры: источники и методы. Соред.: Л. Н. Виноградова, Н. И. Толстой (отв. ред.). М., 1989.

119. Ред.: Материалы к VI Международному конгрессу по изучению стран Юго-Восточной Европы. София, 30.VIII–6.IX.1989. Проблемы культуры. Соред.: Л. Н. Виноградова, Н. В. Злыднева. М., 1989.

1990

120. Мотив уничтожения проводов нечистой силы в восточнославянском купальском обряде // Исследования в области балто-славянской духовной культуры. Погребальный обряд. М., 1990, с. 99–118. Соавт.: Л. Н. Виноградова.

121. Общие элементы в ритуальном оформлении родов и кончины (на материале балканославянских традиций) // Балканские чтения–1. Симпозиум по структуре текста. М., 1990, с. 99–101.

122. К сравнительному изучению мифологических персонажей: вештица и ведьма // Там же, с. 112–116. Соавт.: Л. Н. Виноградова.

123. Нечистая сила // Мифологический словарь. М., 1990, с. 388–389; 2-е изд. М., 1991, с. 396–397.

124. Ночницы // Там же, с. 396; 2-е изд. М., 1991, с. 404.

125. Планетники // Там же, с. 435–436; 2-е изд. М., 1991, с. 443.

126. The worshipping of Saints and its transformation in Slavic folk culture // Traditional folk belief today. Conference dedicated to the 90-th anniversary of L. Loorits. Tartu, 1990, p. 157–159.

1991

127. О понятии «морфонологическая позиция» // Studia slavica. К 80-летию С. Б. Бернштейна. М., 1991, с. 161–171.

128. Аксиология времени в славянской народной культуре // История и культура. Тезисы. М., 1991, с. 62–66.

129. К проблеме комплексного изучения фольклора // Фольклор. Песенное наследие. М., 1991, с. 31–33.

1992

130. Жизни магический круг // Сборник статей к 70-летию проф. Ю. М. Лотмана. Тарту, 1992, с. 130–141. Соавт.: Н. И. Толстой.

131. «Wielkanocne schaby». Этнографический комментарий к четверостишию Вацлава Потоцкого // Studia polonica. К 60-летию В. А. Хорева. М., 1992, с. 30–42.

132. К прагматической интерпретации обряда и обрядового фольклора // Образ мира в слове и ритуале. Балканские чтения–1. М., 1992, с. 33–45.

133. Tekst ustny w języku i kulturze // Etnolingwistyka / Pod red. J. Bartmińskiego. Lublin, 1992, t. 5, s. 27–30 [перевод на польский работы № 112].

134. Этнолингвистическое картографирование в зоне украинско-белорусского пограничья // Dzieje Lubelszczyzny. T. VI. Między Wschodem a Zachodem. Cz. IV. Zjawiska językowe na pograniczu polsko-ruskim / Pod. red. J. Bartmińskiego i M. Łesiowa. Lublin, 1992, s. 75–81.

135. Магия против смерти // Балканские чтения–2. Симпозиум по структуре текста. Тезисы и материалы. М., 1992, с. 52–58.

136. К типологии морфонологических моделей: deverbativa на *-ењье* // Типологическое и сопоставительное изучение славянских и балканских языков. Тезисы докладов и сообщений межреспубликанской конференции, октябрь 1992. М., 1992, с. 46–47.

1993

137. Этнолингвистика в Люблине // Славяноведение, 1993, № 3, с. 47–59.

138. Славянская морфонология: основные понятия, аспекты и методы. Автореферат диссертации на соискание ученой степени доктора филологических наук. М., 1993.

139. Слово в обрядовом тексте (культурная семантика слав. **vesel-*) // Славянское языкознание. XI Международный съезд славистов. Братислава, сентябрь 1993. Доклады российской делегации. М., 1993, с. 162–186. Соавт.: Н. И. Толстой.

140. Слово в обрядовом тексте (культурная семантика слав. **vesel-*) // XI. medzinárodný zjazd slavistov. Zborník resumé. Bratislava, 1993, s. 101–102. Соавт.: Н. И. Толстой.

141. Ритуальные приглашения мифологических персонажей на рождественский ужин: структура текста // Славянское и балканское языкознание. Структура малых фольклорных текстов. М., 1993, с. 60–82. Соавт.: Л. Н. Виноградова.

142. Символический язык вещей: веник (метла) в славянских обрядах и верованиях // Символический язык народной культуры. Балканские чтения–2. М., 1993, с. 3–36. Соавт.: Л. Н. Виноградова.

143. Вокализм полесских говоров в общеславянской перспективе // Rozprawy Slawistyczne, 6. UMCS, Lublin, 1993, s. 303–310.

144. Диалекты польско-восточнославянского пограничья: новые подходы и результаты // Общеславянский лингвистический атлас. Материалы и исследования. 1988–1990. М., 1993, с. 184–193.

145. Ojczyzna w ludowej tradycji słowiańskiej // Pojęcie ojczyzny we współczesnych językach europejskich / Pod red. J. Bartmińskiego. Lublin, 1993, s. 17–22.

146. Культурная семантика и этимология (из опыта работы над этнолингвистическим словарем «Славянские древности») // Принципы составления этимологических и исторических словарей языков разных семей. Тезисы докладов конференции. М., 1993, с. 49–52.

147. Из словаря «Славянские древности» [Предисловие] // Славяноведение, 1993, № 6, с. 3–4.

148. Христианское и языческое в славянском народном календаре (к проблеме двоеверия) // Истоки русской культуры (Археология и лингвистика). Тезисы докладов. М., 1993, с. 66–68.

149. Демонология // Восточнославянский фольклор. Словарь научной и народной терминологии. Минск, 1993, с. 56–58.

150. Отв. ред.: Символический язык традиционной культуры. М., 1993. Сопред.: И. А. Седакова.

151. Отв. ред.: Славянское и балканское языкознание. Структура малых фольклорных текстов. М., 1993. Сопред.: Т. В. Цивьян.

1994

152. К сопоставительному изучению славянских языков на уровне морфонологии: глагольные основы в польском и русском языках // Теоретические и методологические проблемы сопоставительного изучения славянских языков. М., 1994, с. 232–240.

153. Зеркало в традиционных славянских верованиях и обрядах // Славянский и балканский фольклор. Верования. Текст. Ритуал. М., 1994, с. 111–129.

154. К проблеме идентификации и сравнения персонажей славянской мифологии // Славянский и балканский фольклор. Верования. Текст. Ритуал. М., 1994, с. 16–44. Соавт.: Л. Н. Виноградова.

155. О вторичной функции обрядового символа (на материале славянской народной традиции) // Историко-этнографические исследования по фольклору. Сб. статей памяти С. А. Токарева. М., 1994, с. 238–255. Соавт.: Н. И. Толстой.

156. «Глаголы судьбы» и их корреляты в языке культуры // Понятие судьбы в контексте разных культур. М., 1994, с. 143–147.

157. Вербальные ритуалы в славянской народной культуре // Логический анализ языка. Язык речевых действий. М., 1994, с. 172–177.

158. К понятию функции в языке культуры // Славяноведение, 1994, № 5, с. 91–97.

159. Этнолингвистические экспедиции в украинские Карпаты // Славяноведение, 1994, № 3, с. 62–83. Соавт.: С. П. Бушкевич и С. Л. Николаев.

160. Из словаря «Славянские древности»: Символический язык вещей в традиционной народной культуре [Предисловие] // Славяноведение, 1994, № 2, с. 3–5. Соавт.: Л. Н. Виноградова.

161. Из словаря «Славянские древности»: Грабли // Там же, с. 23–24.

162. Из словаря «Славянские древности»: Гребень // Там же, с. 24–27.

163. Из словаря «Славянские древности»: Венок // Там же, с. 29–32. Соавт.: Л. Н. Виноградова.

164. Из словаря «Славянские древности»: [Народный календарь] // Славяноведение, 1994, № 3, с. 3–5.

165. Из словаря «Славянские древности»: Афанасий // Там же, с. 5–7. Соавт.: И. А. Седакова.

166. Из словаря «Славянские древности»: Видов день // Там же, с. 18–20.

167. Из словаря «Славянские древности»: Введение // Там же, с. 21–22.

168. Из словаря «Славянские древности»: Андреев день // Славяноведение, 1994, № 3, с. 22–26. Соавт.: Л. Н. Виноградова.

169. Из словаря «Славянские древности»: Вторник // Там же, с. 30–33.

170. Из словаря «Славянские древности»: [предисловие] // Славяноведение, 1994, № 5, с. 45.

171. К характеристике акционального кода традиционной культуры // Балканские чтения–3. Лингво-этнокультурная история Балкан и Восточной Европы. Тезисы и материалы симпозиума. М., 1994, с. 68–71.

172. Сексуальные коннотации глаголов движения в славянских языках // Там же, с. 72–73.

173. Обычаи Андреева дня у славян // Живая старина, 1994, № 3, с. 26–27. Соавт.: Л. Н. Виноградова.

174. Новая и новейшая мифология славян: «клубок» восемнадцатый // Там же, с. 60.

175. Между двумя мирами: магические способы распознавания ведьмы // Миф и культура: человек — не человек. Тезисы конференции. М., 1994, с. 9–13.

176. Культурное самосознание в истории и современности // Граница. Культурные связи России, Украины, Белоруссии и Польши. [Сб. статей, изданный Польским культурным центром в Москве.] М., 1994, с. 20–27.

177. Ред.: Славянский и балканский фольклор. Верования. Текст. Ритуал. Сопред.: Т. А. Агапкина, Л. Н. Виноградова, Н. И. Толстой (отв. ред.). М., 1994.

1995

178. Сакральное и магическое в народном культе святых // Folklor–Sacrum–Religia / Pod red. J. Bartmińskiego i M. Jasińskiej-Wojtkowskiej. Lublin, 1995, s. 38–46.

179. Магия обмана и чуда в народной культуре // Логический анализ языка. Истина и истинность в культуре и языке. М., 1995, с. 109–115.

180. Ритуальные приглашения мифологических персонажей на рождественский ужин: формула и обряд // Малые формы фольклора. Сб. статей памяти Г. Л. Пермякова. М., 1995, с. 166–197. Соавт.: Л. Н. Виноградова.

181. Полесский народный календарь. Материалы к этнодиалектному словарю. Р–Я // Славянский и балканский фольклор. Этнолингвистическое изучение Полесья. М., 1995, с. 251–317.

182. Диалектные ареалы литературных слов (Заметки на полях «Лексического атласа белорусского языка») // Dialectologia slavica. Сборник к 85-летию С. Б. Бернштейна. М., 1995, с. 263–273.

183. Географическое пространство культуры // Живая старина, 1995, № 4, с. 2–6.

184. La mythologie et l'axiologie du temps dans la culture populaire slave // La Revue russe 8, Paris, 1995, p. 27–42.

185. О словаре «Славянские древности» // Славянские древности: Этнолингвистический словарь / Под ред. Н. И. Толстого. М., 1995, т. 1. А–Г, с. 5–14. Соавт.: Н. И. Толстой.

186. Август // Там же, с. 87–89. Соавт.: Г. И. Кабакова.

187. Агония // Там же, с. 90–92. Соавт.: О. А. Терновская.

188. Алексей // Там же, с. 100.

189. Андрей // Там же, с. 109–111. Соавт.: Л. Н. Виноградова.

190. Анна // Там же, с. 111–112.

191. Антоний // Там же, с. 112–113.

192. Афанасий // Там же, с. 119–121. Соавт.: И. А. Седакова.

193. Бартоломей // Там же, с. 142.

194. Беременность. Беременная женщина // Там же, с. 160–164.

195. Бесчинства // Там же, с. 171–175.

196. Благовещение // Славянские древности: Этнолингвистический словарь / Под ред. Н. И. Толстого. М., 1995, т. 1. А–Г, с. 182–188. Соавт.: Н. И. Толстой.
197. Борона (символическое боронование) // Там же, с. 238–239.
198. Булочка // Там же, с. 270–272. Соавт.: И. А. Седакова.
199. Василий // Там же, с. 291–292.
200. Введение // Там же, с. 293.
201. Ведьма // Там же, с. 297–301. Соавт.: Л. Н. Виноградова.
202. Веник // Там же, с. 307–313. Соавт.: Л. Н. Виноградова.
203. Венок // Там же, с. 314–318. Соавт.: Л. Н. Виноградова.
204. Вештица // Там же, с. 367–368. Соавт.: Л. Н. Виноградова.
205. Видов день // Там же, с. 368–369.
206. Вила // Там же, с. 369–371.
207. Ворота // Там же, с. 438–442. Соавт.: Л. Н. Виноградова.
208. Воскресенье // Там же, с. 444–445.
209. Время // Там же, с. 448–452.
210. Вторник // Там же, с. 455–458.
211. Головня // Там же, с. 508–510. Соавт.: Л. Н. Виноградова.
212. Грабли // Там же, с. 534–535.
213. Гребень // Славянские древности: Этнолингвистический словарь / Под ред. Н. И. Толстого. М., 1995, т. 1. А–Г, с. 540–543.
214. Андрей // Славянская мифология. Энциклопедический словарь. М., 1995, с. 33–34. Соавт.: Л. Н. Виноградова.
215. Беременность // Там же, с. 43–44.
216. Бесчинства // Там же, с. 48–49.
217. Благовещение // Там же, с. 49–51.
218. Ведьма // Там же, с. 70–73. Соавт.: Л. Н. Виноградова.
219. Веник // Там же, с. 75–77. Соавт.: Л. Н. Виноградова.
220. Венок // Там же, с. 77–78. Соавт.: Л. Н. Виноградова.
221. Вештица // Там же, с. 88–90. Соавт.: Л. Н. Виноградова.
222. Вила // Там же, с. 91–92.
223. Ворота // Там же, с. 118–119. Соавт.: Л. Н. Виноградова.
224. Время // Там же, с. 123–125.
225. Головосек // Там же, с. 135–136.
226. Град // Там же, с. 147–148.
227. Гребень // Там же, с. 149.
228. Гром // Там же, с. 151–152.
229. Деды // Там же, с. 155–156. Соавт.: Л. Н. Виноградова.
230. Демонология // Там же, с. 158.
231. Дождь // Там же, с. 165–167.
232. Житие растений и предметов // Там же, с. 183–184.

233. Засуха // Славянские древности: Этнолингвистический словарь / Под ред. Н. И. Толстого. М., 1995, т. 1. А–Г, с. 189–190.
234. Зеркало // Там же, с. 195–196.
235. Иван Купала // Там же, с. 201–202. Соавт.: Л. Н. Виноградова.
236. Кража // Там же, с. 232–233.
237. Луна // Там же, с. 245–247.
238. Лунное время // Там же, с. 247–248.
239. Нечистая сила // Там же, с. 271–274.
240. Ночницы // Там же, с. 275–276.
241. Обман // Там же, с. 277–278.
242. Обмирание // Там же, с. 278–279.
243. Обыденные предметы // Там же, с. 281–282.
244. Планетники // Там же, с. 313–314.
245. Похороны животных // Там же, с. 319–320.
246. Праздник // Там же, с. 322–324.
247. Приглашение // Там же, с. 325–326. Соавт.: Л. Н. Виноградова.
248. Святые // с. 355–357.
249. Смерть // Там же с. 359–360.
250. Судьба // Славянская мифология. Энциклопедический словарь. М., 1995, с. 370–371.
251. Чудо // Там же, с. 392–393.
252. Стереотип в этнолингвистике // Речевые и ментальные стереотипы в синхронии и диахронии. Тезисы конференции. М., 1995, с. 124–127.
253. Дефиниция в этнолингвистическом словаре // Словарь и культура. К столетию с начала публикации «Словаря болгарского языка» Н. Герова. Материалы международной научной конференции (Москва, ноябрь 1995). М., 1995, с. 84–85.
254. О нескольких ветхозаветных мотивах в славянской народной традиции // Международная конференция «Сотворение мира и начало истории в апокрифической и фольклорной традиции (на материале славянских и еврейских текстов)». 5–7 декабря 1995. Тезисы докладов. М., 1995, с. 66–68.
255. Роль мифологических моделей в славянском этническом самосознании // Этническое и языковое самосознание. Материалы конференции (Москва, 13–15 декабря 1995). М., 1995, с. 150.
256. Обрядовое голошение: лексика и семантика // Голос и ритуал. Материалы конференции. Май 1995. М., 1995, с. 60–62.
257. Этнолингвистика в современной славистике // Лингвистика на исходе XX века: итоги и перспективы. Тезисы международной конференции. М., 1995, т. II, с. 488–489. Соавт.: Н. И. Толстой.
258. Вызывание дождя // *Н. И. Толстой.* Язык и народная культура. Очерки по славянской мифологии и этнолингвистике. М., 1995, с. 78–90. Соавт.: Н. И. Толстой.

259. Вторичная функция обрядового символа // *Н. И. Толстой.* Язык и народная культура. Очерки по славянской мифологии и этнолингвистике. М., 1995, с. 167–184. Соавт: Н. И. Толстой.

260. Жизни магический круг // Там же, с. 223–233. Соавт.: Н. И. Толстой.

261. Культурная семантика слав. **vesel-* // Там же, с. 289–316. Соавт.: Н. И. Толстой.

262. Народная этимология и этимологическая магия // Там же, с. 317–332. Соавт.: Н. И. Толстой.

263. О жанре «обмирания» (посещения того света) // Там же, с. 458–460. Соавт.: Н. И. Толстой.

264. Ред.: Славянские древности: Этнолингвистический словарь / Под ред. Н. И. Толстого. М., 1995, т. 1. А–Г. Соред.: Т. А. Агапкина, Л. Н. Виноградова, В. Я. Петрухин.

265. Ред.: Славянская мифология. Энциклопедический словарь. М., 1995. Соред.: В. Я. Петрухин, Т. А. Агапкина, Л. Н. Виноградова.

266. Ред.: Славянский и балканский фольклор. Этнолингвистическое изучение Полесья. М., 1995. Соред.: Л. Н. Виноградова, А. А. Плотникова, Н. И. Толстой (отв. ред.).

267. Ред.: Этническое и языковое самосознание. Материалы конференции (Москва, 13–15 декабря 1995). Соред.: Р. А. Агеева, В. П. Нерознак (отв. ред.), М. В. Орешкина, Е. А. Хелимский. М., 1995.

1996

268. К типологии морфонологических моделей в славянских языках: йотация в отглагольных именах на **-ењје* // Русистика. Славистика. Индоевропеистика. Сборник к 60-летию А. А. Зализняка. М., 1996, с. 584–597.

269. Из кашубско-восточнославянских лексико-семантических параллелей // Symbolae slavisticae. Dedykowane Pani Profesor Hannie Popowskiej-Taborskiej. Warszawa, 1996, s. 287–293.

270. Магические функции отрицания в сакральных текстах // Славяноведение, 1996, № 1, с. 39–43.

271. Символика девственности в полесском свадебном обряде // Секс и эротика в русской традиционной культуре / Сост. А. Л. Топорков. М., 1996, с. 192–206.

272. Этнолингвистика // Институт славяноведения и балканистики. 50 лет. М., 1996, с. 235–248.

273. Этнолингвистическое изучение Полесья: состояние и перспективы // Полїсся: мова, культура, історія. Матеріали міжнародної конференції. Київ, 1996, с. 47–54.

274. Акциональный код символического языка культуры: движение в ритуале // Концепт движения в языке и культуре. М., 1996, с. 89–103.

275. Почитание крестов в Полесье // Живая старина, 1996, № 3, с. 44–45. Соавт.: О. В. Белова.

276. Из русской глагольной морфонологии // Материалы международного конгресса «100 лет Р. О. Якобсону», Москва, 18–23 декабря 1996. М., 1996, с. 105–106.

277. Ред.: Очерки истории культуры славян. Соред.: В. К. Волков, В. Я. Петрухин, А. И. Рогов, Б. Н. Флоря, О. В. Белова (отв. секр.). М., 1996.

278. Ред.: Концепт движения в языке и культуре. Соред.: Т. А. Агапкина (отв. ред.), В. Н. Топоров, Т. В. Цивьян. М., 1996.

1997

279. Мифология и аксиология времени в славянской народной культуре // Культура и история. Славянский мир. М., 1997, с. 62–79.

280. Дождь в фольклорной картине мира // Исследования по славянскому фольклору и народной культуре / Под ред. А. А. Архипова и И. Полинской [изд. Berkley Slavic Specialties], 1997, вып. 1, p. 105–119.

281. Время как инструмент магии: компрессия и растягивание времени в славянской народной традиции // Логический анализ языка. Язык и время. М., 1997, с. 28–35.

282. [От редактора] // Там же, с. 13–16.

283. Благовещение в славянских народных обрядах и верованиях // Введение в храм. М., 1997, с. 660–666. Соавт.: Н. И. Толстой.

284. La fiancée «pure» et «impure» dans la langue symbolique du rituel du mariage // Cahiers slaves. Civilisation russe. Paris, 1997, p. 217–235.

285. Полесские версии стиха о «грешной девке» // Живая старина, 1997, № 2, с. 57–58.

286. Город Иерусалим, гора Сион и царь Давид // Там же, 1997, № 3, с. 31–35.

287. Символика архаических форм народной культуры (серия «Славянский и балканский фольклор») // Вестник РГНФ, 1997, № 1, с. 127–133. Соавт.: Л. Н. Виноградова.

288. Из словаря «Славянские древности»: Запреты // Славяноведение, 1997, № 4, с. 14–19. Соавт.: Л. Н. Виноградова.

289. Из словаря «Славянские древности»: Дверь // Славяноведение, 1997, № 6, с. 3–7. Соавт.: Л. Н. Виноградова.

290. [Рец.:] Словарь народных стереотипов и символов. Т. 1. Космос // Живая старина, 1997, № 4, с. 52–53.

291. Поздравляем юбиляра // Там же, 1997, № 1, с. 2–3.

292. К юбилею Л. Н. Виноградовой // Славяноведение, 1997, № 1, с. 118.

293. Из полесской обрядовой лексики: *нашлось дитя* // Український діалектологічний збірник. Книга 3. Пам'яти Тетяни Назарової. Київ, 1997.

294. Ред.: *Н. И. Толстой*. Избранные труды. Т. 1. Славянская лексикология и семасиология. М., 1997.

1998

295. Морфонология в структуре славянских языков. М., «Индрик», 1998, 319 с.

296. Культурная семантика слав. **kriv-* // Слово и культура. Памяти Никиты Ильича Толстого. М., 1998, т. 2, с. 215–229.

297. Имя в контексте народной культуры // Три доклада к XII Международному съезду славистов. Проблемы славянского языкознания. М., 1998, с. 88–125. Соавт.: Н. И. Толстой.

298. Имя в контексте культуры // XII Międzynarodowy kongres slawistów. Kraków, 1998. Streszczenia referatów i komunikatów. Językoznawstwo. Warszawa, 1998, s. 215–216. Соавт.: Н. И. Толстой.

299. Магические способы распознавания ведьмы // Studia mythologica slavica. Ljubljana, 1998, knj. 1, s. 141–152.

300. О нескольких ветхозаветных мотивах в славянской народной традиции // От Бытия к Исходу. Отражение библейских мотивов в славянской и еврейской народной культуре. М., 1998, с. 21–37.

301. Символические заместители человека в народной магии // Судьбы традиционной культуры. Сборник статей и материалов памяти Ларисы Ивлевой. СПб., 1998, с. 72–77.

302. Из полесских записей Л. М. Ивлевой [публикация и предисловие] // Судьбы традиционной культуры. Сборник статей и материалов памяти Ларисы Ивлевой. СПб., 1998, с. 33–41.

303. *Труд* и *мука* // Язык. Африка. Фульбе. Сборник научных статей в честь А. И. Коваль. СПб., 1998, с. 22–28.

304. Stereotyp w «języku kultury» // Język a kultura. T. 12. Stereotyp jako przedmiot lingwistyki. Teoria, metodologia, analizy empiryczne / Pod red. J. Anusiewicza i J. Bartmińskiego. Wrocław, 1998, s. 99–108.

305. Обычай вторичного погребения в зеркале этнографии и археологии // Природа, 1998, № 7, июль, с. 92–98.

306. Из русской глагольной морфонологии: имперфективы и итеративы с суф. *-iva-* // Лики языка. К 45-летию научной деятельности Е. А. Земской. М., 1998, с. 354–358.

307. «Человек из теста» (фольклорные мотивы и семантические модели) // Русский язык в его функционировании. Тезисы докладов международной конференции (Третьи Шмелевские чтения). М., 1998, с. 99–100.

308. Магия имянаречения в славянской народной традиции // Конференция «Слово как действие». Тезисы докладов. МГУ, 27–29 апреля 1998. М., 1998, с. 90–94.

309. Slavic folk conception of death according to linguistic data // International symposium: Ethnological and anthropological approach to the study of death. Book of abstracts. November, 5–8, 1998. Ljubljana, 1998, [p. 3].

310. Этнолингвистика и фольклор // Наука о фольклоре сегодня: междисциплинарные взаимодействия. К 70-летнему юбилею Ф. М. Се-

ливанова. Тезисы международной научной конференции. М., 1998, с. 37–38.

311. Символический язык народной магии южных славян. [Рец. на кн.:] *Љ. Раденковић.* Симболика света у народној магији Јужних Словена. Ниш, 1996 // Живая старина, 1998, № 1, с. 58–59.

312. Ред.: *Н. И. Толстой.* Избранные труды. Т. II. Славянская литературно-языковая ситуация. М., 1998.

1999

313. Полесские рукописные календари // ΠΟΛΥΤΡΟΠΟΝ. К 70-летию Владимира Николаевича Топорова. М., 1999, с. 477–493.

314. Звуковой код традиционной народной культуры // Мир звучащий и молчащий. Семиотика звука и речи в традиционной культуре славян. М., 1999, с. 9–16.

315. Обрядовое голошение: лексика, семантика, прагматика // Там же, с. 135–148.

316. Ред.: *Н. И. Толстой.* Избранные труды. Т. III. Очерки по славянскому языкознанию. М., 1999.

317. От редактора // Там же, с. 7–8.

318. Лексика Полесья в картографическом представлении // Общеславянский лингвистический атлас. Материалы и исследования. М. (в печати).

319. «Самарянка»: баллада о грешной девушке в восточно- и западнославянской фольклорной традиции (в печати).

320. Вода в представлениях древних славян о загробной жизни. [Рец. на кн.:] *M. Mencej.* Voda v predstavah starih Slovanov o posmrtnem življenju in šegah ob smrti. Lubljana, 1997. Соавт.: В. Я. Петрухин (в печати).

321. «По Богу брат» (побратимство в обрядах, верованиях и фольклоре южных славян) // В поисках балканского. Балканские чтения–5 (в печати).

Научное издание

СЛАВЯНСКИЕ ЭТЮДЫ

Сборник к юбилею С. М. Толстой

Утверждено к печати Институтом славяноведения РАН

Корректор *Р. Агеева*
Младший редактор *Л. Коритысская*
Редактор *Н. Волочаева*

По вопросам приобретения книг
издательства «Индрик» следует обращаться:

117334, Москва, Ленинский проспект, д. 32 А,
Институт славяноведения РАН
(для издательства «Индрик»)
Тел.: (095) 938-01-00
Тел./факс: 938-57-15

ЛР № 070644, выдан 19 декабря 1997 г.
Формат 60×90 $^{1}/_{16}$. Гарнитура «Школьная». Печать офсетная.
36 п. л. Тираж 1000 экз. Заказ № 496
Отпечатано с оригинал-макета
в ППП «Типография „Наука“»
121099, Москва, Г–99, Шубинский пер., д. 6