

СЛАВЯНСКОЕ
И БАЛКАНСКОЕ
ЯЗЫКОЗНАНИЕ

СТРУКТУРА
МАЛЫХ
ФОЛЬКЛОРНЫХ
ТЕКСТОВ



РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК
ИНСТИТУТ СЛАВЯНОВЕДЕНИЯ И БАЛКАНИСТИКИ

СЛАВЯНСКОЕ И БАЛКАНСКОЕ ЯЗЫКОЗНАНИЕ

СТРУКТУРА
МАЛЫХ
ФОЛЬКЛОРНЫХ
ТЕКСТОВ



МОСКВА
"НАУКА"
1993

Редакционная коллегия серии:

доктора филологических наук **С.Б. Берштейн** (ответственный редактор),
Е.И. Демина, Вяч. Вс. Иванов, Т.В. Попова (ответственный секретарь),
Л.Н. Смирнов, академик Н.И. Толстой, доктор филологических наук Т.В. Цивьян

Ответственные редакторы выпуска
доктора филологических наук **С.М. Толстая, Т.В. Цивьян**

Рецензенты

доктор филологических наук **Е.А. Хелимский**,
кандидат филологических наук **Е.С. Новик**

Славянское и балканское языкознание: Структура малых фольклорных текстов: Сб. статей/ Ин-т славяноведения и балканистики РАН; Отв. ред. С.М. Толстая, Т.В. Цивьян. М.: Наука, 1993 — с. 256 ISBN 5-02-011071-X

Очередной выпуск серии посвящен проблемам структуры так называемых малых текстов, занимающих промежуточное положение между жанрово оформленными фольклорными текстами и собственно языковой идиоматикой, т.е. многообразным видам языковых клише, устойчивых вербальных компонентов обрядов, магических формул приговоров, закличек, до сих пор малоисследованным.

Для языковедов, историков, этнографов и всех интересующихся русским фольклором.

С 460200000—136
042(02)-93 338-93, 1 полугодие

ББК 81

Научное издание

СЛАВЯНСКОЕ И БАЛКАНСКОЕ ЯЗЫКОЗНАНИЕ

Структура малых фольклорных текстов

Утверждено к печати Институтом славяноведения и балканистики РАН

Руководитель фирмы "Наука-культура" **А.И. Кучинская**

Редактор издательства **Т.М. Скриптова**. Художественный редактор **Н.Н. Михайлова**

Технические редакторы **Л.А. Дронова, Н.М. Бурова**. Корректор **З.Д. Алексеева**

Набор выполнен в издательстве на электронной фотонаборной системе

ИБ № 47733

Подписано к печати 29.04.93. Формат 60×90 1/16. Гарнитура Таймс. Печать офсетная
Усл.печ.л. 16,0. Усл.кр.-отт. 16,0. Уч.-изд.л. 20,2. Тираж 700 экз. Тип.зак. 3357.

Ордена Трудового Красного Знамени издательство "Наука"

117864 ГСП-7, Москва В-485, Профсоюзная ул., д. 90

Ордена Трудового Красного Знамени 1-я типография издательства "Наука"

199034, Санкт-Петербург В-34, 9-я линия, 12

ISBN 5-02-011071-X

© Коллектив авторов, 1993

© Российская академия наук, 1993

Настоящий, 12 выпуск серийного издания Института славяноведения и балканистики РАН "Славянское и балканское языкознание" посвящен вопросам, которые до сих пор почти не привлекали внимания языковедов-славистов. Речь идет о семантической и формальной структуре малых фольклорных текстов — приговоров, заговоров, заклинаний, загадок, пословиц и др., т.е. текстов, которые, помимо коммуникативной функции, наделены особой — ритуальной (обрядовой сакральной, магической) функцией и выступают в особых, культурно отмеченных контекстах. С этой экстралингвистической, ритуальной функцией связаны такие характеристики текстов, как устойчивость (клишированность), зависимость от других, невербальных элементов ритуала (акциональных и предметных), семантическая многослойность. Тексты такого рода, обладающие особыми магическими свойствами (лечебными, охранительными, продуцирующими), являются интересным объектом для тех лингвистических направлений, которые активно развиваются в последние годы и известны прежде всего под именем лингвистической прагматики, теории речевых актов, коммуникативной лингвистики и лингвистики текста. По сравнению с речевыми актами или высказываниями повседневного узуса такие тексты имеют значительно большую прагматическую маркированность. В ряде случаев, например, в случае заговоров, прагматика явно превалирует над языковой семантикой текста, что приводит к нивелировке или разрушению последней (ср. элементы заумы в заговорах).

Благодаря своим культурным функциям и клишированной форме, малые тексты оказываются чрезвычайно устойчивыми во времени и нередко доносят до нас языковые, мифологические и обрядовые элементы глубокой древности. Таков, например, жанр "прений", известный в литературе Европы и Азии, начиная с шумерской традиции и кончая Лермонтовым (см. статью В.В.Иванова). Индоевропейские корни русских "Авсеневиых" песен вскрываются В.Н. Топоровым путем полного, всестороннего анализа текстов — не только их содержательной, ритмической, "этимологической" стороны, но и их связи с соответствующими ритуалами ("конская тема") и их сравнения с аналогичными текстами и ритуалами индоевропейских традиций (прежде всего балтийской). Близкий и этому подход предложен в работе О.А.Терновской, посвященной лексике, фразеологии, приговорам, закличкам и

т.п., связанным с божьей коровкой (микроструктуры), и параллельно с этим — фольклорным мотивам, сюжетам и самим обрядовым текстам (макроструктуры). Такой целостный анализ позволяет реконструировать глубинную мифологическую семантику одной из разновидностей славянского купальского обряда, с которой оказывается связанным мифологический "текст" божьей коровки в славянских народных представлениях.

Объектом рассмотрения в данном сборнике оказались как хорошо известные и достаточно изученные в фольклористике тексты (заговоры, загадки, пословицы, приговоры), так и тексты, которые до сих пор не привлекали внимания фольклористов и не имели своего места в фольклористических жанровых классификациях. К таковым относятся, например, анализируемый Н.И. Толстым ритуальный диалог; описываемый в работе Л.Н. Виноградовой и С.М. Толстой жанр ритуальных приглашений мифологических персонажей на рождественский ужин; весьма своеобразный и устойчивый в своей структуре тип текстов, воспроизводящих голоса птиц и животных (статья А.В. Гуры).

Зависимость семантики текста от его обрядового контекста хорошо иллюстрируют также статьи, посвященные приговорам, сопровождающим ткачество (М.Р. Павлова), или вербальным элементам славянских народных игр (И.А. Морозов). Теоретические вопросы соотношения вербальных и акциональных компонентов ритуала обсуждаются в статье Т.В. Цивьян на материале сербскохорватских заговоров и сопровождающих их ритуалов любовной магии. В одной из заметок В.Н. Топорова сербскохорватские заговоры от укуса змеи рассматриваются в качестве словесной части медицинского ритуала (реконструируемого), который в свою очередь интерпретируется как трансформация так называемого основного мифа. Формулам отсылки болезней в заговорах на материале славянских и балканских традиций посвящены статьи Т.Н. Свешниковой и В.В. Усачевой.

Малые тексты разного рода и разного масштаба, начиная от загадок и кончая этиологическими легендами, в их соотношении с верованиями и мифологическими представлениями славянских и балканских народов, их фразеология, язык, символика анализируются в статьях Т.А. Агапкиной, З.М. Волоцкой, Т.Н. Молошпой, Л.Г. Невской, А.Л. Топоркова. Во многих работах обращается внимание на выходящую за пределы повседневноязыка "культурную" функцию отдельных языковых элементов — ключевых терминов, ономастики, фразеологии, грамматических категорий (рода, возвратности и т.п.). Логическим и логико-лингвистическим аспектам загадок и пословиц посвящены заключающие сборник статьи А.Г. Григоряна и В.Э. Айрапетяна.

Вяч.Вс. ИВАНОВ

"ПАМЯТЬ ЖАНРА" В ТЕКСТАХ "ПРЕНИЙ", ИЛИ СПОРОВ

Тексты "прений", или споров, уникальны в том отношении, что они известны, начиная с самой древней евразийской литературной традиции — шумерской — и продолжают в ряде восточных (сирийской, арабской, персидской) и европейских (средневековой латинской и последующих) литературных традициях. Некоторые черты этого жанра сохраняются или вновь возрождаются на протяжении четырех с лишним тысяч лет своего существования, засвидетельствованного письменными памятниками. Это позволяет установить те черты, которые определяются архетипической памятью жанра, и отделить их от других, зависящих от особенностей данной традиции.

В классической русской поэзии примерами, на которых легко обнаружить архетипическую схему жанра, могут быть "Золото и булат" Пушкина (переложение анонимного французского стихотворения) и "Спор" Лермонтова. Для жанра обязательны диалогический спор двух персонифицированных предметов, явлений или понятий, передаваемый в форме их прямой речи. Каждый из участников спора отстаивает свое превосходство или правоту. В первоначальной схеме оба спорщика близки друг к другу, их родство (принадлежность к одной сфере явлений) составляет предпосылку спора. У Лермонтова спорят две горы, одна к другой обращается как к "брату"; у Пушкина (как и в некоторых из самых ранних образцов жанра) спорят два металла.

В качестве образца шумерского текста этого жанра можно рассмотреть спор овцы и зерна. Одна из спорящих сторон, обращаясь к другой, называет ее (во всяком случае в начале спора) "сестрой" (*nin₉*). Спор ведется очень обстоятельно: все сочинение занимает 192 строки клинописного текста, что близко к размеру спора мотыги с плугом (198 строк) и примерно в полтора раза короче спора зимы и лета (318 строк); как недавно показано, размер различных шумерских литературных композиций, относимых (как многие тексты споров) к старовавилонскому периоду, определяется как $l = 60 \cdot n$ строк, где $1 \leq n \leq 10$ (см. эмпирические данные: Vanstiphout 1986, p. 220—221).

Чертой, характерной именно для древнемесопотамских текстов, но

и не для всех шумерских споров обязательной (она отсутствует в споре мотыги с плугом), является наличие длинного мифопоэтического введения. В нем повествуется о том отдаленном прошлом (*u₈-ri-a-ke₄-ne* 'далекие дни'), когда не было еще ни овцы, ни зерна (*u₈ nu-è-a sila₄ nu-šár-ra* 'овца еще не появилась, так что не было многочисленных ягнят', с 6 по изд. Alster, Vanstiphout 1987, p. 14). Как недавно замечено, в отличие от собственно мифологической композиции "Когда вверху" (*Enūma eliš*), где неназванность предшествует небытию, в споре "за еще-небытием следует еще-неназванность" ("not-yet-being is followed by not-being-named", Alster, Vanstiphout 1987, p. 2).

Поскольку шумерские тексты этого жанра скорее всего были учебными упражнениями, в приведенной особенности можно было бы видеть стилистическое обыгрывание временных соотношений между бытием и называнием, напоминающее и метафизику имен в древнеегипетских текстах. Среди предметов, отсутствие которых вызывалось тем, что не было качества и Божественного Ткача (*^dUttu*), названа царская шапка (*^duttu nu-ub-tu-ud men nu-il* 'Не родился еще Божественный Ткач, так что и царскую шапку не надевали', с. 17). Если, как (ссылаясь и на строку о том, что еще не было Герольда / *en nimgir-si en kal-kal nu-ub-tu-ud, 18/*) предполагают новейшие исследователи текста, имеется в виду отсутствие царствования как установления, то нельзя отказать в наличии антропологической логики шумерским (или вавилонским) сочинителям текста: предположение о том, что при отсутствии земледелия и скотоводства не было и царской власти, вполне мог бы принять и современный ученый.

Собственно мифологическая аргументация более традиционного типа обнаруживается в следующих разделах введения, где говорится о том, как боги отведали сладость пищи, появившейся благодаря созданию ими Овцы (*laḥar*) и Зерна (*^dašnan*); употребленная здесь стереотипная формула 'они пили, но не насыщались' (*i-im-nag-nag-ne nu-mu-un-dè-si-si-es*) известна и в переводах на другие языки (в частности, анатолийские: палайск. *atánti ni-ppa-ši mišanti aḫuwanti ni-ppa-aš ḫašanti* 'они едят и не наедаются, они пьют и не утоляют жажды'; хетт *eter n-e natta išpier ekuer ne-za natta ḫaššikir* 'они ели и не наедались, они пили и не утоляли жажды' (Камменхубер 1980, с. 216); шум. *i-im-gu₇-gu₇-ne i-im-nag-nag-ne nu-mu-un-dè-si-si-es, 31, 34*). Ее смысл может быть связан с тем, что полностью обеспечить богов дарами (жертвоприношениями) могут только люди: им боги спускают сверху вниз Овцу и Зерно. За утопической картиной наступившего было счастья следует описание пира, где, выпив и насытившись, Овца и Зерно затеяли ссору друг с другом. Здесь после 70 строк мифопоэтического введения, составляющего особенность данной традиции и занимающего больше трети текста, начинается спор, построенный по архетипической схеме. Он вводится формулой: *^dašnan laḥar-ra mu-un-na-ni-ib-gi₄-gi₄* 'Зерно возразило Овце'; тот же глагол вводит прямую речь каждого из участников спора, которые на протяжении диалога несколько раз отстаивают каждый

свои преимущества в ущерб другому: Зерно говорит 3 раза (его речи занимают в общей сложности 56 строк), Овца — дважды (49 строк). В некоторых из других шумерских текстов этого жанра нет столь ровного деления речей участников по числу строк; тот, кому предстоит победа, занимает своими речами большую часть текста: в споре Мотыги (*gišal-e*) с Плугом (*gišapin*) на долю победителя-Мотыги отведено 124 строки, а Плугу — всего 44. Но для обоих сопоставляемых шумерских текстов характерно то, что будущий победитель берет слово чаще, чем его соперник: Мотыга говорит дважды, Плуг — только один раз (Vanstiphout 1984, p. 242), тогда как двум речам Овцы противостоят три речи Зерна. Любопытно, что будущему победителю в обоих текстах предоставляется говорить первому.

В заключении обоих текстов приговор выносится одним из главных шумерских богов: Энки, который обращается к Энлилю — в "Споре Овцы с Зерном", Энлилем — в "Споре Мотыги с Плугом". Каждый из шумерских текстов этого жанра кончается краткой формулировкой победы одного из участников и славословием божеству, с которым он соотнесен: *laḥar ^dašnan-bi a-da-min-mi dug₄-ga laḥar tak₄-a ^dašnan è-a a-a ^den-ki zag-mi*, "Спор Овцы с Зерном: Овца осталась позади, а Зерно вышло вперед. Слава Отцу — Энки" (191—192; предполагается использование терминологии скачек, Alster, Vanstiphout 1987, p. 40). *gišal-e gišapin-na a-da-man dug₄-ga gišal-e gišapin-na diri-ga-ba ^dnisaba zag-mi* "Спор Мотыги с Плугом: Мотыга больше Плуга. Слава [Н]исабе!" (196—198, о божестве Нисаба выше говорится — в речи высшего бога Энлиля —, что тот — 'надсмотрщик' — *ugula* за Мотыгой, 191). *giš-e gi-da a-da-man dug₄-ga giš-gi-a diri-ga-ba [kur]-gal a-a ^den-lil zag-mi* "Спор Дерева с Тростником. Дерево больше, чем Тростник. Слава Отцу — Энлилю" (252—254). *é-me-eš en-te-en-bi-da a-da-man dug₄-ga en-te-en engar zi ^den-lil-la e-me-es-a diri-ga-ba kur-gal a-a ^den-lil zag-mi*, "Спор Лета и Зимы. Зима, настоящий труженик Энлиля, больше Лета. Слава Отцу Великой Страны Энлилю!" (316—318: предпочтение Зимы, вызванное, быть может, экологической разницей, составляет существенное отличие шумерского текста от аналогичных европейских, в которых всегда побеждает Лето, ср. Фрэзер 1980, с. 354—355, Lungman 1941; Landsberger 1949; Vanstiphout 1984, p. 248; оборот *engar zi* встречается и в других текстах шумерских споров: Плуг говорит о себе: *engar-zi-nam-lú-ulú-me-en* 'Я — настоящий труженик человечества', строка 23 "Спора Мотыги и Плуга").

Если в первой из приведенных концовок необычное для шумерских текстов словоупотребление действительно связано с терминологией скачек, где победитель приходит первым, то в этом шумерском тексте можно видеть разительную аналогию той древнеарийской (общеевропейской) терминологии словесного поединка, связанной и с состязанием колесниц, которая реконструируется на основании сравнения текстов Авесты и Ригvedы (Кёйпер 1986, с. 76 сл.). Эта восстановленная для раннеарийского картина, находящая и широкие типологические параллели и коренящаяся в самой сути социального

обмена (Crevatin 1984, p. 12), проясняет и вероятные обрядовые истоки жанра прений: скорее всего, он связан с ритуалами перехода (*rites de passage*), что не нуждается в доказательствах по отношению к такому тексту, как шумерский "Спор Лета и Зимы". Иначе говоря, в истоках жанра прений лежат бинарные оппозиции, в этнологии хорошо изученные вслед за Хокартом и Золотаревым (см. библиографию: Леви-Стросс 1985) при анализе дуалистических структур и систем с большим число элементов, падстроенных над дуальными (ср. иерархию символов, где каждый следующий в определенном смысле — как в цитированных шумерских текстах — "сильнее" предшествующего, в китайских и других древневосточных текстах, во многих фольклорных традициях и т.п.) На развитие каждой конкретной традиции оказывали влияние форма агона, предпочитаемые в данном обществе (арабские накаиды и, возможно генетически с ними связанные старопровансальские тензоны /ср. Selbach 1886, Jones 1934/, представляющие собой турнир двух противостоящих друг другу поэтов и поэтому по форме направленные преимущественно против конкретных лиц — поэтов). Существенны и социальные рамки словесного поединка. Судя по строке в прославлении царя Ишме-Дагана [*giš a*] *l-ee giš apin-e giš nam-erin₂ a-da-min ha-mu-ra-an-e* 'пусть Мотыга и Плуг, орудия рабочих людей, держат спор перед тобой' (Civil 1968, p. 84) во всяком случае "Спор Мотыги и Плуга" мог исполняться перед царем, что можно связать и со скрытой лестью царю, предполагаемой в самом этом тексте (Alster, Vanstiphout 1987, p. 42).

Такое функционирование при царском или княжеском дворе возможно и для некоторых позднейших средневековых восточных и европейских текстов этого жанра, но большинство их в настоящее время признается созданием и принадлежностью учебных и научных заведений. Так же как в старовавилонский период шумерские тексты споров сочинялись писцами преимущественно как упражнение в изысканном шумерском стиле и в красноречии (о чем свидетельствует частая игра на двойных значениях, обыгрывание символики и "барочных" образов, тонкие аллитерации и другие звуковые построения), так и необычайно широкое развитие этого жанра в средневековой латинской литературе (Steinschneider 1906; Walther 1920; Panofsky 1954, pp. 1—2; ср.: Martin 1931; Bazan 1981; Viola 1981) преимущественно было связано с теми возможностями, которые эти тексты открывали для совершенствования композиций на латинском языке, чья роль в Средневековой Европе сопоставима с функциями шумерского языка в Месопотамии во II тыс. до н.э. Древнегреческий жанр *σὺγκρισις*, в котором прямое или косвенное влияние вавилонских образцов преломилось в духе собственно греческих диалогических построений, нашел продолжение в латинском жанре *altercatio* (*concertatio disputatio, conflictus*), ставшем в средние века весьма популярным и в латинской литературе, и в сочинениях на новых европейских языках (Jantzen 1986; Hume 1975; Murphy 1978; ср. Axters 1943, Coville 1933). Темы сочинений были крайне разнообразны: они продолжали и древнюю традицию сопоставления друг с другом конкретных предметов (большой

частью понимавшихся символически), например, двух птиц (Совы и Соловья в знаменитом староанглийском тексте), двух времен года, двух напитков, двух металлов. К последней теме (уже в шумерской литературе представленной "Спором Серебра и Меди"), и восходит прообраз пушкинского "Золота и булата" во французской поэзии (Томашевский 1960).

Структура стихотворения, как показал Р.О. Якобсон в своем подробном разборе, отражает основное противопоставление: "названия этих двух металлов, метонимических субъектов речи, заменяют одно богача, а другое — воина, причем посредствующим звеном, как обычно, является меч" (Jakobson 1981, p. 346); об энергии ритма в связи со словоразделами ср. Гаспаров 1987, с. 79. Выбранное пушкинской интуицией для воплощения древнего восточного жанра восточное по происхождению название стали созвучно церковнославянской форме названия золота и поддержано звуками соседних слов: "одна и та же группа звуков (-*lát*) с единственным зубным смычным во всем стихотворении сближает именные основы 1,3 *zlát* и 2,4 *bulát*. В нечетных строках два слова второго полустишия *сказáло zlátо* оказываются сплавленными воедино целой цепочкой подобных друг другу звуков (*azálaazlá*), тогда как в предложении *сказáл булáт* связь двух слов сводится к двойному соседству фонем (*á*) и (*l*). Соответствие (*ál*)—(*lá*) объединяет конечные полустишия каждой из четырех строк (Jakobson 1981, p. 346).

Для того, чтобы дать почувствовать, как далеко простирается память жанра, заметим, что шумерский "Спор Мотыги и Плуга" "полон ал-ли-тераций" ("al-literations", Vanstiphout 1984, p. 249): исследователь сам проникся поэтикой барочного шумерского текста — "мотыга" по-шумерски *al-e*, ср. *e al-e al-e al-e sa la-e al-e asal-e* 'о мотыга, мотыга, мотыга, перевязанная веревкой, мотыга из тополя...', 1—2 строки. Сходство между пушкинским и шумерским текстом функциональное — оба они принадлежат к жанру, где на первый план выдвигается структура как таковая. А по отношению к звуковой структуре поэтического текста наиболее обычным материалом в разных языках являются плавные фонемы, в частности (*l*) в сочетании с немаркированным гласным (*a*). Часть характерных особенностей жанра Пушкин воспринял через французский оригинал, продолжающий в конечном счете старофранцузскую традицию и поэтому важный и для полного выяснения связей Пушкина со средневековой французской литературой (ср. о более явных связях Stenbock-Fermor 1976). В оригинальном творчестве Пушкина (по причинам психологическим близкого к жанрам словесной дуэли) диспут в более широком смысле представлен в разговоре Поэта с Книгопродавцем, Поэта и Черни: здесь Пушкин ближе к той европейской традиции, которая, как в старопровансальских тензонах, вводит Поэта в качестве одного из участников диспута и, как уже средневековые латинские споры, противопоставляет друг другу непосредственно разные социальные статусы (в более ранней месопотамской литературе они могли противопоставляться опосредованно — через присущую им символику). Непосредственное продолжение ли-

нии этих пушкинских стихотворений в разговоре с фининспектором и с самим Пушкиным (с использованием пушкинского же символа оживающей статуи, гениально истолкованного тем же Якобсоном) у Маяковского можно было бы считать исключительно интересным примером возврата к архетипической структуре жанра словесного поединка у поэта, явно совсем не знакомого с более ранней традицией (кроме самого Пушкина и Вийона), но нужна оговорка: принципиальный монологизм Маяковского сказался и в этих текстах, где слышна только его собственная часть, а диалога нет.

Сознательным подражанием старофранцузской средневековой традиции является триптих, включающий спор Души и Тела, у Гумилева, который в последней части композиции сам отвечает на вопрос им до того спрошенных ("Кто же, Вопрошатель, ты?"). Прообразом для Гумилева мог послужить "Le debat de cuer et du corps de Villon" Вийона, которого Гумилев включил в акмеистический пантеон и переводил (сам Вийон продолжал традицию таких сочинений, как "Спор Головы и Тела" Дешана). Отличие от архетипической схемы у Гумилева обнаруживается в последней части, по месту в композиции, соответствующей Божьему суду в Месопотамии. Здесь выступает сам автор, говорящий от первого лица (как в тензонах).

Особенностью большинства средневековых текстов является многоплановость используемых символов. Так, в стихотворении, пленником Пановского (Panovsky 1054, p. 2; 1972, p. 78), спор Елены Троянской с Ганимедом о разных формах любви одновременно является и спором Природы с Грамматикой. Все большее место занимают персонифицированные понятия, в чем можно усмотреть сходство и с аналогичным сирийским жанром, использовавшимся и для богословских дискуссий (Brock 1978, 1979). Вместе с тем в ученой арабской, персидской и еврейско-персидской традициях жанр споров продолжался и в формах, достаточно близких к первоначальным месопотамским (Wagner 1962; Ethé 1982; Asmussen 1973; Fiore 1966).

В качестве примера можно привести пехлевийское стихотворение "Спор Козла и Пальмы" ("Draxt asōrīk ut buz", Benveniste 1930; Tavadia 1956, SS. 133—134), в котором взаимные посрамления, произносимые каждым из спорящих, и логико-риторические построения вполне соответствуют ранним месопотамским образцам. Побеждающий в конце текста козел описывается архаическими словосложениями с начальным *hu* < **su* типа *hu-kar* 'благо-действующий', что позволяет думать о возможном продолжении в самой лексике прославления старой индо-иранской традиции, связанной и с использованием бинарной оппозиции *hu*- 'хороший' — *duš*- 'плохой' (ср. Кёйпер 1986, с. 73).

Кажется вероятным, что с этой персидской традицией или с каким-то из ее возможных продолжений и ответвлений (на одном из местных кавказских языков?) познакомился Лермонтов перед тем, как он написал "Спор", с первых строк продолжающий именно достаточно ранние черты жанра. Едва ли проблема сводится к фольклорному источнику "Спора" (ср. Семенов 1941, Андреев-Кривич 1954, Рейзов 1969). Даже если бы он был найден с большим

вероятием, чем до сих пор, остался бы главный вопрос: как этого источника оказалось достаточно для того, чтобы Лермонтов воспроизвел в своем стихотворении схему древнего жанра споров, использовав ее вместе с тем, как в лучших средневековых образцах, для изложения своей философии истории? В стихотворении символы двух гор выступают как замещения идей Востока и Запада (Гроссман 1941, Лотман 1985). Форма, возникшая на Востоке и, возможно, Лермонтовым с Востока усвоенная, но в равной мере важная и для ученой европейской поэзии, Лермонтовым была применена и трансформирована для воплощения его понимания истории Востока и Запада.

Если Лермонтову и был (что кажется вероятным) известен пример жанра споров, он содержал в себе лишь часть особенностей, как и французское стихотворение, переложенное в пушкинском "Золоте и булате". Остальное было достроено "голографически".

ЛИТЕРАТУРА

- Андреев-Кривич С.А. Лермонтов: Вопросы творчества и биографии. М., 1954.
Гаспаров М.Л. Русский стих. Таллинн, 1987.
Гроссман М.Л. Лермонтов и культуры Востока // Лит. наследство. Т. 43—44. М. 1941.
Камменхубер А. Палайский язык // Древние языки Малой Азии. М., 1980.
Кёйпер Ф.Б.Я. Древний арийский словесный поединок // Кёйпер Ф.Б.Я. Труды по ведийской мифологии. М., 1986.
Леви-Стросс К. Структурная антропология. М., 1985.
Лотман Ю.М. Проблема Востока и Запада в творчестве позднего Лермонтова // Лермонтовский сборник. Л., 1985.
Рейзов Б.Г. Заметки о Лермонтове // От "Слова о Полку Игореве" до "Тихого Дона": Сб. статей к 90-летию Н.К. Пиксанова. Л., 1969.
Семенов Л.П. Лермонтов и фольклор Кавказа. Пятигорск, 1941.
Томашевский Б.В. Пушкин. М., 1960.
Фрэйзер Дж. Золотая ветвь. М., 1980.
Alster B., Vansiphout H. Laḫar and Ashnan. Presentation and analysis of a Sumerian disputation // Acta Sumerologica. 1987. N 9.
Asmussen J.P. A Judeo-Persan precedence-dispute poem and some thoughts on the history of the genre // Studies in Judeo-Persan literature. Leiden, 1973.
Axters S. Over "quaestio disputata" en "quaestio de quolibet" in de Middelnederlandsche literatuur // Ons Geestelijk Erf. 1943. 17.
Bazan B.C. La quaestio disputata // Genres. 1982.
Benveniste E. Le texte du Draxt Asūrīk et la versification pehlevie // Journal asiatique. 1930. T. 217.
Brock S. A Syriac dispute between heaven and earth // Le Muséon. 1978. T. 91.
Brock S. The dispute poem: from Sumer to Syriac // Bayn al Nahrayn. 1979. T. 7.
Civil M. Išme-Dagan and Enlil's chariot // Journal of the American Oriental Society. 1968. Vol. 88.
Coville A. Evrart de Trémagnon et le Songe du Verger. Paris, 1933.
Crevatin F. Osservazioni sulla società indiana d'età vedica // Incontri linguistici. T. 8 (1982—1983). Pisa, 1984.
Ethé H. Über persische Tenzonen // Verhandlungen des 5 Internationalen Orientalisten-Congresses. B., 1982.
Fiore S. La tension en Espagne et en Babylonie: évolution ou polygénèse // Actes du IV-e Congrès de l'association internationale de littérature comparée. Hague, 1966.
Hume K. The Owl and the Nightingale. The poem and its critics. Toronto, 1975.
Jakobson R. La facture d'un quatrain de Puškin // Jakobson R. Selected Writings. Vol. III. The Hague, 1981.

- Jantzen H.* Geschichte des deutschen Streitgedichtes in Mittelalter. Breslau, 1896.
Jones D.J. La tenson provençale. P. 1934.
Landsberger B. Jahreszeiten im Sumerisch-akkadischen // Journal of Near Eastern Studies. 1949. Vol. 8.
Lungman W. Der Kampf zwischen Sommer und Winter. Helsinki, 1941.
Martin J. Symposium. Die Geschichte einen literarischen Form. Paderborn, 1931.
Murphy J.J. Rhetoric and dialectic in the Owl and the Nightingale // Medieval eloquence. Studies in the theory and practice of Medieval rhetoric. Berkley, 1978.
Panofsky E. Galileo as a critic of the arts. The Hague, 1954.
Panofsky E. Renaissance and Renascences in Western art. New York; Evanston, 1972.
Selbach L. Das Streitgedicht in der altprovenzalischen Lyrik. Marburg, 1886.
Steinschneider M. Rangstreitliteratur // Sitzungsberichte der K.K. Akademie der Wissenschaften. Wien. Phil.-hist. Kl., 1906.
Stenbock-Fermor E. French poetry of Middle ages and Puškin // Alexander Puškin. Symposium. New York, 1976.
Tavadia J.C. Die Mittelpersische Sprache und Literatur der Zaratuštrier. Leipzig, 1956.
Vanstiphout H.L.J. On the Sumerian disputation between the hoe and the plough // Aula Orientalis (Barcelona). Vol. II. 1984.
Vanstiphout H.L.J. Some remarks on cuneiform écritures // Scripta, Signa, Vocis. Studies about scripts, scriptures, scribes and languages in the Near East presented to J.H. Hospers by his pupils, colleagues and friends. Groningen, 1986.
Viola C. Manières personnelles et impersonnelles d'aborder un probleme: Saint Augustin et XII siècle. Contribution à l'histoire de quaestio // Genres, 1981.
Wagner E. Die arabische Rangstreitdichtung und ihre Einordnung in die allgemeine Literaturgeschichte. Mainz-Wiesbaden, 1962.
Walther H. Das Streitgedicht in der lateinischen Literatur des Mittelalters. Quellen und Untersuchungen zur lateinischen Literatur des Mittelalters. V. 2. München, 1920.
Wippel J.F. The quodlibetal question as a distinctive literary genre // Genres, 1981.
 Les genres littéraires dans les théologiques et philosophiques médiévales (Actes du Colloque international, 1981). Louvain-le-Neuve, 1982.

В. Н. ТОПОРОВ

ТРИ ЗАМЕТКИ О МАЛЫХ ФОЛЬКЛОРНЫХ ФОРМАХ

1. АВСЕНЬ И "АВСЕНЕВЫ" ТЕКСТЫ В СВЕТЕ РЕКОНСТРУКЦИИ

В связи с этим словом внимание исследователей привлекали две проблемы — его этимология и детали ритуала, им обозначаемого¹. Проблема происхождения обряда также занимала ученых, но и в этом случае большей частью "этимологически" или в плане типологии. Слово *Авсень* встречается почти исключительно в песнях "Авсенева" цикла или в исторических документах XVII в., связанных с попытками искоренения этого обряда, причем во множестве вариантов — *Авсень*, *Авсенька*, *Овсень*, *Овсёй*, *Баусень*, *Таусень*, *Говсень*, *Усень*, *Тусень*, *Титусень* и т.п.² Различие между апеллятивным и ономастическим употреблением не всегда ясно (нередко вопрос приходится решать формально, исходя из написания /большая или малая буква в аплауте/, хотя в ряде случаев именно выбор начальной буквы в записях и публикациях

вызывает существенные сомнения). Во всяком случае приходится считаться, поскольку пока не исследован круг значений и/или употреблений этого слова, с широким спектром возможностей — от семантически "сильных" (имя ритуально-мифологического персонажа, выступающего как субъект обряда, название самого праздника и составляющего его ядро ритуала, обозначение участников обряда, может быть; основного ритуального символа, соответствующего текста-песни [ср. *кликать Авсень*; *Спеть ли вам таусеньку?* и т.п., свидетельствующие, возможно, о том, что этим же словом обозначались и сами ритуальные заклички]) до семантически "вырожденных" (междометийные восклицания, иногда сопровождающие каждую строку "Авсеневых" песен).

Основным источником сведений об Авсене-авсене являются сами "Авсенева" песни³. Они же в известной степени могут рассматриваться и как тексты, предлагающие некую, хотя бы и весьма общую и неопределенную интерпретацию. Во многих случаях это слово обнаруживает тенденцию к разным народно-этимологическим притяжениям, например, к слову *овёс*, — при том, что овес, действительно, выступает в обряде (им обсыпают, обсевают участников) и в текстах. Но нельзя упускать из вида многочисленные "притяжения" к ключевому слову песни, не исчерпывающиеся исключительно фоническими целями, хотя, конечно, и последние нередко становятся самоцелью. Несколько примеров: *Овсень, овсень / Ходил по всем/... Сунь кочережкой...* ПКП № 15; *Наш овсень / Подавай совсем! / ... Осиную крышку.* ПКП № 17; *Ой авсень! ... По сеньям прошла, / Сени погнула...* ПКП № 69; *Ой баусень! / ... Плывет селезень.* ПКП № 73; *Таусин! / ... Стояла тут сосна, / На сосне-то пава. / ... Таусин! / ... Осиновый тебе гроб!* ПКП № 78; *То-авсень, то-авсень! / А ты уж Сонюшка честна / ... Ты расти, расти коса, / До шелкова пояса.* ПКП № 33; *Овсень, овсень! / ... Свиные ножки / ... Овсень, овсень, / Давай блин совсем!* ПКП № 80; *Уж ты сивая свиная, Таусень! / На дубу гнездо свила...* ПКП № 83; *Таусень, таусень! / ... Сено косити / .. Сына женити. / Которого сына? / — Сына Константина. / Таусень, таусень!* ПКП № 96, и т.п.

Наиболее обобщенное описание предложено Далем (т. 1⁴, 9): "Так произносится слово это, известное почти только в акающих областях; вероятно, *овсень*, первично встреча весны: первый день весны, 1 марта, коим прежде начинался год; ныне название это перенесено на Новый год и на Васильев вечер, канун Нового года. В песнях: *мусень, митусень, таусень, таусель*; щедрование или обсев хозяина житом, с пожеланиями: *свиная голова к обеду*; вечером гаданья". Ср. также: "Едва появятся на небе звезды и начинается уже торжество молодых поселянок, поющих под окнами: *Ой, авсень! Ой, Авсень! Я ходил, / Я гулял / По святым вечерам*" или: "Под Новый год дети лет 6—10 берут санки и гурьбой ходят от дома к другому, распевая перед окнами: *Авсень, авсень, кишки да желудки в печи-то сидели, на нас-то глядели... Кто не даст пирога, мы корову за рога* и пр. Певцам подается хлеб или ле-

пешка. Обычай в 70-х гг. XIX ст. прекратил существование", ср. СРНГ I, 199—200.

Как известно, Авсень — ритуальный персонаж русской традиции, фигурирующий в песнях колядочного типа, распеваемых в канун Нового года (существенно помнить об изменениях этой даты в русской истории) или Рождества. Авсень, несомненно, открывает новый (весенний) солнечный цикл и, следовательно, пору созревания плодородия. Эта ориентация на годовую цикл (в отличие от суточного в случае латышского Уснйша, родственного Усеню-Авсеню, о чем см. далее) очень показательна, особенно если помнить жесткую соотношенность "большого" и "малого" солнечных циклов. Этот "солнечно-годовой" праздничный контекст уже сам по себе дает основания видеть в Авсене персонифицированное начало года-прибытка, урожая⁴. Но само порубежное во времени положение ритуала, на стыке Старого и Нового года, позволяет предполагать, что главный персонаж ритуала не только открывал новый цикл, но и закрывал старый, как бы подводя ему итог. Бросая со своего рубежа взгляд в прошлое (уже наличное годовое богатство-прибыток) и в будущее (с надеждой, что и предстоящий годовой цикл будет не менее обилён), Авсень в этом отношении подобен двуликому богу врат Янусу. Колядовщики-"авсенюшки" в сгущающемся хаосе Старого года ищут (мотив поиска настойчиво повторяется в "Авсеневах" песнях⁵) тот локус, где произойдет рождение (ср. Рождество)—открытие Нового года, т.е. нового солнца, нового счастья, нового богатства. Но пока они находят перед собой закрытые, запертые ворота, которые еще только надо открыть: *Таусень, таусень! / ... Ой коляда, коляда, / Открывай ворота, / Выноси-ка пирога...* ПКП № 81⁶. Открытие ворот — года требует особого искусства и дается с трудом. Поэтому двучастный праздник-ритуал (*Новый год пришел, / Старый угнал, / Себя показал! / Ходи, народ, / Солнышко встречать, / Мороз прогонять!* ПКП № 1) акцентирует вторую, новую часть, долженствующую быть "счастливой", и именно ей дается название Авсеня. Но забывать о первой части и, следовательно, о принципиальной двучастности Авсеня—субъекта ритуала нет никаких оснований — тем более, что есть и другие указания на это (ср. *Ехать там овсеню / Да Новому году!* ПКП № 2, где может показаться, что *овсень* не Новый год; ср. сам характер праздника — карнавальное развенчание, вольности, шутки, иногда с эротическими намеками, и т.п. и сменяющее их торжественное увенчивание Нового года — Авсеня, славославие ему). Собственно, эта первая ("старогодная", "неприличная", вышедшая из-под контроля) часть праздника, о которой по "Овсеневым" текстам можно только гадать, и вызвала в XVII в. квалификацию всего происходящего как "игрищ и сборищ бесовских" и соответственно гонения со стороны официальной власти. Ср.: "во 157 году [7157 г. — В.Т.] Декабря в 19-й день вѣдомо нам учинилося, что на Москве наперед сего в Кремль, и во Китаѣ, и в Бѣлом, и в Земляном городѣх, и загородом, и по переулкам, и в черных и в ямских слободах по улицам и по переулкам в навечери(и) Рожества Христова кли-

кали многие люди коледу и усень, а в навечери(и) Богоявления Господня кликали плугу... Да на Рождество Христово и до Богоявленьева дни собираются на игрища (и) сборища бѣсовскія... И мы указали о том учинити заказ крѣпкой, чтоб нынѣ и впредь... в навечери Рожества Христова и Богоявления колед и плуг, и усеней некликали и песней бѣсовских не пѣли... Чтоб... в навечери Рожества Христова коледы и усени, и в навечери Богоявления Господня плуги не кликали... А которые люди... учнуть (кликать) коледу и плуги и усени и пѣть скверныя пѣсни, или кто учнет кого бранить матерны... и тѣм... за такая супротивныя христианскому закону за неистовства быти от нас в великой опалѣ и в жестком наказаньѣ" (Грамота царя Алексея Михайловича от 19 декабря 1649 г.). Подобного рода документы появлялись и раньше и даже несколько позже. Ср.: "7136 /1627 г. — В.Т./ Декабря в 24 день... Филарет Никитичъ Патриарх Московский и всея Русии указал: кликать бирючю... чтоб с кабылками неходили и на игрища б мирские люди не сходилися, тѣм бы смуты православным крестьяном не было, и коледы б и овсеня и плуги не кликали" (Акты Исторические III, 96). Предписания, сходные с теми, что содержатся в грамоте царя Алексея Михайловича 1649 г., распространялись и для сибирских городов. Ср. документ от 13 декабря 1650 г.: "В Сибири... умножилось... глумление и скоморошество со всякими бѣсовскими играми... и медвѣди водять и с собаками... о Рожествѣ Христовѣ и до Богоявленьева дни сходятся мужского и женского полу многия люди в бѣсовское сонмище... играют во всякие бѣсовские игры, а в навечерие Рожества Христова и Васильева дни и Богоявления Господня клички бѣсовские кличут, коледу и таусень и плугу (так! — В.Т.)... вѣроуют в сон, и в встрѣчу и в полаз, и в птичий грай, и загадки назагадывают, и сказки сказывают... и накладывают на себя личины и платье скоморожское, меж себя нарядя бѣсовскую кобылку водят" (13 декабря 1650 г. Акты Исторические IV, 124—125).

Показательно, что "авсенево-колядочные" тексты обнаруживают вопросо-ответную структуру, характерную для такого рода "переходных" годовых ритуалов, как бы воспроизводящих прецедент — переход от Хаоса к Космосу, к сотворению мира. Соответствующий ритуал строится как поиск (вопрос) и нахождение (ответ), чередование которых в длинной цепи фиксирует этапы перехода от хаотической аморфности к космической организации (в этом смысле словесная часть ритуала может быть в жанровом отношении уподоблена так называемым "брахмодья", ритуальным загадкам на тему творения). В "Авсеневах" песнях подобная структура представлена хорошо известными "кумулятивными" цепями, в которых старый космологический смысл выветрился и все приобретает оттенок чистой игры, шутки, "изнаночных" упражнений, абсурда⁷, хотя все-таки некоторые элементы словаря таких кумулятивных конструкций могут еще удерживать отдельные ключевые позиции архаичной протосхемы. Ср.: "*Таусень дуда, / Ты где была? / — "Коней пасла". / "Что выпасла?" / — "Коня в седле, / В золотой узде" / — "А где кони?" / — "За воротами стоят". / "Где ворота?" / — "Водой снесло". / "Где*

вода?" | — "Быки выпили". | "Где быки?" | — "За горы ушли". | "А где гора?" | — "Черви выточили". | "А где черви?" | — "Гуси повыклевали". | "А где гуси?" | — "В тростник ушли". | "А где тростник?" | — "Девки выломали" | "А где девки?" | "Замуж ушли". | "А где мужья?" | — "На полатях сидят, | Одни лапотки плетут, | Другие шапочки пушат, | Перепушивают. | Одна шапочка пропала, | Знать, татарочка украла" // В переднее окошко | Блинда лепешку, | А в заднее окошко — | Поросячью ножку! (ПКП № 98)⁸. Помимо явного шуточного слоя (мнимая логика связи событий, занятия, которым предаются мужья и т.п.) несомненно присутствие трех фрагментов сферы "серьезного": во-первых этот текст все-таки бесспорно "авсенево-колядочный", и этот слой образует рамку — зачин Таусень и четыре заключительных стиха; во-вторых, вся "несерьезная" цепь приводит к "серьезной" теме — бракосочетания, приуроченного к ответственнойшему космологическому моменту "смены" годов, когда иссякшее плодородие требует новых жизненных сил, обеспечиваемых нерогаемией, подражанием которой и являются свадьбы, в ряде традиций именно к этому временному стыку и приурочиваемых; в-третьих, вода, горы, конь (в седле, в золотой узде), ворота — объекты из соответствующей схемы творения или аналогичного ей ритуала (ср. всадник на коне в пространственном центре, отмечаемом горой, мировым деревом и т.п., и на стыке двух временных циклов; собственно, этот всадник /ср. тип "фракийского всадника"/ и должен в этой ситуации пониматься как трансформация демиурга, творца или, по меньшей мере, восстановителя Космоса). Последний мотив не только связывает "Авсенева" ритуал и его песни с идеей "нового" творения, но и объясняет, почему этот ритуал относится к разряду "креативных".

То, что для текста ПКП № 98 восстанавливается по отдельным намекам и типологическим параллелям, в других кумулятивных "Авсенева" песнях, лишенных "шуточного" слоя, может содержаться в более непосредственном и "серьезном" виде. Два варианта этого рода заслуживают особого внимания. Первый — *Попрыгала козка | По брусочку, по брусочку. | Таусень, таусень! | "Чего козка ищет?"⁹ | — "Брусочек". | "На что те брусочек?" | — "Косу точити". | "На что тебе косу?" | — "Сено косити" | "На что тебе сено?" | — "Корову кормити". | "Зачем тебе корову?" | — "Масло копити". | "Зачем тебе масло?" | — "Сына женити". | "Которого сына?" — | "Сына Константина". | Таусень, таусень! (ПКП № 96)¹⁰. Эта цепь ключевых элементов снова приводит, на этот раз вполне закономерно, к мотиву женитьбы сына и создания гарантии воспроизводства жизненных сил и богатства в потомстве. Второй вариант, сходный с предыдущим, актуализирует еще один очень важный мотив космологического значения: *Ходил козел на базар, | Колёда! | Купил козел косу. | "На что ему косу?" | — "Мураву-траву косить". | "На что траву косить?" | — "Добра коня выкормить". | "На что добра коня кормить?" | — "Дубовый лес возить". | "На что дубовый лес возить?" | — "Мосты мостить". | "На что мосты мостить?" | — "Христу ходить!" |**

Колёда (ПКП № 97). Об этом новом мотиве "мощенья мостов" см. далее.

Подобные цепи вопросов и ответов имитируют серии загадок, загадывавшихся как раз на стыке Старого и Нового года (ср. святочные загадывания, приуроченные к этому времени и в полном своем виде воспроизводящие весь "космологический" состав Вселенной, и святочные гадания). Наряду с "серьезными" текстами этого жанра, лучше всего сохраненными ведийской традицией, а отчасти и русской, в целом уже достаточно вырожденной, существуют и "несерьезные" варианты. Было бы ошибкой видеть в них только результат распада исходных структур. Важнее, что такие варианты приурочены не к становящемуся, творимому миру, но к сгнивающему, деградирующему, распадающемуся. Описанию такого мира, над которым смеются, шутят, иронизируют, как раз и отвечают кумулятивные тексты, построенные на шутках, нелепицах, издевательствах над здравым смыслом, выворачивании его наизнанку. Ср.: *Уж ты свияя свинья! | Таусень! | На дубу гнездо свила, | Поросяток вывела. | Поросята полосаты | По сучкам пошли, | А один упал, | Ко мне в кузов попал, | Веретена перломал. Веретена неточёны — | У них пятки золочёны. | Таусень! (ПКП № 83). Впрочем, и в подобных "абсурдных" текстах "Авсенева" цикла можно усмотреть архаические следы космологической символики — дерево, особенно дуб, свинья, гора, брус, столб, огонь, вода и т.п. Архаика "нелепого" мира ПКП № 83 начинает проступать уже при поверхностном сравнении его образов с загадками о времени, где дуб с гнездом — образ года, свинья — териоморфный символ Солнца, поросята — месяцы, дети Солнца (т.е. "солнышки" разных частей года, месяцев), сучья — тоже месяцы и/или недели, веретена — дни (см. Загадки / Изд. подг. В.В. Митрофанова. Л., 1968, 146—148, № 4917—4995 и др.). Если принять эти соответствия образов "нелепых" текстов "Авсенева" цикла и загадок во внимание, то даже такие вырожденные тексты, как ПКП № 83, обнаруживают что дом (Иванов, Алексеев, Петров и т.п.), к которому подходят "авсенюшки" и в ворота которого они стучат, прося их открыть, есть не что иное, как "годовой" дом, дом-год, в котором разные горницы отведены Солнцу разных месяцев (ср. также понятие зодиа, зодиака). В загадках год и кодируется как дом, его состав и внутреннее наполнение — *Стоит дом в двенадцать окон, | В каждом окне по четыре девицы, | У каждой девицы по семь веретен, | У каждого веретена разное имя. — Год, месяцы, недели (Загадки, № 4993) и т.п. Подобные же тексты могут отсылать и к реалиям ритуального жертвоприношения, неизменно сопутствующего переходу от старого состояния к новому. Стык Старого и Нового года отмечается обычно самым крупным жертвоприношением (...Во тех лесах огни горят, | Огни горят горячие. | Вокруг огней люди стоят, | Люди стоят, колядуют: | "Ой коляда, коляда, | Ты бываешь коляда, | Накануне Рождества". ПКП № 20)¹¹.**

Связь Авсенья, соответствующего ритуала и "Авсенева" песен с образом года или "годового" Солнца, имеет особое значение и потому,

что сами "Авсенево-колядочные" тексты на независимых основаниях дают повод говорить о божественном происхождении Авсения и Коляды, выступающих как разные ипостаси одного и того же образа — Нового года-мира, нового богатства-счастья, нового состояния-жизни. В песнях они называются божьими и святыми (ср. *святой Авсень, святая Коляда*, но и *svēts Ūsiņš* в латышской мифопоэтической традиции). В посвященных им текстах Бога просят зародить это новое богатство. Известный текст *Ходит Илья | На Василья, | Носит пугу | Дротяную, | А другую | Жестяную. | Сюда махне, | Туда махне — | Жито расте. | Божия мати | Жито жала: | "Роди, Боже, | Жито, пшеницу | И всяку пашницу!"* ... (ПКП № 94) позволяет ввести Авсения и в схему "основного" мифа через его сыновнюю связь с Громовержцем¹². В этом смысле рождающийся юный Авсень¹³ так относится к *старому Авсеню*, как молодой Божич к старому Бадняку и Божич к Богу, что еще раз подтверждает тезис о целесообразности реконструкции двух Авсений.

Впрочем, к такому же выводу о "двойности" Авсений склоняет и анализ наиболее распространенного и информативного текста об Авсене, также богатого космологическими ассоциациями. Общая схема его такова. Авсень едет по дороге, находит железный топор, срубает им сосну, мостит мост и едет по нему сам или же предоставляет возможность ехать Новому году (*По тому мосточку | Ехать там Авсеню | Да Новому году! | Ой авсень, ой авсень!*) во всей совокупности составляющих год святых дат-праздников, воплощенных в образах трех святителей — *Рубите сосны, | Стелите мосты, | Стелите мосты, | Забивайте гвозди! | Там будут ехать | Три святителя: | Первый святитель — | Рождество Христово, | Второй святитель — | Василь Кесарецкий, | Третий святитель — | Иван Креститель* (ПКП № 59)¹⁴. Срубание сосны и мощение моста как символы соответственно деструктивной деятельности (распада, нарушения связей) и конструктивной установки на установление новых связей отмечают границу между двумя Авсениями — "старым" и "новым" (молодым).

В этом контексте особое значение приобретает мотив коня, на котором, в частности, едет Авсень или персонаж, с ним непосредственно связанный. Несколько примеров помимо тех, где предполагается, что едет сам Авсень (на коне, в виде коня и т.п., обычно решить трудно, и эта трудность, возможно, связана не столько с недостаточной детализированностью текстов, сколько с неясностью для самого "потребителя" их природы Авсеня; впрочем, внетекстовые аргументы, кажется, делают более вероятным заключение о конской природе Авсеня; зато те, к кому Авсень приезжает, и/или те, кто должен рассматриваться как транспозиция этого образа на "человеческий" уровень, имеют коня, едут на нем и т.п.): *Таусень! | ... Ты подай конька! | Если подашь конька, | Так родишь сына! | Не подашь конька — | Родишь девицу, | Ни ткать, ни прять! | Не будет знать... (ПКП № 79); "Таусень! | ..."Кому по нем [по мосту. — В.Т] ездить?" | — "Василию Шандру". | ..Кто скоро дарит, | Тот парня родит: | На коня посадит... (№ 74); Бай*

*авсень, бай авсень! | ...Как у этой у сосны | Конь и доброй стоит | Как и грива-то гребенкой, | А и хвост-то дугой. | Как на этом на коне | Узда новая. | Уж я села на коня | И поехала... (№ 13); ...Таусень! | ...Нет такого молодца, | Как Ивана Иваныча. | Он на добром коне поезживает, | Шелковый плеткой помахивает... (№ 32); У Ивана на дворе | Стоят сорок коней. | Таусень, таусень! | ...Ему пиво варить, | Ему сына женить | ...Таусень, таусень! (№ 35); ...Ой таусень! Ой таусень! | ...А нам сына женить | Со доброго со коня... (№ 36); ...Ой авсень! | ...Подайте мне | Коня ворона. | Коня ворона | Неезженого! | Вы дайте-ка мне | Седло новое | ...Плеть шелковую | ...Меч почёмлушка. | Я сам поеду во чисто поле | ...Татар догляжу, | Конем столочу, | ...Мечом прикочу... (№ 69); Не ясьн сокол во поле увивается, | Таусень, таусень, увивается. | Что Ваня на коне ти величается, | Таусень, таусень, величается (№ 70); ...Таусень! | ..."Ты женись, женись, Васильюшка! | Как не женишься — | Мы на низ сойдем, | ...Мы коня сведем, | Коня сведем, | Коня сивого. | Продадим мы | Коня сивого, | Мы его, коня, | За сто рублей... (№ 72), ср. № 18 и др.¹⁵ На коне едет ("катится") и Коляда (*А ехала Коляда... —* обычный зачин подобного типа песен); кстати, русск. диал. *коляда* — бранное слово, употребляемое по отношению к лошади (СРНГ 14, 1978, 222). Чаще всего, как уже указывалось, эта езда Авсеня на коне дается в песнях в вырожденном или "сдвинутом" виде, хотя существуют полноценные приметы нетривиальной связи Авсеня с конской темой. В частности, они относятся к описанию коня, особенно его узды (золотой, новой и т.п.), ср. ПКП № 13 и др. Тот же мотив узды (*ietaukti*) существует и в связи с Усиньшем. В ночь на посвященный ему день (или на Юрьев день), чтобы заколдовать лошадей, приносят в чужую конюшню яйцо, обвязанное цветной ниткой и, положив его в нужное место, говорят: "Ах ты, богатый Узинь! Темная ночь, зеленая трава, я выпустил коня. Я приехал на белом коне с красною уздою..."¹⁶.*

Но, конечно, наиболее полное подтверждение конской темы в ритуалах "Авсенева" цикла и особого ее значения, придающего всему обряду и общую направленность и наиболее глубокий смысл, вытекает из "анти-авсенева" указов XVII в. Ср. уже цитировавшиеся отрывки с осуждением обычая вождения "кобылки": "Патриарх ...указал, чтоб с кабылками не ходили..." или "...и накладывают на себя личины и платье скоморожское меж себя наряда бесовскую кобылку водят". Это вождение "авсенева" кобылки, изображаемой человеком (одним или двумя), в начале годового цикла¹⁷, в сочетании с обычаем выпуска лошадей на луг, на пашню с началом весны (обычно в Юрьев день) отсылает к годовому ведийскому ритуалу ашвамедха (*aśvamedha*), сопровождаемому жертвоприношением. Конь (*aśva-*), воплощающий собою год-богатство, выпускается на волю, но под охраной войска-стражи; земли, которые он обойдет в течение года, становятся "прибытком" царя, его собственностью. После этого конь приносится в жертву; части его тела соотносятся с элементами Вселенной: "старый" конь распадается на части, "новый" син-

тезируется из них, он несет на себе богов и людей, "годовое богатство" (ср. Брихадараньяха-Упанишада — Упан. Малху I, 1,1 и др.)¹⁸. Авсень, переживший по мосту в Новый год, приносит тоже богатство, приплод, урожай (или его просят об этом); отсюда обилие в "Авсеневах" песнях растительных и животных символов плодородия и достатка (чаще в пищевом коде). Эта тема достигает своей кульминации в мотиве брака-свадьбы и родов, отсылающем к иерогамии и рождению божества¹⁹. Благодаря Авсению хождение по святым вечерам и поиски двора приводят к цели — к двору, к дому, внутри которого *горенка*, в ней *кроватька тесова*, на ней *перинушка пухова*, а на перинушке — молодая женщина, становящаяся матерью. Муж, жена и дети нередко соотносятся с астральной символикой, с "основным" составом Космоса — *У Ивана на дворе | Да три терема стоят. | Как и светлой-то месяц — | Сам Иван-то господин. | Красно солнышко — | То Паладьюшка его. | Части звездочки — | Его дедушки* (ПКП № 10)²⁰.

"Конский" мотив в "Авсеневах" песнях связывает воедино две ипостаси — Авсения и Коляды. Они, с одной стороны, объединяются как конь и колесница (колесо, ср. *calendae* как начало месяца), а с другой, — выступают как символы солнца, движущегося по небу (в суточном и годовом циклах), в колеснице, запряженной конями, и, следовательно, года, поскольку он определяется движением Солнца, — нисходящим (Старый год) и восходящим (Новый год). Вместе с тем есть случаи, которые могли бы трактоваться как допускающие трактовку Коляды как матери "молодого" Авсения.

В этом контексте (особенно при учете таких форм, как *Усень*, *Усеньюшка* и даже *Баусень*, *Таусень* и под., из сочетания *Усень* с предшествующим ему междометием) тема Авсения никак не может быть изолирована от исходных индоевропейских связей, прежде всего от сопоставления с лтш. *Ūsiņš*, именем покровителя лошадей (в источнике 1606 г., почти современном указанным выше русским "анти-авсеневым" документам, он даже назван богом — *Equorum deum vocant*), более того — персонифицированным конем. Здесь важно отметить лишь две основные особенности — "лошадина" самого Усиньша (*Ak, Ūsiņš!* — при виде хорошего коня или *Ai, zirdzeņ Jeuseņi* 'Ой, Усиньш коней!; кроме того Усиньш охраняет коней и тех, кто пасет их; он кормит их, предохраняет их от опасностей, сохраняет им жизнь; он ездит на коне, будит пугульников-ночлежников, открывает загон и т.п., и все это происходит с вечерней зари до утренней, ср. *в навечери* в связи с Авсением) и его двойственность, ср. примеры из двух текстов собрания Аунинга (№№ 41, 42), где, между прочим, сообщается, что *Ūsiņam divi dēli sarkanām galviņām; vienu sūta pieguļā, oīr' ar arklu tīrumā* 'у Усиньша два сына с красными головками; одного Усиньш посылает на ночницу, другого с сохой на поле' или: *Ūsiņam bij divi dēli, abi vienu vecumu; neredzēja, kad tie dzima, tik redzēja staigājot: prāvākais, kad strādāju, mazākais, kad gulēju* 'у Усиньша было два сына, оба одного возраста; не видели, как они родились, только видно, как они странствуют; тот, что побольше, — когда я работал, тот, что поменьше, — когда я спал'²¹.

В этом же плане можно было бы истолковывать и противопоставление двух Усиньшей: *Ūsiņš, Ūss — Ūsinītis, Ūsītis*, как бы "старого" и "молодого" ("большого" и "малого"). Характерно, что Усиньшу приносят в жертву *duos solidos et duos panes*, что "вероятно, отражает и "двоичную" природу Усиньша.

Учитывая сказанное здесь и намеченное в более ранних работах, а также принимая во внимание то, что обычно игнорируется, а именно — наличие в самых старых русских документах формы *Усень*, *усень* как бесспорно наиболее авторитетный и продолжавшей свое существование и далее (*Усень*, *Таусень*, *Баусень*, *усенькать* и т.п.), — нужно признать, что уже эти две особенности Усиньша, так или иначе отраженные в "Авсеневах" текстах и подкрепляемые образом ведийских конских "двойников" Ашвинов (от *asva-* 'конь')²², делают бесспорным сопоставление этого балтийского персонажа с Авсением, во-первых, и единое происхождение всей этой группы мифологических фигур (*Авсень*, *Усиньш*, *Ушас*, *Ашвины* и т.п.), во-вторых. Другие очень важные и/или весьма специфические и тонкие сходства (*Усиньш* и солнце, *Усиньш* и огонь, *Усиньш*—танцор, *Усиньш*—Божий сын, *Усиньш* и плодородие, урожай, богатство; териоморфные связи *Усиньша* — коза, свинья, хорек²³, кулик и т.п.; *Усиньш* и пиво, мед; *Усиньш* и море²⁴; поэтические функции *Усиньша*²⁵ и т.д.), здесь не рассматриваемые, лишь уточняют и конкретизируют общий источник этих образов (как и, конечно, *Ашвинов*).

Некоторые языковые сложности, связанные с установлением единого праисточника соответствующих имен, были предметом рассмотрения в других работах пишущего эти строки. Не все они устранимы, но отчасти эти сложности снимаются наличием форм с метатезой: для слова, обозначающего лошадь, ср. латгальск. *asva* (*asa, osa*), вэ *avsa* (*ovsa*), ср. также "лошадина" топонимы Латгалии. Но существуют, видимо, и более основательные объяснения различий между указанными именами. При оценке возможностей истолкования исторических связей между Авсением и Усением (а это звено является ключевым для всей проблемы "одноименных" персонажей) следует помнить об очень характерном ареале слова *Авсень*, *авсень* и под. — Московская, Тульская, Владимирская, Рязанская, Пензенская, Тамбовская, Новгородская губернии, Среднее Поволжье и далее — Уфимская, Казанская губернии, Урал, Сибирь (отдельно — Курская губерния), — как бы продолжающем на восток балтийский ареал, но с перерывом в местах, потерявших в свое время связь с Русью (Белоруссия, Смоленская, Брянская губернии). Также следует помнить о "смещающем" первоначальную картину эффекте "народной" этимологии (ср. индоевропейский корень, обозначающий сияние, блеск зари, светолучение; между прочим, *овес* как мотивировка имени *Овсень*, *Овсей* может трактоваться и как своего рода обозначение коня в вегетативном коде /*asv-*→*avs-*/, ср. чеховскую "лошадина" фамилию — *Овсов*). Сходное метатетическое соотношение и в паре балто-слав. **aus-* 'сиять' (о заре) — **asv-* 'конь' (< и.-евр. **ekyo-s*)²⁶.

В заключение можно указать, что некоторые черты "Авсеневах" текстов дают известные основания для поиска тех мотивов, которые

реконструируются для индоевропейского мифа о близнецах мужского и женского пола в контексте "лошадиной" темы на материале древнеиндийской (Саранья, Ашвины, Яма и Ями) и древнеирландской (Маха, *Etain Macha*) традиций²⁷. Это обстоятельство еще более укореняет "Авсеневи" песни и их образы и мотивы в архаичном индоевропейском наследии²⁸.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Краткий вариант этой статьи см.: Этнолингвистика текста. Семантика малых форм. I. Тезисы и предварительные материалы к симпозиуму. М., 1988, 16—21.

² Ср. также *Авсенюшка, Усенюшка, Боу овсень, Бай авсень, Таусенка, Таусин, То-абсинь, Ой таусень* и др., см. СРНГ 1, 1965, 199—200; 2, 1966, 151; 6, 1970, 261, 22, 1987, 302—303 и др.; ср. также: Пoesия крестьянских праздников. Л., 1970 (далее — ПКП), раздел "Колядки" и т.п.

³ "Авсеневи" песни, несмотря на некоторые контаминации их с жанрово и ритуально близкими им типами и на наличие определенной метрической вариативности, не всегда четко отделимой от метрических отклонений и погрешностей, которые в принципе вполне допустимы в этом жанре, тяготеют, пожалуй, к шестисложнику типа:

1. — — — — —
2. — — — — —
3. — — — — —
4. — — — — —

Ср.: *Мостóчек мостíли, | Сукнóм устилáли, | Гвоздьми убивáли. | Ой овсень, ой овсень!* ПКП № 2 (впрочем, учитывая варианты *Авсень* и *Авсень*, нельзя категорически исключать возможности варианта *Овсень*, при котором схема стиха 4 была бы: — — — — —, т.е. *Ой овсень, ой овсень!* — ср. *Овсень*. ПКП № 16; однако чаще "авсенева" заличка метрически отличается от схемы предыдущих стихов). Ср. акцентуированный текст:

1. — — — — —
2. — — — — —
3. — — — — —
4. — — — — —
5. — — — — —

В бóру, у бóру | Там стои́т со́сна, | В́сего вы́шнее, | В́сего зеленёе, | Та́усень, та́усень! (ПКП № 4). Разумеется, широко представлены и более "свободные" метрические схемы, за которыми, однако, обычно обнаруживаются "канонические" типы. Строфически "Авсеневи" песни тяготеют к четверостишиям или двустышиям, обычно отмечаемым заличкой, но недостаточное количество песен астрофично. О метрике и строфике "Авсеневи" песен см. в другом месте.

⁴ Слав. **godь***godá*, помимо значений 'год', 'время' и т.п., сохраняет и такие, которые связаны, с одной стороны, с приростом, прибытком, созреванием (ср. с.-х. *gōd* 'годовой прирост /деревя/' и т.п.), а с другой стороны, с идеей праздника (главного годового), угощения, пира (в частности, и свадебного), торжества и т.п. (с.-х. *gōd* 'большой праздник', макед. диал. *god* 'ежегодный праздник', 'годовщина', словен. *god* 'праздник', 'именины'; чеш. *hod* 'церковный, престольный праздник', 'годовщина', *hody* Pl. 'пир', 'угощение', 'праздничный стол', слов. *hod* 'праздничный стол', 'пир' в.-луж. *hōdy* 'Рождество', н.-луж. *gōdy* 'праздник Рождества', польск. *god*, *gody* 'свадебный пир', 'свадьба', диал. *g'ody* 'время после Рождества', словен. *g'odā* 'Рождество'; русск. *god* 'благоприятное время', диал. *gōdy* 'праздество', 'пир' и т.п. См. ЭССЯ 6, 1979, 191—192. Таким образом, этимология слав. **godь**: **godьna*, собственно, и вскрывает семантику года как прибытка, годового приобретения и положительную оценку — то, что годно (пригодно, угодно, выгодно), соприущее году.

⁵ Ср.: *Вот ходили мы, | Вот искали мы, | По проулочкам, | По закоулочкам: | Вот Иванов двор...;* — *Овсень, овсень | Боу овсень!* | *Мы ходили, мы гуляли | По святым вечерам, | Мы искали, мы искали | Алексеев дом, | Мы нашли его двор!* ...*Воротá красны...* — *Бай авсень, бай авсень!* | *Мы ходили, мы блудили | По святым*

вечерам. | Мы искали, мы искали | Мы и Петрина двор: — *Уж и щем мы, | Уж и щем мы | Иванов двор...;* — *Мы ходили, мы гуляли | По святым вечерам, | Авсень, авсень!* | *Мы искали, мы шукали | Белую березу | Мы нашли эту березу | У Хлюстовых на дворе...* ПКП №10, 11, 13, 34, 75 и др.

⁶ Нередкий вариант — *Чанны воротá, | Посконная борода, | Спеть ли вам таусеньку?* ПКП № 71, ср. № 78.

⁷ Ср. статью автора: Из области балто-славянских фольклорных связей // *Lietuvių kalbotyros klausimai*. VI. Vilnius, 1963, 149—175 и др.

⁸ См. "Овсенка-дуда" — Календарно-обрядовая поэзия сибиряков. Новосибирск, 1981, 74, № 91; ср. также 74—75, № 92 — "Таусина бабушка".

⁹ Засвидетельствованный здесь мотив поиска находится в переключке с аналогичным мотивом, о котором см. выше.

¹⁰ Эта схема, отмеченная и в других подобных русских текстах, находит удивительно полное и точное соответствие в литовских кумулятивных текстах (коса — сено — корова и т.п.), проанализированных в другом месте.

¹¹ Эта формула в разных ее вариантах ушла далеко за пределы ее "родимого" локуса; ср., например, сказку о сестрице Аленушке и т.п. "Жертвоприносительный" акцент несет и образ козы, уже не раз упоминавшийся. Ср.: *Го-го-го, коза | ... Не ходи, коза, | Под Михайловку; | Там стрельцы-бойцы | Козочку сколют, | Ножичком спорют, | Да сквозь полотенце, | Да й в сырое сердце...* (ПКП № 95); в другом месте анализировались ритуальные действия драматургического характера, в котором участвовали Старик и коза, им поражаемая.

¹² Можно напомнить, что Диоскуры тоже сыновья Громовержца (Зевса). Ср. об Усиньше и Божьем сыне (*dieva dēls*), то сливающихся воедино, то выступающих как две ипостаси одного образа.

¹³ Ср. мотив рождения Божьей матерью сына в песнях той же схемы — *Среди двора стояло древо, | Под тем древом стояла кровати, | На той кровати Божия Мати | Сына родила, у имя вступила...* Кал.-обр. Сиб. 1981, № 41.

¹⁴ Этому парадоксу праздников, определяющих объем года-прибытка, отвечает в латышских песнях указание двух персонифицированных праздников (пределов плодотворительной части года) — Усиньша и Микеля: *No Ūsina līdz Mikēlam | Tīru slauku pagalmīnu ...* или *Ūsenītis ar Mikēli | Kopā divi runājās...*

¹⁵ Ср. вырожденный образ коня: *Наши овсень, | Подайвай совсем! | ...А не подай — | На Новый год | Еловый тебе гроб | ... А на помин | Шелудивую кобылу* (ПКП № 17).

¹⁶ См.: *Вольтер Э.А.* Материалы для этнографии латышского племени Витебской губернии. СПб., 1890, 42—43; *Трейланд Ф.* Материалы по этнографии латышского племени. М., 1881, II, 191, № 656 (образ коня с красной уздой в заговорах) и др. — К мотиву Авсеня-Таусеня, пасущего коней (ПКП № 98), ср. подобный же мотив в связи с Усиньшем — *Ai, zirdzen Jusepi. | Jōsim abi piņūfē: | Ās gunteņa kurejis | Tu kumeļu ganītōjs.* А возникающая здесь тема возжигания огня, подтверждаемая и ритуалом (ср. поиск старого огневища — *Kur wacais guņ kureits?* — спрашивают Усиньша; мотив "зажигателя огня" и т.п.), получает отклик в уже отмечавшейся теме огней, возжигаемых для жертвоприношений, в "Авсеневи" песнях (ср. ПКП № 20 и др.).

¹⁷ Нужно полагать, что сама эта ритуальная кобылка, изображаемая человеком и называвшаяся Авсенем-Усенем. Вырожденно этот обычай долгое время продолжал существовать в детских играх и в ряле иных отражений.

¹⁸ В известной степени соответствие этому мотиву обнаруживается и в описаниях пира в день Усиньша. По окончании пира говорят: "Да хранит батюшка Усиньш лошадей, ночлежник дома". Эти слова — формула передачи лошадей на весь год под покровительство Усиньша. Тем самым конское стадо, выпущенное на год, соответствует коню в ашвамедхе, а Усиньш — войско-страже, пазирающей за конем.

¹⁹ Ср. ритуальное соние царицы с мертвым конем в ритуале ашвамедхи.

²⁰ Еще одно существенное сходство Авсеня и Усиньша: в центре всего дом, горница, стол, а эти персонажи находятся вовне: у ограды, забора, ворот, в лучшем случае на дворе, у окна, и приход их в дом, установление непосредственного контакта с людьми — важнейшая черта обряда. Ср. *Ūsīņš sēd sētmalā | Gald', lai lūdž istabā; | Nāc, Ūsīņ', istabā, | Sēdies galdā galīņā.*

²¹ Эти сведения, интерпретируемые иногда как указание на солнце и луну (ср. текст

№ 1603 в Бюгтнеровском издании), вполне сопоставимы с божественной парой конских близнецов Ашвинов, сыновей бога-неба Дьяуса. Вместе с тем заслуживает внимания мотив RV I, 123, 7, где говорится о двух Ушас, точнее, двух ее половинах, о чем см. в другом месте.

²² Нужно напомнить и о некоторых других чертах Ашвинов, чтобы оценить их близость к Авсеню и Усиньшу. На золотой колеснице они несутся по небу в сопровождении Сурьи-Солнца. Ашвины "парны", и они близнецы, хотя и рождены, как иногда указывается, порознь. Более того, согласно древнеиндийскому лексикографу Яске, один из Ашвинов — сын ночи, другой — сын рассвета ("Нирукта" XII, 2; ср. RV I, 181, 4: один — сын Сумаххи, другой — сын Неба). Связь Ашвинов со свадебными ритуалами (ср. RV X, 85) — одна из важных их черт. То же можно сказать и о другой их (правда, менее специфической) черте — связь с богатством, пищей, конями, быками, коровами, детьми; они даруют счастье, жизненную силу, долгий век.

²³ Ср. в "Авсеневах" текстах: *Ой баўсенъ! ... | Бежит хорек...* (ПКП № 84).

²⁴ Ср.: *Таусень! | По морю ездил...* (ПКП № 76).

²⁵ Ср. *Авсенъка-дуда* и обозначение поэтического жанра как *авсень*, соответствующая ритуальная песня, закликанье.

²⁶ Проблема этимологического объяснения слова *Авсень* здесь не затрагивается. Чтобы судить о ее состоянии см.: *Потебня А.А.* О мифическом значении некоторых обрядов и поверий. М., 1865. 21—22; *Он же.* Объяснения малорусских и сродных народных песен. II. Колядки и шедровки. Варшава, 1887. 38—41; *Веселовский А.Н.* Разыскания в области русского духовного стиха. VI—X. СПб., 107; *Марков А.* Что такое *Авсень*? // Этнографическое обозрение. Кн. LXIII, 1904. № 4. 50—55; *Аничков Е.В.* Весенняя обрядовая песня на Западе и у славян. Часть I. От обряда к песне // СБОРЯС. Т. 74, № 2. 315—316; *Schneeweis E.* // ZfPh 5. 1951. 369; *Чичерова В.И.* Зимний период русского земледельческого календаря XVI—XIX веков (Очерки по истории народных верований). М., 1957. 69—71; Фасмер I, 59 и др.

²⁷ По этому поводу в последнее время написан ряд работ, но русские данные оказались вне сферы внимания исследователей.

²⁸ Особая проблема — поздние пережитки "конского" (в частности, и "Авсенева") комплекса. В этом контексте и конские ярмарки и выставки (в Москве, на Мясницкой, возле церкви Флора и Лавра, и в провинции), приуроченные к определенным годовым праздникам, становящимся тем самым и "лошадными" праздниками, и "конская мольба" и конские "скакалки" и т.п. могут рассматриваться как своеобразное продолжение старой индоевропейской традиции. О русских реалиях см.: *Максимова С.В.* Нечистая, неведомая и крестная сила. СПб, 1904. 448—454.

II. ОБ ОДНОМ МАЛОИЗВЕСТНОМ РУССКОМ ОБРЯДОВОМ ТЕКСТЕ XVIII в.

Как известно, ранние фольклорные записи образцов русской народной словесности (если не говорить о редких и малозначущих исключениях) относятся к XVII в. Не все эти записи представляются интересными с источниковедческой точки зрения (ср. английский пересказ двух русских сказок Коллинза). Жанровый репертуар этих ранних записей довольно ограничен — исторические песни (сборник, составленный Ричардом Джемсом), несколько былин ("старинной записи"), небольшие собрания пословиц, поговорок, загадок. Некоторые образцы в сильной мере отражают влияние письменных текстов и не свободны от внешних влияний (рукописные сборники духовных песен, несущие на себе следы юго-западной школьной традиции /"псалм" и "кант"/; старообрядческие духовные стихи и т.п.). Наиболее ценные фольклорные записи XVIII в. — сборник былин, составленный Киришей Даниловым, а наиболее распространенный и ставший весьма модным жанр — "простонародные" пес-

ни (сборники Тешлова, Трутовского /музыка И. Прача/, Чулкова /ср. также издание Новикова/) и отчасти сказки. Однако "фольклорность" этих песен в целом под большим сомнением. Речь идет чаще всего о переделках и переработках "литературных" текстов в "просто-народном" духе и об "опускании" их в мещанскую среду в одном случае или о создании эквивалентов "народной" песни в определенном слое дворянства — в другом. В этом отношении применительно к подавляющему большинству публикаций говорить о подлинности записей и текстов, стоящих за ними, конечно, трудно. Эта ситуация объясняет, почему в XVIII в. не попали в сферу внимания наиболее многочисленные, наиболее характерные и лучшие всего сохранившиеся песенные тексты календарного цикла (то же можно было бы сказать и о песнях жизненного цикла, особенно свадебных, похоронных (плачи), и т.п., хотя в препарированном виде они время от времени включались в художественные тексты литературного характера). Особенно чувствительны лакуны в публикации "сильно"-обрядовых песенных текстов, приуроченных к определенным сезонным праздникам и богатых образами и формулами как специфичными для данного конкретного обряда, так и такими, которые стали основой русской народной обрядовой поэзии.

Поэтому приобретает особое значение поиск образцов обрядовых текстов в никогда не публиковавшихся записях и привлечение внимания к тем редким, практически неизвестным или во всяком случае до сих пор не использованным в науке примерам, которые затерялись в ставших малодоступными изданиях XVIII в. Здесь уместно наполнить о публикации, появившейся в "Новых Ежемесячных Сочинениях" (СПб., 1789, ноябрь, ч. 41, с. 59—62) анонимно. Далее воспроизводится ее текст.

[59]

Повесть

Лет за пятнадцать пред сим, духовными властями отменен обычай древний в Подмосковном крестьянстве (вероятно же, что существовал оный и по отдаленным местам от первопрестольного города). Чрез всю Святую неделю, понедельник начиная, за священниками и церковными причетниками носили по деревням нарочно избираемые молодые поселяне, которые слыли подкрестниками, Евангелие на пелене, крест выносной, местные иконы пресвятыя Девы и храмоваго Святого, на древках с двумя, так, известно всем, называемыми хоругвиями, или образами средней величины, на высоких древках же в виде значков, во все дворы, каждые своего прихода. По отслужении молебна к избе, становили подкрестников рядом пред воротами на улице, за столом, установленным по числу подкрестников лукошками с разным хлебом и перепечами для служителей олтара. Подкрестники, поставив ноши свои концами древ[60]ков в лукошки пели простую сию* молитву, голосом тихим и умиленным:

* С некоторыми малыми разностями по парахвиям.

Христосе Воскресе!
 Господи помилуй!
 Мы помолимтеся братцы
 Светлому Воскресенью
 И Николе Чудотворцу
 И [Святому Храма]
 За кормящих,
 За поящих,
 Кто кормит нас,
 Кто поит нас.

Пошли Бог! Надели Бог!
 В поле ужину,
 В гумне умолоту,
 В закроме подспорья,
 В семье совету.

[61]

Пошли Бог! Надели Бог!
 На рожь на густую,
 На пшеницу белу яру,
 На жито ядрібно,
 На овес кудреватой.

Пошли Бог! Надели Бог!
 Божеский милости, здоровья,
 Жалованья Царска к народу,
 От супостат сбереженья,
 От воров охраненья.

Пошли Бог! Надели Бог!
 У кобылы жеребенка,
 У коровы теленка,
 У овечек ягнят,ок,
 У свињи поросят.

Пошли Бог! Надели Бог!
 Што у курочек яичек,
 У наседушки цыпляток,
 Хмель бы и капуста вилися,
 Много обошу / так! — *В.Т./* леснова.

[62]

Пошли Бог! Надели Бог!
 Травы по лугам густыя,
 Во время дожжички и ведро,
 Во время жары и морозы,
 Боже управи дорожных.

Пошли Бог! Надели Бог!
 Воистинно Воскресе!
 Господи помилуй!

Нахожу я некоторое соображение простодушной молитвы сей с молитвою же древних Афинцев, которые, как известно, в засуху нарочно столплялися вне селений своих и вопияли к Небесам: ...О Юпитер! одожди поля Афинцев, и прочее. Но и без того заслуживает, по моему мнению, места в память потомков.

Прислано из Москвы

Значение этого текста прежде всего определяется ранней его фиксацией и точными пространственно-временными характеристиками (Подмосковье, середина 80-х годов XVIII в.). Существенно, что его варианты были известны в разных местах Подмосковья, он был популярен в народе и, видимо, продолжал "обычай древний", отмененный духовными властями (нет оснований сомневаться, что этот текст не прекратил своего существования после запрета, наложенного на обряд, и продолжал какое-то время употребляться, хотя, конечно, в менее официальных и институализированных формах). Важность текста определяется его приуроченностью к Святой неделе, когда он исполняется ежедневно, и включенностью его в обряд, в котором участвовали священники и церковные причетники. То, что текст песни-молитвы предварен описанием (хотя бы и кратким) обряда, в который он входит как словесное его ядро, составляет особую ценность "Повести" и делает ее редчайшим образцом синтетического описания подлинного обряда в результате, так сказать, полевого обследования. Нужно отдать должное анонимному публикатору и в том, что он в общем верно определил в послесловии тип обряда, указав античную параллель (разумеется, приблизительно).

Понятно, что о "подлинности" этой песни-молитвы можно говорить тоже лишь в известной мере. Тем не менее, похоже, что "синтез" текста принадлежит не публикатору, а той инстанции, которая сумела достаточно искусно соединить официально-церковное (элементы молитвы, возглашений, имена Христа, Николы Чудотворца, храмового Святого и т.п.) с наследием старой ритуально-фольклорной традиции, восходящей к языческой эпохе. Первый слой локализуется на периферии текста (*Христос Воскресе! ...* в начале и *Воистинно* в конце), ср. также 1-ю стандартную строфу (*Мы помолимтеся братцы...*) и заключение последней (*Боже управи дорожных*), а, кроме того, в центральной строфе, открывающей 2-ю половину текста (*Божеской милости...*; здесь интересны дословные "включения" из молитвы о защите от "супостат и воров"), и в повторяющемся рефрене — обращении к Богу, в котором, однако, "церковное" и "народное" органически слиты. Второй слой составляет, по сути дела, основу текста, упорядоченного рамками из элементов описанного типа. В результате этой аранжировки образуется симметричная структура строф: 2 — 3 — X — 4 — 5 (строфы, обозначенные цифрами, принадлежат к 2-му слою, X — к 1-му); последняя строфа 6 — резюме 1-го и 2-го слоев. Все, что относится к 2-му слою, в высокой степени формульно и может быть прокомментировано многими параллелями из разных сезонных циклов, но прежде всего весеннего и святочного (веснянки и колядки). Здесь достаточно лишь обозначить наиболее типичные и подлинные узлы — 1) *В поле ужину, | В гумне умолоту...*; 2) *На рожь на густую...* (*густая рожь, белоярая пшеница, ядреное/ядреностое/жито, овес кудреватый/кучерявый/* — характерные штампы соответствующих обрядовых пе-

сен); 3) У кобылки жеребенка... (ср. обычные в песнях пожелания жеребят лошадям, телят коровам, ягнят овцам, поросят свиньям); 4) Хмель бы и капуста вилися (завивание хмеля — важный элемент символики обряда и поэтики соответствующих текстов). Понятно, что и ритмическая форма строф "2-го слоя", и окончательный языковой вид, и поэтическое оформление несут следы "редакторской" правки публикатора. Но эта правка сделана достаточно бережно, и по опубликованному тексту вполне можно судить о реконструируемом оригинале, в целом и в деталях совпадающем с более поздними записями подобных обрядовых текстов, о которых см. в другом месте.

III. ОБ ОДНОЙ ГРУППЕ СЕРБСКО-ХОРВАТСКИХ ЗАГОВОРОВ (еще раз об идее возвратности)

Памяти Ильи Николаевича Голенничева-Кутузова

Речь идет о заговорах от укуса змеи ("Од уједа змије"), которые теперь удобным образом собраны и в некоторых их частях прокомментированы Л. Раденковичем в его собрании заговоров и заклинаний¹. Эти заговоры представлены довольно гомогенными текстами, воспроизводящими один и тот же круг мотивов, образов, фразеологизмов; чаще всего они лакопичны (2—4 стиха, обычно коротких) и нередко обнаруживают некоторую эзотеричность, требуя для своего объяснения комментария — семантического и/или "реального", который в ряде случаев может быть извлечен при обращении к более широкому кругу фактов. Разумеется, прежде всего имеются в виду мифопоэтические представления о змеё, а отчасти и демифологизированные, "практического" характера сведения, касающиеся и самой змеи и отношений с нею, в которые может быть поставлен человек. Соответствующий материал должен учитываться и при анализе данной группы заговоров, поскольку он образует ряд на разных принципах формируемых контекстов, в которые в качестве составной группы входят и сами эти заговоры.

Лишь несколько таких контекстов будут здесь обозначены: — 1) вся сербско-хорватская традиция, точнее, та "народная" энциклопедия на тему змеи, которая обнаруживается в фольклорных и ритуальных текстах, в их сюжете и топике (ср. сербско-хорватский эпос и проч.), в обрядах и магии, особенно в связи с годовым циклом, с народно-медицинской прагматикой и т.п.; — 2) общеславянская традиция, относящаяся к той же теме — и в узком (ср. заговоры от укуса змеи в других славянских традициях, особенно многочисленные в русской и белорусской) и в широком (вся сфера отражения змеиной темы) смысле; — 3) индоевропейская традиция, связанная с этой же темой и взятая в двух названных смыслах (особое значение имеют богатые материалы именно по заговорам этого типа в балтийской и древнеиндийской мифопоэтических заговорных традициях); — 4) ареальный контекст, охватывающий данные, относящиеся к Балканам именно как к относительно единому и

"проницаемому" культурно-историческому локусу, характеризующему многими общими элементами народного "змееведения", и отчасти к смежным частям Малой Азии².

Каждый из этих контекстов обнаруживает нечто такое, что объясняет и/или мотивирует отдельные детали сербско-хорватских заговоров этой группы, как и сами эти заговоры бросают луч света на некоторые неясности змеиной темы в упомянутых контекстах. Чем теснее культурно-языковое родство между традициями, тем более тонкие детали обнаруживаются при сравнении или же поддаются реконструкции. В пределах славянского материала вполне реальны реконструкции фрагментов текста-схемы праславянского "прото-заговора" от укуса змеи. Балтийские данные в одних случаях углубляют реконструкцию, в других делают менее определенной ее языковую форму. Древнеиндийские данные имеют относительно отдаленное отношение к реконструкции праславянской языковой формы этих заговоров, но исключительно важны с точки зрения восстановления исходного сюжета, связи его как с мифом, так и с ритуалом.

Оставляя за собой возможность подробнее рассмотреть этот круг вопросов позже, здесь можно ограничиться обозначением нескольких узловых пунктов, совокупность которых отсылает к вполне определенному и более или менее хорошо исследованному классу индоевропейских мифоритуальных текстов: 1. стихотворная форма сербско-хорватских заговоров и довольно определенный набор метрических схем (бесспорно, такая же форма характерна для заговоров "Атхараведы", а в свете этих двух традиций выявляются или естественно реконструируются стихотворная форма и сходные метрические схемы в балтийской традиции [иногда они несомненны и затупеваны лишь несовершенной формой представления материала, легко, впрочем, восстанавливаемой, ср. лит *Kirmin, kirmin, | Kam tu lindai, | Kam tu kandai? | Lįšk į žemę | ... | Pumpok, pašup, | Tu neblįši, | Tu nebkąsi | Nė man pikto | Nebdarysi* и т.п.]³, а также в других славянских традициях, в частности, в русской [особенно в формульных зачинах, в "вопросных" фрагментах, при перечислениях — видов змей, частей человеческого тела, элементов ландшафта и т.п.]); — 2. фразеология (с.-х. *змија лута, русск. змея лютая; зелью... буди сладка као мед — Аще, аще, что ни есть в свете слаце?*, в загадке с ответом — *Земля, откуда — сладкая земля* и т.п.); — 3. элементы диалогической структуры (ср. с.-х. — *Добро јутро, старац и баба! — Дао бог добро! Што си дошао? — Ујела ме змија. — | Иди кући, па се моли богу! | № 33/ или — Шта ти је? | — Ујела ме змија. | Веле да те је ујела змија... | № 8/ — Эй же ты, змея скорпея, я пришел к тебе с нуждою. — С какою? — Найди ту змею... — Я, говорит, не пойду... | Майков, № 178/⁴ и др.); — 4. определенный круг мотивов и элементов, часто архаичных, сопрягаемых в заговорах с змеёю (земля, камень, еда, хвост, рога, отмеченный женский персонаж /Дева Мария и др./, мужской персонаж-змеборец, стрелы, удаление яда или жала, космический "декор" — небо, земля, солнце, месяц, звезды и т.п.); — 5. несомненные приметы связи с основным мифом и с образом мирового*

дерева (начиная от исходной ситуации — Океан, остров Буян, дуб, ракитовый или липовый куст, белый камень, черное руно, гнездо, змея, ее три сестры, четыре стороны света и т.п. в наиболее полных среди славянских традиций русских версий, поддержанных точными балтийскими, хеттскими и иными параллелями, вплоть до мотивов поединка Змеборца—стрелка со Змеем /ср. особенно ведийскую традицию/ и включая в заговор фрагментов текста "основного" мифа, ср.: — *Я, говорит, не пойду. — А я тебя громом убью! — Я от грома спрячусь в землю. — А я насыплю тебе в уши лютого зелья...* Майков, № 178 и др.).

Все это дает достаточные основания говорить о том, что заговоры от укуса змеи восходят к словесной части "медицинского" ритуала, представляющей собою трансформированную версию "основного" мифа (или с ним тесно связанную и на него опирающуюся) применительно к ситуации "неудачи" человека в его контакте-конфликте с змеей и к цели — ликвидации последствий этой неудачи. Возможность неудачи, иногда и роковой, свидетельствует о неполной предопределенности исхода ситуации встречи человека и змеи, допустимости разных поворотов, наличии неясностей в направленности "удачи" и "неудачи". Эта неопределенность, чаще всего проявляющаяся в амбивалентности "основного предиката заговора, составляет не только фон, но и основу этой группы заговоров.

При том, что соответствующие сербско-хорватские заговоры утратили очень многие черты исходного прототекста и должны быть признаны с этой точки зрения сильно вырожденными, в них присутствует один очень важный и, несомненно, архаичный (речь идет о смысле, а не о конкретной форме) элемент. Кстати, этот элемент выступает и как самая яркая черта этой группы заговоров: она представлена многими примерами, обычно появившимися в ключевом начальном положении, иногда трижды повторенными, дающимися в ряде вариантов, само сопоставление которых уже наводит на важные предположения. Речь идет о зачинах с характерными лексико-фразеологическими, семантическими и синтаксическими чертами, делающими их, несмотря на вариативность, устойчивым и ключевым в отношении смысла элементом заговора. Ср.: *Земља земљу љуби* (но и: *љубила, пољубила*), *Земља земљу јела* (но: и *ујела*); *Пољуби змија змију*, *Змија земљу пољубила*, а также периферийные случаи разного рода: *Земља земљу такла*, *Земја земју анђераиш*, *Зела зелу уједи* или несколько иные синтаксические типы — *...да те је ујела змија*, *Ујела ме змија*, *Змија лаза ујела* (ср. также — потирая укушенное место землей — *Земља земљи, тијело тијелу* или *Земља земљу нека јиде* и даже *пољубила злата — у злату злата!*; ср. сходную игру на одном "сквозном" слове в русских загадках о змее — *Зло в зле лежит, злом изогнуло; Ползло зло, я зло схватил да злом зду жизнь прекратил; Зло во зде горело, зло зду покорилося, зло по зду и вышло* и т.п.)⁵. Таким образом, в центре внимания конструкция с двухместным предикатом — или *љубити* 'целовать', или *јести* 'есть' ('грызть'), — при котором в качестве субъекта и объекта могут выступать (независимо от кон-

кретного предиката) или *земља*, или *змија* — в любом наборе (практически не отмечен лишь тип *змија змију јела*, хотя, судя по некоторым данным, и он теоретически возможен.:

Subj. (*земља* ∨ *змија*) & Praedic. (*љубити* ∨ *јести*) & Obj.

(*земља* > *змија*).

Два основных следствия вытекают из этой формулы — ее возвратное значение, т.е. обращенность действия, исходящего от субъекта, на него же самого, выступающего уже в функции объекта (лексической совпадении субъекта и объекта), и известная "синонимичность", под данным углом зрения, лексем, выступающих в качестве субъекта и объекта. Возвратность и "синонимичность" (пока достаточно указать, что речь идет о некоей смысловой сближенности, подтверждаемой фактом взаимной субституции этих лексем в данной формуле) в этом случае оказываются элементами не только языкового уровня, но и надязыковых уровней — образного и концептуального ("логического"). Иначе говоря, эта исходная конструкция имеет как бы два особых "выхода" — в область мифопоэтической образности и в область логико-дискурсивных ментальных структур.

Обращенность на себя, предполагаемая этой возвратностью, важна не столько в тех случаях, когда для субъекта нет другого объекта и он по необходимости сосредоточен на себе (при этом, естественно, не сознавая этой "врожденной" замкнутости), сколько в тех, когда другой, попав в поле зрения субъекта (*Я* в идеальном случае), уже стал реальностью, и субъект (*Я*) сознает, что наряду с разомкнутостью, открытостью другому, ориентацией на него, существует и иное состояние — активной, сознательной и сознаваемой замкнутости на себя. Только эта "видимая" замкнутость, возникающая в результате возвратного движения, открывает для сознания возможность "невидимого" внутренне-углубляющегося и интенсифицирующего пути, и только он приводит к тому, что называется самопознанием (*γνώσι σεαυτόν*), о котором впервые вполне отчетливо было сказано именно на Балканах — в надписи на храме Аполлона в Дельфах и Сократом платоновской "Апологии" (ср. темы зрячести и слепоты в связи с эдиповским узнаванием, которое в финале трагедии обернулось темой самопознания, необходимостью понять, кто он, Эдип, такой). Самопознание как высшее проявление мудрости не только теснейшим образом связано с возвратностью, но и является лучшим плодом этого на самого себя обращенного движения. Не случайно, что *σοφία* у неоплатоников обладает свойством авторефлексивности, проявляющимся в только ей свойственной способности мыслить самое себя, а Прокл указывал, что истинная *σοφία* есть знание самой себя, и *σοφία* самой себя, направленная на самое себя и самой себе придающая совершенство (...καὶ ἡ ὄντως σοφία καὶ ἡ γνώσις, ἑαυτῆς οὐσα καὶ πρὸς ἑαυτὴν ἐστραμμένη καὶ ἑαυτὴν τελειοῦσα. Procli Schol. in Cratyl. proem. XVI), ср. сходные идеи в "Ареопагитиках" ("Об имена Божиих"): "божественная мудрость (*θεία σοφία*), ведающая самое себя

(ἐπιτήν), знает всё” и т.п. Для религиозно-философской мысли этот лучший плод достигается при возвратном движении в сфере мысли и субъекта мысли и предстает как мудрость самопознания. Но эта же идея знает свое соответствие и в мифопоэтическом образе подобного же движения и его результата — материального прироста природного процветания, жизни как его символа, и сербско-хорватские заговоры возвращают именно к этой теме конкретнее — к двум взаимозаменяющимся образам, к земле и змее.

Связь этих двух объектов, столь убедительно иллюстрируемая сербско-хорватскими заговорами, слишком разносторонняя, чтобы претендовать на полноту перечисления здесь того, что их соединяет, но все-таки основное должно быть отмечено. Прежде всего в славянской языковой традиции земля и змея обозначаются словами одного и того же корня (*zem-/ *zm-), имеющего очень глубокие индоевропейские истоки. Что было метафорой чего (змея как “земляная” в соответствии с принятым взглядом или земля как “змеиная”), в данном случае не столь существенно, хотя есть аргументы (хотя бы и вторичные) в пользу обеих точек зрения. Важнее, что общность обозначений предполагает и общность семантической мотивировки (условно — “низкий”, “к низу приуроченный”), и наличие мифологических мотивов и образов, подтверждающих эту связь (ср. “совпадение” Земли и змеи-Змея при наложении их друг на друга или при указании границ-пределов: первый случай — др.-инд. мировой Змей Шеша, на котором покоится Земля [в таком случае она могла бы пониматься именно как “змеиная”], второй случай — др.-исл. Ёрмунганд, Змей, опоясывающий Землю, “средний” мир — Мидгард [другое название Змея — Мидгардсорм, т.е. “Змей Мидгарда”]). Эта связь, конечно, определяется и тем, что Земля и змея (Змей) равным образом опора и поддержка-держатель(ница) всего (ср. образ вертикального мирового Змея как варианта мирового дерева), но опускается из виду, что общим является для Земли и змеи и доведенное до абсолютного завершения свойство “возвращаться” к себе самому. Замкнутый круг Земли и свернутая в круг змея (другой аспект этого же — ежегодное сбрасывание змеей кожи и возвращение “старой”, прошлогодней змеи к себе самой, но “молодой”, этого “нового” года) суть реализации этой общей идеи⁶. Земля, понимаемая как “годовое пространство” (*Не земля родит, а год*, — по слову поговорки), с каждым циклом возвращается к себе самой, и конец одного года сопрягается с началом другого⁷ (к этому моменту как раз приурочен основной годовой праздник “вечного возвращения” /le retour éternel/, в котором нередко инсценируется поединок демиурга, основателя и учредителя Земли, с мировым Змеем), подобно известному образу змеи, жалящей себя в хвост и, следовательно, образующей круг (сопряжение начала и конца в обоих случаях). Тема хвоста подчеркнута и в сербско-хорватских заговорах — *Змијо, од бога проклема! | Трбу’ом пузаш, без ногу одаш, | у репу врага носаш*, ср. *Ујуја реп, реп* и др.; народная традиция признает, что змея может жалить и хвостом, поэтому обычное толкование свернутой в круг змеи как жалящей свой хвост

должно быть дополнено — и жалимой своим собственным хвостом (“враг у репу”). Это функциональное подобие хвоста и головы в известном смысле снимает их противопоставление и в определенных контекстах как бы устраняет их, как и ноги и руки, отсутствующие у змеи, ср. ее постоянное определение (ср. *Без рук, без ног в загадке о змее*). В этой связи любопытно, что подобным же образом описывается и Земля, ср.: *ahastá yád apádi vârdhata kṣāḥ* (RV X, 22, 14) ‘Когда безрукая, безногая Земля возрастет...’ (в гимне Индре, в основе которого лежит миф о змее Шупне, пожирателе и иссушителе), и Змей (или змея): “О многопризываемый, ты раздавил безрукого (*ahastám*) Кунару, о Индра. Вритру разрастающегося (*vârdhamānam*), злобного, безногого (*apādam*) ты убил мощной (дубиной), о Индра” (RV III, 30, 8). И Кунару и Вритру — демоны-змеи, обладающие той же способностью, что и Земля, — к возрастанию; ср. выше *vârdhata*. X, 22, 14 при *vârdhamānam*. III, 30, 8 или *vârdham*. III, 31, 13 в контексте — “Когда великая Дхшпана, чтобы столкнуть (Вритру), поставила (того), кто возрос за один день (*sadyovârdham*), распространился среди двух миров...” и т.п.; свойство возрастать, менять объем и форму — одна из частых характеристик мифологического Змея.

В этом же контексте уместно обратить внимание на оба глагола указанной “возвратной” конструкции сербско-хорватских заговоров, выступающие как предикат при обозначении земли и змеи — *jesti* и (*по*)*љубити*. Оба глагола в этом случае семантически “авторефлексивны”. Мифопоэтическая концепция еды, пищи осознает единство и замкнутость друг на друге еды и того, кто ее ест, пищи и питающегося, питаемого, вскармливаемого: еда и есть тот природный прирост, который продолжает увеличиваться, будучи усвоенным наиболее продвинутыми формами жизни — человеком, животными (характерно, что и человек и животное в ряде языков, в том числе в славянских и балтийских, могут обозначаться теми же корнями, что и земля, змея лат. *homo* — *humus*, лит. *žmė* — *žmogùs* — слав. **zъьъ* и т.п.)⁸. “Есть еду”, значит, возвращаться к себе вновь и вновь ради возрастания жизни и жизненной силы. Вечная жизнь только и обеспечивается этим вечным возвращением. Земля не только творит еду и сама ею является (она *слатка као мед, као шећер, као пресно млеко*, ср. в загадках о земле — *Что на свете сытнее?; Что на свете жирнее?; Весь мир кормлю, а сама не ем* и т.п.), но, так сказать, и “самоедница” — *Земља земљу јела: | ни с вақтом ручала, | ни с вақтом ужинала, | ни с вақтом вечерала* (ср.: *роком ручала, | ни с вақтом ужина, | роком вечера, | нити од земље колача, | нити од трна покривача; сам колач, ражан/њ/ колач* тоже образ состоявшейся возвратности, см. ниже). Не менее показателен в этом плане и глагол *љубити*, особенно если помнить, что наиболее распространенное значение продолжателей праслав. **ľubiti* ‘любить’, ‘правиться’ является вторичным переосмыслением более конкретных значений. Не говоря о наличии в и.-евр. **ľubh-* значений, отсылающих к страсти, сильному сексуальному желанию (и, как следует из дальнейшего развития, удовлетворению его), само значение серб-

ско-хорватского слова (целовать) очень показательно. Если соитие — зачатие — рождение образует возвращение к жизни на ее новом отрезке, то возвратность "целования", принадлежа к тому же кругу идей, носит более символический характер. "Целование" — знак возврата, после обособления, к цельности, целостности, к состоянию органического процветания и здоровья (ср. *цел телом, цел умом* как формулы), которое присуще земле (ср. также *целина*), из и.-евр. **koil*.

Змея — один из наиболее ярких символов многоплодности и, значит, жизни. То же можно сказать и о Земле, и в этой теме позднесофиологические попытки понимания Земли как Софии перекликаются с мифопоэтическими параллелями. Земля всегда о *собъ*, обособлена, одна как всякая женщина, готовящаяся стать матерью. Покинутая на себя самое, она единственная носительница цельности, полноты и совершенства в череде поколений ее потомства; она — по-собница жизни, обращающейся сама на себя бесконечное число раз, чтобы творить эту жизнь из самой себя. Поэтому Земля — вечная мать (*матушка Земля, Мать сыра-земля* и т.п., ср. образ змеиной Матери, царицы и прародительницы всех змей, и обращения типа *Матушка змея шкуроея* и под.). И поскольку она родит и родит, она вновь и вновь познаёт себя в своих детях, ее образах. Собственно, рождение и есть одна из форм знания (ср. и.-евр. **g'ep*-, совмещающее оба эти смысла). Земля, как и змея, многократно рождает и потому многознающа (ср. *Земля всё знает /видит/ и змея всё знает*): атрибут мудрости (*самая мудрая*) присущ ей, как и змее (*мудрый, как змея*), и в этом контексте знание-мудрость неотделимо от многоплодности: оно лишь особая форма ее. Здесь нужно напомнить еще об одном представлении мифопоэтической традиции — способности змеи и Земли рождать "из себя", самостоятельно, без участия мужского начала (ср. Hesiod. Theog., 116 и сл.). Общее, объединяющее Землю и змею, не исчерпывается их связью с идеей опоры, с низом, сыростью, царством мертвых и бессмертием, с женским началом, плодородием, знанием-мудростью и т.п., но проявляется и иначе, между прочим, и в общих мотивах (ср. "выпускание" змей весной из земли и "уход" их на зиму в землю, что отсылает к двум идеям, — змѣи как дети земли и как ее покойники: земля как бы рождает, но и хоронит /"убивает"/ их), не говоря уж о языковом единстве этих слов и той степени внешней близости, которая позволяет, с одной стороны, в слове *земля* видеть анаграмму (в ряде случаев не без табуистических мотивов) слова *змија*, а с другой, предполагать некое подобие *figura etymologica* в таких фрагментах, как *Змија земљу пољубила*. Во всяком случае сознательность игры близостью — звуковой и смысловой — этих слов в сербско-хорватских заговорах вне сомнений.

И все-таки ошибочно было бы ограничиться только указанием подобия Земли и змеи. Стержневой оказывается иная проблема — тождества и различия, и вокруг нее разветвляется все, о чем говорится в заговоре. Действительно, часто Земля и змея почти синонимы, они заодно и как бы дублируют друг друга, но уже само

это сходство нередко оборачивается различием. Змея получает от Земли убежище, покров, но, если она укусила человека, то Земля отказывается принимать ее, и змея становится "нечистой" (представление, распространенное и в сербско-хорватских и в других балканских традициях). Положение "жалящей" змеи и "ужаленного" человека становится разным именно в связи с землей: *...лютоедница змея, чтоб тебе проклятой сквозь землю пройти, а тебе, рабу Божию по белу свету ходить* (Майков, № 190). Укус змеи излечивается землей, которой растирают укушенное место. Конечно, это не просто следование принципу "подобное — подобным": само "подобное" как бы распадается на "неподобные" части; *змијски отров, јед — горак (јед 'горечь', ср. в заговоре: истјерај змијски јед)*, и потому он лечится землей, *сладкој као мед, као шећер*. Земля или ее божественная персонификация не только жилище змей, но и защита от них (ср. функцию бога земли Геба в Древнем Египте). В этой функции и в славянских заговорах вместо Земли нередко выступает божественный персонаж (*Драги боже, болно пази, | Да се отров не разлази; | и бог нека гледа, | да не умре от уједа. | Драги боже, дај му лик, | нек оздрави болесник или Милостиви Исусе, | истјерај змијски јед, ...из мојега /Петра/ ноге...*), ср. Исуса Христа или Николу Угодника или даже царя Давида в этой роли в русских заговорах. Они и им подобные персонажи выступают фактически как змеборцы, грозящие покарать ее каленой стрелой или даже громом. В древнеиндийских заговорах от укуса змей непосредственно выступает Индра, о котором прямо сообщается, что вначале он убил прародителя змей (AV X, 4, 18 и др., ср. X, 4, 12), т.е. "перво-Змѣя", Вритру, противника Громовержца в ведийской версии "основного" мифа¹⁰. Эта ситуация, отчетливо просматриваемая и в сербско-хорватских и в русских заговорах от укуса змеи, дает основания видеть в тексте заговора и в заговорном обряде воспроизведение соответствующего змеборческого мотива, разумеется, в вырожденном виде: божественный персонаж, поражающий или прогоняющий змею, подобен Громовержцу-змеборцу, змея — "перво-Змѣю", противнику Громовержца, пораженный змеей человек или скот (*гадина люта, снедающая людей и скот...*) — соответствующим объектам "основного" мифа. Воспроизведение в определенных условиях "перво-ситуации" не только мотивирует данный частный образ, но и придает ему особую силу и авторитет. Нахождение "своего" контекста для текстов этой группы заговоров позволяет понять, что истоки амбивалентности образов Земли и змеи, их мены в ситуации преследования (то змея жалит Землю, то Земля преследует, гонит змею) нужно видеть в подобных же явлениях, характеризующих "основной" миф, о чем уже не раз писалось; интересно, что реконструируемая для этого мифа пара — положительный мужской (Громовержец) и отрицательный женский (жена Громовержца) персонажи — в преобразованном виде присутствует и в сербскохорватских заговорах этого типа, ср.: *Земља земљу јела | и вечеру приправила | не за зле жене, | но за добре љубе* или *Земља земљу љуби, | Није за ради зле жене, | него за оног доброг човека* и т.п.

см. Раденкович, №№ 3, 5 и др. (к связи злой жены и змеи ср.: *Лучше жить со змеею, чем с злою женою; Злая жена та же змея* и т.п. и даже *Жена да муж — змея да уж*).

Но само подчеркивание различий, изменчивости, амбивалентности тоже далеко от абсолютности: применительно к необходимой глубине оно отсылает к единому архетипу, хранимому в разных его отражениях, и учит нахождению тождественного данному и за пределами известного круга явлений. С этой точки зрения, поединок Громовержца со Змеем, которого поражают, бьют, колот, режут и т.п., сопоставим с сюжетом препирательства-суда Неба и Земли, представленного мифологической песней из Хорватского Приморья, Стариград (русскому читателю она доступна благодаря прекрасному переводу И.Н. Голенищева-Кутузова): Мать-Земля жалуется на Небо, терзающее ее стужей, градом, засухой, голодом и т.д. (от Михаила до Юрия и от Юрия до Михаила; кстати, эти сроки являются отмеченными в жизненном цикле змей); Небо же в ответ обвиняет "проклятую Землю" во всех непорядках, беззакониях, злодействах. Кажется, не обращалось внимания на замечательный по своей художественной силе русский духовный стих "Плоть моя невоздержанная", особенно на фрагмент *Как расплачется и растужится | Мать сыра-земля перед Господом: | Тяжело-то мне Господи, под людьми стоять... вплоть до Отвещает земли Исус Христос: | О матери ты, мать-сыра земля! | Всех ты тварей хуже осужденная, | Делами человеческими оскверненная...* (ср. к мотиву земных тягот: *Меня бьют, колотят, ворочают, режут, я все терплю и всем добром плачу* и т.п., в загадках), который, несомненно, намекает на общий с хорватской песней исходный праславянский прототекст с той же общей идеей и со следами сходной архетипической конструкции, которые обнаруживаются в славянских заговорах от укуса змеи.

Впрочем, тот же архетип возникает и в более сложных, завуалированных и современных "индивидуальных" текстах, хранящих, однако, архаику "коллективного", как в стихотворении Елены Шварц:

Земля, земля, ты ешь людей,
Рождая их взамен
Кастальский ключ, гвоздики луч,
И камень, и сирень.
Земля, ты чавкаешь во тьме,
Коснеешь и растешь
И тихо вертишь на уме,
Что всех переживешь
Ну что же — радуйся! Пой
Всех черным молоком.
Ты разлилась в моей крови,
Скрипишь под языком.
О древняя змея! Траву
Ты кормишь, куст в цвету,
А тем, кто ходит по тебе,
Втираешь тлен в пяту.

1981¹¹

ПРИЛОЖЕНИЕ

Наиболее естественно возникающей аналогией к рассмотренной выше идее возвратности является соответствующий комплекс в литературе раннехристианского (впрочем, не только его) гносиса, причем и здесь эта идея отчетливее всего проработана в связи с темой самопознания и самопорождения. Столь характерные для гностических текстов и во многом определяющие их структуру антиномические парадоксы сосуществования А и не-А в одном и том же хронотопе (в этом смысле А и не-А "аутогеничны") уже создает предпосылки для формирования "возвратных" движений и соответствующих им схем, поскольку само различие А и не-А возвращает одновременно и к идее их тождества; игра тождества и различия приобретает особое значение в рамках диалога, где представлены две стороны, объединенные одной общей темой, и в "личностном" варианте его — Я и ты. Идея тождества этих столь абсолютно противоположенных друг другу участников диалога подтверждается очень распространенной в гностических (и вообще "герметических") текстах формулой $\epsilon\upsilon\omega\ \sigma\upsilon\ \kappa\alpha\iota\ \sigma\upsilon\ \epsilon\upsilon\omega$ "Я — ты и ты — Я". В этом смысле диалог — это разговор, беседа с самим собой (ср. "внутреннюю" речь как диалог двух Я — "внешнего" и "глубинного") — Я с не-Я, которое, оказывается, тоже лишь форма Я. И если обращение (*ob-vort-: *vert-) Я к не-Я есть "невидимое" возвращение (*vz-vort-: *vert-) к Я, то происходящее на следующем шаге обращение к Я выступает уже как "видимое" возвращение к Я первого шага в результате мук, страданий остранения и отчуждения этого Я, уходящего в не-Я, в свое инобытие. Это возвращение одновременно и причина (А) и следствие (не-А) самопознания Я. Поэтому прав современный исследователь, имеющий в виду тексты из Наг-Хаммади, когда он утверждает, что "гносис прежде всего есть познание самого себя" (J.E. Ménard).

Познание себя — высшее богатство, и весь мир меркнет перед познавшим себя. "Когда вы познаете себя, тогда вы будете познаны... Если же вы не познаете себя, тогда вы в бедности и вы — бедность (Наг-Хаммади, сб. II, 2, изреч. 3). Познание самого себя — нахождение-открытие, рождение себя как нового Я ("... тот, кто нашел самого себя, — мир недостойн его", там же II, 2, изреч. 155). "Апокриф Иоанна" — в значительной степени именно об этой драме познания и иерархии его видов. Дух есть "жизнь, дающая [жизнь]... Знание, дающее знание... Милость, дающая милость и спасение"; первая сила, бывшая предвечно и открывшаяся в его мысли — это Проноя (πρό-νοια) Всего, образ незримого — "Это первая мысль, его образ. Она стала материнским чревом всего, ибо она прежде, чем все они: Метропатор, первый Человек, святой Дух... [Она] попросила... дать ей предвидение. И Дух согласился. И когда [он согласился], предвидение обнаружилось" (4—5)¹². Познать женщину (coïte), познать мир, познать самого себя — звенья одной цепи познания, и последнее — высшее: оно, в некотором роде, есть собирание самого себя; ср. формулу $\epsilon\alpha\upsilon\tau\acute{o}\nu\ \sigma\upsilon\lambda\lambda\acute{\epsilon}\gamma\epsilon\iota\nu$, повторяемую

Елифанием в его обличениях гностиков, вкушающих человеческую плоть и нечистоты ("Πανάριον" 26, 3, 1—3). Эта ритуальная еда, вкушение человеческой плоти и семени есть "самоедение", осуществляемое ради собирания самого себя, ради спасения-восстановления своего Я, рассеянного в мире, ради возвращения к полноте этого Я, которая при незнании ущербна, как и Плерома (Πλήρομα) из-за своеволия Софии. "Собирание" и "съедание" (26, 9, 3—5), по сути дела, самого себя возвращает к теме сербско-хорватской формулы *земља земљу јела* и тому образу замкнутой на самой себе змеи, который может быть описан как *змија змију јела* (к теме еды и соития ср. Евангелие от Фомы, 65). В контексте познания самого себя эти образы как бы получают мотивировку (на худой конец — комментарий) в пересказе Елифанием этого обычая гностиков (цит. по пер. М.К. Трофимовой в неопубликованной статье о "Пистис София"): "Душа, исходя отсюда, проходит через этих архонтов, но не сможет освободиться от них, если не будет в полноте этого знания ... Архонт, владеющий этим миром, змеювиден; он поглощает души, которые не причастны этому знанию. С помощью своего хвоста он возвращает их в мир... Если кто-то «пребудет в этом знании» и «соберет себя» посредством вкушения .., он не будет более удержан здесь, он освободится от названных архонтов" (26, 10, 7—9) и далее, со ссылкой на Евангелие от Филиппа: "Господь открыл мне, что должна говорить душа при своем восхождении на небо, и как должна отвечать каждой из высших сил: "Познала я себя самое и собрала себя отовсюду. | Не посеяла я чад архонту, но искоренила его корни и собрала рассеянные члены. Знаю я, кто ты... Так вот душа «избавлена»..." (26, 13, 2—3). Можно напомнить, что София, произвела "мысль своею мыслью.., захотела открыты в себе самой образ без воли Духа", и когда она вывела его паржу, "она увидела свою волю, это приняло вид несообразный — змея с мордой льва... И она назвала его именем Иалтабаоф" ("Апокриф Иоанна", 9—10, ср. образ Зервана). Тема Змея или Дракона как врага Софии в развертывающейся мистерии обретения высшего знания обычна и в манихейских текстах.

Между прочим, в русских заговорах обнаруживаются довольно многочисленные и при этом в ряде случаев, видимо, бесспорные следы манихейских представлений — в космологических деталях, в самом принципе дуализма, в именах демонов, взятых прямо или косвенно из иранских источников, и т.п. Роль богомилов как проводников этого "манихейски-иранского" влияния правдоподобна. Такой же она была и на Балканах — и не только в Болгарии, но и в Сербии и Хорватии. В этом контексте встает вопрос о происхождении формул и стоящих за ними образов и идей, которые здесь обозначены.

И еще одно замечание. Поскольку выражения *Земља земљу љубила, јела* (в целом ряде языков значения 'есть'/'вкушать'/ и 'futuege' передаются одним словом и, что не менее важно, во многих традициях сам акт едения-поедания выступает как метафора соития) встречается в заговорах заклительного характера, уместно напомнить

о мотиве соития с Землей (*futuo terram...*) как в языческих заклинаниях, реконструируемых на основании эсхрологических данных (прежде всего матерная брань в русской традиции), так и в обрядах — ритуальная вспашка земли (нарушение ее целостности-целины) и засеивание ее семенами (оплодотворение), см. подробнее у Б.А. Успенского¹³. В этом контексте сербско-хорватская формула с идеей возвратности приобретает дополнительный смысл. В тексте, приписываемом иногда Иоанну Златоусту ("Не подобает православным христианам матерны лаяти..."), указывается, что матерным словом оскорбляются Матерь Божия, родная мать и Мать-Земля — "Третья мати — земля, от неяже кормимся и питаемся и тмы благих приемлем, по Божию велѣнию к ней же паки возвращаемся, иже есть погребение" (ср. мотивы еды-кормления и возвращения: *Земля еси, в землю отидеши*, самое тело человека именуется *землею*). Даль, ср. *homo: hitus* и т.п.). О гневе Земли в связи с ее оскорблением (нарушением ее целостности-целомудрия) см. выше.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Раденковић Љ. Народне басме и бајања. Ниш, Приштина, Крагујевац, 1982, 29—41, №№ 1—45.

² Ср. статью "Змей, змея" в "Мифах народов мира". Т. I. М., 1980, 468—471 (здесь же литература вопроса).

³ Ср.: Lietuvių tautosaka. T. V. Smulkioji tautosaka. Žaidimai ir šokiai. Vilnius, 1968, 892, N 9269. Или: Gyvatinė, Šaltinė | Eik krūmelni, eik miškelin, | Baltos karvelės neklūdž (N 9267) и т.п.

⁴ Майков Л.Н. Великорусские заклинания. СПб., 1869.

⁵ Наиболее типичные примеры — *Земља земљу љуби. | Немој да је љуби! | Ела, ела, али немој! | Рад' добрије људи. | рад рђавих жена. | рад лудије деца. | Земљу, земљице. | љубо, љубице...* (№ 1); — *Земља земљу јела: | ни с вақтом ручала. | ни с вақтом ужинала. | ни с вақтом вечера; | ни са зла човека. | ни са зле жене, | глогов колац и ражањ колач. | (Бајалица хукне уједеноме у уста и каже:) — Изиди, Марија, зове ти кадија! (№ 2); — Земља земљу јела | и вечеру приправила... (№ 3); — Земља земљу пољубила. | ништа није радила (№ 4); — Змија земљу пољубила: | кам крач, кам круч, | земаја земају анбераи... (№ 5); — Земља земљу љуби (трижды) (№ 7); — Земља земљу ујела. | Жена иде от мора, | на рамену глогов колац, | у шакала ражан колач | ... | Бежи, Марија, тјера те кадија! (№ 9); — Пољуби змија змију: | роком дневи и роком ноћи. | роком Бога господа. | Тебе, змию, не хвала. | која лежиши на ржаном колачу... (№ 16) и т.п. Ср. также №№ 21, 27, 39, 42, 44 и др.*

⁶ Неоднократно повторяющиеся в заговорах образы — *глогов колац* (боярышниковый кол, ср. мифопоэтическую семантику боярышника, о ней в другом месте, и выражения типа ударити *глогов колац* 'покончить' (с чем-нибудь), 'забить основной кол') и *ражањ колач* (изделие из теста круглой формы, калач, ср. *славски колач* 'праздничный круглый хлеб с украшениями из теста сверху' и т.п.) — акцентируют и жалищие, смертоносные свойства змеи (ср. праслав. **glōgъ*, применительно к колючему растению, др.-греч. γλωχίς 'острие', 'колючка' и т.п., см. ЭССЯ 6, 1979, 136—137 и др.) и ее кольцевидность, кстати, соответствующую такой же форме Земли (ср. *axis mundi*, то, что пронзает землю, см. *глогов колац*; ср. образ змеи, проходящей сквозь землю, в русском заговоре — Майков, № 190). Образ змеи, лежащей на *ржаном колачу* (№ 16), который в реконструкции отсылает к Земле со всеми ее богатствами, оказывается в таком случае своего рода инверсией древнеиндийского образа — Земля, покоящаяся на Змее Шеше.

⁷ Связь образа змеи с идеей конца тонко обыгрывается Кузминым в стихотворении "Конец второго тома", 1922 ("Параболы"): *Змея свой хвост кусала кольцевидно | ... На облаке ж увидела я концовку. | Гласящую: конец второго тома.*

⁸ Ср. лит. *gyvātė* 'змея', *gyvūlys* 'животное', 'скот', *gūvis*, *gyvūnas* и т.п. 'живое существо' *gyvas* 'живой', *gyvėnti* 'жить' и др. Ср. также образования на основе **gyu-* & **ed-*: *gyvėda*, *gyvatėdis* и под. в связи со славянскими сочетаниями типа "змея ест" и "ест живое (животное)".

⁹ Строго говоря, речь идет о двусторонней анаграмме: когда в тексте заговора явлено слово "змея", за ним возникает слово "земля" и наоборот. Но есть и другая особенность у этой анаграммы: анаграммирующее и анаграммируемое отсылают к одной "конструкции" с неким общим смыслом, что подтверждается и данными текстов и происхождением обоих соответствующих слов из единого источника. Это анаграмматическая сфера также включается в этом случае в игру "возвратности" на фоне общей проблемы тождества и различия. В этом контексте показательно эвфемистическое обозначение змеи в албанском — *ai i tokës*, букв. — 'он(а) — земли (Gen.)', также называется и эпипенсия — *ajo e tokës*, букв. — 'она — земли'. См. *Çabej E. Disa eufemizma të shqipërisë // Çabej E. Studime gjuhësore. T. IV. Prishtinë, 1975, F. 19.*

¹⁰ В этом же гимне показателен мотив уподобления змей, поражаемых Громовержцем Индрой, молниям: "Тех змей, что родились из огня, что родились из растений, тех, что возникли (как) молнии, рожденные в воде, чей род очень велик, этих змей мы хотим почтить поклонением" (AV X, 4, 23). Следует напомнить, что Индра поражает змей молнией, огнем, порожденным между двумя камнями-жерновами (ср.: *yá dásmanor antár agním jajāna*. RV II, 12, 3), или самим камнем-жерновом (ср.: "Вот великий жернов Индры, даватель всех червей..." AV II, 31, 1). Этот мотив подтверждается и данными других индоевропейских традиций и прежде всего балтийской и славянской (особенно белорусской), где змеи в заговорах поражаются молнией, громом, градом, стрелами Громовержца Перкунаса—Перконса—Перуна и т.п., см.: *Balys J. Perkūnas lietuvių liaudies tikėjimuose // Tautosakos darbai. III. Kaunas, 1936; Idem. Griauštinis ir velnias baltoskandijos kraštuose // Ibid. IV, 1939; Иванов В.В., Топоносова И.Н. Исследования в области славянских древностей. М., 1974; Барташевич Г.А. К вопросу о структуре белорусских заговоров от змей // Этнолингвистика текста. Семиотика малых форм фольклора. I. М., 1988. С. 74–76 и др. Характерен в связи с общей темой рефлексивности инвертированный мотив — змеей Вритра обращает молнии, гром и т.п. против Индры, хотя и это не спасает его от поражения, ср.: *nāsmāi vidyūnā nā tanayatiḥ siṣedha nā yām mīham ākirad dhṛādūnim ca* (RV I, 32, 13) 'Не помогли ему ни молния, ни гром, ни тот туман, что он раскинул, ни град [...]'. Этимологическим соответствием балтославянскому имени Громовержца оказывается древнеиндийская персонификация грозовой тучи (*parjānu*) бог Парджанья, который любопытным образом включен в заговор AV XII, 1, 12, обращенный к Земле: "Какова твоя сердцевина, о Земля, и каков твой пуп, какие подкрепления [или пицца, полнота ее, *ūrj*, ср. *ūrjāy-* 'изобилывать', 'насыщаться', 'усиливаться' и т.п., ср. авест. *varaz-*, др.-греч. *δρυή-*, *δρυάω* хеттск. *ṣarkant-*, др.-ирл. *fers*. Mayrhofer I, Lief. 4, 1988. P. 242–243; сюда же, конечно, и русск. *ворзать* 'жадно глотать', *варзать* 'есть до отвала', *наварзаться*, вероятно, *верзала*, *верзить* и т.п., о чем см. в другом месте — В.Т.] возникли (*sam-bhū*) из твоего тела — в них помести ты нас! будь очистительницей (*pi*) от отношению к нам! Земля (*bhūmī*) — мать, я — сын Земли, Парджанья — отец: пусть он спасет — наполнит (?-*pr-*) нас". Я этого заговора — человек, т.е. "земной", как показывает внутренняя форма этого слова в ряде индоевропейских традиций: "земная" и змея (ср. славянские языки), рожденная, как и человек, Землей, гипостазированным образом самой змеи, или — что практически одно и то же — сама от себя (в этом же заговоре XII, 1, 13 смертные, обращаясь к Земле, говорят, что они родились от нее, что она несет как двуногих, так и четвероногих, и, наконец, могли бы сказать, что, умерев, они вернутся в Землю: "земное" станет достоянием Земли). Реконструкция мотива порождения в "основном" мифе свидетельствует, что и Змеей — "обращенный" сын Громовержца и его супруги (< *Земли, *Матери-Земли) и это еще одно подтверждение диахронической связи человека и Змеи через общих для них родителей. И над этим звеном мифа веет дух рефлексивности и, более того, "аутогенности", присутствующих явно в ряде заговоров против змей, ср.: "Да будет поклон черной, поклон поперечнополосатой, рожденной от себя (*svajāya*, от *svaiā-*, букв. — 'само-/свое/рожденной'), коричневой поклон, поклон божественному роду!" (AV VI, 56, 2). Связанная с этим рефлексивность змеи отражена и в более косвенном мотиве "неразличения" начала и конца змеи ("Ты, что разишь одинаково: и хвостом*

и пастью..." — в обращении к змее. AV VII, 56, 8: функциональное тождество этих частей как бы предполагает их пространственную смежность, слияние воедино, возвращение к самой себе.

¹¹ Невл. 1989. № 9. 64.

¹² Здесь и далее см.: *Трофимова М.К.* Историко-философские вопросы гностицизма. М., 1979; *Она же.* Апокрифы древних христиан. Исследование, тексты, комментарии. М., 1989.

¹³ См.: *Успенский Б.А.* Мифологический аспект русской экспрессивной фразеологии (Статья первая) // *Studia Slavica Hungarica. XXIX. 1983. 33–69* и др.

О.А. ТЕРНОВСКАЯ

БОЖЬЯ КОРОВКА ИЛИ НОЧЬ НАКАНУНЕ ИВАНА КУПАЛЫ (соотношение микро- и макроструктур)

Божья коровка издавна привлекала внимание исследователей народных древностей необычайной пестротой и ярким мифологическим колоритом своих наименований. Традиционно они рассматривались атомарно (этот подход сохраняется до последнего времени, о чем свидетельствуют хотя бы трактовки наименований типа блр. *бэдрык* такими выдающимися современными этимологами, как Славский, предлагающий здесь в качестве источника прасл. **Baranь* 'баран', или Трубачев, выдвигающий в качестве этимона корень **bēd-/bōd-*, дающий, по его мнению, значение 'punctata'), причем ведущая роль в их образовании отводилась метафоре (как метафорическое, в частности, расценивается и современное русское *божья коровка*).

Формирующееся в процессе развития лингвогеографии, этнолингвистики, этномузыковедения понятие этнодиалектного пространства как многопланового, но единого континуума трансформаций создает предпосылки для возникновения качественно иных форм интерпретации языковой реальности.

Анализ корпуса славянских наименований жучка *Coccinella* в контексте соответствующих словесных формул (те и другие вербальные элементы рассматриваются как микроструктуры или малые формы) и репертуар обрядовых текстов (макроструктуры или большие формы) при учете ареальной картины распространения явлений обоих рядов (метаструктуры) заставляет предложить принципиально новую аранжировку в целом хорошо известных фактов.

При этом выясняется, в частности, что метаструктуры идентичны микроструктурам, представляющим собою отражение содержательных, "предметных", элементов больших форм: коренящиеся в предметной среде ритуалов вербальные клише являются своего рода формулами эволюции, согласуясь с которыми и происходит развитие.

Обширную группу названий божьей коровки составляют особые клишированные наименования, обычно рифмованные, которых больше всего в говорах белорусского и чешского языков, например, блр. *зазуля-кавуля*, *калода-малода*, *калода-пагода*, *кароўка-багоўка*, *Ан-*

дрэйка-купарэйка, чеш. *berunka-kunka, verunka-runka, korunka-slunko* и т.д. и т.п. (не касаемся здесь деталей проблемы ономастического статуса подобных номинаций).

Эти наименования представляют собою оторвавшиеся от текста начальные формулы заклинаний жучка. Они возникают как варианты начинающей заклинание вокативной формулы-бинама (например, блр. "Кароўка, кароўка, дай малачка"), когда однообразие механического языкового повтора нарушается "украшающей" текст диссимиляцией, и один из членов вокативной формулы (чаще второй) преобразуется в эпитет другого (например, блр. "Кароўка-мугоўка, дай малачка"). Эпитет не обязательно рифмуется с опорным словом — их может связывать иная, внутренняя, семантическая зависимость.

Односоставные наименования жучка в этом смысле представляют собою лишь следующую ступень редукции формулы (она проникает иногда даже внутрь слова, порождая внутрисловные лексические редупликации, которых больше всего в Моравии, особенно на ее юго-востоке: *kokorunka, okorunka, beberuška, bemberuška, bemedrunka, veverunka* и т.п.). Обычные "прямые" языковые номинации в данном случае имеют место (если они вообще имеют место) лишь спорадически (например, номинации по цвету типа рус. *красняка*). Они никак не определяют ареального ландшафта поля наименований в целом. Слово приобретает статус названия-термина по принципу дразнилки — через ступень эпитета, поэтому метафора как способ номинации не актуальна. Номинационный процесс ориентирован на существующую систему эпитетов, т.е. опосредован поэтикой. Приложение эпитета ("обзывание") как принцип номинации рождает особую "связность" лексического поля названий: ареалы отдельных типов наименований соплагаются на карте как проекция последовательности устойчивых бинарных клише.

При этом круг названий и корпус заклинаний божьей коровки обнаруживают свою зависимость от комплекса ритуалов весенне-летнего цикла, ориентированных на летний солнцеворот (Иванов день) — одну из важнейших констант календаря. Как основные (т.е. образующие обширные ареалы), так и второстепенные типы наименований имеют соответствия в названиях персонажей доминантных обрядов этого цикла (вост.-слав. "купала", зап.-слав. "марена", рус. "похороны кукушки", болг. "енева буля", вост.-пол. воловь и конские "свадьбы" Зеленых святок и некоторые другие), объединяясь в единое смысловое целое мифическим сюжетом "свадьбы Солнца". Ареалы таких коррелирующих форм обычно соседят (или отражают прежнюю близость диалектов), а не совпадают — малая форма воспроизводит (отражает) большую, как зеркало — с некоторого расстояния. Открывается возможность "двойной" реконструкции: большие формы проявляют малые, малые проявляют большие.

В общеславянской перспективе для божьей коровки актуально 7 типов наименований (здесь и далее интердиалектная транскрипция ОЛА): деминутивы и другие производные от **sьlnьco* и **vedro*, **(buba)-mara*,

**ze/g/zulja*, **ivanь*, **(božьja) korvьka*, **pi/nь/ka-linьka*. "Остальные ареалы, — пишет С. Утешены, — разрозненные либо маргинальные, примечательны главным образом тем, что на них отмечаются названия, образованные от имен, передающих степени родства, а также названия-персонификации иных аппелятивов, что особенно характерно для всей Польши и центральных Балкан"

Названия, образованные от имен, передающих степени родства, по материалам ОЛА все женского рода: **nevěsta, *panьnьka, *malženьka, *baba, *matinьka* (и их производные). К ним присоединяются также наименования со значением 'ворожея' (**rověmьčica, *voržьka*, также **ora* и **godinьka*) и лексемы **pastušьka* и **sirotьka*.

Названия-персонификации иных аппелятивов, по классификации С. Утешеного, подразделяются на четыре подгруппы: названия от наименований растений (**abolьnьka, *takovьka, *kalinьka, *malinьka*), от наименований предметов (**korbьka, */s/krinьka, *kolda*), от наименований насекомых (**mušьka, *morvьka, *komarikь*) и названия по окраске и пятнышкам (**krazьnjavьka, *kropelьničьka*).

Ключевым для корпуса связанных с жучком вербальных элементов является обряд Иванова дня типа болг. "ефевой були", когда на роль "невесты" Солнца-"Ивана" (*Еню*), его "жены — молодухи" выбирается настоящая маленькая девочка. Девушки и старшие девочки наряжают ее в свадебное покрывало ("булу", которая бывает красной, изредка желтой — как крылья жучка, в современном обряде также белой) и носят по селу (эти обходы чрезвычайно близки к весенним обходам с "королевой", как они существуют в Подлясье и Мазовше²), причем в некоторых вариантах обряда стоящая на плечах несущей ее девушки "невеста" (ее имя в сопровождающих ритуал песнях связывается с архаичным корнем **mar-*, который ассоциируется с христианским именем *Мария*) должна махать руками, как птица³. Особая отмеченность девочки интерпретируется через ее солярную природу (сопровождающие обряд песни рассказывают о том, что она чудесным образом зачатая "дочь Солнца"*), выражающуюся в ряде элементов действия, особенно в запрете ставить ее на землю, "чтобы земля не сгорела"**. Кульминацию обряда составляют гадания, где девочка выступает в роли оракула, отвечая на вопросы толпы женщин, касающиеся хозяйства и урожая. Кроме того, на другой день она исполняет ту же роль в девичьих гаданиях о судьбе, доставая вслепую под песни типа русских "подблюдных" принадлежащие девушкам предметы (кольца, серьги, ленточки, букеты цветов) из специального сосуда (обычно чапа, иногда

* Ср. современные "солнечно-световые" способы обозначения высшей человеческой природы, избранничества и т.п.

** На славянском Севере часто жгут купальскую куклу как соответствующего персонажа ритуала, жгут и другие "весенние" куклы или соответствующие атрибуты. Тема огня здесь бывает представлена также мотивом крапивы: перепрыгивают через кучу крапивы вместо костра (об этом нам рассказывали, например, в с. Челхов Климовского р-на Брянской обл.), делают из нее само чучело "ведьмы" и т.п. Ср. мотив превращения лебедя в человека рубашки из крапивы, сохраняющийся в современной культуре благодаря известной сказке Андерсена ("Дикие лебеди").

с "немой" водой, который накрывается красным и иногда на ночь запирается на ключ. Аналогичный обряд широко распространен в Греции. Девочка-"невеста" называется здесь "калниница" (ή καληνιτσα), т.е. "красавица" (этот термин встречается и у болгар), а используемый в гаданиях глиняный кувшин — "кукумари" (κουκουμάρι, κουμάρι)⁵.

Лексика и формулы, связанные с божьей коровкой, воспроизводят, а затем трансформируют в соответствии с общими закономерностями трансформаций элементов весенне-летней обрядности, ситуацию этого девичьего обряда — релевантен не только цвет жучка, но и семиточие, ассоциирующееся с семилетием, играющим важную роль в мифологии девочек (поэтому обращение к божьей коровке обычно является привилегией девочек).

Девочке-"невесте" как главному действующему лицу обряда "енева буля" (болг.) соответствует располагающийся по соседству небольшой маргинальный ареал македонских наименований божьей коровки: *невестица*, *невеста*, *невестулка*, *царева невеста*, *царанестица**. Ее имя отражается сербохорватскими названиями жучка, принадлежащими к доминантному типу ^{(buba)-mara}: *Мара*, *баба-Мара*, *буба-Мара*. Актуальные для западноевропейских языков модели наименований божьей коровки, опосредованные культом девы Марии ("жук Марии"), породили интерпретации, соотносящие термин *mara* в составе наименований жучка *Coccinella* с этой западноевропейской семантической изоглоссой. Общие свойства лексического поля божьей коровки заставляют думать, однако, что мы имеем здесь дело с отражением севернославянского ритуального термина **mara*, обозначающего известного персонажа весенне-летней обрядности, в частности, купальской: "Не так давно молодежь в ночь на Купалу делала из соломы чучело *Мары* и с песнями несла его за околицу, раскладывала там большой костер из соломы, гнилушек, всякого хлама, хвороста и сжигала там Мару. Мара догорала, присутствующие прыгали через костер и пели песни" (Гомельщина)⁸. К югу и западу севернославянского ареала происходит передвижка обрядового термина с "купалы" в сторону "весны", связанная с трансформацией "купала"/"марена", подробно прослеженной С.М. Толстой⁹. Сравнивая западноевропейские наименования жучка, отсылающие к деве Марии, со славянскими производными архаичного корня **mar-*, следует видеть здесь, очевидно, не столько семантическое, сколько лексическое соответствие. Ср. интересные отголоски "свадебной" темы в дериватах этого корня (на западе славянского ареала в комплексе рас-

* Эта семантическая модель чрезвычайно активна в южнославянском регионе. Она проявляется, в частности, также в названиях ласки. А.В. Гура в своей статье о ласке⁶ справедливо замечает, что модель 'невеста/молодуха' характерна лишь для южнославянского круга названий этого животного (с. 122). Он связывает ее с поверием о ласке как о молодой женщине, превращенной за нерадивость в зверька. Аналогия с лексическим полем божьей коровки (для нее этот тип поверия не релевантен) и встречающиеся обозначения ласки типа *енева булицца*⁷, не обратившие на себя внимания автора, свидетельствуют, однако, о необходимости более абстрактной интерпретации.

смаатриваемых ритуалов он обычно приобретает противоположное значение и ассоциируется со "смертью"): болг. *марé* — междометие, присоединяемое к имени супруга, когда другой зовет его по имени¹⁰, рус. *марó* 'кавалер, поклонник', *марочка* 'возлюбленная, возлюбленный', *мару́ха* 'возлюбленная, любовница', 'гулящая женщина, проститутка', *мару́шка* 'женщина, жена', *мару́шить* 'встречаться, проводить вместе время — об отношениях парня и девушки', 'изменить мужу, жене', *мару́шиться* 'любить друг друга'¹¹ и т.п.

"Жених" "невесты"-*Мары* в лексическом поле жучка *Coccinella* представлен тремя доминантными типами наименований — производными лексем **ivanь*, **zьlnьco* и **vedro*.

Названия типа *Ванька*, *Иванчик*, *Ивашка*, *Ивашечка*, *Ваня-женишок* распространены в южнорусской зоне. Они отражают встречающийся на востоке Белоруссии редкий вариант "купалы", где в главной роли выступает не женский, а мужской персонаж — молодой парень *Иван*. Например, в Себежском р-не Псковской области одетый во все белое (ср. польский купальский рефрен "Biały Janie") он выходит из лесу со стороны реки, его ловят, а он откупается; ловят также всех других *Иванов*, которые тоже должны откупаться¹² (ср. рус. курск. у *тебя Иванчики скажут в глазах* 'тебе мерещится'¹³).

В центре славянского региона (чеш., морав., пол., блр., укр.) локализируются наименования божьей коровки, являющиеся континуантами лексемы **vedronьka*, которые существуют в двух основных вариантах (западное **ve/d/ronьka* и восточное **vedьrьko*), представленных бесчисленным количеством фонических форм. На западе и востоке зоны своего распространения (луж., чеш., морав., укр.) они окружены производными слова **zьlnьco* (обычно в уменьшительной форме — **zьlniцьko*, **zьlnуцьko*, иногда, особенно в лужицком, с эпитетом **boзьje*), репрезентирующими одну из европейских семантических изоглосс.

В то время как номинации типа *невеста* как бы прямо указывают на свой обрядовый прототип, пары производящих лексем **mara/*ivanь* и **zьlnьco/*vedro* отсылают еще и к соответствующим устойчивым ритуальным формулам. Бином **mara/*ivanь* имеет параллель в формулах "купалы" (зачины купальских песен типа "Иван да Марья, на горе купальня") и связанном с ними ботаническом термине — названии цветка (рус. *Иван-да-Марья*, *Иван-и-Марья*), происхождение которого легенда объясняет с помощью мотива инцеста (купальский балладный сюжет "Брат женился на сестре"), а бином **zьlnьco/*vedro* — в клише "солнышко-ведрышко", характерном для "погодных" заклинаний солнца типа рус. "Солнышко, ведрышко, выгляни в окошечко! Твои детки плачут (обряд выполняется детьми. — О.Т.), по камушкам скачут!". Благодаря этой формуле на славянской почве происходило размытие общеевропейского "солнечного" наименования жучка славянскими производными "погодного" эпитета солнца.

Следующий персонаж весенне-летней обрядности, обнаруживаемый в лексическом поле жучка *Coccinella* — кукушка (доминантный тип **ze/g/zulja*, представленный на западе, а иногда и на востоке

украинского ареала), являющаяся одним из основных действующих лиц в первую очередь самого Иванова дня, т.к. окончание кукования, игравшее роль важного календарного ориентира*, едва ли не по всей Европе связывается с этой датой¹⁴. По широко распространенному представлению, кукушка в это время претерпевает различные превращения, в частности, превращается в другую птицу (ср. выражения типа рус. *променять кукушку на ястреба*, с одной стороны, и приуроченный к Иванову дню кашубский обряд "казни коршуна", — с другой). Начало же кукования открывает предшествующий Иванову дню цикл тайных девичьих ритуалов типа крещений-кумлений, как бы завершающихся к этой дате как своей доминанте (ср. характерные номинации типа рус. забайкал. *кука* 'девушка'¹⁵)*).

В песнях "загадочного", как о нем писал еще Афанасьев, русского обряда крещения и похорон "кукушки" (одеваемый невестой стебель или корень травы кукушкины слезки, отсылающей к "купальской" близнечной мифологеме, тряпичная кукла, изображение птицы, ветка, букет, венок, шалаш, выстраивающиеся в ряд, вбирающий в себя всю предметную среду весенне-летней обрядности), встречается самовеличание кукушки "душой Марьюшки", связывающее его с корпусом других ритуалов, апеллирующих к архаичному корню **mar-* (при соответствиях "кукушке" типа рус. дон. "*Маринка* — старинный обряд, тайно, начиная с Троицына дня шить куклу Марину"¹⁷). Мотив мифической, т.е. относящейся к мифическому (и изображающему его собственно ритуальному) персонажу, души-кукушки (ср. махающую руками, как крыльями, "еневу булчицу" у болгар) актуализирован на всем протяжении этого ритуала в постоянном обыгрывании фонических составляющих *ку-ма* ключевого для него слова *кума* (ср. его романские соответствия в терминах Ивановских кумлений типа совр. итал. *cumare* 'кума сен-Джованни/св. Ивана') как в пении ("— Ты, кукушка ряба, / ты кому же кума? / — Я кума Марьюшке, / я — душа Марьюшке, / я кумушка-подруженька вам"), так и в ритуальных диалогах кумящихся девушек (первая: "Ку-ку!", вторая: "Кума!", третья: "Откуль?", четвертая: "Отсюль"¹⁸ и т.п.). В Слободской Украине, по материалам В. Осадчей¹⁹, сами эти кумления приурочены непосредственно к "купале"****. Девушки делают из соломы куклу Марену и идут с ней на кладбище. Над каждой женской могилкой они останавливаются, обмениваясь аналогичными репликами ("Ку-ку, кума!" — "Ку-ку, кума!") и вещами (Харьковская область). В свою очередь в белорусских купальских песнях тема кукушки, особенно ярко выраженная на уровне поэтики, нередко

* Мифологическая темпоральная функция кукушки выкристаллизовалась в современную предметную форму часов с кукушкой. Ср. также выражения со значением 'никогда', отсылающие к мифическому времени, типа др.-нем. *wann der gouch gucket*, с.-х. *на куково дан, на куково лето*, болг. *на куково лято* и т.п.

** Роль названий кукушки особенно велика в терминологии различающих социальные статусы женских головных уборов.

*** Взаимозаменяемость "купалы" и "похорон кукушки" (как диалектных дублетов) особенно отчетлива на музыкальном уровне, т.к. при переходе белорусско-русской границы напевы "купалы" приобретают функцию "весны"¹⁶.

бывает представлена текстами, прямо продолжающими русскую традицию похорон-проводов этой птицы: "Кукуй, зязюлька, да Яна, / Ужо па Яне не будзеш. / Цяпер ночка малая, / А як ночка прыбудзе, / Кукаваць зязюлька не будзе"²⁰.

В ареале "кукушечьих" названий божьей коровки (*зозуля, зозулька*, иногда *кукушка, кукулька*) встречаются и другие "птичьих" термины (пол. *łabędź, łabędzik, skowronuszek*, укр. *чижик* и т.п.), а в македонском — *кук(а/у)мара*.

При этом сочетание лексем **mar*/"кукушка" представляет собою столь же устойчивую формулу, как и сочетание лексем **mar*/**ivanь*. Оно известно по рефренам ритуальных девичьих песен у болгар ("Маро-кукумаро"), ассоциируется с ключевым термином девичьих кумлений (*кума*), с орнитологическими терминами типа серб. *кукмара* и наименованиями женских головных уборов (серб. *кукма* 'вид платка, который носят замужние женщины'), имеет параллель в греч. *κοκομαρι* как обозначении ритуального сосуда в девичьих гаданиях. Его соответствием, возможно, является русский демонологический термин *кикимора*, т.к. ареал этого слова как бы отражает ареал распространения обряда крещения и похорон кукушки (в Вологодской губ. *кикиморой*, в частности, называли соответствующее западнославянской "маре" антропоморфное чучело, сжигаемое на Масленицу²¹). Цепочка ареалов наименований божьей коровки типа **mar*, "кукушка", **ivanь* представлена в той диалектной области, где сохраняются черты существовавшей некогда близости между прасербохорватскими и восточнославянскими говорами праславянского языка. Сцепление входящих в нее лексических элементов встречается также в функции обозначения устойчивого сцепления мифических персонажей быличек (сюжет "Муж-уж"²²).

Сказанное проясняет состояние периферии лексического поля божьей коровки, образуемой терминологическими группами, которые характеризуются С. Утешенным как наименования по обозначению насекомых, растений и предметов. Опуская энтомологический ряд форм (связь фонических комплексов типа **morvьka*, **komarikь* с доминантной основой **mar-* и ключевыми фоническими доминантами *K—M* уже сама по себе достаточно очевидна, хотя она становится более наглядной при знакомстве с такими источниками, как, например, атлас Штибера²³), мы обнаруживаем здесь инвентарь реалий и поэтических формул свадебного обряда.

Названия, производные от лексемы **kalinьka* (пол. *kalinka*, слов. *kalinka-muška*, болг. и макед. *калинка-малинка*, а под влиянием греч. "прекрасная матушка" также *каламатка, каламала, каля-маля, каля-бубаля* и т.п.) оказываются в сфере терминологического поля образа благодаря формуле "калина-малина", представляющей собою частотный, "сильный" поэтический формант, часто рефрен, который структурирует свадебную и эротическую темы (клише "калина красная") в обрядовой поэзии, в частности, в том же купальском цикле у восточных славян*. Будучи средством иносказания о невесте (же-

* Он продолжает свою активную жизнь и в массовой культуре нашего времени. Ср., например, популярную песню "Ягода-малина" (муз. Добрынина, сл. Плищковского).

нихе) и девственности (девичестве), формы типа *калинка* через степень эпитета-прозвища (ср. рус. *малиночка* 'эпитет жениха в величальных песнях', *малинка* 'ласковое обращение к кому-либо'²⁴) проникают в категорию имени собственного (примеров этому много в болгарском языке: *Калина, Калиница, Калинка, Калионка, Малина, Малинка* как женские и *Калин, Калинко, Калинчо* как мужские имена²⁵)* и в сферу терминов родства (болг. *калина*, а также *малина* как обращение к сестрам мужа, которых женщина, выйдя замуж, застала девушками, *калина* как название старшей золовки²⁷ и т.д.). Сюда же, очевидно, примыкает в настоящее время асемантический тип наименования божьей коровки **ri/nь/ka-linьka* (юго-западная Чехия, Словения).

Подобным образом объясняется и странное в функции слова со значением 'жук' пол. *jabłotka*: оно связано с наименованием свадебного дерева. Дерево является одним из основных атрибутов севернославянских девичьих ритуалов. Схема "невеста у дерева" спорадически обнаруживается, в частности, и собственно в "купале", например: "В Малороссии уцелел следующий обряд: накануне Иванова дня делают из соломы идола Купала, иногда величиной с ребенка, а иногда в настоящий рост человека, надевают на него женскую сорочку, плахту, монисты и венки из цветов. Тогда же срубляют дерево (преимущественно: черноклен, вербу или тополь), обвешивают его лентами и венками и устанавливают на избранном для игрищ месте. Дерево это называют Мареною; под ним ставят наряженную куклу, а подле нея стол с разными закусками и горелкою. Затем зажигают костер и начинают прыгать через него попарно (молодец с девицею), держа в руках купальскую куклу"²⁸. Производные лексемы **abolьka* в качестве наименования свадебного дерева (с последующим расширением набор значений, стремящегося к охвату всего поля свадебных функций) характерно именно для польского, а также болгарского²⁹, в меньшей мере южноукраинского³⁰ ареалов. Входя в состав группы других названий фруктовых деревьев (таких, как груша, вишня, черешня), в роли обозначений свадебного дерева они противопоставляются хвойной зелени и, подобно терминам типа *калинка*, выступают в функции имен собственных (болг. "яблочные" имена *Яблака, Ябла, Яблана, Яблена, Ябленка, Ябьла, Яблен, Ябленко*³¹).

То же самое можно сказать о номинациях типа пол. **takovьka*. Ср. в свадебной песне: "Ой, панок, панок, пся юха, / Чаму не садраў кажуха? ... / Залатая макаўка Домначка, / Чырвоны цяток Якаўка! / Ехала Домначка ад вянца, / Сыпала чорный мак з рукаўца. / Залатая макаўка, чырвоны цяток Якаўка" (блр.)³² Отсюда такие употребления слова *мак*, как рус. вят. *мак* 'обращение к подруге, возлюбленной', вят., киров., новг. *маковка* 'обращение к женщине — милая, дорогая'³³.

* В словацких песнях Иванова дня мифическая невеста именуется "Марой Калиновой": "Jano, Jano, Vajano, / Koho oženime? / D'ura Stefanovie. / Koho mu dáme? / Maru Kalinovic"²⁶.

Загадочное белорусское *калода* в качестве наименования божьей коровки представляет собою отражение "колодки" (*волочити колодку, колодий справлять*) — обряда, в сравнительном плане исследованного Н.И. Толстым³⁴. Оно попадает в сферу лексического поля жучка *Coccinella* опять-таки в качестве эпитета "молодой", поскольку "молодая" связана с символом дерева (ср. белорусские названия жучка типа *калода-малода, Матруна-калода*, коррелирующие с ю.-рус. *Ваня-женишок*). Противопоставление в годовом цикле "старого" (рождественского) дерева—"колоды" и "молодого" (весеннего, "свадебного") не является абсолютным, т.к. оба они лишь репрезентируют разные "возрасты" одного и того же "дерева" года (или индивидуальной жизни). В германском ареале тема рождественского дерева-колоды иногда связывается с упомянутым мотивом кукушки: полагают, что прежде, чем дерево выгорит до конца, раздается кукование кукушки (поэтому его нельзя сжигать дотла)³⁵. У румын гадают о замужестве, стоя на колоде: "На Новый год из первого теста пекут *strenic*, украшают его цветами из теста. В полночь девушки идут с ним гадать. Одна кладет пирог себе на голову, другая ведет ее. Первая встает на колоду и слушает, откуда доносится шум"³⁶.

Параллель к блр. *калода* 'божья коровка' составляют оставшиеся за рамками ОЛА и отражающие терминологию польской "колодки" названия божьей коровки с внутренней формой "золушка", особенно много которых в словаре Сыхты (*p'opélińčka, p'opelečka* и т.п.)³⁷.

Одновременно, однако, слово *kolda* может выступать в качестве варианта обозначения "сундучка". Этот мотив отражается такими "предметными" названиями божьей коровки, как рус. *коробка, коробочка*, слов. *skrinka-marinka*, с.-х. *gospa-škrinica*, т.е. "дева Мария-сундучок", и т.п. Он репрезентирует тему свадебного, а также используемого в девичьих гаданиях чана/сундука (в текстах свадебной ориентации северное "сундук" соответствует южному "чан"), ср. в белорусской юрьевской песне: "— Юр'я, сыры бор гарыць! / — А што ў тым бару стаіць? / — Стаіць новая скрыня. / — А што ў той скрыні ляжыць? / — Сукні і суборы — дзявоцкія уборы"³⁸. С девичьим "сундуком" связан мотив одежды в названиях и мифологии божьей коровки, изредка фиксирующийся у славян (чеш. "Kogunko, verunko, červenej kabátek slíkej, bílej oblíkej"³⁹), а также мотив ключа, который важен для ряда ее западноевропейских номинаций⁴⁰.

Безусловная зависимость лексического поля жучка *Coccinella* от "свадебной" темы обрядности, связанной с летним солнцестоянием, заставляет высказать предположение о принадлежности "коровьих" названий (они особенно распространены у восточных славян, также у болгар, македонцев, словаков) к тому же опосредованному поэтикой "свадебному" семантическому ряду. Поскольку "говяжья" символика является характерной чертой комплекса свадебных текстов в широком смысле этого слова, номинации с внутренней формой "коровка", очевидно, следует сопоставлять с иносказательными по происхождению обозначениями невесты типа рус. смолен. *коровка* ('невеста')⁴¹.

При этом выясняется, что в ритуальных песнях Иванова дня у болгар и балтов основные мифические персонажи обряда (*tara, ivanь*) действительно связаны с мотивом скота, выступая между прочим как "пастухи" (болг. рифма *Иван/чобан*). Соответственно у поляков (т.е. в некогда соседящем регионе), распространено наименование божьей коровки "пастушкой" (*pastuszka*), соединяющее группу "коровьих" и собственно "купальских" наименований. Ряд этих соответствий может быть продолжен: ареал термина *pastuszka* 'божья коровка' (восточная Польша), с одной стороны, смыкается с зоной локализации западнополесского варианта купальской "ведьмы" в виде черепа коровы или коня⁴² (видимо, отражающих практику жертвоприношений), а с другой стороны, — находит соответствие в восточнопопольской обрядности Зеленых святок, когда устраиваются воловьи или конские "свадьбы" (*wołowe, końskie wesele*), состоящие в том, что украшенного цветами и ветками быка накрывают старой сетью⁴³ (Тыкоцинский р-н Мазовша), гоняют по деревне с привязанным к нему чучелом из соломы (Лесное Мазовше) или "рыцарем" из коры ольхи (Быдгощское воеводство) и, выбирая "королем" пастуха, первым пригнавшего стадо, а "королевой" пастушку (Куявия), заставляют хозяина платить за быка выкуп⁴⁴ (заместительная денежная жертва).

Подобное соположение ареалов "коровьих" названий жучка и реликтов жертвоприношения скота заставляют предполагать, что выражение *божья коровка* (также *божья овечка* и т.п.) является синонимом слова *невеста* лишь постольку, поскольку вместе с ним входит в общий терминологический ряд обозначений жертвы (брак как метафора и форма жертвоприношения). Ср. номинации типа современного *Христова невеста* 'монашенка', с одной стороны, и *черту баран* 'самоубийца', с другой (ср. также локальное болгарское обозначение божьей коровки — *господева момичка*⁴⁵, т.е. "божья девочка").

Основного женского персонажа весенне-летней обрядности кодируют и другие названия жучка *Coccinella* со значением лица. Они являются лишь междиалектными синонимами доминантного архаичного мифического и ритуального термина *tara: malženka* (в.-пол.), *baba* 'жена', 'ворожея' (спорадически, особенно у восточных и южных славян, преимущественно в сложных словах и сращениях), *ranьnka* (пол.), *matinьka* (пол., болг., блр.), *sirotьka* (в.-пол.)⁴⁶.

Присущая этому персонажу функция оракула отражена наименованиями жучка типа *rovьmьica* (с.-х., словен. преимущественно кайковское) и *vorьzьka* (укр.) Обособление функции оракула в девичьих гаданиях известно не только по обряду "енева буля", оно изредка встречается и на славянском Севере (ср. блр.: "С рассветом Иванова дня крестьяне выбирают из своей среды самую красивую девушку, облачают ее и опутывают с ног до головы гирляндами из цветов; затем отправляются в лес, где Дзевко Купало (так называют избранную девушку) обязана раздавать своим подругам заранее приготовленные венки. К этой раздаче она приступает с завязанными глазами — в то время, как вокруг нее движется веселый девичий

хоровод"⁴⁷). В целом, однако, здесь происходит "отрицательное" переосмысление мотива "мары"-вещуни" (в.-слав. "ведьма", з.-слав. "марена"). Отсюда общая аморфность корпуса севернославянских гаданий Иванова дня*. Ср. единственную в своем роде полескую запись "купалы" с исполнением роли "ведьмы" одной из девушек, наглядно демонстрирующую эту разницу в инструментовке основной темы обряда: "Одна девушка исполняла роль ведьмы. Она брала берестяные ведра и направлялась к хлеву какого-либо хозяина. За ней гнались и поджигали эти ведра, чтобы она не могла отнять молоко. Потом она опять пыталась кому-нибудь что-нибудь наворожить, за что ее били палками, тащили в огонь, волокли на дорогу"⁴⁹.

Таким образом, мифическая "невеста" как маркированное лицо обрядности, ориентированной на летний солнцеворот, в лексическом поле жучка *Coccinella* представлена большим рядом терминов (междиалектных синонимов), акцентирующих разные характеристики и функции этого персонажа. Она выступает как *tara* (собственно архаичный мифический и ритуальный термин), "девица", "сиротка", "пастушка", "невеста", "жена", "матушка", "вещунья"/"ворожея", "кукушка", "коровка", "калинка", "малинка", "яблонька", "колodka", "сундучок" и т.п. Мифический "жених" отражается лишь терминами "солнышко" (включая погодный эпитет солнца) и "Иван". При этом выявляются соответствия между обрядовыми комплексами, которые прежде не сопоставлялись друг с другом. "Свадебная" терминология в составе поля наименований божьей коровки связана с историей обозначений жертвы. В этом отношении интересны также некоторые относящиеся к жучку словесные формулы, упоминающие о "палачах" типа пол. мазовец. *Mateczka, mateczka, gdzie twoja sóreczka: czy w niebie, czy w ziemi, czy ją koci wzięci*⁵⁰ (ср. соответствующего ритуального персонажа, например, в упоминавшемся кашубском обряде "казни коршуна") и наказаниях, которыми ему угрожают (чеш. "Bedrunko, daj slunko! Jak nedáš, utnu ti hlavičku na panskym stoličku"⁵¹). Благодаря архаичной семантической модели "невеста" Солнца происходит вовлечение в лексическое поле образа позднейшей христианской антропонимии — имен мучениц ("жертв"), "невест Христовых", если эти имена созвучны исконным наименованиям (например, западнославянское *katarinьka* созвучно уже существовавшему *kalinьka*). Этот тип номинации распространен в западной части севернославянского ареала, включая Беларусь и Украину, захватывает Словению (производные имен *Екатерина, Елена, Аполлония, Магдалина, Варвара, Вероника, Ульяна*). На востоке (белорусско-польская зона) ему соответствует ареал мужских имен, восходящих к каноническим формам *Андрей, Петр,*

* Соответствия, подобные вышеприведенным, проливая свет на генезис самого жанра девичьих гаданий, заставляют думать, что и для их севернославянского зимнего варианта тема предков, очевидно, не может рассматриваться в качестве основной семантической доминанты⁴⁸.

Феодор (Федор), Исидор (Сидор), Николай и варьирующих мифическую тему жениха-Ивана.

Те же закономерности обнаруживаются при анализе связанных с жучком вербальных формул. В основе корпуса этих формул лежат гадания, воспроизводящие девичьи и взрослые гадания Иванова дня, как они представлены в обряде "енева буля". Это главным образом гадания о замужестве (женитьбе), особенно распространенные в сербохорватской и украинской традициях, но встречающиеся и в других зонах славянского мира: "Пошет, полет, бубамаро, откуда ће доћи сватови" (серб.)⁵², "Prubaka vištica, di je moja sričica?" (хорв.)⁵³, "Pršaka baka, kaži mi put, otkale ću se oženiti" (хорв.)⁵⁴, "Ожени мѡ, бабо!" (болг.)⁵⁵, "Let', veronku, na tem dvūr, vudkát' bode milé mŭj. Let', veronku tó cestó, vudkát' mě puvezó nevěsto" (чеш.)⁵⁶, "Od pŭotka, do pŭotka, gadaĵ babusiu, gdze będę miała chŭopka?" (пол.)⁵⁷, "Катэрынко, душок, скажы, гдэ муй жэнішок — чы там, чы там?" (укр. ровен.)⁵⁸, "Пэтрык, Пэтрык, дэ мый замуж: чы в тым боцы, чы в гэтым?" (блр. иванов.)⁵⁹. Они иногда сочетаются с гаданиями о жизни и смерти (зап.-укр. "Зазулинько, дівонько, покажи мені, в которую я буду стороні. Чи тудя? Чи тудя? Чи тудя? Чи тудя? Чи я буду жити, чи я буду гнити?"⁶⁰), которые обладают способностью к самостоятельному существованию, варьируясь благодаря трансформациям воображаемого персонажа—объекта гадания (гадания о собственной судьбе, судьбе любимой девушки, о судьбе самого жучка и т.п.). На славянском Севере представлены также разнообразные "вторичные" гадания с жучком. Ср., например, христианскую переформулировку вопроса о судьбе типа польского "Czy do nieba, czy do piekła?" или польское гадание о времени (перенесенное с гадания по кукованию кукушки) типа "Oga, oga, ile godzin do wieczora?" (откуда польские названия божьей коровки *godzinka* и *ora* как контаминация слав. **mora*/*mara* и нем. *Uhr* 'часы').

На севере, где в роли наименований божьей коровки выступают производные погодного эпитета солнца, в качестве заклинаний жучка используются погодные заклинания солнца с характерным для них мотивом "солнцева дома", которые свойственны и немецкой традиции, например, луж. "Słuńsko, słuńsko, lěškaj domoj. Twoja budka se pali. Žišetka su ognju"⁶¹. Трансформами погодных формул являются распространившиеся у восточных славян благодаря рифме *небо/хлеба* обращения к жучку типа рус. "Божья коровка, улети на небо, принеси мне хлеба — черного и белого, только не горелого" (релевантна также ассоциация солнечной "короны" и дожиночного венка, ср. чешский тип "Korunko, verunko, ulet' mi do nebíčka, dones mi zlatého chlebíčka"⁶²). На основе собственно погодной формулы развиваются особые "погодные" заклинания божьей коровки, в которых ей задается вопрос о погоде или высказывается требование хорошей погоды, иногда дополняющееся угрозой: "Андрэйка-калодка, куда паліш: уніз ці ўгору, на дождж ці на пагоду? (блр.)⁶³, "Patronko, patronko, leć do bożego domku, pytaj się ojca, matki, czy będzie na jutro pogódka" (пол.)⁶⁴, "Korunko, verunko, pověz mi, bude-li svitit slunečko;

lesti mi nepovíš, tož tě hodím mezi hady, mezi ščury, mezi mlsné kocůry" (чеш.)⁶⁵.

На севере (преимущественно в восточной части севернославянского ареала), где сохраняются реликты купальских жертвоприношений скота, наблюдается ретимологизация номинаций типа *коровка* — распространяются формулы скотоводческой ориентации: "Voža korovko, de ty sie pašla, daj méni masla" (Покутье)⁶⁶, "Каровушка, буровушка, атяли бычка, хуть тѣлачку, дай малачка целою даѣначку" (Брянщина)⁶⁷.

У болгар, кашубов, чехов в западной Украине обращаются к божьей коровке, когда теряются в лесу: "Okorunko, na kerú stranu pŭjdu?" (чеш.)⁶⁸.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Утешены С. Названия божьей коровки (*Coccinella septempunctata*) в Общеславянском лингвистическом атласе. // ОЛА: Материалы и исследования. 1975. М., 1977. С. 20.

² См., например: *Kolberg O. Dzieła wszystkie*. Т. 28. Mazowsze. Wrocław: Poznań, 1964. S. 87; *Dworakowski St. Kultura społeczna ludu wiejskiego na Mazowszu nad Narwią*. Białystok, 1964. Cz. 1. S. 102—104.

³ *Маринов Д.* Избрани произведения. София. 1981. Т. 1. С. 659.

⁴ *Толстая С.М.* Вариативность формальной структуры обряда (Купала и Марена). // Труды по знаковым системам: Типология культуры. Взаимное воздействие культур. Тарту, 1982. Т. XV. С. 82.

⁵ Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. Летне-осенние праздники. М., 1978. С. 272—273.

⁶ *Гура А.В.* Ласка (*Mustela nivalis*) в славянских народных представлениях. // Славянский и балканский фольклор. М., 1981.

⁷ *Геров Н.* Речник на български език. София. 1976. Ч. 2.

⁸ *Романов Е.Р.* Белорусский сборник. Витебск, 1912. Вып. 8. С. 208.

⁹ *Толстая С.М.* Указ. соч.

¹⁰ *Геров Н.* Указ. соч. Ч. 3.

¹¹ СРНГ. Вып. 17.

¹² Архив лаборатории народной музыки ГМПИ им. Гнесиных. Запись И. Усыяновой, 1985.

¹³ СРНГ. Вып. 12.

¹⁴ О славянских вариантах приуроченности этого поверья см.: *А.В. Гура.* Фразеология в славянских орнитологических представлениях (Кукование кукушки) // *Z problemów gгаzeologii polskie; i sŭwiańskiej*. IV. Wrocław etc., 1988. 243—258.

¹⁵ СРНГ. Вып. 16.

¹⁶ *Пашина О.А.* Календарные песни: проблемы ареального исследования. // Русский фольклор. Л., 1989. Т. 25.

¹⁷ СРНГ. Вып. 17.

¹⁸ *Бернштам Т.А.* Обряд "крещения и похороны кукушки" // Материальная культура и мифология. Л., 1981.

¹⁹ Устное сообщение О.А. Пашиной.

²⁰ *Кушальскія і пятроўскія песні*. Мінск, 1985. С. 365.

²¹ *Черепанова О.А.* Мифологическая лексика русского Севера. Л., 1983. С. 127

²² См. подборку таких текстов: *Максимова Е.В.* Некоторые полесские варианты сказки "Муж-уж" (АТ 425 М). // Полесье и этногенез славян. Предварительные материалы и тезисы конференции. М., 1983.

²³ *Stieber Z.* Atlas językowy Kaszubszczyzny i dialektów sąsiednich. Wrocław etc., 1967. Zesz. IV. Mapa 159.

²⁴ СРНГ. Вып. 17.

²⁵ *Илчев С.* Речник на личните и фамилни имена у българите. София, 1969.

- ²⁶ *Bonuš F.* Mezi dvěma slunovraty. Gottwaldov. 1959. S. 27.
- ²⁷ *Геров Н.* Указ. соч. Ч. 2, 3.
- ²⁸ *Афанасьев А.Н.* Поэтические воззрения славян на природу. М., 1869. Т. III. С. 720—721.
- ²⁹ *Komorovský J.* Tradičná svatba u Slovanov. Bratislava, 1976. S. 244—245.
- ³⁰ *Гура А.В.* География группы восточнославянских названий свадебного дерева. // Ареляные исследования в языкознании и этнографии (язык и этнос). М., 1983. С. 200.
- ³¹ *Илчев С.* Указ. соч.
- ³² Вяселле. Абрад. Мінск, 1978. С. 255.
- ³³ СРНГ. Вып. 17. О маке см. также *Топоров В.Н.* Др.-греч. μάκαρ, μακάριος и под. (marginalia к статьям о маке и вызывании дождя) // Balcano-balto-slavica. Симпозиум по структуре текста: Предварительные материалы и тезисы. М., 1979; *Судник Т.М., Цивьян Т.В.* Еще раз о растительном коде: мак // Там же; *Судник Т.М., Цивьян Т.В.* К реконструкции одного мифологического текста в балто-славянской перспективе. // Структура текста. М., 1980.
- ³⁴ *Толстой Н.И.* Три обряда: леговск. *kalādè*, украинск. *колодій*, сербск. *бадьяк* // Балтославянские этноязыковые отношения в историческом и ареальном плане: Тез. докл. второй балто-славянской конференции. М., 1983; *Он же.* Балкано-славянский бадьяк в общеславянской перспективе // Балканы в контексте Средиземноморья. Проблемы реконструкции языка и культуры. Тезисы и предварительные материалы к симпозиуму. М., 1986.
- ³⁵ Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens. Berlin u. Leipzig, 1927. Bd. I. Lf. 6. Sp. 738—739.
- ³⁶ *Кабакова Г.И.* Терминология восточнороманской календарной обрядности в сопоставлении со славянской. Дис. канд. филол. наук. М., 1989.
- ³⁷ *Suchta V.* Słownik gwar kaszubskich na tle kultury ludowej. Wrocław etc. 1970. T. IV.
- ³⁸ Веснавыя песні. Мінск, 1979. С. 179.
- ³⁹ *Bartoš F.* Naše děti. Praha, 1951. S. 63.
- ⁴⁰ См. подборку примеров в Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens (Marienkäfer).
- ⁴¹ Иную интерпретацию см.: *Топоров В.Н.* Балтийские и славянские названия божьей коровки (Coccinella septempunctata) в связи с реконструкцией одного из фрагментов основного мифа // Этнолингвистические балто-славянские контакты в настоящем и в прошлом. Предварительные материалы конференции. М., 1978; *Он же.* Божья коровка. // Мифы народов мира. М., 1980, Т. 1.
- ⁴² Ср., например: *Толстая С.М.* Указ. соч.
- ⁴³ О семантике сети см.: *Толстой Н.И.* Комментарий к древним славянорусским текстам: I. Сеть (мрежа) // Литература и искусство в системе культуры. М., 1988.
- ⁴⁴ Календарные обычаи ... С. 217.
- ⁴⁵ *Геров Н.* Указ. соч. Ч. 1.
- ⁴⁶ О роли сироты в "погодных" текстах см., например: *Толстые Н.И. и С.М.* Заметки по славянскому язычеству. 2. Вызывание дождя в Полесье // Славянский и балканский фольклор. Генезис. Арханка. Традиции. М., 1978.
- ⁴⁷ *Афанасьев А.Н.* Указ. соч. С. 723.
- ⁴⁸ Эта точка зрения высказывается, например, Л.Н. Виноградовой (*Виноградова Л.Н.* Девичьи гадания о замужестве в цикле календарной обрядности (западно-восточнославянские параллели) // Славянский и балканский фольклор. М., 1981).
- ⁴⁹ *Толстая С.М.* Указ. соч. С. 79.
- ⁵⁰ *Kolberg O.* Dzieła wszystkie. T. 42. Mazowsze. Wrocław; Poznań, 1970. S. 349.
- ⁵¹ *Bartoš F.* Op. cit. S. 63.
- ⁵² *Кулишић Ш., Петровић П.Ж., Пантелић Н.* Српски митолошки речник. Београд, 1970. С. 48.
- ⁵³ Narodna umjetnost. Knj. 5—6. S. 485.
- ⁵⁴ Zbornik za narodni život i običaji Slavena. Knj. XXVI. Sv. I. Nr. 191.
- ⁵⁵ Из выписок Н.И. Толстого (Българска диалектология. Проучвания и материали. София, 1970. Кн. V. С. 193).
- ⁵⁶ *Bartoš F.* Op. cit. S. 64.
- ⁵⁷ *Cieszewski S.* Lud rolniczo — górniczy z okolic Stawkowa w powiecie Olkuskim. // Zbiór wiadomości do antropologii krajowej. 1887. T. XI. Cz. III. S. 49.

- ⁵⁸ Полесский архив Института славяноведения и балканистики РАН, с. Озерск Дубровникого р-на Ровенской обл. Запись А.В. Гурч, 1979.
- ⁵⁹ *Шамалава Л.Ф.* Назвы "божай кароўкі" (Coccinella septempunctata) у беларускіх гаворках. // 3 жыцця роднага слова. Мінск, 1968.
- ⁶⁰ *Gustawicz B.* Podania, przesydy, gadki i nazwy ludowe w dziedzinie przyrody. // Zbiór wiadomości do antropologii krajowej. 1881. T. V. Cz. III. S. 106.
- ⁶¹ Wendisches Volksthum in Sage, Brauch und Sitte. Von W. von Schulenburg. Berlin, 1882. S. 159.
- ⁶² *Bartoš F.* Op. cit. S. 63.
- ⁶³ Дзіцячы фальклор. Мінск, 1972. С. 365.
- ⁶⁴ *Gustawicz B.* Op. cit. S. 107.
- ⁶⁵ *Bartoš F.* Op. cit. S. 64.
- ⁶⁶ *Kolberg O.* Dzieła wszystkie. T. 31. Pokucie. Wrocław; Poznań, 1963. S.
- ⁶⁷ Запись Г.И. Кабаковой.
- ⁶⁸ *Bartoš F.* Op. cit. S. 64.

А.Л. ТОПОРКОВ

ИЗ НАБЛЮДЕНИЙ НАД ФУНКЦИЯМИ КАТЕГОРИИ РОДА В ЭТНОДИАЛЕКТНЫХ ТЕКСТАХ

Явление, о котором пойдет речь, наиболее полно описано в специальной заметке "Пол неодушевленных предметов" (Киевская старина, 1884 г.). "Кто бы мог подумать, — писал анонимный автор, — что народная фантазия не только делит неодушевленные предметы по родам или полам, но сообразно их полу усваивает им те или иные свойства? Такое поверье случилось мне встретить в....Черниговщине... в применении к деревянной посуде, употребляемой для заквашивания теста, а также капусты, бураков и пр. Народ здесь строго отличает "дежку" от "дежуна" не только по грамматическому их роду и устройству, но и по некоторым особым их свойствам. Бураки, капуста, огурцы требуют, чтобы их заготавливали впрок непременно в "дежке"; если же положить их в "дежуне", то они этим оскорбятся и от того не удаются. В "дежке" и хлеб удаётся хороший, а в "дежуне" никогда. Рассказывала баба из с. Переходова (Нежинского уезда): «Поихав чоловік у ярмарок и купив дежку, я й поклада в ії капусту. Не удалась моя капуста! Я й на другій год поклада — не удалась! Роздивились, аж то "дежун"».

Этот же самый "дежун" был продан за такую "нехозяйливость" в руки одной барышни и сделался "дежкой" в самом лучшем смысле этого слова. Между тем поверье, приписывающее особые свойства "дежке" и "дежуну", заставляет не только продавать "дежуна", за меньшую, конечно, цену, но и перedelывать его на "дежку", вставляя или выбрасывая одну лепку.

"Дежка" имеет четное число лепок, "дежун" — нечетное. На этом основана народная примета и связанное с нею поверье¹.

Наблюдатели конца XIX — начала XX в. зафиксировали аналогичное противопоставление в Лубенском у. Полтавской губ., Ку-

пьянском у. Харьковской губ., Житомирском у. Волынской губ., в Новороссийском крае². В 20-ые годы ценные сведения об этом поверии были собраны В.Г. Кравченко и его корреспондентами на территории нынешней Житомирской обл.³ В 80-ые годы оно еще бытовало среди старшего поколения в ряде населенных пунктов Овручского и Коростенского р-нов Житомирской обл., Любешовского р-на Волынской обл., Лельчицкого и Ветковского р-нов Гомельской обл., Климовского р-на Брянской обл.⁴

"Женская" и "мужская" дежи обозначались соответственно общепотребительным словом *дежа* (*дижка*) и образованным от него словом мужского рода, например: — *дижа* — *диж* или *дижка* — *дижун*⁵. Формы *диж* и *дижун* встречаются наиболее часто, по одному разу отмечены *дижур*⁶, *дыжак*⁷, *дяжон*⁸. "Женская" дежа, как правило, оценивается положительно, а "мужская" — отрицательно⁹. Предпочтение, оказываемое "деже", очевидно, обусловлено тем, что заквашивание теста издавна считалось женской работой, не приличной для мужчины¹⁰. Существовало даже поверье о том, что у мужчины, заглянувшего в дежу, перестанут расти борода и усы, т.е. он и внешне уподобится женщине¹¹.

Согласно большинству сообщений с Украины, "женской" считалась дежа с четным количеством клепок, а "мужской" — с нечетным¹². Однако в некоторых населенных пунктах Белорусского Полесья положительно оценивалась, наоборот, дежа с нечетным количеством клепок¹³. В результате одна и та же кадка могла оказаться "дежой" на Житомирщине и Черниговщине и "дежуном" — на Гомельщине.

Для того чтобы отличить *дижу́* от *ди́жа*, при покупке пересчитывали клепки на чет—нечет, например: "Ди́ежка, ди́еж, ди́ежка, ди́еж. Як жэ попадэ ди́ежка, то бу́де до́брэ, а як ди́еж — недо́брэ"¹⁴. Как видно из приведенного текста, записанного на Гомельщине, пересчитывание начиналось со слова "дежа" и им же должно было закончиться (общее количество клепок нечетное). Поскольку на Украине предпочтение отдавалось кадке с четным количеством клепок, пересчитывание начиналось, наоборот, со слова "диж". Так, в с. Ставки Радомышльского р-на Житомирской обл. оно происходило следующим образом: покупатель, приблизившись к деже, клал палец на первую попавшуюся клепку и говорил: "Диж!" Потом, переставив палец на соседнюю: "Дижа!" И далее: "Диж, дижа..." Если последняя клепка попадала на слово "дижа", то кадку покупали¹⁵.

К сожалению, в описаниях из Харьковской и Полтавской губ. не указано, как именно противопоставленные по роду названия соотносятся с оппозицией чет—нечет. Можно подумать, что предпочтение отдавалось кадке с нечетным количеством клепок, однако уверенности в этом нет, ср.: "Уже при самой покупке... нужно остерегаться, как бы не купить "дижа" вместо "дижи", потому что "як диж", то хлиба ни йиж". Избегая ошибки при покупке, начинают считать с одной клепки: дижа, диж, и если на последнюю клепку выпадет опять дижа, то посуда годится, а если диж — нет"¹⁶.

Пересчитывание такого рода находит близкие аналогии в белорусских святочных гаданиях, ср.: "В вечер перед Крещеньем считают

коля в заборе, перебирают их все до конца, приговаривая: "Кол — колица, кол — колица", — если на последний придется "кол" — значит выйдет замуж, а если "колица" — значит не выйдет"¹⁷. По другому описанию, накануне Рождества "дзеўки тып личуць, приговаривая: "Ци тын, ци тынища, ци тын, ци тынища". Коли выйдзець цот — то замуж выйдзи, коли лишка (нечот), так нет"¹⁸. Интересно, что окончание счета на "нечет" и слово мужского рода в одних случаях предвещало девушке скорое замужество, в других, наоборот, сулило ей остаться в девках.

С помощью поверия о "дежуне" осмыслялась вполне реальная ситуация, когда по неизвестной причине переставал удаваться хлеб. После того как все остальные средства были опробованы, "знающий человек" открывал хозяйке, что его приобретен "дежун", а не "дежа". Рассказ, построенный аналогичным образом, бытовал и в Польше, однако там он связывался с иными повериями: старец открывал хозяйке, что клепки в деже должны быть расположены так же, как они были расположены в дереве, из которого она изготовлена¹⁹.

Важно отметить, что при изготовлении дежи часто использовались деревья разной породы. Если ее делали из сосны, то добавляли несколько дубовых клепок или же делали дубовое дно; дубовая клепка могла и чередоваться с сосновой или еловой. Этот прием, широко распространенный в Белоруссии, в Украинском Полесье, в Польше, Литве²⁰, имеет утилитарную основу: дубовая клепка играет роль окислителя и ускоряет закваску теста²¹, однако смешение двух пород дерева могло, по-видимому, получать и символический смысл. Многочисленные фольклорные данные говорят о том, что деревья, названия которых относятся к разному грамматическому роду, воспринимались как противоположенные по полу. Смысл соединения "мужского" и "женского", достаточно прозрачный и сам по себе, наглядно выявляется в ритуале, отмеченном на Витебщине: при заквашивании теста дежу покрывали и сверху, и снизу одеждой, причем если сверху была мужская одежда, то снизу клали женскую, и наоборот²². Дежа как бы становилась пространством, где совершалось соединение мужского и женского начала. Можно предположить, что такой смысл придавался и совмещению "мужских" дубовых и "женских" сосновых клепок, что, конечно, не отменяет утилитарного значения этого приема, но придает ему символическую глубину.

Поскольку слова, используемые при пересчитывании клепок, совпадали с названиями "женской" и "мужской" дежи, его целью следует считать определение ее "истинного" имени: если счет окончился на слове *дижа* — значит покупается *дижа*, а не *диж* или *дижун*. Возможно даже, что когда-то пересчитывание клепок начиналось с "мужской" дубовой клепки, называемой словом *дижа*. На это указывают полесские материалы: "То як не ўдаёця хлиб, то бэруць клэпкы лічуть: "Дубова — соснова, дубова — соснова", — и трэ, коб на дубові кончылося"²³, то бу́дэ хоро́шы хлиб"; "Трэ, коб не па́рні клэпкы бу́лы. То ё́сли бу́дут па́рні, хлиб не ўдаёця. То ма́стэр, ко́торы ро́бит ди́жу, он лі́чит клэ́пкы, там о́дна сосно́ва, а дру́га

трэ, коб бу́ла дубо́ва, вин так лічыт: "Клэ́пка — клепчу́н, клэ́пка — клепчу́н". Як пры́дзе шчот на "клэ́пчу́н", то хороша́ джжа́, а як на "клэ́пку", то не ўдае́ця, хлеб не растэ́т. В е́е са́ло кладу́ть, хлеб ўже не мй́сят"²⁴.

Наиболее близкую параллель к поверию о "дежуне" дает примечательное свидетельство из Кулянского у. Харьковской губ.: "Покупая новый горшок, его постукивают и прислушиваются к гулу (звуку). Если звук глухой, то это горшок — борщ в нем не будет удаваться. Если же звук тонкий, звонкий — горщица, — все сваренное в нем будет вкусно"²⁵. Летом 1981 г. мы зафиксировали три подобных словообразовательных пары: *горшчо́к — горшчы́ця, казано́к — казані́ця, глады́шка — глады́шчу́н*. Так, дериваты *горшчы́ця* и *казані́ця* обозначают ту же утварь, что и мотивирующие существительные мужского рода, но без ручки: "Горшчо́к бу́де из вухом, а горшчы́ця так бу́де, така́ круглэ́нька"; "Сэ казано́к — то вин з вухом, вона́ бэз вуха — казані́ця"²⁶. Противопоставление предметов могло приобретать оценочный характер: "Гладышчу́н ис пупом — ни за што нэ отхо́дыть смэ́тана. А ў глады́шки отхо́дыть. Былі такі́е, шо их выро́бляе, — спецы́ально рэ́бит... для зла"²⁷. Такое осмысление явно вторично: например, на Подолье кувшины для молока обязательно делали с "пупом", который вытягивался из дна только что изготовленного кувшина²⁸.

Противопоставленные по роду названия встречаются и в ботанической терминологии, ср.: "Для некоторых двудольных есть особые названия, например, шовкун (тычиноквое), шовковыця (плодниковое)..."²⁹ В 1981 г. мы зафиксировали пары: *шэ́ўко́виця — шэ́ўчу́н, шоўко́виця — шоўк*, а также *дуб — дубы́ця*: "Его опрэ́дэляю́ть тым, шо вин нэ ма́е сымно́ў, вин бэспло́дный. А вона́ ма́е сэ́мэна́, жо́луды, — дубы́ця"³⁰. Противоположность по роду у названий деревьев тоже могла связываться с различиями в форме: березу с опускающимися ветками называли *бэ́рэза*, а с поднимающимися — *бэ́рэзу́н*: "Е бэ́рэза, а е бэ́рэзу́н. У е́е распу́скае́цца голэ́ доні́зу, а ў е́го до́вэрху"³¹. К сожалению, в опубликованных источниках сведения такого рода нам не встретились.

Даже если сделать скидку на недостаточную разработанность вопроса, очевидно, что противопоставление *джи* и *дижун* занимает особое место среди других родовых пар. Оно было широко распространено, главным образом на Украине, связывалось с целой системой поверий и с действиями ритуального характера.

Несмотря на несколько экзотический характер изложенного материала, он вполне вписывается в круг семантических функций категории рода в славянских языках³².

ПРИМЕЧАНИЯ

- ¹ Г-ов. М. Пол неодоушевленных предметов // Киевская старина. 1884. № 4. С. 698.
² Милорадович В. Житие-бытие лубенского крестьянина // Киевская старина. 1902. № 6. С. 400; В.Щ. Питье и пища крестьян-малороссов, с некоторыми относящимися сюда обычаями, поверьями и приметами // Этнографическое обозрение. 1899. № 1/2. С. 274; Боцяновский В.Ф. Заговоры против болезней, разные поверья и приметы //

Живая старина. 1895. Вып. 3/4. С. 504; Гринченко Б.Д. Словарь украинского языка, собранный редакцией журнала "Киевская старина". Киев, 1907. Т. 1. С. 390.

³ Кравченко В. Э побуту й обря́вів північно-західньої України // Зб. Волин.-наук.-дослід. музей, 1928. Т. 1. С. 70—71.

⁴ Полесский архив Института славяноведения и балканистики АН СССР (далее ПА).
⁵ Кравченко В. Указ. соч. С. 70. На Гомельщине аналогичный смысл мог придаваться паре *де́жка — де́жа*, ср.: "Де́тика уда́ша, а е́сли лішо́нн клэ́пка, то ле́жа, тады́ хлеб не уда́еца, те́рли лу́кам, соль ва́зме" (Грабовка Гомельского р-на и обл., зап. Т.В. Рождественской, ПА). Более распространено противопоставление "дежки" и "дежи" по размеру, например, обычную кадку для теста называли *ди́ежка*, а большую — *ди́ежа* (Хоромск Столинского р-на Брестской обл., зап. автора, ПА).

⁶ Боцяновский В.Ф. Указ. соч. С. 504.

⁷ Березичи Любешовского р-на Волынской обл., зап. автора, ПА.

⁸ Челхов Климовского р-на Брянской обл., зап. Ф.К. Бадалановой, ПА.

⁹ Отмечен, впрочем, и противоположный случай: в с. Солотвины Житомирского у. говорили, что если куплена "дїжа", то будет "зїжа", т.е. нехватка хлеба, а если "дїж", то "хлїб їж", т.е. хлеб никогда не кончится (Кравченко В. Указ. соч. С. 71).

¹⁰ Топоркова А.Л. Дежа // Этнолингвистический словарь славянских древностей. Проект словаря. Предварит. материалы. М., 1984. С. 119.

¹¹ Кравченко В. Указ. соч. С. 75.

¹² Боцяновский В.Ф. Указ. соч. С. 504; Гринченко Б.Д. Указ. соч. С. 390; Кравченко В. Указ. соч. С. 70—71.

¹³ Голубица и Дорошевичи Петриковского р-на, Замоще Лельчицкого р-на Гомельской обл., ПА.

¹⁴ Замоще Лельчицкого р-на Гомельской обл., зап. автора, ПА.

¹⁵ Кравченко В. Указ. соч. С. 71.

¹⁶ Милорадович В. Указ. соч. С. 400. См. также: В.Щ. Указ. соч. С. 274.

¹⁷ Богданович А.Е. Пережитки древнего миросозерцания у белорусов. Гродна, 1895. С. 88.

¹⁸ Шейн П.В. Белорусские народные песни с относящимися к ним обрядами, обычаями и суевериями. СПб., 1874. С. 452. *Личуць*, "т.е. считают колья в плетне" (Прим. П.В. Шейна). Ср. другие варианты гадания: Никифоровский Н.Я. Простонародные приметы и поверья, суеверные обряды и обычаи, легендарные сказания о лицах и местах. Витебск, 1897. С. 50—51. № 320; Federowski M. Lud białoruski na Rusi Litewskiej. Kraków, 1897. Т. 1. С. 312. № 1753.

¹⁹ Witowl. Chleb // Wisła, 1904. Т. 18. Zesz. 1. S. 48—49. См. подробнее: Kubiak J., Kubiak K. Chleb w tradycji ludowej. Warszawa, 1981. S. 12—13.

²⁰ Молчанова Л.А. Материальная культура белорусов. Минск. 1968. С. 190, 218; Милос В. Пища и домашняя утварь литовских крестьян в XIX и начале XX в. // Балтийский этнографический сборник. М., 1956. С. 135; Kubiak J., Kubiak K. Op. cit. S. 12.

²¹ Титов В.С. Народные деревообрабатывающие промыслы Белоруссии (1917—1941). Минск, 1976. С. 76.

²² Никифоровский Н.Я. Очерки простонародного житя-бытья в Витебской Белоруссии и описание предметов обиходности. Витебск, 1895. С. 40.

²³ Т.е. клепок должно быть нечетное число (прим. собирателя).

²⁴ Ветлы Любешовского р-на Волынской обл., зап. Т.А. Агапкиной, ПА. Это одно из немногих свидетельств о том, что поверие было значимо для самих бондарей.

²⁵ В.Щ. Указ. соч. С. 273.

²⁶ Вышевичи Радомышльского р-на Житомирской обл., зап. автора, ПА.

²⁷ Там же.

²⁸ Шульгина Л. Гончарство в с. Бубнівні на Поділлі // Матеріали до етнології. Київ, 1929. Т. 2. С. 168.

²⁹ Милорадович В. Житие-бытие лубенского крестьянина. Киев, 1904. С. 105. См. также: Дитина в звичаях і віруваннях українського народу / Збір. М. Прушевський] Львів, 1906. Ч. 1. С. 129.

³⁰ Рясно Емельчинского р-на Житомирской обл., зап. автора, ПА.

³¹ Вышевичи Радомышльского р-на Житомирской обл., зап. автора, ПА.

³² Гин Я.И. Грамматический род как категория поэтического языка (на материале русского языка): АКД. Л. 1985; Reiter N. Die sprachlichen Faktoren im weiblich-männlichen Reglersystem // Die Stellung der Frau auf dem Balkan. Berlin, 1987. S. 293—313.

Л. Н. ВИНОГРАДОВА, С. М. ТОЛСТАЯ

**РИТУАЛЬНЫЕ ПРИГЛАШЕНИЯ
МИФОЛОГИЧЕСКИХ ПЕРСОНАЖЕЙ
НА РОЖДЕСТВЕНСКИЙ УЖИН:
СТРУКТУРА ТЕКСТА***

Статья посвящена широко распространенным в славянской рождественской обрядности кратким заклинательным текстам, имеющим форму приглашения к ужину (на кутью, кашу, горох, кисель, постник и т.п.) природных стихий (мороза, ветра, тучи, града), зверей или птиц, душ умерших родственников, святых, демонологических персонажей и др. Типичным примером такого приглашения может служить полесская формула: "Мороз, мороз ходзи кутью есси! А в Петровку не бувай, бо будом пугами секци!" Подобные тексты и соответствующие ритуалы приглашения распространены в восточной Белоруссии, в Полесье, южной Польше, на Карпатах, в юго-восточной Болгарии, в Македонии и восточной Сербии. В статье учтено свыше 300 свидетельств, более половины из которых относятся к Полесью.

Как и в случае с заговорами, ритуальными диалогами, благопожеланиями и т.п., мы имеем здесь дело не просто с вербальным текстом, а с текстом-обрядом, текстом-ритуалом, причем вербальная и ритуальная сторона, т.е. собственно текст и ритуал, составляют органическое единство. Например, в том же Полесье, на Черниговщине, произнесение текста приглашения сопровождается следующими ритуальными действиями: в сочельник, когда вся семья садится за стол, самый старший член семьи набирает ложкой кутью, поворачивается (или подходит) к окну и зовет: "Мороз, мороз, иди к нам кутью есть! А на лето не бывай, ничего не морозь". После ужина все выходят во двор, берут палки и бьют ими по воротам (*бьют мороз*), крича: "На лето не бывай!". Полное разграничение текста и ритуала в принципе невозможно — не только из-за невозможности семантической интерпретации одного без другого, но и из-за их структурного взаимопроникновения и дополнительного функционального распределения: одно и то же содержание может быть выражено в одних случаях (в одних

локальных традициях) словом, в других — действием. Ритуальный акт приглашения может иметь вид словесной формулы типа "иди кутью есть", "приходи к нам на ужин" и т.п., а может выражаться одним лишь действием — выносом, протягиванием положенной на тарелку (поднос, ложку) еды, оставлением угощения в определенных, ритуально значимых местах — при соответствующей редукции или даже полном отсутствии вербального компонента. В зависимости от соотношения с обрядовым контекстом словесный текст может быть более или менее полным, более или менее эксплицитным и мотивированным, а отдельные фрагменты или элементы не всегда могут быть истолкованы на основе и в рамках самого текста и требуют выхода за его пределы, в более или менее широкий обрядовый контекст. В семантическом отношении оба текста (вербальный и ритуальный) составляют единое целое.

На большей части славянской территории ритуал приглашения приурочен к рождественскому сочельнику и совершается перед началом ужина или перед подачей главного обрядового блюда (кутья, каши, гороха и т.п.). Календарное и обрядовое время является существенной характеристикой ритуала, определяющей его внутреннюю связь с главным мотивом рождественской семантики — мотивом контакта с потусторонними силами.

Маркированные в ритуале локусы (место произнесения приглашения, перемещения исполнителя и ритуальных предметов) связаны с границами между внутренним пространством дома и внешним миром (окно, печь, дверь, порог, ворота и т.п.); перемещения осуществляются в направлении из дома, от стола вовне и могут интерпретироваться как символическое преодоление границы между "этим" светом живых и "тем" светом мертвых с целью установления разрешенного в рождественский период контакта.

Акциональная парадигма ритуала приглашения включает: перемещения исполнителя к окну, печи, очагу, двери, выход из дома и т.п.; действия с едой — подношение ритуального блюда к окну, двери, вынос во двор, откладывание пищи, подбрасывание вверх и т.п.; "пригласительные" действия — открывание дверей, окон, трубы, выкладывание на стол лишней ложки, тарелки, освобождение места за столом, выжидательная пауза и т.п.; "отгонные" действия, выражающие идею выпроваживания приглашенного персонажа после ужина или его символического превентивного изгнания, обеспечивающего его "неприход" во внеурочное (внерождественское) время (стук в окно, двери, стены дома; битье палкой, кочергой, ложкой и т.п. по забору, воротам, по земле; стрельба, ритуальный шум).

Предметную парадигму ритуала составляют: элементы внутреннего и внешнего пространства (печь, окно, стены, порог, подоконник, дверь; забор, ворота и т.п.); обрядовая еда (кутья, горох, рождественский калач и т.п.), посуда и утварь (ложка, миска, горшок, поднос, трапезный столик), символизирующие акт обрядового "кормления" приглашаемого персонажа; орудия битья (кнул, палка, валец для белья, скалка, колотушка, кочерга, коса, пест, топор и т.п.).

Центральным и определяющим элементом ритуала является мифо-

*Первая часть этой работы, посвященная анализу обрядового контекста приглашений, публикуется в сборнике "Малые формы фольклора", серия "Исследования по фольклору и мифологии Востока". М., 1993.

логический персонаж, служащий адресатом и объектом приглашения. Суммарный для всех традиций персонажный ряд достаточно велик: Бог, Богородица, святые (Герман, Николай, Василий), ангелы, демонологические персонажи (ведьма, чаровница, чернокнижники, планетники, домовый, черт, пещистик), души предков, умершие в течение года члены семьи; персонифицированные праздники (Божич, Коляда, Шедрик); стихии (мороз, ветер, буря, град); звери, птицы, галы, насекомые, домашний скот, фруктовые деревья, болезни. Признаком, объединяющим этот разнородный ряд, является принадлежность или причастность персонажа к "иному" миру, миру предков, имевших власть над природными стихиями, урожаем, приплодом скота.

Исполнителем обряда приглашения чаще всего бывает хозяин дома или самый старший из членов семьи, реже — хозяйка; иногда обряд носит диалогический характер и исполняется хозяином и хозяйкой, хозяином и детьми.

Сакральность ритуала предопределяет, как и в случае других магических текстов, особый способ произнесения приглашений: трехкратное повторение всей формулы или отдельных ее частей; необычная манера интонирования голоса, форсирование звука ("во весь голос", "громко кричат", "кричим на всю хату"), неестественность голоса (говорят необычно высоким или "тонким", заунывным голосом, "верещат", "поют").

Линейный состав обряда и его протяженность, определяемые акциональной парадигмой, могут значительно различаться в разных локальных традициях. Минимальный обряд содержит всего лишь один акциональный элемент — произнесение самого приглашения. Этот тип ритуала встречается во многих западнославянских и в части полесских свидетельств, хотя в каких-то случаях эта "минимальность" может быть следствием неполноты записей, не зафиксировавших сопутствующие приглашению действия. Южнославянские ритуалы, как правило, включают, кроме самого приглашения, разнообразные действия с обрядовой едой, иногда развертывающиеся в целые самостоятельные ритуалы. Самые полные, наиболее протяженные ритуалы приглашения характерны для Полесья — они содержат и действия с едой, и отгонные действия. Соответственно этому и вербальные тексты приглашений, фиксируемые в этом ареале, отличаются наиболее сложным составом.

* * *

По сравнению с ритуалом приглашения, обнаруживающим значительное разнообразие в разных этнокультурных традициях, сами тексты приглашения отличаются большим единством. Инвариантная структура текста приглашения может быть представлена как линейная последовательность относительно автономных блоков: А. вокативной формулы, называющей адресата приглашения (напр., "Мороз, мороз"); Б. собственно пригласительной формулы, содержащей императив глагола со значением "иди, приходи" и временные, локативные

или объектные уточнения и относящейся к моменту приглашения (напр., "иди кутью есть"); В. прохитивной (запретительной) или реже — оптативной (желательной) формулы, относящейся к будущему времени — к весне, лету или всему предстоящему году (напр., "летом не бывай"); Г. формула угрозы (напр., "будем палками бить"). Кроме этих четырех основных формул, с помощью которых может быть описано подавляющее большинство реально засвидетельствованных текстов, изредка встречаются и формулы, вносящие в текст новые мотивы. Рассмотрим последовательно основные, стандартные формулы текстов приглашения.

А. Вокативная формула. Состав вокативных форм, естественно, совпадает в целом с перечнем приглашаемых персонажей, приведенным выше. Формульный характер придают этим вокативам несколько особенностей, главная из которых — редупликация имени приглашаемого, встречающаяся в подавляющем большинстве полесских текстов: "Мороз, мороз!" ("морозу-морозу", "морозе-морозе"), "Воўку-воўку!", "Дед, дед!", "Шчодрык-пчодрык!", русск. владим. "коляда-коляда", калужск. "медведь-медведь", "кутья-кутья", житом. "доле-доле", лемков. "воробци-воробци". Ср. также серб. "Облаче, облаче", хорв. "Pure, pure! Žuge, žuge!" (подзывные птиц), болгар. "Цермане, Цермане!", ю.-польск. "Wilku, wilku!", "duszo-duszo!"

Разновидностью этой структуры является редупликация с междометной вставкой эмфатического характера, напр., пинск. "Мороз, го-о! мороз!", витебск. "строк! а строк!" или с междометием в начале: "Ой! мороз, мороз!", а также редупликация с модифицированным вторым компонентом: "Морозе-морозенько", "Мороз, Мороз Васильевич". Протяжные выкрики "го-о!" или "гоу-у!" (полесск. "Доля, гоу-у!") по своей функции могут быть сопоставлены с характерным для некоторых типов песен "гуканием", представляющим собой способ установления контакта с потусторонним миром. Они отражают также отмеченный выше особый, протяжный способ произнесения приглашения, который ярче всего проявляется именно в вокативных формулах. Ср. болг. "Цермане, Цермане, доблаче-е-е!" (Захариев, 1918, с. 163).

Отдельные вокативы могут выступать в уменьшительной (укр. "морозенько", краковск. "wilcosku, wilcosku") или увеличительной (ровенск. "морозухно") форме, в чем можно видеть проявление задабривающего или почтительного тона обращения. То же самое может быть выражено с помощью притяжательного местоимения (серб. "Vujo moj") или "титულных" эпитетов: полесск. "пане морозе", "пане вовку", "пане Морозе, пане Карачоне" и даже без упоминания имени — "пане царю" (карпат.), ср. также собственно лексические способы передачи этого значения: "господарык" "хозяин".

При обращении к умершим родственникам используются такие двойные вокативы, как полесск. "дедушка-бабушка", "дед-баба", словац. "dedo, babo", "ojč i mač" или собственные имена, напр., полесск. "Роман, Стэпан", словац. "Jožu Kräme".

Обращает на себя внимание частое употребление в вокативных формулах лексемы *ded* не только при обращении к предкам (ср. полесск. *dedy* 'умершие родственники, предки', польск. *dziady* и т.п.), но

и в качестве своего рода титула при назывании других адресатов приглашения: полесск. "Дед Мороз", "Дидо Морозо", ю.-слав. "Дядо Боже", "Дедо Боже", "Дедо Господи", "Дядо Божик" и т.п. Такое употребление нельзя считать лишь средством персонификации, оно, несомненно, связывает персонажей приглашения с семантическим ореолом "нотусторонности", характерным для всего текста и всего обряда в целом. Ср. также карпат. формулу "Птице-ирице", где эпитет, производный от *ирий*, свидетельствует о мифологическом восприятии приглашаемых персонажей.

Двоичная модель вокативной формулы используется и в тех случаях, когда адресат приглашения мыслится как множество, ср. польск. "zwierzyno, ptaszyno", "ptasięta, wróbleta", "czarownico, guślico".

Кроме двоичной модели, существует также модель перечисления, характерная прежде всего для карпатского и сербского ареала: "Градівники, чорнокнижники, мольфарі, планетники, лісні вовки, медведі, лиси!", "Вуци, мечке, зайци, творови, пси, льуди и сви, који нам зло мислите!", "Курјаци, мечке, лисице, вране и све друге дивљачи!" и т.п. Ср. также полесск. "Просим крыс, мышей, жукоў, блошчыц куттю есси" (ПА, К. Чрнб. Копачи), укр. карпат. "Всі померші душі, потоплені, завішені, зарізані, в дорогах погублені, приходіт до нас до вечері" (Черновиц. Путильск. Сариничи). Эта модель, безусловно, носит магический характер и используется и в других блоках текста приглашения — в частности, в перечислениях приготовленных для приглашаемого персонажа праздничных блюд или в прохибитивных формулах ("не морозь телят, ягнят, поросят и т.д."), а также во многих заклинательных текстах благопожеланий, заговоров и т.п.

Перечислительная формула может иногда заменяться собирательным обращением типа серб. "Све што је дивљач", польск. "wszystko co żyje", "wszystkie ptaki", укр. "усі сьвіті" и т.п. или семантически эквивалентной ей конструкцией, сочетающей положительный и отрицательный атрибутив, типа укр. "сходитесь до нас и живі и мертві родичі" или "суджені и не суджені, приходьте до нас кутю їсти" (последняя формула более характерна для девичих гаданий на святки или на день св. Андрея), что должно означать "все, какие бы вы ни были".

Любопытна "семейная" модель вокативной формулы, в которой приглашение адресуется мифологическому персонажу со всей его семьей и с детьми: полесск. "Мороз-мороз, иди кутти исти, з детками и з жоною, з братом и з сестрою, з сватом и з братом" (ПА, К. Чрнб. Копачи) или в прохибитивной формуле: "... а ў Петроўку не хади и сванх детей не вади", гуцульск. "Будь ласкав і загости і у мене си розгости. Поклоняю си тобі і всі твої силі — громам і громовеньцям, тучам і тученьцям, твоїм громовим кулям і пушкам, твоїм стрілам і всім твоїм святцям" (ЕЗ, 1898, т. 5, с. 67—68). В польском историческом свидетельстве сообщается о приглашении "czarownic i czarowniąt" (Baranowski, s. 19).

В гуцульском примере (Килимник I, с. 29) находим целую иерархию адресатов, ранжированных по степени их сакральности: в первом ряду перечисляются "пресвятые" солнце, месяц, зори, дожди; во втором —

"святые" деды, прадеды, батьки (умершие предки); в третьем — "злые" стихии — лихой мороз, буйные ветры, лютая буря (ср. "снижение" эпитетов). Показательно, что положительным персонажам соответствуют локусы внутри дома (хозяин приглашает их в доме), а вредоносным — граница между домом и не-домом (хозяйка приглашает их, отворив двери сеней).

В абсолютном большинстве известных нам текстов вокативная формула занимает начальную позицию и отличается особой интонационной выделенностью и силой голоса. В немногих случаях, относящихся главным образом к карпатской и западнославянской зоне, вокативная формула оказывается включенной в формулу приглашения, напр., польск. "Zapraszam was, wszystkie ptaki, abyście z nami spożywali jadło świąteczne" (Myślenice, s. 263) или моравск. "Pod'te k nam, naši ščedráci!" (Tomeš, s. 171). Ср. редкие полесские примеры: "Просым на вечерю, пане морозе" (житом.). Еще реже встречаются формулы вообще без вокатива, где имя адресата приглашения ставится в вишительном падеже, что обусловлено языковым узусом, а не структурой рассматриваемого текста: карпат. "Прошу коривоньку, пай приходит на святу вечерю" (Ив.-Франковск. Сслятинск. Залучье) или "Prosymo tetu (т.е. "лихорадку") do wieczery" (Kolberg, t. 29, s. 82). В этих случаях интонационное выделение имени отсутств. Иногда вокативной формуле предшествует приветствие: "Добрый вѣчор, добрый вѣчор! Мороз, мороз, мороз, ходы куттю ести..." (ПА, Р. Зрч. Нобель).

Б. Формула приглашения. Ядром этой формулы является императив глагола со значением "идти, приходиться": *иди, ходи, приди, приходи, пошли, przyjdź, pod'te, ела, ајде, дођи* и т.п., по одному разу — *поспевай и siјдз* "сядь (с нами)". Другая конструкция приглашения — "прошу (просим)", приглашаю (приглашаем), зову, польск. *zapraszam* — встречается в единичных восточнославянских текстах и в западнославянских (главным образом польских) свидетельствах. Далее формула может разветвляться в двух направлениях: 1) присоединением предложной конструкции — [иди] *до кутю, до вечеры (ужина), do рошніцки, do обіадку, do обіаду, do грошчи, на (святу) вечеру, ужин, на гости, на кашу, к обеду* или 2) присоединением инфинитивной конструкции — *вечерати, да вечерамо (вечераме), есть, кушати, обедати, obiadować, да ручае, гостевати, кутьевати* — или инфинитивно-объектной конструкции — [иди] *есть кутью, кашу, гуцу, пшеницу, вечеру, кисель*. Составляющие этой конструкции — глаголы и существительные, обозначающие главное блюдо, нередко носят локальный характер: так, глагол *кутьевати* (или этимологическая фигура *кутью кутьевати*) распространен в центральном Полесье (западная часть Гомельской обл.), выражение *кутью довбаты* зафиксировано на севере Ровенской обл., *гуца* как название рождественской кутьи характерно для Гомельщины.

Значительная часть формул приглашения включает в свой состав локативные обстоятельства, выраженные чаще всего местоимениями с предлогами и несущие в себе идею "совместности" рождественского ужина для приглашающих и приглашенных: [иди] *до нас, до нас у*

хату, к нам, ко мне, с нами, на наша та софра. Это же значение может быть выражено глагольной формой 1 л. мн. числа: *ела да вечерамо, дођи да вечерамо* и т.п. или специальным наречием — *разом*.

Для интерпретации структуры текста и всего обряда в целом исключительное значение имеют содержащиеся в ряде формул приглашения временные обстоятельства: [приходи] *на Руздво, dзиš, raz w roki, seга, данас, сада, вечерас* и т.п. Подобное акцентирование календарного времени ритуала эксплицирует лежащий в его основе магический механизм: "сейчас, чтобы не потом (никогда)", составляющий не только семантическую доминанту текста (и ритуала), но и его основную структурную схему, которая реализуется в конкретных текстах разными способами: кроме указанных временных обстоятельств, это могут быть специальные блоки (формулы), примыкающие к формуле приглашения, или особая конструкция следующего блока текста — прохибитивной формулы (об этом см. ниже).

Среди специальных формул, дополняющих формулу приглашения и уточняющих ее магический смысл, бо́льшая часть акцентирует именно этот временной мотив, обыгрывая ключевые слова "теперь" и "пора": "теперь твоя пора, твое время", "тепер пору май, тепер прыбувай", "тепер твой взэр", "ходзи цепер, ек зовум", "сегодня морозь — твоя пора", "иди поешь теперь", "иди теперь на пэчэне, на вароне", "гуляй, буай — твоя пора", "тут тоби сегодня веселища", "тепер твоя дедовщина и прадедовщина" и т.п. Ср. также болгар. "Съга да доидеш". Настойчиво подчеркиваемое "теперь" подразумевает приуроченность приглашения к особому, мифологически отмеченному отрезку времени (Рождеству), противопоставленному обычному, не отмеченному годовому времени. Это своего рода "антивремя", снимающее обычные ограничения и запреты, предназначенное для контактов с иным миром и в силу этого обладающее особыми возможностями воздействия на весь календарный и жизненный порядок. Само участие мифологического персонажа в рождественском ужине, причащение кутьей, горохом и т.п. воспринимается как превентивный магический акт, определяющий его поведение в течение года. Такое мифологическое понимание рождественского времени, находящее подтверждение во всей рождественской обрядности, не исключает и чисто "сезонной" интерпретации временной оппозиции "теперь — потом", когда речь идет о полесских текстах, адресованных морозу, однако весь мифологический контекст ритуала приглашения ни в коем случае не позволяет свести подобные формулы к "сезонному" смыслу. В структурном отношении эти формулы связаны со следующим блоком текста, в котором содержится вторая часть временной оппозиции ("потом", "летом", "целый год").

Другой тип формулы, дополняющей формулу приглашения, характерен главным образом для южнославянских текстов. В нем приглашение подкрепляется сообщением о приготовленном ужине или перечислением приготовленных блюд: "сготвили сме ти ногу яден'е от се що имаме" (Захариев, 1935, с. 231), "ти донесовме пиенье, јадење" (Ристески, с. 237), "съга смо приготвили леп, ошавке, боб, ораси, семе бели лук (чеснов лук) — сичко е пуно, а на ракија наі вече" (Захариев,

1918, с. 163—164), "донели сме ти вечера да вечераш" (Любенов, с. 28), "ево теби сочице" (Чајкановић, с. 215). Ср. также полесское "Прилес тоби вечерати" (ПА, В. Лбш. Ветлы), белор. могилев. "Хадзі, марозька, куця смачная, с каппелькамі!" (цитируем по ЗК, 109). Эти формулы находят прямое соответствие в обычае выносить навстречу приглашаемому весь ужин или понемногу от каждого блюда.

Еще одним дополнением, характерным для некоторых южнославянских обрядов диалогического типа, является текст, подтверждающий, что приглашаемый персонаж принял приглашение, пришел и разделил трапезу с хозяином. Так, в юго-восточной Сербии (в Лужнице и Нишаве) хозяин выходил из дома туда, где рубят дрова, и приглашал на ужин Джермана, а затем возвращался в дом, и домочадцы спрашивали его: "Шта би с Джерманом?" [Ну, что с Джерманом?]. Хозяин отвечал: "Доје те вечерасмо и добро се накитисмо вином и ракијом, па се разибосмо" [Он приходил, мы поужинали, напились вина и ракии и разошлись] (Тројановић, с. 137).

В целом формула приглашения представляет собой вербальный эквивалент пригласительных действий, но кроме этого, она содержит мотивировку этих действий, их истолкование и подчеркивает те значимые моменты ритуала, которые не могут быть выражены акционально (напр., мотив совместности, временную оппозицию и др.).

Как правило, формула приглашения занимает строго фиксированное место после вокативной формулы и лишь в некоторых случаях встречаются перестановки, когда формула приглашения меняется местами с последующей: "Мароз, мароз, не иди на телята, ни на ягнята, ни на парасята, ни на вошто. Тепер твой взэр, иди кутью ести" (ПА, Б. Стл. Хоромск). "Морозе, морозе, не ходи на жита, на пшениці, а йди до нас вечеряти" (ПА, С. Рмн. Перекоповка). Значимость этой формулы в структуре всего текста может подчеркиваться ее удвоением, напр., "Мароз, мароз, просим тебе к нам на вечеру. Ходи из нами кутти есьци..." (ПА, Г. Гмл. Грабовка), повторением в конце всего текста, напр., "Ой, мороз, мороз, иди к нам куттю ешь, а ў Петроўку не ходи, не морозь ни квасули, ни кийков, ни гурков, ни гарбуз. Иди к нам куттю ешь" (ПА, Бр. Клм. Челхов), или даже трехкратным повторением в конце, воспроизводящим структуру заговора: "Першим разом, божим указом — Ходы куцці істы. Другим разом, божим указом — ходы куцці істы. Третім разом, божим указом — ходы куцці істы" (ПА, Р. Дбр. Свирицевичи).

В. Прохибитивная (запретительная) формула. Эта формула строится как оппозиция предыдущей, содержащей или подразумевающей временное определение "теперь", и в свою очередь содержит или подразумевает обстоятельство "летом", "весной" или "в течение года". Чаще всего обе формулы составляют единое синтаксическое целое (простое или сложно-подчиненное предложение) и соединяются противительным союзом (*а, да, только*) или подчинительным союзом цели (*чтобы, да*), напр., "тяпер прихаді, а летом не хаді" (ПА, Г. Втк. Присно). "Мороз, мороз, ходзи куцци есьци! штоб ты не морозіў ячменю. пшаницы,

гороху, сочевицы, просо и гречки и ўсяго, што мне Бог судзіць посеяць” (Шейн, 1887, с. 38). Реже они соположены как синтаксически независимые предложения или однородные конструкции, напр.: “Мороз, го, мороз, ходи куттю ести. Тёлочки да ягнючки не морозь!” (ПА, Б. Пнс. Ласицк). “Мороз, мороз, ходы на вэчэру, ходы куттю есты. Мороз, нэ морозь просо, нэ бульбы, нэ морозь жыта, нэ морозь пшэницу, ўсяку пашыну” (ПА, Б. Пнс. Вешня), “Пане Морозэ, пане Карачоне, ходы до нашой кутти йсты. Просым, шоб наши тэлочки и ягнючки не морозіу” (ПА, Б. Пнс. Борки), “Мароз, мароз, хадзі куціо еспи. У лэтку не бывай, па межах не хадзи, яры не губи” (ПА, Г. Крм. Сырск).

Семантическая оппозиция формулы приглашения и прохибитивной формулы на языковом уровне выражается не только противопоставлением временных обстоятельств и противительными союзами, но и прежде всего глагольными конструкциями — положительными и отрицательными императивами. Простейший вид прохибитивной формулы — “не иди, не приходи” + обстоятельство времени, т.е. конструкция полностью антонимичная формуле приглашения, напр.: “Мороз, мороз, идзи куці есьци. А ў Петроўку не идзи, бо пугою лытки пообжарую” (ПА, Г. Ельск. Кочише), “Тяпер прихади, а летом ни хади” (ПА, Г. Втк. Присно), “Мороз, мороз, ходи кутти есьци, а ў лэтку не ходи, бо будом дубцами цябе бить” (ПА, Г. Ллч. Замошье), “Мароз, мароз, хади кутьевать, коб вясною ни бывать” (ПА, Г. Птр. Комаровичи).

С другой стороны, прохибитивная формула и в логическом, и в структурном (синтаксическом) отношении может быть связана с последующей формулой угрозы: “Мароз, мароз, хадзи кутью еспи, а ў Петроўку не йдзи, бо будзем пугаю секци” (ПА, Г. Мэр. Жаховичи). Благодаря такой двойной ориентации — на предшествующий и на последующий блоки, этот блок текста представляет собой достаточно сложную конструкцию, реализуемую в нескольких вариантах, различающихся составом компонентов и тяготелющих к разным территориям. Максимально полная логическая схема этого блока может быть представлена как линейная последовательность следующих четырех компонентов: I — “если не идешь, то...”, II — “не иди (не бывай и т.п.)” + временное обстоятельство — “летом, целый год и т.п.” или локативное обстоятельство — “на ячень, на телят и т.п.”, III (конкретизация) — “не морозь, не бей и т.п.” + объект, IV — “если придешь (летом, весной, на посевы и т.п.), то...” (далее следует формула угрозы). Ни один из этих четырех компонентов не является обязательным, а полная схема из четырех элементов не реализуется ни в одном из имеющихся в нашем распоряжении текстов. Каждый реальный текст, таким образом, представляет собой частичную реализацию этой схемы, т.е. состоит из одного, двух или трех компонентов, располагающихся, за очень небольшими исключениями, в указанном порядке. Зафиксированы следующие схемы блока В: 1) I (далее формула угрозы), 2) II, 3) III, 4) IV — (далее формула угрозы), 5) I—II, 6) I—III, 7) II—III, 8) II—IV, 9) I—II—III. В количественном отношении эти схемы

неравнозначны: наиболее полно представлены в реальных текстах типы 2) II, 3) III, 5) I—II и 7) II—III.

Прежде чем обратиться к анализу приведенных моделей блока В, рассмотрим способы выражения каждого отдельного компонента. Компонент I представляет собой условие (“если не идешь”), непосредственно связанное (и в логическом, и в текстовом отношении) с предыдущей формулой приглашения. Кроме условного союза, отрицания и глагола, здесь может содержаться временное обстоятельство, эксплицирующее первую часть оппозиции “теперь — потом”, напр.: “Морозе, морозе, ходы з мамы вечераць, а як не прыйдеш, то й до вику не прыходь” (ПА, Б. Млр. Орехово), “Мороз, мороз, ходы на вэчэру. Ны йлэш тэпэр, пы йды николы” (ПА, Б. Кбр. Бельск); “...як нэма тебе во врэмя, то нэ йди ты нэ во время” (ПА, Б. Стл. Рубель); “Jak ne pıjdeš dneskaj, nechod' celıy rok” (моравск.); “Ако сад не додете на вечеру, ни по вечери” (серб.). Состав временных обстоятельств и их функция совпадают в целом с их набором в формуле приглашения, рассмотренным выше. Компонент I представлен в схемах 1) — в самостоятельном употреблении при ориентации на формулу угрозы, 5) I—II, 6) I—III, 9) I—II—III. В обрядовом тексте конструкции I соответствует пауза или выжидание. Логическая и синтаксическая незавершенность компонента I делает его зависимым от следующего компонента (II, III или формулы угрозы), в котором дается “разрешение” условия (т.е. следствие).

Компоненты II и III являются достаточно автономными и логически и синтаксически завершенными, поэтому часто к одному из них (либо к обоим) и сводится прохибитивная формула, т.к. именно они являются носителями прохибитивного (запретительного) значения. Оба эти компонента представлены глаголами в повелительном наклонении с отрицанием и временными, пространственными или объектными определениями. Различие между ними касается семантики запретов (II — “не приходи, не появляйся, не бывай и т.п.”, III — конкретные действия: “не морозь, не бей и т.п.”), а также структурных характеристик: компонент II более тесно связан с предшествующей пригласительной формулой и строится как ее антитеза, III — более независим.

Глагольный ряд II компонента достаточно единообразен: вост.-слав. *не йди, не приходь, не ходи, не бывай, гостем не бывай; чтобы не шел, не бывал, не приходил*, польск. *nie przychodź*, моравск. *nechod'*, серб. *да не долази*. Кроме этих глаголов, обозначающих действие адресата приглашения, в этой конструкции может выступать глагол *видеть*, относящийся к субъектам приглашения: “чтобы мы тебя не видели”. Этот тип II компонента, по смыслу тождественный основному, встречается на Карпатах, в южной Польше и особенно часто у южных славян: польск. “*Wilku, chodź do grochu, żeby ty się nie widzieli od roku do roku!*” (Kolberg, t. 49, s. 108), “*cega te vıkame da večerash, a na leto och da ti nevidime*” (Любенов, с. 28). Соответственно этому может строиться I компонент или предшествующий текст формулы приглашения: “*Prosimo tetu (ciocię) do weczery —*

jak ne wydimo ij pri weczery, tak abyśmo ij cilyj rik ne wydily!" (Kolberg, t. 29, s. 82), "дожди с'га да вечерамо и да се видимо, па цело лето да не се видимо" (Николов, с. 351).

Глагольное ядро II компонента, составляющее антитезу формуле приглашения ("иди, приходи" — "не иди, не приходи"), имеет при себе обязательное временное обстоятельство, которое в свою очередь антитетически коррелирует с обстоятельством формулы приглашения или компонента I, реализуя оппозицию "теперь" — "потом". Эта оппозиция остается актуальной при любом способе конкретизации временного обстоятельства, которое может быть выражено наречиями со значением 'никогда' (полесск. "николи", "до вику", "николы до самой Миколы", польск. "nigdy"); 'целый год' (полесск. "не йди целый рок", укр. "шоби-сь і весь рік не приходила", польск. "nie przychodź do nas sały rok", "od roku do roku", моравск. "pěchod' celý rok", серб. "за годину"); 'летом' (полесск. "ў летку не йди", "ў летку не бувай", серб. "да ве преко лета не видим"), реже — "весною", "по весне", "як посеємо", польск. жешовск. "jak jo pase" [когда я пасу]. Среди обстоятельств, относящихся к лету, в полесских текстах часто встречается "в Петроўку не бывай", что, возможно, связано с восприятием Петровского поста (как и смежного с ним праздника Ивана Купалы) как времени, противопоставленного в годовом цикле Рождеству (летнее и зимнее солнцестояние). На фоне стандартных полесских конструкций, реализующих оппозицию "теперь (зимой, в дни Рождества) — потом (летом)", выделяется небольшая группа текстов, встречающихся на Пинщине, в которых временная оппозиция носит совершенно иной характер и относится к трем святочным канунам, называемым *кутья*: "як не йдэш на шчодру (кутью), то не йды ны на одну", "як ны йдеш на пэрипу (кутью), то ны йды на последню".

Вместо прямого указания на время, к которому относится запрет приходиться, во многих полесских текстах компонент II содержит косвенное обозначение времени, выраженное локативно-объектной конструкцией "не иди на + объект", напр., "нэ иды ни на тэлятка, ни на ягнятка, ни на поросятка, ни на дыплятка, ни на жыто, ни на пшаницу, ни на яку пашницу" (ПА, Б. Стл. В. Теребежов). В большинстве случаев эта конструкция включает перечисление всего, что растет в поле, в огороде, в саду, а также имеющегося в хозяйстве молодняка и домашней птицы. Те же самые перечни характерны и для компонента III, но в нем они входят в конструкцию с глаголом "не морозь" в качестве прямого объекта, напр., "не морозь жита у квети, пшеницы, ўсякое пашниці, ягняток, теляток, поросятков, деток маленьких, стареньких и молоденьких" (ПА, Р. Дбр. Берестье).

Формула перечисления, как и в других фрагментах текста (перечисление приглашаемых персонажей, приготовленных к ужину блюд, посуды для гостей и т.п.), носит магический характер и применяется для защиты всех перечисляемых объектов от мороза или от других бед. Эта магическая функция перечисления иногда прямо формулируется исполнителем текста приглашения, напр., "Мороз, мороз, ходы кутью есть! Не поморози ны теляток, ны ягняток, ны поросятков... ны гуркоў, ны помидороў, ны кийкоў, ничого — шоб

ўсё, што боица морозоў, ўсё называй. Шоб не поморозиў мороз" (ПА, Ж. Емл. Рясное). К сожалению, многие записи текстов не фиксируют полных перечней такого рода, обозначая сокращения многоточием. Нередко и сами информаторы, воспроизводящие текст в искусственных условиях (вне обрядовой ситуации) и во внеурочное время, сокращают эти перечни, намечая лишь саму модель перечисления, или пользуются обобщенными выражениями типа: "не морозь всей огородины", "не морозь нашего ничего" и т.п. Хотя в принципе перечни охраняемых магическим произнесением текста объектов являются открытыми, реальные тексты, обнаруживающие лишь выборочное перечисление, во многих случаях оставляют впечатление не произвольной, случайной редукции, совершаемой исполнителем, а вполне законченных, структурно полноценных и устойчивых текстов, на что указывает и их метрическая организация (часто и рифма), и до некоторой степени закономерное географическое распределение однородных перечней. Так, для некоторых локальных традиций характерны пространные перечни или их открытые ряды, для других — преимущественно перечисление полевых культур, для третьих — огородных, для четвертых — молодняка и т.п.

Среди перечней "полевого" ряда выделяется своим клишированным характером и широким распространением формула: "[не иди на, не морозь] жыто, пшаницу, нияку (всяку) пашницу" (ПА, Б. Стл. В. Теребежов, Г. Жтк. Хильчицы, Ж. Емл. Рясное, Б. Пнс. Вешня, Р. Дбр. Рудня, Р. Дбр. Берестье). Эта же формула используется в разного рода благопожеланиях и заклинаниях, напр., "Зароди, Боже, жито, пшеницу и всяку пашницу". Из отдельных полевых культур, кроме жита и пшеницы, могут называться ячмень, гречиха, режа — просо, напр.: "ячменю не зморозь" (ПА. Ж. Овр. Журба), "не йди ни на телятка, ни на ягнятка, ни на ранний ячмень" (ПА, Б. Стл. Рубель), "Мороз, мороз, иди каши есть и не морозь нашей гречки" (С. Шст. Коротченко); у русских чаще всего называют овес: "Мороз, мороз, не бей наш овес!" В некоторых локальных традициях специально выделяются бобы, фасоль, горох: "на биб нэ йды", "на фасолю нэ йды" (Ивановск. р-н. Брест. обл.).

Косвенным обозначением времени может быть также указание на пору цветения или зелени: "не приходи на разные цвета, ні на ячнны, ні на льняны, ні на просяны, ні на целята, ні на егнята, ні на поросята" (Тур., т. 3, с. 91), "не морозь жита у квети, пшеницы, ўсякое пашниці" (ПА, Р. Дбр. Берестье), "летом не ходи на зеленое" (ПА, Ч. Мнс. Дягова).

Среди огородных культур на первом месте стоят огурцы: "не морозь ни гуркоў, ни буракоў, ни капусты" (ПА, Ч. Рпк. Яриловичи), "не марозь агурцоў, памидораў, ўсей агародзины" (ПА, Г. Гмл. Грабовка), нередко формула включает только огурцы: "гуркоў не морозь" (ПА, Б. Стл. Озламичи, Ч. Грд. Мощенка, Ч. Шрс. Ст. Боровичи и др.). В более пространственных перечнях фигурируют тыква (гарбуз), картошка (бульба), свекла (бураки), лук (цыбуля) и др. Полевой и огородный перечни могли принадлежать изначально разным исполнителям текста приглашения: первый — хозяину, сеявшему в поле, второй — хозяйке, как об

этом свидетельствует запись П.В. Шейна из полесского села Кочиши (соврем. Ельск. р-н Гомельск. обл.): "...последня страва -- кушця, господар, зачерпаўни ложку, трэба каб зваў мороз, постукаўши кулаком ў сцену и сказаў: "Мороз, мороз, ходзи кушцы есьци! Штоб ты не морозіў ячменю, пшаницы, гороху, сочевіцы, просо и гречки и ўсяго, што мне бог судзиць посеяць". А господыня, набраўшы ў ложку кушцы, пойдзе к тому окну, што на супротив печи, постукае ў окна и скаже: "Мороз, мороз, ходзи кушцы есьци! штоб ты не морозіў расады, гуркоў, гарбузоў, моркви и буракоў и ўсяго того, што мне бог судзиць посадзиць и посеяць" (Шейн, 1887, с. 47).

В перечнях домашней скотины чаще всего упоминается молодой теленок, ягненок поросенок: "не йди ни на телятка, ни на ягнотка, ни на ранний ячмень" (ПА, Б. Стл. Рубель), "не йди на телячки и ягнотки" (ПА, Б. Пнс. Борки), "не морозь телячки, овечки, коровки" (ПА, Б. Пнс. Ласицк), "не морозь мои ягнотки, телятки и овечки" (ПА, Ж. Рдм. Межигирка) и т.п. Наконец, в качестве объектов защиты могут выступать и сами хозяева или их дети: "штоб не морозіў наших детяток, теляток, ягноток, поросенок" (ПА, Б. Стл. В. Теребев), "не морозь нашу хату" (ПА, Б. Пнс. Н. Двор), "не заморозь мене, товару моего, овечок моих, свиней моих, ўсяго животного" (ПА, Б. Пнс. Ласицк), "не морозь меня ни в день, ни в ночь" (ПА, Г. Птр. Голубица), "не морозь мене, моих дыток, мою скотынку" (ПА, В. Ртн. Речица), "не морозь мене и конопелин" (ПА, Ж. Рдм. Вышевичи), "не морозь ни кийкоў, ни гуркоў, ни аратарёв старых, ни пагоничёв малых" (ПА, Ч. Грд. Хоробичи) и т.п.

Сравнительно редко упоминается в текстах домашняя птица: "не морозь ні курчатка, ні гусятка" (С. Брн. Череповка).

В составе III компонента, кроме глагола *не морозь*, выступающего в большинстве текстов, изредка встречаются и другие глаголы: *не бей*, *не побивай*, *не губи* и т.п., напр., "расы не абивай", "штоб цветкоў ни сбивал", "жыта-пшаницы не пабивай", "не бей наших коз" (курек), "не бей наш овес" (русс.) "цветку не вбивай", "наших пашенок не пабивай", "ячмень не зьядай", "яры не губи", "разного цвета не трай", "хвостом не кивай (не махай)", "мороза не неси".

IV компонент блока В, встречающийся лишь в нескольких записях, относящихся к Лельчицкому и Петриковскому районам Гомельской обл., представляет собой условие "если придешь (+ временное или объектное уточнение)" и логически и синтаксически связан со следующим блоком Г — формулой угрозы: "Мороз, мороз, ходи кутью ести! Бо як придешь ў Петроўку, будом пугами по лыткам бить!" (ПА, Г. Ллч. Симоничи), "Мороз, мороз, ходи кутью ести. Як придеш на весне, то будем пугами по лыткам бить" (там же), "Мороз, мороз, хадзи кушцы есьци, бо ек пойдзеш на ролю, то пугаю здублю" (ПА, Г. Ллч. Держинск), "Мороз, мороз, ходи кутью ести, бо як придеш на ролю, то цугою вушы обобью" (ПА, Г. Ллч. Тонеж), "Мороз, мороз, прихоль кутью ести. Если придеш ў летку, будем биць рузками" (ПА, Г. Птр. Голубица). Как видно из примеров, в этом типе текста блок В сводится к компоненту IV, который замещает собой прохибитивную формулу. И лишь в текстах, записанных в Петриковском

и Мозырском р-нах, компонент IV сочетается с собственно прохибитивной формулой (компонентом II): "Мароз, мароз, ходи кутевать. Только летом не бывать. Если летом будеш бывать, то будем ременными пугами стевать" (ПА, Г. Птр. Челюшевичи), "Мороз, мороз, ходи кутью кутевать, да не морози меня, ни поле, бо будеш ячменя морозить, да будем тебя побивать" (ПА, Г. Мзр. Жаховичи). По существу компонент IV является результатом факультативного развертывания формулы угрозы, экспликации условия, обычно подразумеваемого, однако приуроченность его к определенной локальной традиции заставляет считать его не индивидуальным приемом исполнителей, а структурным признаком особого типа текстов.

К песталартным компонентам блока В относятся еще два типа формул. В некоторых текстах на месте прохибитивной (запретительной) формулы встречается формула просьбы, пожелания или побуждения: "папешку заряжай", "ягод дай", "бульше примножь", "стэлы, боже, овечки, телячки", "кожухом пашню одевай" и т.п. Такого типа формулы характерны и для македонских приглашений, обращенных к ветру: "Ветре, ти донесовме пиене, жадье, в лето да дождиш кога ќе вршине, да дуваш и да го вееме житото!" ["Ветер, мы принесли тебе питье и еду, чтобы летом ты пришел, когда мы молотим, чтобы ты дул и мы могли веять жито"] (Ристески, с. 237), "Ајле, ветре, да вечераме, а летоска на гумно да ни дуваш" ["Иди, ветер, ужинать с нами, чтобы летом на гумне ты нам дул"] (Кличкова, с. 222). Другой тип, по форме подобный этому (положительный императив), по содержанию близок к запретам, ибо представляет собой формулу отсылки, т.е. побуждение уйти, не быть, быть в ином месте, не здесь, далеко и т.п., напр.: "Мароз, мароз, ходзи кушцы есьци. Ў Петроўку не идзи, пад калодай сядзи. Не морозь гуркоў, буракоў, цыбули, квасули, ўсякай пашни, бо будем бици драўлянай пугай" (ПА, Г. Дбр. Тереховка), "Мороз, мороз, ходи до нас кушцы есьци, а ў летку не иди, а туманом зьди" (ПА, Г. Ллч. Стодолоичи), белорусск. витебск. "Мороз, мороз, поди к нам кутью ести, зимой приходзи, а летом не ходзи, под гнилой колодой лежи, нашего хлеба не морози: ни гороху, ни овса, ни жита!" (Шейн, 1874, с. 55), болг. "Ела и ти, облаче, да вечераш, донели сме ти вечера, сега те викаме да вечераш, а на лето очи да ти не видиме, иди у пуста гора при диви зверове, дека петел не пое, дека ягне не блее..." (Любенов, с. 28 — "Иди и ты, туча, ужинай, мы принесли тебе ужин, сейчас тебя зовем, чтобы ты поужинала, а летом чтобы мы тебя не видели, иди в пустой лес к диким зверям, где петух не поет, где ягненок не блее" и т.п.). В отдельных случаях формула отсылки может быть единственной, ср. карпатск. "Вовче, вовче! за морьом ти всирья!" (МУРЕ, т. 3, 1900, с. 53).

Рассмотренные компоненты блока В неравнозначны по своей роли. Каждый в отдельности может манифестировать весь блок, однако компоненты I и IV в этом случае обязательно сопровождаются формулой Г (угрозы). Компоненты II и III независимы и могут завершать весь текст приглашения. Собственно говоря, они и являются прохибитивными формулами, отличаясь друг от друга лишь степенью конкретизации запрета. Эти компоненты, таким образом, и по своей функции, и

по структуре, и по значению очень близки и в сумме они составляют блок В подавляющего большинства реальных текстов (типы II, III, II + III) и отличаются наиболее обширным ареалом распространения на всей славянской территории. Приведем примеры этих типов: компонент II — полесск. "Мороз, мороз, ходи куттю исты. Да не иды на телята, на ягнята, ни на огурцы, ни на арбузы" (ПА, Б. Пнс. Нов. Двор), польск. жешовск. "Wilku, wilku, chodź na kase, a nie przychodź, jak jo pase!" (Kotula, s. 47—48), серб. "Ормане, Ђермане, дођи да вечерамо, а догодине више да се не видимо" (Николић - Стојанчевић, с. 100—101); компонент III — полесск. "Мароз, мароз, хадзи куцю есть ка мне, шоб не марозиу буракоу, ни бульбы, ни кийкоу, ни гарбузоу" (ПА, Г. Дбр. Дубровка), "Мороз-мороз, ходы до нас кутти ести, да не мороз ѱ летку ни ягнучкиу, ни парасючкиу, ни жита, ни пшепаницы, ниякой пашницы" (ПА, Р. Дбр. Рудня), польск. жешовск. "Wilku, wilku, chodź do grochu, a nie strasz mnie po trochu" (Kotula, s. 47—48), укр. харьк. "Морозе, морозе! иды до нас обидаты, та ны морозъ нашой пшепаницы и всякой пашницы!" (Иванов, с. 71), белорусск. витебск. "Строк! а строк! Просим до куцы, только моих коніу (волоу) ні круці!" (Никифоровский, с. 229), русск. смолен. "Мороз, мороз, поди к нам кутью есть. Кутью ешь, а пшеницу не трогай!" (Терещенко, т. 7, с. 49). Компоненты II + III: полесск. "Мароз, мароз, хадзи куцю есци. Ё летку не бывай, па межах не хадзи, яры не губи" (ПА, Г. Крм. Сырск), белор. могил. "Мороз, мороз, ходи куттю есть. Чтобы ты к нам летом не приходил, чтобы нашего не ел огородного" (зап. О.А. Пашиной), макед. "Бадљи облаче, на Бадља вечер, не доходи са лето — Петрово месец! Не настајјај воловешка стапка јуначка мака" (Павловић, с. 198 — "Рождественская туча, в рождественский сочельник, не приходи летом — в Петровский месяц! Не топчи воловѳей поступью труд юнака").

Следующий по степени распространенности тип блока В — сочетание компонентов I + II (в единичных полесских текстах I + III), т.е. условно-следственная конструкция "если не идешь сейчас, то не приходи летом". На полесской территории этот тип занимает компактный ареал западного белорусско-украинского пограничья (юж. р-ны Брестской обл. и сев. р-ны Волинской и реже — Ровенской областей), далее к востоку эта модель текста практически не встречается. Напр., "Морозе-морозе, ходы з нами вечерать. А як не прыйдеш, то й до вику не прыходь" (ПА, Б. Млр. Орехово), "Мороз, мороз, ходы кутти ести! А як нэ йдош, то нэ йды ни на ягнята, ни на поросята, ни на телята, ни на ўсякую пашню" (ПА, Б. Стл. Радчицк), "Мороз, мороз, ходы вэчэрати. Як тэпэр нэ идэш, то и на биб нэ иды" (ПА, Б. Ивн. Одрижин), "Морозу-морозу, ходы вэчэрати. А ны йдэш вэчэраты, то ны йды николы: ны на увэс, ны на пшепаницю, ны на еку мэтлыцю" (ПА, В. Лбш. Ветлы), "Морозу-морозу, иды до кутьи. Не прыйдеш до кутьи, так николы не йди" (ПА, В. Ртн. Речица), "Мороз, мороз, ходы куттю йсты! Як нэ прыйдэш на Новый рок, то нэ иды целый рок!" (ПА, Р. Ркт. Боровое).

За пределами Полесья данный тип блока В представлен достаточно широко: он является преобладающим в зоне Карпат, доминирует

в польских свидетельствах, встречается также на Украине, у украинцев Сибири, изредка у южных славян. Примеры: "Птице, ирице, ходи до нас вечерю істи! А як не прыйдеш тепер, то шоби-сь і весь рік не приходила" (ЕЗ, т. 5, с. 204), "Вовче, вовче! Ходи з нами вечервати до оброку, а не прыйдеш до оброку, бис не ішов д'мої худобині" (МУРЕ, т. 3, с. 53), гуцульск. (при приглашении на ужин бури): "Колі ти тепер не ласкава прийти на свйиту вечеру, на дарі Божі, на ситі страви, на палені горівки, на велике добро, йик ми тебе просимо, то не прихоль до нас літі, йик ми тебе не трібумо" (Шухевич, с. 12), польск. келецк. "Czarownico, guślico, pójdziesz do nas jeść? Kiedy nie przychodzisz, to już nie przychodź aż do siego roku" (ZWAK, t. 3, s. 34), польск. гуральск. "Przyjdź, wilku, i pojedz sobie raz do roku dobrze, to ci darujemy. Jak dziś nie przyjdiesz, to nie przychodź do nas cały rok" (Nad rzeką, s. 261), моравск. "Jastřábe, pod' s nami k obědu! Jak ne pūjdeš dneskaj, nechod' celý rok!" (Tomeš, s. 172), укр. "Морозе, морозе, ходи до нас куті істи, а коли не идеш, то не йди й на жито, пшепаницю й всяку пашницю" (Чубинский, т. 3, с. 263), серб. "Вуци, мечке, лисице, зајци, творови, пси, ѱуди и сви који нам зло мислите, дођите на вечеру... Ако сад не дођете на вечеру, ни по вечери, јер ћете бити пишмаи" ("...Если сегодня не придете на ужин, то и потом не приходите, иначе это будет вопреки договору" — СЕЗБ, т. 7, 1907, с. 291).

Г. Формула угрозы. Этот блок является наименее обязательным компонентом текста и одновременно наиболее ограниченным по своему распространению. Он зафиксирован в Полесье — в Гомельской обл. и в пограничных с ней р-нах Ровенской, Житомирской и Киевской, в северной части Черниговской и на западе Брянской, а также в Могилевской и Смоленской обл. По функции и семантике он тождествен "отгонным" действиям, будучи их вербальным эквивалентом, и в большинстве случаев сочетается с ними в одном обряде. Территория распространения отгонных действий в целом совпадает с ареалом формулы угрозы (восточное Полесье), но несколько шире его и заходит дальше на юг и на восток. Угроза, обращенная к морозу, семантически связана с блоком В, формулирующим запрет приходить летом и вредить посевам, огороду и скоту, логически вытекает из опасения, что этот запрет будет нарушен, и синтаксически оформляется как причинно-следственная конструкция, вводимая союзами *бо* (ибо), *а то, дак* (то, в таком случае). В большинстве случаев формула Г следует в тексте за собственно прохибитивными формулами блока В (компоненты II, III или II + III), напр., "Мороз, мороз, ходи кутти есци, а ѱ летку не бувай, бо будом цябе лугами секци" (ПА, Г. Ллч. Замошье), "Мароз, мароз, хадзи куци есци. Ё Петроуку не идзи, пад калодай сядзи, не марозъ гуркоу, буракоу, цыбули, квасули, ўсякай пашни, бо будем бици драўлянай пугай" (ПА, Г. Дбр. Тереховка). Кроме того, формула угрозы может следовать непосредственно за I компонентом блока В (условием) в качестве его следственного разрешения ("если не придет есть кутью, то → Г"): "Мороз, мороз, иди кутью есть, а як нэ прыйдеш, дак будем кнутом секчь. Не морозъ ни маку, ни пастернаку"

(ПА, Бр. Клм. Челхов), а также непосредственно за IV компонентом, т.е. тоже условной конструкцией, но с другим условием: "если придешь летом, то → Г", напр., "Мороз, мороз, приходи кутью йести. Если прийдеши ў летку, будем биць рузками" (ПА, Г. Птр. Голубица). Подобная синтаксическая конструкция представляет собой экспликацию того причинно-следственного значения, которое в других текстах передается союзом *бо*. Прохибитивный смысл в данном случае выражается всей конструкцией в целом и логически вытекает из угрозы. Возможны и такие модели текста, которые включают и собственно прохибитивную формулу (компонент II или III), и условную конструкцию IV (примеры см. выше при анализе IV компонента).

В структурном отношении формула угрозы представляет собой последовательность следующих элементов: субъект действия + действие + орудие действия + его атрибут + объект действия. В качестве субъекта действия в большинстве случаев выступают исполнители ритуала, обозначаемые формой I л. мн. или реже — ед. ч. "мы", "я", которая, однако, как правило, не получает прямого выражения, а передается личной формой глагола: "будем биць, буду сечь" и т.п. В нескольких записях, относящихся к северу Ровенской обл., используется другая конструкция, в которой формальным субъектом действия оказывается изгоняемый персонаж: "[ты] получиши палкой" и т.п. И лишь в единичных текстах встречается субъект 3 л.: *бабы, хлопцы, конюхи, пастухи* (будут бить, драть). Соответственно этому глагол, выражающий отгонное действие, имеет форму I л. мн. ч., I л. ед. ч., 2 л. ед. ч. и 3 л. мн. ч. буд. вр., обусловленного временным значением запрета и содержащимся в прохибитивных формулах определениями типа "летом", "когда поседем" и т.п. Временное определение изредка присутствует в самой формуле угрозы: "Мороз-мороз", иди кутти есьти. А як не йдеш — на лито будем пугами бити!" (ПА, Ч. Грд. Макишин). Глагольный ряд формулы угрозы образуют глаголы с общим значением 'бить': *бить, сечь, рубить, жарить, трепать, дупить, стебать, дубить, шлегаць, ломить* и их производные, а также фразеологизмы: *дать палки, заработать, получить палкой, задрать бороной*. Предметы, называемые в качестве орудий битья, совпадают с предметным рядом отгонных действий: это палки, бичи, кнуты, предметы утвари — пест, кочерга, метла и т.п. Не используется в отгонных действиях, а фигурирует только в текстах бороны: "конюхі баронамі задзяруць" (цитируем по ЗК, 109). Во многих случаях этим предметам приписывается атрибут "железный", усиливающий отгонный и охранительный эффект действия. Объектом битья выступает адресат приглашения (мороз), однако соответствующий акцент в формуле угрозы выражается местоимением 2 л. ед. ч. ("тебя") лишь в некоторых случаях. В части формул в качестве объектов битья указываются части тела антропоморфного персонажа (ноги, голова, уши, глаза). Подобно тому как в ритуальном тексте отгонные действия могли быть представлены лишь символически ("предъявлением" орудий битья, которые держал в руках произносивший приглашение), в вербальном тексте формула угрозы могла сводиться к называнию орудия действия (отгона, битья, уничтожения) и включаться в пригласи-

тельную формулу в качестве ее локативно-объектного компонента: "Иди, мороз, кутью есьти на чугунную борону [сковороду] с железным кнутом" (Максимов, с. 269).

В отдельных текстах формула угрозы принимала развернутый вид и включала в себя дополнительные мотивы устрашения, напр., "А ў Петроўку не йди, бо плугом прыгаром, бороной прыволочым, пугою прыбьём, ногами притопчем" (ПА, К. Чрн. Копачи), "А ў Петроўку не хади, бо будом табе ременнаю пугаю биць, зализьными барапамі ячмень твой валачыць" (ПА, Г. Лоев. Ручаевка), "а летом не бувай, ячмень не зьядай, а то прывьяжам к игрушы да пабрываем вушы" (ПА, Г. Клн. Новинки). Сходные с полесскими формулы угрозы зафиксированы в восточных р-нах Белоруссии и на Смоленщине: "на моховом болоте перебивайте, а коли придете к нам ў летку, жалезными метлами очи выпарапаем" (Никольский, с. 255), "Марос, Марос Васильич, хади кутьи есьти, а летым ни бувай, цепым галаву праламлю, мятлой вочи высику!" (Добровольский, с. 69).

Разновидностью формулы угрозы можно считать достаточно редко встречающуюся формулу предостережения типа серб. косовск. "O grāde! Dođi jutros na ručak! Ako ne dođeš, u toku godine dana nećeš više dobiti ništa!" ("О град! Приходи завтра на обед! Если не придешь, в течение года ничего не получишь!" — Vukanović, s. 438).

Рассмотренные блоки А, Б, В, Г монтируются в целые тексты достаточно свободно, соблюдая в большинстве случаев указанный порядок следования. Нарушения этого порядка вызываются либо повторениями отдельных формул с целью их особого акцентирования, либо их перестановками. Повторения наиболее подвержены вокативные формулы и формулы приглашения: первые могут повторяться перед каждым следующим блоком или каждой формулой (напр., АБВВГ), вторые иногда повторяются в конце всего текста (напр., АБВВ); перестановки особенно характерны для компонентов блока В и сравнительно редко затрагивают другие блоки. В южнославянских текстах нередко отмечается включение вокатива в формулу приглашения (напр., макед. "Ела, дедо Божиќе, да вечераме"), реже это встречается в других ареалах. Примером осложненной нестандартной структуры может служить следующий далматинский текст: "Vujo, moj, ne koļi mi ovciце, ево теби сочице! Ево теби твоје, а мируј моје" (Чајкановић, с. 215 — "Волк мой, не дери моих овечек, вот тебе чечевица! Вот тебе твое, а мое пощади") — схема АВ_{III}БВВ.

Еще более сложной структурой и композицией отличается гуцульское приглашение, записанное С. Килимником в 1943 г.: "Господар бере у дві руки макітру з кутею, а господина свічку. Господар зупиняється посеред сіней і каже: "Пресвяте сонце, місяцю ласковий, зорі ясні, дощі ясні, йдїть до нас на святу вечерю кутю їсти!" Потім удруге: "Святї нашї діди-прадіди, батьки-матері, брати-сестри, діти онучки-правнучки — уси душі нашї — лада, йдїть з нами вечеряти!" (три раза). Господина на це проказує: "Шануємо вас і просимо до господи святу вечерю споживати!" Потім хатні двері зачиняються, а надвірні (сіпенні) відчиняє господина: "Лихий морозе, буйний вітре, палючі промені, люта буре, лихе й зле, — йдїть кутю їсти!" (три раза). Потім

виходить надвір, стас перед порогом і каже: "Кличу вас! Не йдете? Щоб повік-віків не приходили... Щоб ми вас видом не видали, слихом не слыхали..." Господиця закінчує: "Скам'янійте ж у скелях, кручах, темних лісах, високих горах, глибоких кручах, у снігах-льодах, куди курячий голос не доходить" (Килимник I, с. 29).

В этом примере вербальный компонент ритуала приглашения может рассматриваться как единый текст, несмотря на то что он состоит из трех автономных приглашений, адресованных разным рядам персонажей и произносимых разными исполнителями. Хозяин приглашает почитаемых персонажей, а хозяйка — вредоносные стихии, поэтому тексты хозяйки отличаются минимальной структурой (АБ), а тексты хозяйки включают, кроме того, запретительную формулу (В) и формулу угрозы (Г), которая в данном случае имеет вид проклятия.

Для разных этнокультурных ареалов и локальных традиций характерны разные структурные модели текстов приглашения. Уже говорилось о том, что наиболее полные по составу блоков тексты (АБВГ) локализируются в восточном Полесье и восточной Белоруссии, тогда как наиболее краткие (АБ) встречаются повсюду — среди них легко отличить тексты минимальной структуры от текстов неполных, редуцированных, свернутых, которые в принципе допускают и более пространственные варианты. Категорически не допускают такого развертывания лишь приглашения, адресованные Богу, Богородице, святым, ангелам, распространенные главным образом у южных славян. Для них структура АБ является полной, завершенной, ибо такого рода "сакральные" адресаты могут быть объектом исключительно пригласительных, но ни в коем случае не отгонных действий и слов. Исключение составляют приглашения, обращенные к св. Герману, который в верованиях и обрядах балканских народов часто отождествляется с духом градоносных туч или считается их предводителем наряду с земеподобными алами, душами висельников и т.п. Схема АБВ представлена наибольшим числом текстов, относящихся ко всем славянским зонам. Однако разновидности этой схемы, отличающиеся разным выражением блока В, имеют неодинаковую мощность. Подтип АБВ_{II} характерен для нескольких полесских сел, засвидетельствован в записях из южной Польши, в ряде южнославянских записей; подтип АБВ_{III} представлен большим числом полесских текстов (более 30-ти), отмечен на Украине и в Белоруссии, в южной Польше и нескольких сербских свидетельствах; подтип АБВ_{I,II} широко представлен в Полесье (более 25-ти текстов), в зоне Карпат, на Украине, а также в сербском материале; подтип АБВ_{I,III} — в Полесье (более 20-ти текстов), в Белоруссии и единичными южнославянскими примерами. Остальные подтипы, напр., АБВ_{III}, АБВ_{I,II,III} и другие встречаются в небольшом числе записей.

Завершая рассмотрение славянских текстов приглашений к рождественскому ужину, обратим внимание на их прагматическую природу. Действительно, их общая семантика не вытекает из буквального смысла составляющих текст предложений (клишированных формул), а определяется только с учетом прагматического контекста — времени, исполнителей текста, адресатов, сопровождающих текст действий

и стоящих за всем этим фоновых знаний, т.е. народных представлений о сакральности рождественского времени, о поминальном характере ужина, о мифологической природе приглашаемых персонажей, о возможности магического воздействия на стихии, о характере контактов с потусторонним миром и т.д. Каждая часть (формула) текста и весь текст в целом представляют собой особого рода речевой акт и обладают отчетливой "иллокутивной целью": обращение (А), приглашение в форме приказа, требования или просьбы (Б), предостережение, запрет или побуждение (В), угроза (Г). Независимо от полноты структуры каждый реальный текст выражает одну и ту же иллокутивную цель — предостережение, предотвращение нежелательных для исполнителей актов со стороны приглашаемого персонажа в будущем. Если текст ограничен формулой обращения и приглашения, то эти формулы в сознании исполнителей передают всю полноту содержания, эксплицитно в данном случае не выраженного (косвенный речевой акт, в котором "приходи сейчас" означает "не приходи потом"). Если в тексте присутствует блок В, то текст отличается от предыдущего лишь большей эксплицитностью смысла, но не объемом содержания. Наличие же блока Г (угрозы) тем более не влияет на объем содержания, а имеет лишь модальную функцию — усиливает запрет или предостережение.

* * *

Рассмотренные выше тексты и сопровождающие их ритуалы относились к рождественскому периоду, что является не просто фактом их календарной приуроченности, но отражает их глубокие семантические связи с общей символикой Рождества, основанной на двух главных мотивах: контакте с миром умерших и магии "первого дня", начала, прогнозирования благополучия грядущего года. Вместе с тем близкие к рассмотренным ритуальные и вербальные формы приглашений известны и в составе других обрядовых циклов. Так, в русской традиции ритуал "приглашения мороза" был приурочен к Пасхе (к Чистому четвергу) и назывался "кормить мороз киселем". В центральных р-нах России хозяйка выходила с киселем в руках на улицу, в огород, на крыльцо или выставляла его за окно, приговаривая: "Мороз, мороз, не морозь мой овес, иди кисель поесть". В Калужской губ. в этот же день дети бегали в овин "зверей кликать": "Волки, медведи, лисицы, куницы, зайцы, горностайцы, идите к нам кисель есть!" (Соколова, с. 108).

Структурное и семантическое сходство пасхальных приглашений с рождественскими может быть объяснено одинаковым восприятием Рождества и Пасхи как праздников, определяющих и прогнозирующих весь годовой цикл. В восточнославянской зоне такого же типа пригласительные формулы известны и в составе поминального цикла обрядов. В качестве персонажей приглашения здесь выступали исключительно умершие родственники ("родители", "душечки", "деды", покойники, называемые по имени), напр., "Честные и праведные родители, ходите с нами обедать" или "Данила, Данила, ходи кутью

есть!" (белорус.). При этом ритуал осмыслялся как акт символического кормления покойников и сводился к выкладыванию, выносу предназначенной для них пищи. Контакт с миром предков, как уже отмечалось, является главным мотивом рождественских приглашений, а вся рождественская обрядность отличается ярко выраженным поминальным характером. Столь же закономерно включение формул приглашений в ритуал гаданий (преимущественно восточнослав. традиция). Приглашения адресуются здесь потусторонним силам, способным предсказать будущее, мифологическим персонажам (черт, чертов сын, духу, приниравшему вид жениха и называемому "суженый-ряженный", "суженый-гудженый" и т.п. Напр., в Вольнской губ. девушки с кутьей в руках выбегали к воротам, влезали на них и кликали Доло: "Доле, доле, ходи до нас вечерати!" Известны и некоторые другие обряды, включающие ритуал приглашения мифологических персонажей или святых к совместной трапезе. Так, садясь за стол обедать на Кузьминки (1. XI), хозяева говорили: "Кузьма-Демьян, приходите к нам кашу хлебать" (Максимов, с. 519). Аналогичные формулы произносились женщинами и перед будничной трапезой в поле (приглашали "Кузьму-Демьяна", "Спишку-цупурыжку" и т.п.) или даже перед каждым повседневным приемом пищи, напр., "Завытай, Господы, на сніданне (полудзнь, вычэру) до нас!" (ПА, Б. Стл. Видибор).

Среди всех нерождественских ритуалов приглашений особое место занимают достаточно редкие окказиональные обряды, совершаемые летом при приближении градовой тучи. У сербов Косова Поля в таких случаях хозяйка, раздевшись донага, взбиралась на чердак, держа в руках обрядовую лепешку (погачу) и рюмку волки, и кричала в сторону тучи: "Дођи да ручаш, јако оћеш и ако нећеш! Ово ти је за годину дана!" [Приходи обедать, хочешь ты этого или не хочешь! Вот тебе на весь год!] (Vukanović, с. 439). Такие приглашения являются как бы репликой рождественских приглашений, их отсроченным завершением, исполняемым в момент, когда опасность, которую должен был устранить превентивный рождественский ритуал, стала актуальной. Исполнитель как бы напоминает градовой туче о "соглашении", состоявшемся в свое время, на Рождество, и требует его соблюдения. В аналогичном гуцульском окказиональном обряде такое напоминание включено в текст приглашения-заговора: "На свят вечір я віходив, я просив і звав до вечері..." (ЕЗ, т. 5, 1898, с. 68).

ЛИТЕРАТУРА

- Добровольский В.Н. Смоленский этнографический сборник. Ч. 4. М., 1903.
 Захариев Й. Кюстендилско краице [СБНУ, т. 32]. София, 1918.
 Захариев Й. Каменица [СБНУ, т. 40]. София, 1935.
 Иванов П. Жизнь и поверья крестьян Купянского у. Харьковской губ. // СХИФО, т. 17, Харьков, 1907.
 Килимник С. Український рік у народніх звичаях в історичному освітленні. Вінніпег, 1995. Т. 1.
 Кличкова В. Божікни обичаји во Скопска Котлина // ГЕМ, т. 1. Скопје, 1960.
 Любенов П. Баба Ега или сборник от различни вярвания, народни лекувания, магия, баяния и обичаи в Кюстендилско. Гърново, 1887.

- Максимов С.В. Нечистая, неведомая и крестная сила. СПб., 1903.
 Никифоровский Н.Я. Простонародные приметы и поверья, суеверные обряды и обычаи, легендарные сказания о лицах и местах. Собрал в Витебской Белоруссии Н.Я. Никифоровский. Витебск, 1897.
 Николић Стојанчевић В. Врањско Поморавље. Београд, 1974.
 Николов В. Земјоделството и обичаите сврзани со земјоделската работа во Куманово // ГЕМ, т. 1. Скопје, 1960.
 Никольский Н.М. Избранные произведения по истории религии. М., 1974.
 Павлович Ј. Малешев и малешевци. Београд, 1929.
 Ристески М. Баднички обичаи во некои краината на Македонија // Македонски фолклор, т. 8. Скопје, 1975.
 Соколова В.К. Весенне-летние календарные обряды русских, украинцев и белорусов XIX-нач. XX в. М., 1979.
 Терещенко А.В. Быт русского народа. Вып. 7. СПб., 1848.
 Тројановић С. Главни српски жртвени обичаји. Старинска српска јела и пића. Београд, 1983.
 Тураўскі слоўнік. У 5 т. Т. 1—5. Мінск, 1979—1987.
 Чајкановић В. Мит и религија у Срба. Избране студије. Београд, 1973.
 Чубинский П.П. Труды этнографическо-статистической экспедиции в Западно-Русский край. Т. 3. СПб., 1872.
 Шейн П.В. Белорусские песни. СПб., 1874.
 Шейн П.В. Материалы для изучения быта и языка русского населения Северо-Западного края. Т. 1, ч. 1. — Бытовая и семейная жизнь белоруса в обрядах и песнях. СПб., 1887.
 Шухевич В. Гуцульщина. Т. 4. Львів, 1904.
 Baranowski B. Najdawniejsze procesy o czary w Kaliszu. Lublin; Łódź, 1951.
 Kolberg O. Dzieła wszystkie. Wrocław etc., 1962—1977.
 Kotula F. Znaki przeszłości. W-wa. 1976.
 Myślenice. Monografia pow. Myślenickiego. Kraków, 1970. Т. 2. — Kultura ludowa. Nad rzeką Ropą. Т. 2. Zarys kultury ludowej pow. Górlieckiego. Kraków, 1965.
 Tomeš J. Vánoční obyčaje na Valašsku // Národopisné aktuality. Stražnice. 1968. N 3—4.
 Vukanović T. Srbi na Kosovu. T.2. Vranje, 1968.

- ЕЗ — Етнографічний збірник, Львів.
 ГЕМ — Гласник на Етнолошкиот Музеј, Скопје.
 ЗК — Земляробчы календар. Мінск, 1990.
 МУРЕ — Материяли до україньско-руської етнології, Львів.
 ПА — Полесский Архив. Материалы экспедиций Института славяноведения и балканистики РАН, проводимых под руководством Н.И. Толстого.
 СБНУ — Сборник за народни умотворения, наука и книжнина, София.
 СЕЗБ — Српски етнографски зборник, Београд.
 СХИФО — Сборник Харьковского Историко-филологического Общества, Харьков.
 ZWAK — Zbiór wiadomości do antropologii krajowej, Kraków.

СОКРАЩЕНИЯ НАЗВАНИЙ ОБЛАСТЕЙ И РАЙОНОВ

- Б. — Брестская обл. Лбн. — Любешовский
 Ргн. — Ратновский
 Ивн. — Ивановский
 Кбр. — Кобринский
 Млр. — Малоритский
 Пнс. — Пинский
 Стл. — Столинский
 Г. — Гомельская обл.
 Втк. — Ветковский
 Гмл. — Гомельский
 Дбр. — Добрушский
 Ельск. — Ельский
 Кдн. — Калинковичский
 Крм. — Кормянский
 Бр. — Брянская обл.
 Клм. — Климовский
 В. — Вольнская обл.

Ллч. — Лельчинский
 Лоев. — Лосевский
 Мэр. — Мозырский
 Птр. — Петриковский
 Жгк. — Житковичский

Ж. — Житомирская обл.
 Емл. — Ельчинский
 Овр. — Овручский
 Рдм. — Радомышльский

К. — Киевская обл.
 Чрн. — Чернобылский
 Р. — Ровенская обл.

Дбр. — Дубровицкий
 Зрч. — Зареченский
 Ркт. — Ракитновский

С. — Сумская обл.
 Брн. — Буринский
 Рмн. — Роменский
 Шст. — Шосткинский

Ч. — Черниговская обл.
 Грд. — Городнянский
 Рпк. — Репкинский
 Мнс. — Менский
 Шрс. — Шорский

Н. И. ТОЛСТОЙ

ЕЩЕ РАЗ О СЛАВЯНСКОМ РИТУАЛЬНОМ ДИАЛОГЕ

В предыдущей статье, посвященной этой же теме, была поставлена задача показать прямые и косвенные параллели к славянскому ритуалу XII в., исполнявшемуся на острове Рюгене (Руяне) в Балтийском море, согласно свидетельству древнего хрониста Саксона Грамматика (род. около 1150 г.). В ней был приведен обильный материал, насчитывающий более 180 примеров исполнения ритуального диалога у современных славян (записи конца XIX—XX в.) ... в разных условиях и с разной функциональной направленностью. Тогда же все 180 примеров были классифицированы и распределены по следующим тематическим рубрикам, означающим действия: 1) прятание за пирогами, хлебом, виноградом и т.п., 2) катание по земле, посыпание зерном, горохом, имитация молотьбы и т.п., 3) посещение дома в роли ползаника, ангела, божества и т.п., 4) удерживание птицы и скота дома, 5) угроза бесплодным фруктовым деревьям, болезням и немощам. 6) имитация уничтожения хищных зверей, птиц и т.п., 7) ворожение, лечение болезней, 8) изгнание мух, тараканов и т.п., 9) совершение магии, направленной на надой молока, здоровье скота, рост льна, 10) благопожелание (в семейных обрядах), 11) определение мерки, использование диалога в играх и загадках.

Дополнительно собранный и публикуемый материал (около 80 свидетельств) в основном не повторяет предыдущий, а если и повторяет, то указывает на иное географическое распространение ритуального диалога, либо демонстрирует новые, часто существенно отличающиеся от приведенных ранее варианты ритуала и диалога. Одновременно выявилось немалое число не встречавшихся ранее ситуаций и ритуальных действий. Абсолютное же большинство новых примеров или укладывается в прежнюю рубрику, или семантически, структурно и функционально примыкает к вышеперечисленным рубрикам.

Таким образом, настоящая публикация является существенным и необходимым дополнением к предшествующей статье (Тол. ФСЯ).

I. Прятание за пирогом, хлебом, виноградом, за кучей зерна выделяется нами в качестве первой рубрики и потому, что есть свидетельство, что поморские славяне, жители Руяна (Рюгена) еще в XII в. исполняли обряд прятания жреца за огромным пирогом для того, чтобы вызвать богатый урожай в будущем году, и потому, что и при историко-генетическом, и при типологическом подходе целесообразно начинать исследование именно с этого ритуала. Укажем, что по свидетельству известного сербского этнографа М. Филиповича, в зоне Таково (Сербия — Шумадия) в с. Врнчани при лущении кукурузы посылали кого-нибудь скрыться за кучей кукурузы, чтобы посмотреть, будет ли он вилен из-за кучи. В самом селе Таково этот же обряд исполнялся после молотьбы (прятались за кучу зерна), но он уже давно вышел из обихода. В селе Майдане сохранилась легенда, что два брата Борисав и Милан (от которых затем пошли семьи Борисавлевичей и Майдалшев), жившие в начале XIX в., вырыли в Руднике большой клад, принадлежавший ранее турецкому правителю Рудника ("аге"). Принеся его домой, они свалили его содержимое в две кучи. Милан лег за одной из куч и спросил брата: "Брате Борисаве, видиш ли ме?", на что получил ответ: "Брате Милане, не видим те!" (Фил. ТЕП, 193). Записанный Т. Вукаповичем не так давно в Подрине на Косово фрагмент обряда, исполнявшегося в Сочельник, близок к ритуалу XII в. с острова Рюген. После внесения в дом рождественской соломы и нагромождения на трапезном столике пирогов и хлебов, положенных горкой, хозяин садился за хлебами и обращался к домашним: "Видите ли ме? и получал ответ: "Ове те године мало видимо, а догодине, да те нимало не можемо видети" (В этом году мы тебя немного видим, пусть же на будущий мы тебя не увидим совсем). Диалог исполнялся трижды (Vuk. SK II, 354). Другие два примера относятся к болгарской традиции. Один из них зафиксирован в районе Перника, в той же зоне, что и отмеченный нами ранее обряд с рождественским пирогом. Там мужчины на Юрьев день собирали все шкуры после обрядового заклания первого ягненка на одно место и клали их одну на другую в кучу. За этой кучей прятался священник и спрашивал сельчан: "Видиш ли ме или не?", на что те ему отвечали: "Малко се видиш, догодина ич да се не видиш" (Немного тебя видно, на будущий год пусть тебя не будет видно совсем) (Кол. ГЮС, 85). Шкуры потом жертвуются церкви или разносятся по домам для тулупов и шапок. Любопытно, что священник, соответствующий древнеславянскому жрецу храма в Арконе, в этом обряде выступает только у болгар. Второй диалог записан в зоне Родоп в с. Устово около Смоляна В. Примовским. В день св. Трифона (I. II ст. ст.) при выполнении обряда, который называется "трифоноване", хозяйка берет топор и идет в сад. Там она замахивается на неплодоносящее дерево и говорит: "Чуиш ли ме Трифоне?" (Слышишь ли ты меня, Трифон?), на что ей кто-либо из домашних отвечает: "Не чуем та, не видим та от големи рожби!" (Не слышу тебя, не вижу тебя от большого урожая) (Прим. БКРБ, 239).

Обряд этот интересен тем, что в нем контаминированы два ритуала — ритуал прятанья за виноградом и ритуал угрозы неплодоносящим деревьям (ст. Тол. ФСЯ, II, 34).

II—III. **Внесение в дом пирога, яств**, внесение "бадняка", ритуальное вхождение в дом хозяйки, мальчика или девушки объединяются нами в данном случае потому, что все эти действия происходят в зимние праздники Рождества (или Сочельника), Нового года (или его капуна) по старому стилю, Крещения, и потому, что почти все они направлены на вызывание изобилия, плодородия, полноты достатка. Так, в Западной Боснии в зоне Банялукской Врховины в с. Грабовице в первый день Рождества перед обедом, уже поданным на стол, исполняется обряд "съяканья" (сербск. *sjačanje*), во время которого выносятся рождественский пирог "чесница" и "трехрогая" свеча и произносятся здравницы, начинающиеся словами "Сјај Богу и Божићу..." (Сияй, Бог и Рождество...). После здравниц хозяйцу, всем домашним и скоту, здравниц, не сопровождающихся питьем вина, кто-либо из домашних спрашивает: "Шта виђох?" (Что я видел?), на что ему остальные отвечают: "Виђох пун амбар и пун тор и за њим свезан бјелов" (Видел полный амбар и полный хлев, а у него привязанного белого пса). Затем все по старшинству целуются. Кадят ладаном стол, двух пахарей среди присутствующих и переламывают "чесницу" (Кар. ВСББ, 2—3). В другом конце славянского мира — в Белоруссии, на Витебщине в "Крещенскую Коляду" и в Крещение (6. I ст. ст.) хозяин брал миску с отваренным горохом и вместе с детьми обходил все хозяйственные строения, причем останавливаясь в каждом из них, сыпал в подолы детей немного гороху и спрашивал при этом каждого порознь: "Ци повно?", на что получивший горох отвечал: "Повно", а хозяин добавлял: "Повни, Божухна!" (Наполняй, Боже!). Вернувшись в избу, дети считали полученные зерна и по числу их, величине и качеству определяли домашнее и личное благополучие или неблагополучие (Ник. ППП, 232). В Центральной Македонии в зоне гор. Велеса в с. Папрадишта в Сочельник "бадняк" (рождественское полено) вечером вносился так, что перед дверьми дома мальчик садится на него верхом, как на лошадку, "подъезжает" к дверям дома, стучится и кричит: "Отворете ми, отворете ми, домакине!" (Откройте мне, откройте мне, хозяйин!). Домашние его спрашивали: "Кой тропа, кой вика?" (Кто стучится, кто кричит?), а мальчик отвечал: "Јас сум, Бадник. Отворете ми, ви идам на гости! Ме сакате за на вечера? Има место за спиење за мене и за коњот?" (Этот я, Бадняк. Откройте мне, я иду к вам в гости. Не хотите ли пригласить меня на ужин? Есть ли место для ночевки мне и коню?). Тогда хозяин широко открывал обе створки дверей и приглашал: "Бујрум, бујрум! Се дал Господ: и место, и лежење, и јадење, и пијење!" (Пожалуй к нам, пожалуй! Все дал Господь: и место для сна, и еду, и питье) (Рис. БОМ, 237—238). В юго-восточной Сербии в Лесковацком крае в селе Црковница в Сочельник в подобной ситуации в дом входит не мальчик, а хозяйка, и не с "бадняком", а с сакральным пирогом. У дверей она кричит: "Еј, домаћине, дома ли си?" (Эй, хозяйин, дома ли ты?), на что хозяин отвечает: "Дома сам, дома!", а хозяйка добавляет: "Добро

вече и добро јутро! Дошла нова година. Носим на младога Бога повојницу" (Добрый вечер и доброе утро! Пришел новый год. Я несу молодому Богу свивальник). В заключение хозяйин берет у хозяйки пирог, разрезает его крестообразно, поливает вином и говорит: "Нека се преливају бачве сас вино, амбари са жито, људи сас здравље" (Пусть будут переполнены бочки вином, амбары — хлебом, люди — здоровьем) (Борџ. ЖОНЛК, 59). В другом селе того же края, в Брзе в Сочельник хозяйка берет скалку, пирог, предназначенный скоту, и отруби и идет к хлеву. У дверей хлева она говорит: "Добро јутро, децо!" (Доброе утро, дети!), на что кто-то из домашних отзывается и спрашивает: "Да Бог добро, бабо! Куде си била?" (Помогай тебе Бог, бабка! Где ты была?). Хозяйка заключает диалог словами: "У Добрино трлиште [название одного места на горе Кукавица] па сам ви донела: млеко и сирење. здравље за људи и стоку. Туђе нећу, моје си чувам. Кој узима моје, камеи и железо, а мене млеко, сирење, здравље за моју милу стоку!" (В Добрином загоне и принесла вам молока, брынзы, здоровья для людей и скота. Чужого не хочу, а свое я берегу. Кто возьмет мое, тому камень и железо, а мне молока, брынзы, здоровья моей милой скотинке!) (Борџ. ЖОНЛК, 56). Забота о скоте выражена и в диалоге, произносимом в Средней Словакии в селе Лишов (20 км к югу от гор. Ситна) в Сочельник. Там по возвращении из костела хозяйка выходит из дома под стреху, а хозяин ее спрашивает из хаты: "Со si žiadaš?" (Что ты хочешь?). Первый раз на этот вопрос хозяйка отвечает: "Včasné kurence" (Молодого куренка). Вопрос повторяется еще дважды, и тогда хозяйка говорит: "Včasné húsene" и "Včasné barance", т.е. указывает на гуся и барашка (Čer. TŽL, 101). Аналогичные обряды отмечены в западной Словакии (Тол. ФСЯ, 19). Наконец, в южной Македонии в зоне нижнего течения Вардара считается, что в Сочельник ("Бъдник") при помощи ритуального диалога можно не только вызвать изобилие и урожай, но и передать мастерство пряженица. С этой целью женщины, у которой пряжа получалась плохо, должна была подойти к плетню той женщины, которая ловко справлялась с пряжей, с какой-нибудь из женщин своего дома. Нерасторопная пряжа с веретеном в руке кричала: "Додо, или стрипе, или нивесто, дай ми тфојот супреш!" (Молодуха и т.п., дай мне твоего прядева), на что получала ответ: "А, ки ти дадум" (А, я тебе дам). Так повторялось трижды (Ром. НМД, 103).

IV. **Удержание дома домашней птицы, скота.** Этот тип диалога у южных славян известен более всего в центральной и восточной Сербии, и именно к этой зоне относятся наши дополнения. Он произносится в Лесковацком крае в Сочельник во время внесения бадняка в дом. Хозяин, стоя у порога дома, кричит хозяйке: "Добро јутро, домаћине! Куде ти легав кокошке, куде носив?" (Доброе утро, хозяйка! Где у тебя куры сидят в гнезде, где они несутся?), на что получает ответ: "Туж, туж су, на таван, по кућу, не скитава по ма'лу" (Здесь, здесь они, на чердаке, в доме, не скитаются по селу). Диалог заключается возгласом хозяйки: "Е, дошла нова година, пофалила се сас телички, сас биволички, јагањчики, сас шилки,

сас бирикет и здравје" (Вот пришел новый год, он хвалится телками, буйволами, ягнятами, цыплятами, урожаем и здоровьем) (Ђорђ. ЖОНЛК, 55). Ритуал может быть повторен в тот же сочельник другими исполнителями. После обеда дети вырубают два полена и с ними трижды заходят в дом, в это время в доме сидит бабка у очага с початком кукурузы в руке. Дети входя, говорят ей: "Добро јутро, бабо, куде сносив кокошке?" (Доброе утро, бабушка, где несутся куры?), а она отвечает: "Туј сносив!" (Здесь несутся) и при этом лущит початок и разбрасывает зерна (Ђорђ. ЖОНЛК, 57). Разбрасывание зерен также провоцирует урожай и достаток в доме. Ритуал, близкий к этому, зафиксирован в районе Болевна (Восточная Сербия). Там в Сочельник ребенок или женщина трижды обходит дом и трижды перед дверьми обращается к хозяйке: "Пријо, где ти посе кокошке?" (Хозяюшка, где у тебя куры несутся?). Та же отвечает: "Ево овде у овом буцаку" (Вот здесь в этом углу) и бросает в этот угол два—три ореха (Грб. СНОСБ, 87). Здесь сочетаются два ритуала — диалог и характерное для сербской восточной зоны разбрасывание орехов по углам, чаще всего по четырем углам. В Черногории, в районе Даниловграда (с. Еленка) ритуал известен в неосложненном виде. Там рано утром на Рождество кто-либо из женщин выходит во двор и со двора спрашивает хозяйку, где у нее несутся куры. Хозяйка отвечает: "По кући, испод кревета, у јасле, по прозора" (Дома, под кроватью, в яслях, у окна). Это делается, чтобы куры неслись весь год" (Брај. ПЈ, 115). Таким образом осознается функциональная направленность обряда, основанного на магии первого дня. В той же Черногории в зоне Црмници (южнее Цетиня) в то же время тот, кто первым приносит воду в дом, после пожелания доброго утра и поздравления с праздником спрашивал: "Бе вам кокошке сносе?" (Где у вас несутся куры?), а в доме ему отвечали: "У пањеге око огња" (В нише около огня — ВГ, 68).

Для русской традиции характерно удерживание скота в доме. Так, в Костромской губ. прежде в "великоденный", т.е. страстной четверг один из мужиков до восхода солнца шел по деревне и стучался в каждую избу с вопросом: "Твои коровы дома?". Получая ответ "Дома", он заключал: "Дай Бог, чтоб и все домой ходили!". Делалось это, по сообщению собирателя, для того, чтобы коровы всегда возвращались с пастбищ (Архив Геогр. общ-ва, разр. 35, оп. 1, № 36, л. 10).

Особый интерес представляет окказиональный обряд, исполняемый болгарскими пастухами в Родопах в селе Станимака в случае потери овцы на пастбище. Для того чтобы овца вернулась в стадо, двое пастухов вечером, вернувшись к своим шалахам, у костра или очага берут миску или кастрюлю и кладут ее на землю сверху дном. Затем один пастух палочкой начинает подталкивать к миске столько угольков из огня, сколько пропало овец, покрикивая на них, как на овец. Другой пастух при этом его спрашивает: "Какво карац, чубан?" (Кого ты гонишь, пастух?) и получает ответ: "Карам овце!" (Гони овец). Затем следует другой вопрос: "Ами ут де ги караш?" (Но откуда ты их гонишь?) и другой ответ: "Бяха останали в баире, та да ги затвуря!"

(Они остались в горах, так хочу их загнать и закрыть). Эти вопросы повторяются несколько раз, пока угли не покрываются перевернутой миской. Тогда берется веревка и на ней завязывается узел. Завязавшего узел спрашивают: "Какво вързвац, чубан?" (Что ты завязываешь, пастух?), и он отвечает: "Вързвам на дивече нугите" (Завязываю дикому зверю ноги). После второго узла и повторного аналогичного вопроса следует ответ: "Вързувам на дивеча устата!" (Завязываю дикому зверю пасть). Затем следует "завязывание" глаз, ушей, носа и остального. Наконец, на вопрос "Оти ги завързуваш?" (Зачем ты их завязываешь?) дается последний ответ: "Завързувам ги да не могат да надат твойте увчици" (Я завязываю их, чтобы они не могли найти твоих овечек). Веревка с узлами вешается на сосну и остается там, пока не найдутся овцы. До того времени не открывается и миска (Деч. СОК, 134). В заключение раздела приведем вариант любопытного ритуала "выкапывания яиц", исполняемого сербами на Косовом Поле на Новый год. Одна из хозяек ("бачица") в сопровождении двух других женщин из дома обходила трижды дом. При этом одна волочила вокруг дома связку конопли, другая шла с лопатой и рыла ею слегка землю, а третья спрашивала вторую: "Што ријеш мори?" (Что ты роешь?), на что получала ответ: "Ријем јајца!" (Рою яйца). Диалог в смысловом отношении связан с ритуалом сохранения птицы и яиц в доме (Vuk. SK II, 351).

V. Теме магии **вызывания урожая плодовых деревьев** у славян и других европейских народов посвящена монография польского этнографа Яна Быстроны (1912 г.), где автор отмечает, что "в Польше в Сочельник хозяин идет в сад с топором и замахивается на дерево, а хозяйка или парубок обещает урожай в грядущем году. После диалога хозяин опускает топор" (Byst. WUDO, 189). При этом Ян Быстронь перечисляет места фиксации этого обряда, в основном в юго-восточной и гористой южной Польше (окрестности Жолыни Перемышльской округи, Ланцута, что близ Жешова, Борова, близ Пилзно около Тарнова, у гуралов забужан около Рабки и Нового Тарга в Бескидах, в селе Тынец под Краковом и др.). Того же типа обряд распространен на западе Украины. Так в Подгорье (в зоне Дрогобыча и Коломыи) И. Франко записал, что в Сочельник хозяин выходил с сыном в сад, останавливался возле груши или яблони, не давшей летом урожая, касался ее топором и говорил: "Ну, от сю мушу зрубати, бо не родит", на что сын отвечал умоляющей просьбой. "Ей, татушю, не рубайте її, — вона вже буде родити". Отец еще дважды не соглашался и угрожал, а сын еще дважды просил не рубить дерево. Считалось, что так можно напугать дерево и вызвать урожай (Фр. ЛВП, 169).

Из довольно разнообразных украинских примеров отметим еще пример, зафиксированный в бывшем Купянском уезде Харьковской губернии, потому что в нем довольно четко выражено символическое противопоставление полов и мифологическое восприятие разного "пола" деревьев в зависимости от грамматического рода, выраженного в их названиях. В слободе Ново-Николаевке рано утром на Новый год 1.1 ст. ст. (день св. Василия) выносили в сад сор, высыпали его под

деревьями, "щоб гусеници не було". Тогда же обычно "пугали" старые бесплодные яблони и груши тем, что их срубят, если они в наступившем году не принесут плодов. При этом происходила следующая сцена. Одна из женщин шла в сад и садилась под яблоней сзади, а кто-то из мужчин брал топор и шел за женщиной в сад, "щоб зрубати ту яблоню". Подходя к яблоне, мужчина говорил: "Яблоня, яблоня! Я тебе зрубаю!" А женщина вместо яблони отвечала: "Ны рубай меня, хозяин, я тобі одын год ны вродю, а сим год уродю!". В других слободах делали при этом еще три продольных зарубки на стволе яблони. Этот дополнительный ритуал обычно выполняли мужчины (Ив. ЖПКХ, 68). В примерах, опубликованных в прошлой работе на ту же тему, указываются два случая, когда в этом обряде участвуют брат и сестра (сёла Подрима и Косова, Сербия), мальчик и девочка с ситом (Добруджа), хозяин и хозяйка (Пряшевщина, Закарпатье, Подолье, польские Бескиды) или только женщины (Северная Македония).

В абсолютном большинстве случаев этот обряд выполняется в рождественские или новогодние праздники. В ранее опубликованной коллекции примеров есть два примера исполнения обряда в иное время — 1-го марта ст.ст. на Евлокию (Добруджа) и 1-го февраля ст.ст. на св. Трифона (Пирин). к ним можно добавить пример из Южной Македонии (Битолско), когда на Благовещение (25.III ст.ст.) рано утром шли в сад, подходили к дереву, не дававшему в прошлом году плода, и один из подошедших трижды размахивался топором и говорил: "Кя рагаш, али не?" (Будешь ли плодоносить или нет?), а другой трижды отвечал: "Прости му, джанум, отсега кя рагат" (Прости его, милоч, отныне будут плодоносить) (Георг. НКС, 77—78), а также пример из Родоп (Рупчос), когда на 1-е февраля в день св. Трифона рано утром кто-то из домашних подходил к фруктовому дереву, не дававшему плода, с топором и трижды кричал: "Жда раждаш ли и жда та присьака?" (Будешь ли давать плод или я тебя срублю) (Кис. ТПЯ, 141). В этом случае уже зафиксирован фрагмент диалога, и весьма вероятно, что именно такой фрагмент, а не диалог, исполнялся и в Прилепе (центральная Македония), где, согласно записи М. Цепенкова, в Сочельник хозяин выходил с топором в сад и, подходя к неплодоносящим деревьям, трижды произносил: "Кье рагаш овошки, бре дърво, али кье те сечам и кье те горам?" (Будешь ли ты давать плод, дерево, или я тебя срублю и тебя сожгу) (Цеп. ТПЯ, 142). Время исполнения ритуала запугивания плодового дерева смещено с Сочельника или первого дня Рождества на второй день этого праздника в зоне Тимока (северо-восточная Сербия), где один из домашних, вносящий в дом солому и зажигающий ее, берет топор, замахивается им на дерево и говорит: "Сад лу да је отсечем!" (Сейчас я ее срублю!), а другой, ему сопутствующий, отвечает: "Немој, родиће!" (Не надо, она даст плод!). Полагали, что после этого будут плоды (Стан. ОВТ, 54).

И опять-таки в Сочельник или утром на Рождество исполнялись обряды с угрозой домашней птице и женщине, страдающей бесплодием. В южной Македонии на нижнем Вардаре в Сочельник двое мужчин

шли к птичнику, один из них брал топор и произносил "Ки 'и заколюм вна кукошки!" (Я зарежу этих кур), а другой расширял мешок и отвечал первому: "Ним 'и заколюви! Ке снеса яйца" (Не режь их, они снесут яйца). Это делалось троекратно. Затем шли к шелковице, и тоже троекратно произносился диалог: "Кя а сечум ваа шарничка!" — "Нимо а сечи Ке даде лис!" (Я срублю эту шелковицу! — Не руби ее! Она даст лист). Подходя к бездетной женщине, говорили: "Кя а заколюм ваа жена!" — "Ним а заколюви! Ке роде!" (Я зарежу эту женщину! — Не режь ее. Она родит). Так же троекратно обращаются к коровам, буйволицам, к другой скотине женского пола (Ром. НМД, 103). В северо-Западной Сербии в зоне гор. Шабац на Рождество родственница или приятельница бесплодной женщины приходила к последней со скалкой в руке, вызывала ее на двор, била ее скалкой, громко приговаривая: "Хоћеш ли родити?" (Родишь ли ты?), на что получала ответ: "Хоћу, ја што ћу" (Рожу, а как же иначе). Затем снова следовал вопрос: "Хоћеш ли родити?", сопровождаемый ударом скалкой, и снова ответ: "Хоћу, ако Бог да!" (Рожу, если Бог даст!). После третьего вопроса "Хоћеш ли родити?" и удара скалкой слышался последний ответ: "Хоћу, морам!" (Рожу, должна родить!), и гостя со скалкой исчезала (Мил. ЖСС, 188—189).

VI. Уничтожение хищных зверей (волков, лисиц, медведей), птиц (ястребов, орлов), кротов, змей, мышей и др. — тема, имеющая, как уже отмечалось в предыдущем описании, довольно компактную, семантически обособленную и географически четко привязанную группу ритуалов и ритуальных диалогов. Дополнительный материал подтверждает это положение; он интересен и ценен потому, что полнее определяет географию конкретных текстов в южнославянской среде, где они преимущественно распространены, и структуру и семантику текстов, записанных в западно- и восточнославянской области, где они немногочисленны и также довольно строго локализованы. Так, особенности сербской традиции хорошо представлены у сербов-"граничаров", живущих в Хорватии в районе гор. Карловац. В селе Тоболич в прошлом веке был зафиксирован обряд, по которому в рождественский день кто-либо из домашних выходил из дома и обходил его трижды с решетом и собранными в доме ложками, производя этими предметами изрядный шум. В то же время кто-то другой из домашних рубил топором по порогу. Встречаясь с другим, первый спрашивал: "Шта сијечеш?" (Что ты рубишь?), на что получал ответ: "Сијечем мишима зубе и тицама кљунове" (Рублю мышам зубы и птицам клювы). Так повторялось три раза (Бег. ЖОСГ, 235—236). У тех же сербов-"граничаров" есть другой ритуал, исполняемый также на Рождество на рассвете перед восходом солнца. Вырезается большая ветка шиповника, очищается, как хлыст, и влетает в забор-плетень. Это делают двое. Один влетает в плетень, а второй его спрашивает: "Што то уплећеш?" (Что ты заплетаешь?), на что получает ответ: "Уплећем лисици зубе, јастребу, врани и швраки кљунове, да моје кокоши не иду" (Заплетают лисице зубы, ястребу, вороне и сороке — клювы, чтобы не трогали моих кур) (Бег. ЖОСГ, 224). В Сочельник же во время ужина одна из женщин

садилась у рождественского огня, брала прялку и пасмо пряжи и спрядала длинную нитку, затем завязывала ее на верхнем звене цепи, висевшей над очагом. Тогда другая женщина, которая держала нитку за второй конец, спрашивала: "Што завезујеш?" и получала ответ: "Завезујем од вука, од ајдука, од попрнице, од змије, да благо не коље" (Завязываю от волка, от разбойника, от ведьмы, от змеи, чтобы они не уничтожали скот). При упоминании каждого "врага" завязывался отдельный узел на нитке (Бег. ЖОСГ, 224). У тех же сербов в Хорватии, живущих в зоне Кордуна, зоне, прилегающей к Военной Границе (или составляющей ее юго-западную часть), на Рождество после обедни в доме переламывают сакральный пирог "чесницу". Каждый кладет перед собой свой отломанный от чесницы кусок, берет ложку, зачерпывает ложкой "цицвару" (жидкое кушанье из муки, масла и брынзы) и держит ее в руке. В этот момент хозяин закрывает глаза и спрашивает, а хозяйка ему отвечает: "Шта раде тице?" (Что делают птицы?) — "Цвркују, купе гамад, а жито не зобљу" (Чирикают, собирают мошек, а зерен пшеницы и т.п. не клюют), далее: "Шта раде звијери?" (Что делают звери?) — "Бјеже у шуму" (Бегут в лес), наконец, "Шта раде душмани?" (Что делают злодеи?) — "Немоћни су, па од пакости гризу сами себе" (Они бессильны и от злости грызут сами себя). По свидетельству собирателя, в некоторых домах одного и того же села бытовали иные вопросы и ответы, но общий смысл оставался тем же (Оп-ћан. НОСК, 40). В восточной Сербии в зоне Лесковца день, следующий за днем св. Дмитрия Солунского (26.X. ст.ст.), называется в народе "Мишовродан" или "Мистровдан" (27.X. ст.ст.), и этот день считается мышинным праздником. В канун этого праздника, т.е. вечером на "Митровдан", хозяйка берет старую половую тряпку, мочит ее, наматывает на кочергу и тыкает ею в ямки земляного пола и в пепел домашнего очага. При этом она приговаривает: "Прећу, прећу!" (Тычу, затыкаю!), а другая женщина спрашивает: "Што прећаш?" (Что ты затыкаешь?) и получает ответ: "Прећам на поганци очи, уши, уста, душе" (Затыкаю мышам глаза, уши, рот, задницу). После этого хозяйка разрывает тряпку на кусочки и разбрасывает их по углам дома, всех хлевов, амбаров, сараев, сундуков для одежды. Бросают кусочки тряпки и в подвалах, во дворе, около дома (Ђорђ. ЖОНЛК, 72).

Дополнительный болгарский материал связан также с зимним календарем, с его началом, с так называемыми волчьими праздниками ("вълчи празници"), которые начинаются со дня св. Михаила Архангела ("Архангеловден" — 8.XI. ст.ст.). В Сливенско и Старо-загорско в этот день две женщины подходят к домашнему очагу, и одна из них "запирает" очажную цепь, а другая в это время спрашивает: "Какво заключваш?" (Что ты запираешь?). На это следует ответ: "На вълка устата заключвам!" (Волку рот запираю!). Затем одна из женщин садится на пол и зашивает полу своей рубахи. Тогда вторая снова спрашивает: "Какво шиеш?" (Что ты шьешь?), на что получает ответ: "На вълка устата, очите, ушите — да не яде овцете" (Волку рот, глаза уши, чтобы он не ел овец). Вопросы и ответы произносятся троекратно (Кол. ГЮС, 99). Обряд очень близок к ритуалу из района

Великого Тырнова, приведенному в предшествующей статье, который также исполняется в день св. Михаила Архангела.

Словесское дополнение — пример из Прекмурья (как и приведенный ранее об отгоне хорьков), касающийся обряда "уничтожения" кротов. На Заговенье в канун поста рано утром до зари кто-либо из мужчин выходит из дома к ограде с ложкой-поварежкой, в которой находятся гречневые галушки; он ест эти галушки и говорит: "Krtom glave krajšam!" (Кротам головы откусываю!). Полагают, что в это лето не будет кротовых куч. В том же Прекмурье в Чрепсницах на Заговенье выходили в сад и ели "кулинье". На вопрос, что он делает, крестьянин-хозяин отвечал: "Krte jem" (Ем кротов). Полагали, что после такого действия у хозяина на лугу не будет кротовых куч. В прекмурском селе Трње на то же Заговенье ("Pust") утром до зари выходили хозяин и парнишка или кто-нибудь из мужчин в сад. Хозяин ел пончики, а его ассистент ходил за ним и махал руками, имитируя косьбу. Ассистент спрашивал хозяина, что он делает, а хозяин отвечал: "Krte jem" (Кротов ем), на вопрос же хозяина, что делает ассистент, следовал ответ: "Kрте kosim" (Кротов скашиваю). Так продолжалось, пока хозяин не съedal всех пончиков, предназначенных для этого (Möd. VUOS II, 194).

В другой географической зоне, в Галиции в районе Дорогобыча "на святий вечір", по свидетельству И. Франко, когда ставили на праздничный стол капусту, все сидели тихо и брали в руки ложки. При этом хозяин говорил: "Ідјте, діти, капусту!", а дети отвечали хором: "Не хочемо!". Хозяин повторял: "Ідјте, діти, капусту!" и вновь получал ответ: "Не хочемо". Тогда хозяин повторял третий раз свои слова и, услышав тот же ответ "Не хочемо!", заключал: "Ну, коли не їсте, то нехай же її в літі й гусильниця не їсты!" (Фр. ЛВП, 167—168). В предшествующем описании подобный обряд был приведен из окрестностей Пряшева (русины в сев.-вост. Словакии). Тот же И. Франко в той же зоне зафиксировал еще один диалог, исполнявшийся также в Сочельник ("Святий вечір"), когда хозяин перед ритуальным ужином давал всем собравшимся глотать камень и спрашивал после того, как каждый сделал попытку его куснуть: "Ов, тільки вас їло (= ело), а він ще не початий!", на что все отвечали: "Та бо не можемо", и хозяин заключал: "То щоби как і миши, кертиді (кроты) і всяка ириці (птицы) не могла гризти ані збіжа, ані полотна ані нічого в нашім домі" (Фр. ЛВП, 165).

Наконец, на Смоленщине (с. Знаменское, б. Юхновского уезда) в начале нашего века Н.И. Кузнецов записал для бюро князя В.Н. Тенишева ритуал, близкий к описанному П.В. Шейном и В.Н. Добровольским. После первого выгона скота в поле смоленские пастухи угощали хозяев волкой, а те жарили для пастухов яичницу. Скорлупки от яиц нанизывались на прут и обносились вокруг скота с определенной церемонией. Для этой церемонии выбирали четырех человек, из коих одному предназначалось быть колодой, другому — зайцем, третьему — хромым, а четвертому — слепым. Все они располагались вокруг стада: колода ложилась, заяц делал вид, что гложет осину, хромой стоял, слепой лежал. Несущий скорлупки в сопровождении пастуха

подходил к колоде и спрашивал: "Колода, колода! Ты лежишь?", а та отвечала: "Лежу", затем снова спрашивал: "А повернешься ли?" и получал ответ: "Не повернусь!", тогда следовало заключение того, кто спрашивал: "Ну, чтобы и на нашу скотину зверь не повертывался!". Далее он шел к зайцу, который в это время "глодал осину" и с зайцем происходил такой диалог: "Заяц, заяц! Горька осинка?" — "Горька". — "Ну, чтобы и наша скотина была волку так же горька!". Затем шел к хромому и с тем вел такой диалог: "Хромой, хромой! Побежишь ты?" — "Не побегу". — "А, чтобы и волк за нашей скотинкой не бегал". У слепого спрашивалось, видит ли он, па что он отвечал: "Не вижу", и его ответ заключался словами: "Пускай и волк нашу скотину не видит". После каждого опроса пастух шелкал кнутом. Затем скорлупки прятались, чтобы их было трудно найти, чаще всего в муравейник (Арх. ЭБТ, № 1693, лл. 20—21). В приведенных ранее примерах отмечено, что обход совершался с яичницей, а не с яичными скорлупками.

VII. Уничтожение или лечение болезней при помощи ритуального диалога является по сути дела заговором, в котором диалог оказывается его вербальной частью, а действие — акциональной. Так же как и заговор, лечебный ритуал-диалог исполняется по надобности, в то время как большинство ритуальных диалогов связано с каким-либо календарным, реже семейным обрядом или выступает как отдельный обряд, но тоже календарно приуроченный. Таким образом, характерным признаком ритуального диалога от болезни людей или скота является его окказиональность. Диалог такого типа характерен для всех славянских зон, и прежде всего для русской зоны.

Нередко диалогический ритуал применяется для лечения различных детских недугов, часть которых оказывается мифологического происхождения. Так, у хорватов в Хорватском Загорье (с. Доня Стубица, севернее Загреба) считалось, что если ночью перед ребенком резко открыть дверь, ребенок может получить болезнь, называемую "мраке" (по народной этимологии: *мрак* 'темень, мрак'). Чтобы избавиться от "мраков", нужно позвать в дом женщину, которая примет участие в таком ритуале. Вошедшая в дом женщина должна спросить, что случилось с ребенком, на что мать ребенка должна ответить, что у него "мраки". Тогда женщине следует указать на прядь волос на голове ребенка и сказать: "Zareži tu, zareži mrake!" (Отрежь здесь, зарежь "мраки"!), а матери отрезать эту прядь. Такое должно повторяться три раза, и каждый раз женщине надо выходить из дома и снова входить в дом (Raj. NODS, 171). В той же зоне и в том же селе детскую болезнь "сипуты" (siputi), выражающуюся в том, что ребенок тяжело дышит, лечили тем, что приглашали взрослого мужчину, носящего то же имя, что и больной ребенок. Мужчина этот крутил жернов, а женщина с ребенком на руках трижды обходила жернов, спрашивая: "Kaj delaš?" (Что ты делаешь?) и трижды получала ответ: "Meļjem siputinje toga deteta!" (Перемалываю "сипуты" этого ребенка!) (Raj. NODS, 170).

В Центральной Сербии в Левче и Темнице ритуальный диалог

используется для упорядочения месячных регул. С этой целью следует последней женской кровью помазать ребенку лоб. При этом важно, чтобы ребенок спросил: "Шта је то?" (Что это?), чтобы последовал ответ "Дан и ноћ" (День и ночь) и чтобы это делалось три раза, тогда по представлению колдующих регулы будут продолжаться именно такой срок, т.е. три дня и три ночи. Помимо этого ритуала совершается и другой, уже без диалога, но с той же направленностью. Последней кровью регул следует помазать персиковое дерево и сказать: "Лети под кором, зими под полом" (Летом под корой, зимой в половицу), что значит: чтобы летом регул почти не было, т.к. их тогда трудно переносить, а зимой, чтобы они были ограничены. Это также исполняется трижды (Mij. НМССЛТ, 427). В той же зоне овцу, заболевшую "паучиной", т.е. переставшую щипать траву, жалобно блеющую и раздувающуюся в боках (полагают, что болезнь произошла оттого, что овца съела паутину), лечат пастухи тем, что один из них становится у головы овцы, а другой у хвоста, и тот, что у хвоста, проводит ножом по овечьему хребту, говоря: "Пери, пери!" (Пори, пори!). Его спрашивают: "Шта то переи?" (Что ты распарываешь, режешь?), и он отвечает: "Паучину" (Паутину). Все завершается диалогической концовкой: "Распери је да је пије!" (Зарежь её, чтобы её не было!) — "Распра(х) је, и није је!" (Я её зарезал, и её нет!). Ритуал исполняется трижды. Здесь магия совершается острым, режущим железным предметом, действует "магическая хирургия". В Северо-восточной Сербии на реке Тимок детскую болезнь "пешицу", от которой ребенок сохнет и постоянно плачет, ворожея лечит следующим образом. Она посылает мать ребенка с сумой, прялкой и белой шерстью на обход села. Обходя село, мать должна пряхть и собирать все попадающиеся на пути кости. Собранные кости, спряденную шерсть, закваску и сало ворожея кладет в котел вместе с ребенком. В это время мать должна выйти во двор с кочергой в руке и три раза обойти вокруг дома. При обходе мать стучится кочергой в двери, а ворожея из дома отвечает: "Напред!" (Вперед!) и открывает двери. Тогда мать говорит: "Добро јутро!" (Доброе утро!), на что следует ответ: "Бог ти помогао!" (Помогай тебе Бог!), а на вопрос "Какво работиш?" (Что ты делаешь?) — ответ: "Палим суво месо да постане дебело" (Жгу тощее мясо, чтобы оно стало тучным, упитанным) и приговор: "Да растеш кано квасац, да се гојиш, кано свинац!" (Расти, как закваска, толстей, как поросенок!). Это повторяется трижды (Стан. НЖТ, 69). Ребенок, болеющий упомянутой болезнью, называется "пешичаво дете" или "песичаво дете" (этимологически от *ръль 'пес', ср. русск. "собачья старость"). Как видно из изложенного, достаточно осложненного обряда, диалог оказывается единственным вербальным проявлением и сочетается с такими магическими действиями (и предметами) как обход, совершаемый и вокруг села, и вокруг дома, прядение шерсти, собирания костей как символа смерти, направленной в данном случае против болезни, кочерги как символа огня, наконец, воды, которая должна быть в котле. В Болгарии, в зоне Ловеча такое же "песичаво дете" (чахнувший и желтеющий ребенок) лечится купанием в воде с пеплом. Для этого берут котел с водой и расстилают

рядом с ним женскую, обычно материнскую рубаху, и на нее бабка-ворожея начинает "сеять" пепел, стоя в рубахе задом к котлу и держа за спиной в вывернутых за спину руках сито. В это время другая женщина ее спрашивает: "Къко сѣш, бабо?" (Что ты сеешь, бабка?), а бабка отвечает: "Сѣјъ за пѣсиц" (Сею от "песницы"). Это происходит трижды. Затем собирают пепел, купают с ним ребенка, и после купания мокрый пепел собирают в тряпку и оставляют на ночь. Если потом находят в нем волос, считают, что болезнь найдена и ребенок выздоровеет (Триф. БВЛ, 159). В Западной Болгарии в Софийской округе другую болезнь "перештец" — появление пятен вроде бородавок и распухание всего лица лечили "отпухиванием", которое заключалось в том, что на том месте, где рубят дрова и держат их ("дрѣвник"), нарубали 39 щепок, смешивали их с просом, и две женщины или девушки делили эту смесь пополам, прятали себе за пазуху, затем брали в руки и постепенно пересыпали из руки в руку, выбрасывая при этом все щепочки через плечо. Во время этой процедуры происходил диалог: "Пуху, пуху. Што отпухваш?" (Пых, пух. Что отпухиваешь?) — "Отпухвам на [имя] перештец" (Отпухиваю у такого-то имя рек "перештец"). — "Отпухвай да го цѣма!" (Отпухивай, чтобы его не было!). "Вода го отнела! Ветар го оддѣхал! От него се отнемало (стакмала)!" (Унеси его вода! Унеси его ветер! Отними у него! имеется в виду — больного ребенка) (Въл. БВЛ, 154). В этом примере снова наряду с диалогом используется врачевание водой. Но в Северо-восточной Болгарии в Михайловградском округе (с. Владимирово) врачевание "от страха" происходит в основном при помощи огня и его символов. Врачевание больного начинается с того, что на очаге раскаляется кочерга, затем берется юрьевская свеча (свеча, которую на Юрьев день зажигают на роге ягненка, предназначенного на заклание), и эта свеча подносится к больному так, чтобы от нее на пол падала тень, а больной в это время становится на порог дома. Взрослый человек обыкновенно сам держит свечу, но может ее держать и ассистент, как это делается, если лечат ребенка. Ворожея подносит раскаленную кочергу к тени, падающей от ног, а ассистент льет на это место воду и спрашивает: "Кво парииш?" (Что ты выпариваешь?). Получив ответ "Парим стра" (Выпариваю страх), он заключает: "Парі, парі, та го попарі!" (Выпаривай, выпаривай, и выпари его!) (Тол. ПДБМ, 62). Сербы в Герцеговине изгоняли страх ("страву") чесноком, солью и диалогическим ритуалом. Испугавшемуся ребенку или человеку в первую же ночь после испуга перед сном одна из женщин мазала крестообразно смесью чеснока с солью лоб, подбородок, ладони (ср. миропомазание при церковном обряде крещения). При этом другая женщина ее спрашивала: "Што то радиш?" (Что ты делаешь?) и получала ответ: "Запретам страву. Бежи страва, убола те крава!" (Приглушаю страх. Беги страх, забодай тебя корова!). Затем оставшуюся соль и чеснок присыпали пеплом на очаге, а "больной" шел спать (Грѣ.-Бјел. НН, 223). Сербский глагол "запретати" означает "приглушать огонь, засыпать пеплом, золой горящие угли". Еще более яркий пример "лечения" огнем зафиксирован в начале нашего века в Родопах. Там, когда начиналась эпидемия

"зайкници" (коклюша), женщины собирали больных детей в каком-нибудь уже необитаемом старом доме. Там они их всех помещали в хлебной печи, а затем перед печными дверцами клали солому и зажигали её. При этом одна из женщин, стоявшая на пороге дома, спрашивала: "Огня ли шѣш, или зайкница?" (Огня хочешь или коклюша?), а стоявшая у печи отвечала: "Огня шѣ, зайкница пѣ шѣ" (Хочу огня, коклюша не хочу). Это исполнялось трижды, после чего дети вылезали из печи (РН V/4, 174).

С ритуальным диалогом связано и широко известное магическое действие, направленное на приобретение здоровья — пролезание. Так, словенцы в Каринтии для того, чтобы вылечить ребенка от "жиладника" (неспокойного сна с метанием и корчами), протаскивают ребенка через хомут кобылы. При этом парень, державший хомут, спрашивал: "Kaj delaš?" (Что ты делаешь?), а мать ребенка, обычно его протаскивавшая, отвечала: "Žiladnik preganjam" (Корчи прогоняю!), тогда парень, державший хомут, отвечал: "Le preženi ga, da ga ne bo več tučil!" (Стяни его как следует, чтобы он больше не мучил!). Ритуал и диалог исполнялся трижды (Möd. LMS, 342).

Белорусы в районе Шидловиц (Западная Белоруссия) детей, больных "сухотой", лечат, так же как и болгары в Родопах, у хлебной печи. Процедура лечения заключается в том, что месится тесто для хлеба и в тесте, пока оно находится в деже, делается значительное углубление, которое заливается водой, после чего дежа закрывается крышкой. Затем, когда тесто поднимется и его уже надо будет ставить в печь, крышку поднимают и смотрят, осталась ли в углублении вода или нет. Отсутствие воды предвещает смерть ребенка, означает, что ничем ему помочь нельзя, если же вода осталась, то тогда выполняется еще один ритуал. Мать больного ребенка приглашает двух молодых, и женщин становится трое. Одна выкладывает хлебную лопату листьями, другая (мать ребенка? — Н. Т.) берет ребенка на руки и сажает его на эти листья, а третья берет в ладонь оставшуюся в деже воду и обливает ею ребенка от головы до пят. Во время этого обмывания бабы произносят следующий диалог. Первая, раскладывавшая листья, спрашивает: "Што ты змываешь?", на что третья, омывающая, отвечает: "Сухоты". Тогда первая заключает: "Змывай, змывай, каб ни были николи!". Затем вторая хватает ребенка, выносит его либо во двор, либо останавливается с ним за дверями, и тогда её спрашивают: "Што ты выкидаешь?", на что следует ответ "Сухоты", и спрашивающая заключает: "Выкидай, выкидай, каб ни были николи!". Оба диалога произносятся трижды (Fed. LBRL, 339—400). В тех же Шидловицах известен и другой способ изгнания "сухоты". Чтобы она исчезла, нужно, когда женщины пекут хлеб, взять теста сверху ("с креста") приготовленного каравая и спечь из взятого теста булочку, а затем этой булочкой, еще теплой, катать по животу ребенка. При этом одна из женщин должна спросить: "Што качаешь?", а та, что катает, должна ответить "Сухоты". Диалог заключается словами спрашивающей женщины: "Качай качай, каб николи ни были!". Это тоже исполняется трижды (Fed. LBRL, 401). Обряд, близкий к описанному, зафиксирован более века тому назад в Полесье

на юге бывшей Гродненской губернии в с. Свиноновичи (вероятно, современные Симоновичи) и Волька близ местечка Хомска. Там при болезни ребенка его мать тотчас месила ржаной хлеб, середине теста в деже делала дыру и вливала в нее девять ложек воды. По проществу некоторого времени она выбирала эту воду из теста в горшок, клала дубовый лист на хлебную лопату, а на него ставила больного ребенка и обливала его упомянутой водой. Когда это делалось, нарочно стоявшая за дверьми хаты другая женщина спрашивала: "Шо вите робыте?", а та отвечала: "Сушй змываемо!" (Зел. ОРУА I, 452). В приведенных трех примерах исцеляющая роль хлеба (теста) и воды — очевидна, но в них присутствует и мотив огня, запекающего хлеб, и магическая сущность хлебной лопаты, употребляемой во многих славянских зонах для отвода градовой тучи и в других апотропеических целях. Витебские белорусы знали обряд, согласно которому "после солнечного заката мать ставится с больным ребенком у окна с внутренней стороны избы, а другая, близкая ей женщина подходит к тому же окну с наружной стороны и спрашивает: "А ци ня ёсь у вас ночнй дядцёнык?" — "Ёсь, ёсь!", — отвечает мать, — "Усё ночу ня спиць!" — "Нехай-жа валей ён идець у тын ночнйцы, айдэ дэвкы й молодйцы!". После этих слов обе женщины дуют над головой дитяти так, чтобы их "дмўхи" сталкивались" (Ник. ППП, 38). Это действие перекликается с действием в западноболгарском (софийском) заговоре с "отпухиванием", произнесением "Пуху, пуху!" и "Ветар го оддўхал".

Дополнительный украинский материал незначителен, хотя, безусловно, он должен быть богатым. Видимо, он или еще не собран, или не обнаружен в архивах и редких изданиях. Все же один пример можно привести. Пример этот уникален, потому что диалог исполняют не две персоны, а одна персона. Это заговор от "шикавки" (икоты). Чтобы она прошла, нужно тому, кто икает, три раза повторить единым духом: "Шикавочко-икавочко, де-с була?" — "В млинй", "Шо-с іла?" — "Забула" — "Забудь і о мнй". Текст этот записан Иваном Франко в зоне Дрогобыча или Коломыи (Фр. ЛВП, 191).

Русская фольклорная традиция богата диалогическими текстами лечебного характера, хотя русский материал также собирался мало и нецеленаправленно. В окрестностях Рязани от боли в пояснице "присекают" первый или последний из детей чьей-нибудь семьи: больной становится на четвереньки и ползет через порог, а лекарь держит на спине больного голик (веник) и ударяет по нему острием косаря или кухонного ножа. Больной спрашивает: "Что рубишь?", и получает ответ — "Паутину", на что следует заключение: "Руби её хорошенько, чтобы век не была!". Все это повторяется трижды (Зел. ОРУА III, 1164). Аналогично поступают на Русском Севере на Пинеге. Там в селе Кевроле "как болен ребенок, чахнет, рахитной, положат на стол соломку, крестом соломы наложат, и ребенка повалят на эту соломку, скатертью накроют соломку, секут ножиком. Кто-то из родных скажет: — "Что секёшь?". Она [мать ответит. — Н.Т.] "Чахоту, лихоту засекаю, чтобы век не поваживалась никовды" (запись Г.Я. Симиной). Несколько южнее на Шексне (в Шекснинском

районе Вологодской обл. д. Ивашево), когда ребенок плохо спал по ночам, говорили, что к нему "ночник привязался". Чтобы он отвязался, нужно было мыть ребенка в печке, а кому-нибудь из домашних, стоящих у печки, спрашивать: "Чего паришь?", моющему же ребенка отвечать — "Ночник да полуночник". На это спрашивающий заключал: "Парь его хорошенько, чтобы век не пришел!". Так спрашивали и отвечали три раза, притом после каждого раза тот, кто мыл, плевал через левое плечо и говорил: "Добром пришло, добром и прочь пойди!" (Браг. ДЛОСЦ, 130). Такого же типа ритуальный текст исполнялся у русских для лечения от "собачьей старости", тяжелой болезни, когда "младенец чуть живой". В этом случае следовало посадить в печь хлеб и на хлебной лопате запеленутого больного ребенка. При этом мать ребенка и ее ассистентка трижды произносили диалог: — "Что ты печешь?" — "Пеку собачью старость". — "Пеки, чтобы в век не было!" (с. Козлово, без указания уезда и губернии — Бог. ЗНМ, 104). В великорусской традиции известен и ритуальный диалог от сглаза. Он связан с апотропеическим окуриванием скота. Так, севернее Москвы в Дмитровском крае еще в 30-е годы нашего века после шестого—седьмого удою коровы (молоко первых удоев не употреблялось в пищу) хозяйка приносила с собой к корове курилку с принадлежностями и "богоявленскую воду", т.е. воду, освященную на Крещение. Омыв этой водой вымя коровы, она начинала ее окуривать. Окуривание производилось двумя женщинами. Хозяйка и другая женщина становились по обоим бокам коровы и передавали курилку друг другу под брюхом и над хребтом коровы. При этом происходил такой диалог. "Баба, баба, чево куришь?", — спрашивала женщина хозяйку. "Уроки", — отвечала та. "Кури гораздо, чтоб их не было", — завершала ассистентка (Зерн. ММДК, 45). Как показывает ранее опубликованный нами материал, "курение уроков" известно и на Русском Севере, на Пинеге. Приведем еще один пример, зафиксированный в начале нашего века на Вологодчине в Никольском уезде. После того, как корова отелится, "святят корову и теленка". Для этого хозяйка дома или кто-нибудь другой льет в воду "святой" (освященной) воды и оmyвает корову и теленка. Затем берут "ошметок", т.е. изношенный лапоть, кладут в него трухи, сена, горячих углей, соли, ладону и воску. С этим две женщины выходят во двор и становятся по бокам коровы. Ошметок трижды обносят вокруг коровы под брюхом и при этом одна из участниц ритуала спрашивает: "Что куришь?", а другая отвечает: "Уроки". "Кури гораже, чтобы не было. Нет и не будет!", — снова говорит первая (Арх. ЭБТ, № 313, лл. 3—4). Того же характера вопрос и ответ, но без заключительной части, отмечен в Пироте (Восточная Сербия). Этот диалог без констатации используется в случае, когда маленький ребенок не может и не умеет ходить в ту пору, когда другие дети ходят. Тогда женщины брали большой котел, ставили его на треножник, а в котел сажали ребенка, подбросив предварительно немного соломы. За ребенком смотрела одна из женщин, а мать троекратно выходила во двор, обходила вокруг дома и возвращалась в дом с вопросом: "Какво варишь?" (Что ты варишь?), на что получала ответ: "Варим суво да стане сирово!"

(Варю сухое, чтобы оно стало не сухим, живым) (Ник. ЕБПН, 165). Следует отметить довольно частое сочетание ритуала обхода дома с ритуальным диалогом, наблюдаемое не только при лечении недугов и физических недостатков, но и при магии сохранения дома скота, домашней птицы и т.п.

Любопытен набор действий (и глаголов, выражающих эти действия), при помощи которых изгоняются болезни, духи, приносящие эти болезни, "уроки" и т.п.: резать, зарезать, пороть, рубить, сечь, перемалывать, парить, выпаривать, смывать, жечь, выкуривать, прогонять, отдувать ("отпыхивать"), приглушать, сеять пепел. Соответственно действиям устанавливается и набор предметов, выполняющих ритуальную функцию: нож, кочерга, котел, вода, и "святая вода", свеча, пепел, сито, хомут, жернов, чеснок, хлеб (тесто), соль и др.

VIII. Изгнание насекомых — мух, тараканов, клопов, блох и т.п., как уже отмечалось, — особый и довольно замкнутый круг ритуальных диалогов, известный сербам, болгарам, украинцам и русским. К приведенной в первой статье коллекции можно добавить три примера. Один из них записан М. Миличевичем в конце прошлого века, вероятно, в Северо-западной Сербии. На Рождество накануне обеда кто-нибудь из мужчин выходит во двор и, повернувшись к дому, кричит: "О, домаћине! О, домаћине!" (О, хозяин! О, хозяин!). — "Ој" (Да), — откликается ему из дома. Тогда следует вопрос: "Шта имаш у кући?" (Что у тебя дома?), на который хозяин отвечает: "Имам свега доста, а највише: здравља и веселја, части и поштења, рода и берихета, пуну кућу чељади, пун тор, обор, салаш, амбар, млекар, качару и т.д." (Есть у меня всего вдоволь, а более всего здоровья и веселья, чести и уважения, плодородия и урожая, полный дом челяди, полный загон, хлев, хутор, амбар, помещение для производства молочных продуктов, сарай и т.д.). Затем задается еще один вопрос: "А шта немаш у кући?" (А чего у тебя нет в доме?), — и следует еще один ответ: "Немам мува, бува, стенипа; немам кљаста, ни богаља, немам нема ни слепа!" (Нет у меня мух, блох, клопов, нет увечных, нет калек, нет немых и слепых!) (Мил. ЖСС, 171). Другой вариант ритуала из Бачки (Воеводина) исполняется в то же время, на Рождество. Один из мужчин спрашивает: "Ди вам се буве легу?" (Где у вас блохи разводятся?), а другой отвечает: "Код комшије" (У соседа) (Буб.-Кор. НПДБ, 86). После чего якобы в доме весь год не будет блох. Третий пример из Охрида (Юго-западная Македония) является вариантом опубликованного в прошлой статье диалога. На заговенье перед Масленицей собирают втихомолку крошки, скорлупки от яиц, рыбьи кости и т.п. в какую-нибудь посудину и несут вдвоем все это на мусорную свалку. В то же время на того, кто держит посудину, садится верхом другой. Другой и спрашивает: "Што фърляш" (Что ты выбрасываешь?), — и получает ответ "Бѳлфи" (Блох). Следует второй вопрос: "Къде?" (Кула?), — и ответ: "У Маса [имя собственное] на баіамот" (У Масы под акацию). После трехкратного диалога содержимое посуды высыпается, и двое исполняющих ритуал, не меняя позиции, возвращаются в дом. Полагают притом, что после такого

ритуала летом блох не будет, — они все перейдут к тому, чье имя упоминалось в ответе (Спрост. ТПЯ, 60).

IX. Магия изобилия молока, добывания живого огня, благополучия скота, успешного выращивания льна, как уже отмечалось, имеет свои локальные особенности и не носит общеславянский характер в отношении тех обрядов, которые связаны с ритуальным диалогом. Новый материал, связанный с представлениями о тучах и облаках как о говядах, о тучах как символе и предзнаменовании молока, позволяет расширить географию обряда, помимо Сербии, почти на всю Македонию и отметить исполнение этого обряда не только на Рождество и Сочельник, но и на Юрьев день в большей мере, чем это ранее было известно, а также на Вознесение (серб. Спасовдан), позволяет, наконец, привести некоторые новые локальные детали обряда. У сербов в селе Ореховица (в зоне Смедерева) утром на Рождество хозяйка дома совершала обряд приношения воды из колодца. Зачерпывая воду, она сама себе говорила: "Христос се роди!" (Христос родился!) и отвечала "Ваистину се роди!", а затем шла в дом, где ее ждал хозяин, который после взаимных приветствий "Христос се роди" — "Ваистину се роди!", спрашивал ее: "Шта носиш?" (Что ты несешь?) и получал ответ: "Носим здравље, берикет и паре" (Несу здоровье, урожай и деньги), — и вновь задавал вопрос: "Како је напољу?" (Как на дворе?), а хозяйка ему вновь отвечала: "Свуда ведро, а над нашим кућом облачно!" (Всюду ясно, а над нашим домом облачно) (Ћок. НБО, 29). Более четко тема молока выступает при употреблении этого ритуального диалога на Юрьев день (Ђурђевдан). В центре Сербии, на юге Шумадии в области Левач и Темнич сербы на Юрьев день трижды обходили загон для скота с весами и замком, запирая при этом замок и говоря трижды: "Чињарици говно у ведрицу, а мени сир и кајмак" (Ведьме г... в подойник, а мне брынзу и сливки). Тогда же женщину, возвращающуюся из скотского загона со свеженадоенным молоком, другая женщина спрашивала: "Је ли облачно или ведро?" (Облачно или ведро?), на что обычно следовал ответ "Облачно" и что означало, что молоко целый год будет густым и с большим количеством сливок. С той же целью женщина, идущая утром на Юрьев день надоить молока, должна накинуть на себя толстое покрывало и трижды сказать: "Као што се ја огрѣм губерром, тако моје млеко да се огрне дебелим кајмаком (скорупом)" (Как я покрываюсь покрывалом, так пусть мое молоко покроется толстым слоем сливок) (Миј. НМССЛТ, 433—434). Аналогичный ритуал исполняется в Западной Сербии в Лужничкой долине (район гор. Ужице), где на Вознесение "планинка", т.е. женщина, занимающаяся молочным хозяйством, и ее помощница трижды произносят следующий диалог: "Персооо! [имя помощницы] — Ой! (отклик). — Како је напољу? (Как на дворе?). — Облачина (Облачно). — У мене кајмак као опанчина! (Пусть у меня будут сливки, как постолы!). При этом "планинка" стоит в помещении для переработки молока, а помощница — на дворе (Цвиј. ОУК, 27). Подобный ритуал известен и сербам Косова Поля. Там в Сочельник

мужчина, внесший бадняк, обходит с ним и с соломой трижды домашний очаг, затем берет маленький трапезный столик "софру" и вместе со всеми детьми, пишашими "по-куриному", выходит на порог дома. Тогда оставшиеся в доме их спрашивают: "Како је на двор? (Как на дворе?)", а стоящие на пороге отвечают: "Свуд је ведрина, а на нашу кућу облачина!" (Всюду чистое небо, а над нашим домом туча — Vuk. SK II, 353). Т. Вуканович, записавший этот обряд, поясняет, что по патриархальным представлениям это означает, что в каждом другом доме в селе будет "меньше людей и скота", а в этом доме будет "много людей и скота". Тот же собиратель на том же Косовом Поле обнаружил еще один интересный образец магии молока. Утром на Рождество хозяйка идет к источнику за водой, накинув толстую бурку и завернув в нее полено бадняка. По возвращении от источника с полными ведрами воды она произносит перед входом в дом: "Добро јутро и сретан ви Божић!" (Доброе утро и счастливого вам Рождества!). На что хозяин задает вопрос: "Шта носиш то?" (Что ты несешь?), а хозяйка отвечает: "Млеко, само наше, нећемо туђе, а наше не дамо!" (Молоко, только наше, нам не надо чужого, а свое не даем!). Хозяин вторично задает вопрос: "Подиже ли се?" (Оно поднимается, нарастает?), а хозяйка отвечает: "Подиже". Ритуал исполняется трижды, а бурка символизирует богатство и изобилие, вода и туча — молоко и изобилие, а само действие предотвращает магическое отбирание молока ведьмами и чаровницами (Vuk. SK II, 359).

Жители области Лика в Западной Хорватии — личане — на Рождество гоняли ведьм, которые "отбирали у овец молоко". При этом пастухи брали грабли и проводили ими по земле вокруг хлева, а им помогали "планинки", которые их спрашивали, что они делают, на что получали ответ "Grabimo grabljama sir i maslo da nam ga ne odnesu viške!" (Собираем граблями сыр и масло, чтобы у нас его не отняли ведьмы! — Mag. NŽOV, 105). Небольшой ритуальный диалог, связанный с материнским молоком, был зафиксирован в черногорской среде в Боке Которской (с. Грбле) в прошлом веке Вуком Врчевичем для Вука Каралжича. Повитуха трижды спрашивала женщину, родившую второго ребенка и не имевшую после первых родов молока: "Шта си родила?" (Что ты родила?) и каждый раз получала ответ от роженицы: "Дијете и млијeko" (Ребенка и молоко) (ВГ, 11). В центральной части Македонии в Велешко и в южной ее части Гевгелийско (села Давидово, Црешнево и др.) в Сочельник кричали у дверей дома хозяину: "Домаќине, отвори!" (Хозяин, открой!), а тот из дома спрашивал: "Кој вика? Какво е времето надвор?" (Кто кричит? Какая погода на дворе?), на что ему отвечали: "Над сите куку ведро, над нашата облачно!" (Над всеми домами ведро, над нашим облачно! — Рис. БОМ, 237).

В болгарской традиции диалог такого типа нами не обнаружен. Однако в Западной Болгарии в Кюстендилском крае известен диалог иного типа, где присутствует молочная (масляная) тема. На Рождество утром перед рассветом хозяйка накрест выметает "собу" (избу), собирает мусор и направляется к выходу. В это время другая

женщина по предварительному сговору припосит из колодца два кувшина воды. На пороге хозяйку спрашивают: "Шо носиш" (Что ты несешь?), и она отвечает: "Сребро и злато", а на вопрос хозяйки: "А ти шо носиш?", — другая отвечает: "Мет и масло" (Мед и масло) (Зах. КК, 165-166). В другой части Западной Болгарии в Софийско — зафиксирован обряд, отмеченный нами в первом описании в северо-восточной Сербии как обряд "раскуанья". В Софийско весной, когда начинала коковать кукушка, всех отелившихся коров и буйволиц, когда их впервые выгоняли на пастбище, оберегали от ведьм, отнимающих молоко, следующим образом. Выходили две женщины. Одна из них брала миску, наполненную водой, и веник из пижмы, крапивы и вербы, перевязанный красной ниткой, и омочив веник, кропила им корову или буйволицу по хребту от рогов до хвоста, произнося при этом "Куку!" (подражание кукованию кукушки), другая же женщина спрашивала: "Што кукаш?" (Что ты кукуешь?) и получала ответ: "Откуќвам млеко и масло" ("Раскукиваю" молоко и масло). Обе женщины закрепляли ритуал последним кратким диалогом: "Откуќај го!" — "Откуќах го!" (Раскукай его! — Раскукала я его!). Ритуал называется "откуќване кравата от кукувицата", т.е. "раскукивание коровы от кукушки", он исполняется трижды, и считается, что если его не соблюсти, кукушка может "закуковать" и отнять много молока. В завершение обряда веник привязывается к верхней части коровьего хвоста (Спас. ТПЯ, 219). Аналогичный обряд отмечен и в юго-восточной Сербии, в зоне Лесковца. Там "закуканную" и потому не дающую молока корову, т.е. корову, которую закуковала кукушка, прокуковыв прежде, чем ей дали корм, вели до восхода солнца к источнику двое домашних, ставили голову к востоку, становились по бокам коровы и трижды поливали ее из ведра водой и при этом трижды один из домашних говорил "Куку!", а другой — "Раскуку!" (Ђорѓ. ЖОНЛК, 244). Ритуальный диалог у болгар используется не только для защиты от магического действия кукушки, но и для предохранения от мифического существа "топалыка", известного у капанцев, небольшой этнографической группы, живущей в Центральной Болгарии. На девятый день после Пасхи, в понедельник после Фомина воскресенья, который называется *Сувинден*, *Софѣнден* или *Сувѣя*, хозяйка до восхода солнца привязывает к одному или трем колам от тына кусок шерстяной материи или мужскую онучу, приговаривая: "Кó вѣрзиш?" — "Топаллѣк вѣржа" (Что ты завязываешь? — Топаллык завязываю). В этот день из-за "топалыка" нельзя кипятить молоко, чтобы оно не исчезло ("да се не вдига") у коров, нельзя запрягать скот, женщинам нельзя работать, особенно стирать. "Топаллык" наказывает тем, что скот начинает хромать (Кап., 222).

Русским также известно употребление ритуального диалога в целях вызвать обилие молока и масла. В бывш. Череповецком уезде в Страстной четверг хозяин рано утром садился верхом на помело и ездил вокруг избы и двора, а хозяйка в это время садилась к окну и сбивала сметану на масло. Объехав раз вокруг дома, он стучал помелом в окно и спрашивал: "Масло есть?". Хозяйка отвечала: "Есть да и будет" и показывала в окно крынку с маслом: "На, погляди!". Это

повторялось три раза (Арх. ЭБТ, № 834, л. 17). Объезд дома кем-либо из домашних на помеле характерен для севернорусской зоны — в предыдущем описании приводился подобный пример из Костромской области в связи с ритуальным диалогом для удержания дома скота. Костромской обряд также выполнялся в Страстной четверг. Интересен и обряд, исполнявшийся в Дмитровском крае, что севернее Москвы, при купле-продаже коровы. Наблюдавшая этот обряд в начале 30-х годов нашего века Зернова сообщала, что "в представлении крестьян покупка лошади не так "опасна", как покупка коровы. Продающий корову, по поверию, может оставить у себя все будущие удои, отнять телят и слелать корову яловой. Чтобы помешать этому, покупатель берет у продавца пустую кринку с куском хлеба, и при этом между покупателем и продавцом происходит диалог. Покупатель говорит: "Дай мне синюшку!", а продавец отвечает: "На, во, со всем молоком!", на что покупатель вновь говорит: "Да ты давай, не жалей!" С этими словами покупатель берет кринку и хлеб". (Зерн. ММДК, 46). Диалог, таким образом, и при продаже обеспечивает обилие молока.

В предыдущем описании ритуального диалога у славян был приведен польский пример (из района Кельц) магического действия, чтобы лен хорошо рос. К этому примеру близок другой, записанный в Люблинском воеводстве в самом начале нашего века. Когда весной наступали теплые вечера, девушки прислушивались, когда в первый раз заквакают лягушки. Та из девушек, которая слышала первой кваканье лягушек, спешила подойти к окну соседки и спрашивала: "Gdzie będziemy siać len?" (Где мы будем сеять лен?). На что соседка отвечала из хаты: "Gdzie będziemy, to będziemy — żeby był jak jedwab" (Где будем, там будем, лишь бы он был, как шелк). Тогда первая повторяла свой вопрос, а вторая отвечала: "Tam gdzie błoto, żeby był jak złoto" (Там, где болото, чтобы был, как золото). На третий вопрос звучал ответ: "Niech się pani nie pyta, będziemy siać koło żyta" (Пусть пани не спрашивает, будем сеять около жита). После этого девушки надеялись, что лен будет хорошо расти (Wisła XVI, 415). Почти все обряды, относящиеся к данной рубрике, календарно приурочены, притом их большая часть закреплена за Рождеством, праздником, который обычно понимается как начало года, поэтому диалог рассмотренного типа во многих случаях следует отнести к магии первого дня. Польский пример на этом базируется, а русский пример с продажей коровы — пример окказионального действия и магии, и потому он не относится к магии первого дня.

Х. Благопожелания и обереги в семейных обрядах довольно разнообразный вид ритуального диалога, в то же время число примеров такого диалога невелико. Так, в прошлом описании нами было приведено по два диалогических свадебных ритуала в сербско-хорватском, македонском и болгарском ареалах и по одному — в ареалах словацком и русском. В этом описании мы можем добавить лишь два сербских и один болгарский диалог, относящийся к свадьбе. У сербов на Косовом Поле принято, чтобы перед первой брачной ночью у брачной постели молодой муж становился своей ногой

на правую ногу супруги и спрашивал, что она принесла. На троекратный вопрос молодого следовал троекратный ответ молодой: "Донела сам ти кошуљу и гаће" (Я принесла тебе рубаху и штаны) (Vuk. SK II, 288). В соседней с Косовым Полем зоне, в Сретечкой жупе, в той же ситуации молодой спрашивает молодую: "Чија си?" (Ты чья?), и молодая отвечает: "Твоја, божја!" (Твоя, божья). Это произносится трижды (Vuk. SK II, 289). Существенно, что с ритуального диалога начинается брачная жизнь. У болгар в округе Варны на второй день свадьбы, в пятницу месился квасной хлеб с отверстием посредине — "руменик". Месился он в девяти квашнях у жениха и в трех — у невесты и выпекался в хлебной печи. После выпечки старшая сестра жениха клала руменик на тарелку и, взяв за руку одного мальчика, обносила хлеб вокруг печи. С другой стороны навстречу ей шла золовка с вином и водой от невесты в одной и в другой руке. Обходя печь таким образом, они пели песню и встречались трижды. При каждой встрече одна наливала в отверстие руменика вина и спрашивала: "Какво водиш?" (Что ты ведешь?), а сестра жениха отвечала: "Момче" (мальчика) и спрашивала в свою очередь: "Ами ти що водиш?" (А ты что ведешь?), на что получала ответ золовки: "Момиче" (Девочку). Руменик после этого раздавался детям. Этот обряд является основным на второй день свадьбы (Поп. ЮОВ, 8 отд. паг.).

В прошлом описании приводился русский ритуальный диалог из Вологодского края. В дополнение к нему приводим диалог из Череповецкой зоны, который является частью уникального обряда. Когда роды длились день-два и соседи об этом узнавали, для благополучного разрешения от бремени опрыскивали роженицу водой, которую "пропускали" через несколько человек. "Пропускание" делалось так. Чашка с водой приносилась повитухой каждому домашнему со словами "Ты знаешь?". Бравший чашку отвечал "Знаю!". При этом повитуха добавляла: "Ну, так пропускай!". После этого тот, кто брал чашку, забирал глоток воды в рот, держал ее немного и выплескивал обратно в чашку. Таким образом "пропускали" многие, вода носилась к соседям, а затем повитуха опрыскивала роженицу и давала ей пить эту воду (Браг. ДЛОСЦ, 18). Использование "пропущенной" воды в других целях и в других зонах, кроме череповецкой, нам не известно. Другой любопытный диалог и ритуал зафиксирован в начале нашего века в Северо-восточной Сербии в Хомолье. Так, если роженица уже имела много детей, которые рано умирали, она должна была побеспокоиться о том, чтобы только что родившегося ребенка повитуха завернула в свой фартук и вынесла во двор, а там следовало протащить его через обруч или колесо от телеги, затем три раза приподнять на руках к востоку и, наконец, ставши на порог дома повитуха должна была три раза обратиться с вопросом к роженице: "Волиш ли сунце, ја ли месец?" (Предпочитаешь солнце или месяц?). На этот вопрос роженица должна была трижды ответить — "Сунце". После этого диалога повитуха прокалывала новорожденному ухо иголкой или перочинным ножиком, брала шелковую нитку и вешала как серьгу старинную серебряную монетку (Мил. СНОСХ, 94). Более простой обряд, но менее понятный

текст диалога зафиксирован также в начале века в Восточной Болгарии, в Варненском округе. Там после родов, после омовения и пеленания новорожденного повитуха приносила ребенка роженице ("лехусе"), садилась у ее ложа, поднимала вверх ребенка и трижды обращалась к ней: "Какво ще носиш, баба ли или усади(?)" (Что ты будешь носить, бабу или "усади"?), на что роженица трижды отвечала: "Усади не ша, искам баба" ("Усады" не хочу, хочу бабу), и брала в руки ребенка (Поп. ЮОВ, 21). Значение слова "усади" было неясным и собирательно Н. Попову, который после него поставил знак вопроса; он не толковал и не комментировал и всего диалога. Тем не менее, даже при том, что смысл диалога мало понятен, очевидно, что он имеет большое значение, т.к. фактически с него начиналась жизнь маленького болгарина в болгарских селах близ Варны. В той же зоне ритуальный диалог был связан и с обрядом крещения. Он исполнялся тогда, когда крестный отец приносил крещеного младенца из церкви, останавливался на пороге дома и спрашивал мать, стоявшую в доме: "Какво ми даде кумице?" (Кого ты мне дала, кумушка?), а та отвечала: "Еврейче" (Еврейчика), на что крестный отец заключал: "На ти го христианче" (На тебе его, маленького христианина). Диалог произносился три раза, и после него крестный отец передавал крестника матери. На пороге при этом клали вертел, а иногда и огонь. После диалога начиналось угощение (Поп. ЮОВ, 22). В этом примере диалог играет основную роль, если не принимать во внимание церковного обряда крещения.

В дополнение к единственному, включенному в прошлую публикацию примеру из погребального обряда приведем два весьма интересных ритуальных диалога, зафиксированных недавно македонским фольклористом Наумом Целаковским в с. Мешеништа около Охрида (юго-зап. Македония). В этом селе, чтобы покойник не стал вампиром, сразу после завершения похорон и после ухода с кладбища всех присутствующих на погребении, две женщины оставались у свежей могилы, три раза ее обходили и посыпали свой путь вареной нелущеной пшеницей. Потом одна женщина становилась у изголовья могилы, а другая у ног уже зарытого в землю покойника и тогда первая, симулируя кукушку, кричала: "Ку-ку!, а вторая спрашивала "Што кукаш?" (Что ты кукуешь?), на что получала ответ "Е брка дивината!" (Прогоняются дикие твари!). За этим следовал новый вопрос: "Кај е бркаме?" (Куда их прогоняем?) и ответ — "Планина!" (В горы) и снова вопрос и ответ: "Кого бркаме (Кого прогоняем?), — "Воукот в поле, умрениот планина!" (Волк в поле, умершего в горы!). В соседних селах при тех же обстоятельствах и с той же целью при помощи ритуального диалога покойника как бы превращали в ягненка и говорили: "Што се стори?" (Что произошло?), "Јагне се стори!" (ягенок произошел!), — "Кај отиде?" (Куда он ушел?), — "В планина!" (В горы!), — Што стори? (Што он сделал?), — "Го изеде волкот!" (Его волк съел!) (Цел. ММПО, 111). Как известно, волк является самым сильным противником вампира, всегда побеждающим и часто пожирающим его.

Наконец, большой интерес представляет обряд и ритуальный диалог,

косвенно относящийся к семейным обычаям, — обряд "варки одномесячников", зафиксированный Х. Вакарелским в зоне Панагюриште в Болгарии. Поясним, что "одномесячники" — это дети, родившиеся в одной семье в один и тот же месяц. У сербов, болгар и македонцев существовало устойчивое поверие, что "одномесячники" и "однопдневники" (родившиеся в один день), как и близнецы, имеют общность судьбы, и то, что происходит с одним, должно произойти и происходит с другим. Поэтому когда умирает один, следует ждать смерти и другого (несколько подробнее см. Тол. ЗПО). Для того, чтобы это предотвратить, "варят одномесячников". Производится это так. Сажают детей в один большой котел с водой, "ушка огън ше ги гóри" (будто огонь их сожжет). В это время одна женщина обходит дом вокруг и спрашивает: "Бабо-о! Шо вариш?" (Баба! Что ты варишь?), на что мать детей, стоящая у очага, отвечает: "Едномесечета варь" (Варю одномесячников). Это повторяется три раза. Затем мать вынимает детей из котла, пока вода еще не стала горячей, а котел остается на огне. Когда вода в котле пачнет кипеть, та женщина, которая три раза обходила дом, спрашивает, не входя в дом: "Бабо-о-о, свари ли едномесечета?" (Баба, ты сварила одномесячников?) — "Сварих ги!" (Сварила их), — отвечает мать из дома. Затем она выносит котел и выливает из него воду, — половину на восток от дома, половину на запад, произнося: "Както се разтúри водата, така да се разтúрат едномесечетата!" (Как разливается в разные стороны вода, так пусть разойдутся и одномесячники!). Считалось, что так разрывается их взаимная зависимость и общая судьба (Вак. ПЦСОП, 84).

Приведем еще три примера, косвенно относящихся к семейной обрядности. В Вост. Сербии в округе г. Болевац в канун Юрьева дня одна из девушек залезла на грабовое дерево. Другая подходила к грабу и спрашивала первую: "Шта то радиш?" (Что это ты делаешь?), а первая с дерева отвечала: "Тресем граб, да се грабе момци за мене" (Тресу граб, чтобы женихи за мной увивались). После этого другая залезла на дерево, а первая спускалась вниз (Грб. СНОСБ, 60). Более развернутый и богатый диалог на ту же тему записал в середине XIX в. в Боке Которской Вук Врчевич для Вука Караджича. В этом черногорском крае на Юрьев день собирались три девушки на выданьи, слегка уже засидевшиеся в девках, и рано утром шли вместе за водой. При этом одна из них брала с собой горсть проса, а другая веточку граба. По дороге средняя спрашивала первую, которая ничего кроме кувшина специально не несла: "Ће идиш?" (Куда ты идешь?), а та отвечала: "На воду, да воде и мене, и тебе, и ту што гледа про тебе" (За водой, чтобы увели и меня, и тебя, и ту, что смотрит позади тебя); и в свою очередь спрашивала: "А што ти је у руку?" (А что у тебя в руке?), на что получала ответ: "Просо, да просе и мене и тебе и ту, што гледа про тебе" (Просо, чтобы просили руки и моей, и твоей и той, что позади тебя); наконец, вопрос ставился третьей, которая несла веточку граба: "А што ти је у њедра?" (А что у тебя за пазухой?) и та отвечала: "Граб, да грабе и

мене, и тебе, и ту што гледа про тебе" (Граб, чтобы брали замуж и меня, и тебя, и ту, что смотрит позади тебя). Считалось, что после этого все три девушки должны выйти замуж в том же году (ВГ, 30). Здесь налицо яркий пример народноэтимологической магии, механизм и сущность которой нами были недавно рассмотрены в другой работе (Тол.-Тол. НЭССРТ, 260). Что же касается колдовства направленного на то, чтобы следующий ребенок был мальчиком, бытовавшего еще в начале нашего века в Северо-восточной Сербии в Хомолье, то в его достаточно осложненной кумулятивной структуре диалог занимает финальную позицию. Хомольская сербка, стремившаяся родить мальчика, должна была зарезать черного годовалого петуха и съесть в три приема тут же, пока петух еще трепыхался, его петушиный гребень, затем отрезать у него средний коготь с правой лапы и держать коготь три дня под своим языком от восхода до заката солнца. Вечером, перед сном она должна была класть коготь за пазуху и с ним спать. На третий день утром ей следовало перекреститься и бросить коготь на какое-нибудь "мужское" плодовое дерево (т.е. дерево, название которого имеет мужской грамматический род), к примеру на "дуд" (шелковица), "цер" (вид дуба), "орах" (орех), но ни в коем случае не на "женское" дерево, например, "трешњу" (черешню), "јабуку" (яблоню) или "шљиву" (сливу). Или нужно было в день Обретения главы Иоанна Крестителя (24 II. ст.ст.) рано утром трижды одеть мужнюю одежду и трижды ее снять, но так, чтобы никто об этом не знал. Надевая эту одежду в третий раз, полагалось трижды подпрыгнуть вверх, а потом скрыться за дверьми. Когда же потом приходил муж, жена должна была через закрытые двери спросить его: "Обрнуло се муже?" (Обернулось, переменялось, муженёк?), а ему следовало перекреститься и ответить: "Обрнуло се жено!" (Обернулось, переменялось, женушка!). Так повторялось три раза, и затем муж входил в дверь (Мил. СНОСХ, 85). Исполнение этого обряда или его части, в день Обретения ("Обретеніје") вызвано народной этимологией и созвучием с глаголом "обрнути се" 'обернуться, измениться, перемениться'.

К семейным обрядам близок и обряд побратимства, который в славянском мире имеет разные формы, в том числе и церковную, хотя и не канонически церковную. Употребление диалога нам известно пока лишь в одном примере, приведенном Иваном Франко в его записках в Дрогобычском повете. По его свидетельству, побратимство в Нагуевичах бытовало только в среде подростков; братались пастушата, ребята от восьми до двенадцати лет. Чтобы стать побратимами, они брали ореховую или какую-нибудь другую палочку и разрезали ее на две половинки так, что одна половинка на конце имела паз, а другая зазубец, который плотно и ровно входил в этот паз. Между пазом и зазубцем зажимали стебель какого-нибудь злака (ржи, пшеницы) или травинку-"різіюку" (прутик). Затем один парень брался за одну половинку разрезанной палки, а другой за другую, и при этом происходил диалог: — "Ци побратим?" — спрашивал первый, — "Не побратим", — отвечал второй; снова: "Ци побратим?" — "Не побратим", — возобновлялся ответ; в третий

раз — "Ци побратим?" — "Побратим!", — соглашался второй. Тогда следовал новый вопрос: "Доки, доки?", и на него ответ "До грубој дошки" (До каких пор? — До гробовой доски). В завершение ритуала побратимы разделяют половинки, разрывают пополам стебелек, и каждый съедает свою часть стебелька (Фр. ЛВП, 198). Рассечение палочки и сама палочка напоминает систему бирки при отношениях между кредитором и должником и т.п. Что касается самого диалога, то, пожалуй, он является единственным примером такого случая, когда из трех ответов два оказываются отрицательными, а третий утвердительным. Однако и в этом случае соблюдается троекратность, а сам вопрос остается неизменным.

Обряд вселения в новый дом, едва ли можно считать семейным, он просто окказиональный, хотя вселяется в него семья. Однако мы, чтобы не открывать новую рубрику, причислим его к десятой группе. У великорусов Чудовского района Новгородской области (дер. Березовка) принято при вселении в новый дом первой в дом пускать кошку и приговаривать: "Хоть кошку, да на четырех ножках!" Считали, что тогда будет водиться скот. Затем в дом входил человек, и его спрашивали: "Кто идет?", а он отвечал: "Свой идет! С хлебом, с солем, с красным петухом", — и нес хлеб, соль и петуха. Если не было кошки, то несли табуретку ножками вперед с теми же словами (сообщила В.Г. Строгова, запись 1984 г.).

XI. Игры, загадки, легенды, установление мерки с ритуальным диалогом в прошлом описании были немногочисленны. Немного их и сейчас всего три, но они интересны, потому что демонстрируют новый тип или даже жанр, в котором выступает диалог, или расширяют географию редкого типа диалога. Так, диалог, сопровождающий производство аршина, в прошлом описании был снабжен примерами только из сербской традиции. Однако аналогичный тип диалога зафиксирован еще в конце прошлого века в среде так называемых "полуверцев" (православных эстонцев) и их соседей в Псково-Печерском крае, где, когда делали аршин, семь раз полагали пялень, держась за палку и приговаривая: "Аршин! Где ты рос?" — "В лесу" — "Кто тебя рубил?" — "Мастер" — "На что?" — "На меру" (Трус. ПППК, 61). Есть основания предполагать, что "полуверцы" заимствовали диалог у соседнего русского населения и надо надеяться, что в будущем число русских примеров увеличится. Новый тип диалога установлен нами и в словацкой традиции; он связан со словесными клише, подражающими голосам животных, птиц и пресмыкающихся. Кваканье лягушки изображается некоторыми словаками так: "Co ste varili? (Что вы варили?), — спрашивает первая лягушка, — "Hrach!" (Горох!), — отвечает вторая, "Hrach", — продолжает третья, "Hrach" — подхватывает четвертая и, наконец, они все хором кричат: "To ja rada, rada, rada, i ja rada, rada, rada" (Этому я рада, рада, рада, и я рада, рада, рада) (Zát. SPPU, 319). Аналогично квакали в конце прошлого века и русские лягушки в Галиции: — "Кумо, кумо, кумо!" — "Що-сте варили?" — "Борщ, борщ, борщ, бураки-ки-ки-ки! Бураки-ки-ки-ки!" (Фр. ЛВП, 173). Вероятно, так же квакают они и сейчас, в конце нашего века. Но

в Восточной Сербии в зоне Лесковца они квакают иначе, притом весьма гостеприимно: "Бакекэ, бакекэ! Не добе гое, не добе гое" (Придет гость...) — "С које не га дочекамо?" (С чем мы его встретим?) — "Кекекэ, кекекэ! С вино не га гостимо" (Вином будем его угощать). Кекекэ, кекекэ! С погачицу, с погачицу (Лепешкой...) (Ђорџ. ЖОНЛК, 167).

Ни в одну из перечисленных выше рубрик не может быть включен ритуал укрощения ветра, впервые зафиксированный в 1975 г. в Пловдивской округе Ж.А. Стамповой и Т.А. Колевой. В селе Дылбок Извор (Карловский р-н) он заключается в том, что при сильном ветре младший ребенок в доме (*мизиня*) должен своровать у соседки валец для стирки белья и завязать его у себя во дворе на одном из плодовых деревьев. Во время завязывания трижды исполняется следующий диалог. Кто-то из ассистентов спрашивает: "Кво врџиш?" (Что ты завязываешь?), а своровавший валец отвечает: "Ветер врџвам!" (Ветер завязываю!), на что спрашивающий заключает: "Врџи, ти го заврџи!" (Завязывай его и завяжи!). В соседнем селе Драгойлово воруящим валец должен быть тоже младший ребенок "мизинче", к тому же еще и сирота. Его также спрашивали "Кво врџвам?" и он отвечал "Врџвам ветерa" (Арх. ЕИМ, № 881—II; благодарю А.В. Гуру, разыскавшего этот материал в архиве). Любопытно, что ветер входит в ряд хищных зверей, змей и болезней, приносящих вред человеку. Его вред пресекается и тем же типом диалога, который применяется против упомянутых папастей.

Любопытно также, что украинский текст легенды о святом Петре, бытовавший на Харьковщине (Купянский уезд, слобода Преображенская) построен на ритуальном диалоге с его традиционной и достаточно четкой структурой: краткий вопрос, ответ, заключение. Легенда говорит о том, что один человек сеял при дороге пшеницу; шел мимо святой Петр, поздоровался с мужиком и спросил: "Шо, зымляк, сишишь?", мужик решил над ним подшутить и ответил: "Каминь". А апостол Петр завершил диалог пророчески: "Ну, ныхай жы и вроды камень". И с тех пор там и по сей день растет один камень (Ив. ЖПКХ, 164). Тема диалогических форм в славянском фольклоре еще не разрабатывалась, хотя она и значительна, и интересна. Тем не менее она носит во многом самостоятельный характер и поэтому мы ее сейчас не касаемся.

ПРИНЯТЫЕ СОКРАЩЕНИЯ

- БФ — Български фолклор. София.
 ГЕМБ — Гласник Етнографског музеја у Београду. Београд.
 ЖС — Живая старина. СПб. 1890—1917.
 МП — Македонски преглед. София, 1924/25—1942.
 МФ — Македонски фолклор. Скопје.
 Раск. — Расковник. Београд.
 РН — Родопски напредък. г. I—IX. Станимака, Пловдив (VI—IX), 1903—1912.
 СБНУ — Сборник за народни умотворения, наука и книжнина. София.
 СБФ — Славянский и балканский фольклор. М.
 СЕЗБ — Српски етнографски зборник. Београд.

- СЭ — Советская этнография. М.
 ЭО — Этнографическое обозрение. Кн. I — 112. М. 1889—1916.
 NU — Narodna unjetnost. Zagreb.
 Wisla — Wisla. Warszawa, t. I—22. 1887—1922.
 ZNŽO — Zbornik za narodni život i običaje Južnih Slavena. Zagreb.

- Арх. ГИМ — Архив на Етнографския институт с Музей на БАН в София.
 Арх. ЭБИ — Архив Этнографического бюро кн. В.Н. Тенишева. Гос. Русский музей.
 Бег. ЖОСТ — *Беговић Н.* Живот и обичаји Срба Граничара. Загреб, 1887.
 Бог. ЗНМ — *Богоевский П.* Заметки о народной медицине // ЭО. Кн. I. 1889. С. 101—105.
 Браг. ДИОСЦ — *Брагина Н.* Диалектная лексика обрядов семейного цикла. М., 1980 (дипломная работа).
 Брај ПУ — *Брајевић М.* Празноверице у Јеленку // ГЕМБ, IV, 1929. С. 114—115.
 Буџ-Кор. НИДБ — *Бубало-Кордунаш М.* Народне празноверице из Дероња у Бачкој // ГЕМБ VII. 1932. С. 82—89.
 Вак. ПИСОП — *Вакарелски Х.* Принос към проучване на семейните обичаи на Панагюрско в миналото // Панагюрские и Панагюрский край в миналото. Сб. II. София, 1961. С. 53—85.
 ВГ — Вукова грава // Расправе и грава. СЕЗБ I. Београд, 1934. С. 1—93 отд. паг.
 Въл. БВЛ — *Вълчинови Ц. и В. Баяния,* врачувания и лекувания // СБНУ VIII. С. 153—155.
 Георг. НКС — *Георгиева Е.* Народен календар от село Смилево (Битолско) // МП. Г. VI. Кн. 4. 1931.
 Грб. СНОСБ — *Грбић С.* Српски народни обичаји из Среза Бољевачког // СЕЗБ. XIV. 1909.
 Гр-Ђел. — *Грвић-Ђелокошић Л.* Из народа о народу. Мостар, 1896.
 Деч. СОК — *Дечов В.* Среднородопски овчари и кехаи // РН Кн. III. № 2. 1905. С. 127—140.
 Ђок. НБО — *Ђокић Д.* Народна бајања у Ореовици // Раск., № 38, зима 1983. С. 31—34.
 Ђорџ. ЖОНЛК — *Ђорџевић Др. М.* Живот и обичаји народни у Лесковачком крају. Лесковац, 1985.
 Зах. КК — *Захариев Й.* Кюстендилско краице // СБНУ. XXXII. 1918.
 Зел. ОРУА — *Зеленин Д.К.* Описание рукописей Ученого архива Императорского русского географического общества. Петроград, вып. I. 1914; Вып. II. 1915; Вып. III. 1916.
 Зерн. ММДУ — *Зернова А.В.* Материалы по сельскохозяйственной магии в Дмитровском уезде // СЭ. 1932, № 3.
 Ив. ЖПКХ — *Иванов П.В.* Жизнь и поверья крестьян Купянского уезда Харьковской губернии // Сборник Харьковского Историко-Филологического общества. т. XVII. Харьков, 1907.
 Кап. — Капани. Етнографски и езикови проучвания. София, 1985.
 Кар. ВСББ — *Карановић М.* Вук и славяне Божића у Босни // Развитак. Год. V. Бр. I. Бања Лука, 1938. С. 2—3.
 Кис. ПЦЯ — *Кисов М.* Тълкувания на природни явления // СБНУ. VIII. 1892. С. 141 отд. паг.
 Кол. ГОС — *Колева Т.* Гергьовден у южните славяни. София, 1981.
 Кол. ЛВП — *Колеса Ф.* Людов вірування на Підгір'ю // Етнографічний збірник. т. V. Львів, 1898. С. 76—98.
 Миј. НМСЛП — *Мијатовић С.* Народна медицина Срба селака у Левчу и Темнићу // СЕЗБ. XIII. 1909.
 Мил. ЖСС — *Милићевић М.Б.* Живот Срба селака // СЕЗБ. I. 1894.
 Мил. СНОСХ — *Милосављевић С.* Српски народни обичаји из среза Хомольског. // СЕЗБ. XIX. 1913.
 Ник. ЕБИП — *Николић В.* Разне етнолошке белешке из околине Пирота и Ниша // ГЕМБ. XI. 1936. С. 163—165.
 Ник. ППП — *Никифоровский Н.Я.* Простонародные приметы и поверья. Витебск, 1897.

О РОЛИ СЛОВА В ТЕКСТЕ МАГИЧЕСКОГО ДЕЙСТВИЯ

- Оп.-Бан. НОСК — *Опанић Баница С.* Народни обичаји Срба на Кордуну // Раск., 37. Јесен 1983. С. 3—57.
- Поп. ЮОВ — *Попов Н.* Юридически обичаи във Варненско (сватбени и др.) // СБНУ. XX. 1904. С. 1—34. отд. паг.
- Прим. БКРБ — *Примовски А.* Бит и култура на родописките българи // СБНУ. кн. 54. София, 1973.
- Рис. БОМ — *Ристески М.* Баднички обичаи во некои краишта на Македонија // МФ. VIII (15—16). 1975. С. 235—241.
- Ром. НМД — *Романски Ст.* Народописни материали от Долновардарско // МП. год. VI. Кн. 4. 1931. С. 91—126.
- Спас. ТПЯ — *Спасов С.Д.* Тълкувания на природни явления // СБНУ. XVI—XVII. С. 215—219.
- Спрост. ТПЯ — *Спростанов Е.* Тълкувания на природни явления // СБНУ. XV. 1898. С. 59—69. отд. паг.
- Стан. НЖГ — *Станојевић М.* Из народног живота на Тимоку // ГЕМБ. VIII 1933. С. 59—71.
- Стан. ОВТ — *Станојевић М.* Обичаји и веровања на Тимоку // ГЕМБ. IV. 1929. С. 42—54.
- Тод. ПДБМ — *Тодорова Н.* Представа за двойника в баянијата и магиите // БФ. XIII. Кн. 3. 1987. С. 55—63.
- Тол. ЗПО — *Толстой Н.И.* Заклинания, связанные с институтом побратимов и "одномесячников" // Этнолингвистика текста. Семиотика малых форм фольклора. М., 1988. С. 85—88.
- Тол. ФСЯ — *Толстой Н.И.* Фрагмент славянского язычества: Архангелский ритуал-диалог // СФФ. Этногенетическая общность и типологические параллели. М., 1984. С. 5—72.
- Тол.—Тол. НЭССРТ — *Толстой П.И., Толстая С.М.* Народная этимология и структура славянского ритуального текста // Славянское языкознание. X Международный съезд славистов. М., 1988. С. 250—268.
- Триф. БВЛ — *Трифонов Т.* Баянија, врачувања и лекувања // СБНУ. VIII. С. 156—158. отд. паг.
- Трус. ПППК — *Трусман Ю.* Полуверни Псково-Печерского края // ЖС. Вып. 1. 1890. С. 31—62.
- Фил. ТЕП — *Филиповић М.* Таковци. Етнолошка посматрања // СФЗБ. LXXXIV. 1972.
- Фр. ЛВП — *Франко Г.* Людові вірувања на Підгір'ю // Етнографічний збірник. Т. V. Львів, 1898. С. 160—218.
- Цвиј. ОУК — *Цвијовић Н.* Обичаји из Ужичког краја // Раск. № 38. Зима 1983. С. 27—28.
- Цел. ММПО — *Целакоски Н.* Мртвечки магии и песни од Охридско // МФ. XV. № 29—30. 1982. С. 107—112.
- Цеп. ТПЯ — *Цепенков М.К.* Тълкувания на природни явления // СБНУ. VIII. 1892. с. 142. отд. паг.
- Вист. WUDO — *Выстрої J.S.* Wymuszanie urodzaju na drzewach owocowych // Выстрої J.S. Tematy, które mi odradzano. W-wa, 1980.
- Čer. TŽL — *Červenák J.* Tradičný život Lišovana. Lišov, 1966.
- Fed. LBRL — *Federowski M.* Lud białoruski na Rusi litewskiej. T. I. Kraków, 1897.
- Маг. NŽOV — *Marković M.* Narodni život i običaji sezonskih stočara na Velebitu // ZNŽO. Knj. 48. 1980. S. 5—139.
- Möd. IMS — *Möderndorfer V.* Ijudska medicina pri Slovencih. Ljubljana, 1964.
- Möd. VUOS II — *Möderndorfer V.* Verovanja, uvere in običaji Slovencev. Druga kn. Prazniki. Celje, 1948.
- Raj. NOJS — *Rajković L.* Narodni običaji okolice Donje Stubice // NU. X. 1973. S. 153—216.
- Vuk. SK II — *Vukanović T.* Srbi na Kosovu II. Vranje, 1986.
- Zát. SPPU — *Zátarecký A.P.* Slovenské príslovia, porekadlá a úslovia. Bratislava, 1965.

В работе П.Г. Богатырева "Магические действия, обряды и верования Закарпатья" есть небольшой раздел под названием "Магические действия со словесными формулами и без них"¹. Речь идет о том, что магические действия (МД) в ряде случаев могут включать и словесные фрагменты (которые мы, вслед за П.Г. Богатыревым, будем называть словесными формулами, СФ). СФ переводят на языковой уровень действия и объясняют их смысл и цель; в тех случаях, когда СФ отсутствуют, о смысле МД надо спрашивать у информанта.

В продолжение наблюдений П.Г. Богатырева и в связи с работой автора этой статьи о мифологическом программировании повседневной жизни здесь предпринимается попытка рассмотреть МД как текст и выяснить роль СФ как фрагмента, или составляющей, этого комплексного текста, содержащего и словесную и несловесную части. Требования объема заставили ограничиться и сравнительно небольшим объемом материала. Но при соблюдении одного условия: решено было использовать не отдельные, разрозненные факты из одной или разных традиций, как бы это ни было интересно, но единый, хотя и достаточно сжатый, корпус текстов одной традиции, выделенный по функционально-тематическому принципу (естественно, возможны и другие критерии отбора). Если представить весь корпус МД как единый текст, то "вынутый" таким способом фрагмент, с одной стороны, репрезентирует систему всего текста, взаимосвязь с другими фрагментами, возможность взаимных переходов и перекодирований, а, с другой стороны, является самодовлеющим.

Анализируется материал, собранный М. Миошковичем в книге "Любовные действия"². Небольшая по объему, она (судя и по библиографии) содержит достаточно полный список МД, связанных с любовью и брачными отношениями. Они расклассифицированы, может быть не всегда последовательно, по видам и функциям МД³. Во вступительной статье Л. Раденковича дается четкая классификация и современная мифопоэтическая интерпретация представленного в книге материала, что во многом облегчает его текстовый анализ.

Всего в книге 234 коротких (из 2—4 предложений, но достаточно развернутых) текстов. 102 содержат СФ; 5 (13, 14, 66, 67, 77)⁴ — это только СФ; 127 описывают МД без СФ. Вот образцы всех трех видов текста:

МД+СФ⁵

81. Кад први мрак падне на земљу — у први акшам — девојка узме нож на га'забоде у земљу где капница стрехе пада, и овако вража:

"Не забалам ја овај нож у земљу, него у Мујино и срце и цигерицу, и његових седамдесет и седам дамара, осамдесет и осам

жглавака (а, муџутим, све јаче упире ножем у земљу), и његових деведесет и девет костију”.

СФ⁶

13. “Селам алек, студена водица, и на води три корита златна: једно мелено, друго левдно, а треће огледно. Умих се мелним, отрах се левдним, огледах се огледним!”

МД⁷

78. Дјевојка пусти мало крви из малог прста лијеве руке, прободу мало једну јабуку и у ону руницу кане три капи крви. Ту јабуку даје ономе, којег ваоли, да поједе, па мисли да не је с мјеста заволити.

Составитель дал каждому тексту заглавие, типа: 25. “Имя суженого”; 30. “За парня или за вдовца?”; 32 “Вишневые ветки”; 138. “Доброе утро, студеная водица...”; 212. “Просивание муки через перевернутое сито на перевернутую лопату”. Это озаглавливание, несомненно, удобное для читателя, но заведомо привнесенное извне, т.е. чисто метаязыковое, дополнительно побуждает к вопросу, который и так уже подразумевается: что в тексте МД аутентично, а что принадлежит метаязыку (роль которого выполняет естественный язык) — ведь в магической практике, в ритуале действие совершается, а не проговаривается; скорее, *слово* отождествляется с *действием*.

Эта проблема была сформулирована в свое время Э. Кенгас-Маранда и П. Маранда в связи с определением фольклора: “... фольклор — это незаписанные ментифакты. Из этого определения следует, в частности, что ни один текст как таковой не является реальной фольклорной единицей: тексты суть лишь запись ментифактов (в то время как артефакт всегда есть запись себя самого). Это имеет прямое отношение к исследованию текстов, поскольку в записанном тексте структура фольклорной единицы может и не манифестироваться, а его реализация, например, магическое действие, может входить в эту единицу... ни одна запись и даже видеозапись не будет полной: только ситуация, в которой текст реализуется, является для него жизненной средой”⁸.

Если исходить из этих положений, то аутентичной или, во всяком случае, наиболее надежной в записи текстов МД будет СФ, слово: оно гарантирует достоверность и сохранность не только словесной (естественно!), но и несловесной части текста, которую СФ так или иначе отражает⁹. Более того, СФ охраняют и весь корпус текстов МД, расширяя свою роль и на тексты без СФ, т.е. целиком метаязыковые.

Анализ текстов МД+СФ начинается с описания способов включения СФ в текст, т.е. монтажа текста. В данном собрании текст никогда не *начинается* с СФ и в большом числе случаев (но не обязательно) *кончается* СФ. Это, однако, не значит, что в реальности действие должно предшествовать слову: напротив, глагол говорения, которым вводится СФ, как правило, употреблен в форме или в окружении, указывающих на одновременность действия и слова. Это прежде всего деепричастие: *говорећи* (41 употребление), см. также: *и при томе*

говори (55), *уз то говори* (79), *уз речи* (98), *да узме мали угарак, те запретавајући га у ватру, говори* (129), *с речима* (142), *када реже... говори... кад је ошине... говори* (170), *док је сијала говорила* (178), *и за све време [треба] превртати и говорети* (198), *при мешању треба да реки* (213). — Ср. скудость указаний на последовательность действия и слова: *а најпосле нека рече* (49), *и даље говори* (101). Так монтируется примерно половина текстов с СФ. В остальных случаях глагол говорения в личной форме вводится сочинительным союзом и или *па*, иногда бессоюзно (например, 101, 103). Определить, что выражают в этой конструкции союзы, одновременность или последовательность, достаточно трудно, особенно ограничиваясь средствами формально-грамматического уровня, ср.: *узме нож, па упре у звијезду претходницу и говори* (59), *врже каницу на куку, и рече* (68), *у ватру врже соли и баруту, па говори* (69), *узима обе половице, излије их у зрно и изговори* (125). Естественно, если перейти на содержательный уровень¹⁰ или применить более сложные формальные средства¹¹, в каком-то числе случаев можно добиться однозначного решения, но существенно ли это для структуры текста МД? Анализ всего корпуса приводит к выводу, что МД и СФ монтируются по принципу одновременности или “одновременности с небольшим сдвигом”: действие предшествует слову как своего рода вступление, указание на *начало*; в свою очередь, слово замыкает текст, маркируя конец (разумеется, есть и другие варианты, но они сравнительно редки, ср. 2, когда после СФ исполнительница *дуже низа се* и др.). Таким образом, действие и слово по большей части идут в унисон или, так сказать, почти в унисон и редко в выраженной последовательности МД → СФ.

Может быть, к этой выделенности СФ стоит присоединить и указания (также сравнительно нечастые) на способ произнесения СФ. Это прежде всего указания на то, 1) сколько раз должна быть произнесена СФ (*три* — 10, 42, 50, 59, 72, 111, 129, 139, 140, 144, 145, 212; *семь* — 218) и 2) как именно — *шанућући* (10), *лагано* (64), *гласно или тајно* (100), *помисливши у себи* (175). Ср. еще: перед СФ надо произнести молитву (63), СФ произносится ночью, перед тем как лечь спать (76) до, после этого нельзя ни с кем разговаривать (42, 59). Ср. также письменный вариант СФ: класть в огонь череницу, на которой написано имя парня (98), написать на клочке бумаги имя мужа и всех членов семьи и спрятать в башмак (192). Эти указания как бы дополнительно приближают СФ к статусу МД.

Спаянность метатекста, или МД, и СФ может свидетельствовать о том, что по крайней мере на синтагматическом уровне, для носителя и *слово*, и *действие* имеют в общем равную функциональную значимость. Поскольку содержательно (о чем см. далее) СФ хотя бы отчасти дублирует МД, естественно видеть в ее употреблении прежде всего функцию усиления МД, придания всему тексту большей эффективности. МД может быть усилено своими собственными средствами — повторением, усложнением (ср. известный магический прием — смотреть сквозь окружность и усложнение этого приема в 150: найти двух- или четырехлистную землянику, свить эти листья в кольцо, обмакнуть

в мед, обвязать шелковой нитью и сквозь это кольцо посмотреть на девушку, чтобы ее приворожить); МД может быть усилено словом.

Эта слиянность слова и действия, которую можно трактовать и как растворение слова в действии и как абсолютизацию слова (*словом разрушали города*) особенно очевидно проявляется в так называемой этимологической магии¹², когда предмет или действие получает магическую силу только будучи актуализирован словом, см. 83: *Или (девојке) међу у воду јечам, граб, кукољ, миљевину, омиљен, одољен и траву пуцавицу на говоре:*

"Јечам међем, да момци јече за мној; граб међем, да се грабе за ме; кукољ међем, да кукају за ме; миљевину међем' да им је мило; омиљен међем, да им се омилиј; одољен међем, да не могу себи одолети без мене; пуцавицу — да пуцају за мној!"

Ср. еще такие клишированные пары, как *просо, проја — просац* (142, 145), *проштац — просац* (145), *грах грахти, боб бобти* (75), *заовети, не заоветај!... већти кажи мога суђеног* (46)¹³ или более сложное: *Добро јутро бел пеленце! ја те зовем омајнице, распорнице..., да ми омајеш драгог, да га распориш* (77)¹⁴ и др. Подобные игры со словом приводят к мысли о том, что набор предметов (в частности растений) для МД может определяться не только их реальными (например, целебными и под.) свойствами или мифологической подоплекой, но и их названием, т.е. словом, которое втягивает в свою орбиту вещный мир.

Такого рода "изофункциональность" слова и действия в тексте МД может свидетельствовать и об отсутствии принципиального различия между текстами с СФ и без них. В уже цитированной работе (с. 198) П.Г. Богатырев указывает: "часто объяснения магических действий, данные крестьянами, представляют собой не что иное, как перифразы словесных заклинательных формул, в настоящее время выпавших из употребления; аналогичным образом то, что в одной деревне употребляется как заклинательная формула, в другой есть просто объяснение обряда. В большинстве случаев невозможно точно определить первоначальную стадию магического действия: обряд с заклинательной формулой или обряд без заклинательной формулы". Действительно, оба вида текстов МД настолько близки, что иногда возникает мысль о том, что здесь может быть пропуск глагола говорения, объясняемый, например, несовершенством записи или индивидуальностью информанта, см. например: 177. парень дотрагивается до девушки петушиной головой, чтобы она ходила за ним "као што кокошка иде за петлом" — СФ выделена кавычками, но глагола говорения нет: 92. *кога прогледа, веле да ће тако заслијепити, да ће је завољети и најпослије узети* — СФ дана в форме косвенной речи и, скорее, описательно; в 184 конструкцию с *да* можно понять и как *чтобы было* (объяснение) и как *пусть будет* (СФ): *да им љубав буде чиста као сребро, да му она мирише као босиљак, и да буду сити и задовољни у свом новом животу* и т.п.¹⁵

Далее мы переходим к внутренней структуре СФ. И текст МД в целом, и СФ как его фрагмент построены по одной логико-грамматической формуле: *условие — результат (если А, то В)*¹⁶, или А.

чтобы В). Формула предполагает двухчастную структуру, которая может быть усложнена как за счет простого расширения (если А, А¹, А²..., то В, В¹, В²...), так и за счет включения других конструкций, о чем см. ниже. Для выбранного здесь аспекта анализа наиболее существенно выяснить связь метатекста и СФ (слова и действия), манифестированную в самой СФ. Поэтому мы не будем слишком детально разбирать грамматическую структуру СФ, ограничившись фиксацией двух основных типов:

I. *Subj. делает А, чтобы добиться В;*

II. *Как делается А, так (пусть) делается В.*

I

Существенно отметить, что в типе I субъект обычно выражен местоимением I л. (которое может опускаться), т.е. манифестирует исполнителя МД: *ја сејем, а суђеник нек дође преконоћ да влаци босиљак* (58, ср. 73); *ја окрећем ове три жице, да се и ти, Столе, за мној окрећеш* (103); *виле носим, да ме ко види, грабље носим да ме ко граби* (140) и т.д., ср. расширенную цепным текстом в I-й части и однородными членами во 2-й СФ: *ја дрмам с плотом, плот земљом, земља морем! Море, ко је мој, нек доњиха до мене, нек остане код мене, нек ми каже своје име* (25); СФ, усложненную условным придаточным во 2-й части: *све ово међем под главу за мога суђеника: ако је за водом, ево чунка да се превезе...* (60), или — с угрозой: *црк'о, ако ми не дош'о* (64).

I-я часть может быть трансформирована в отрицание—противопоставление (*делаю нечто — не делаю это, а делаю то*): *не бодем јастук, бодем свога суђеника у очи...* (67); *ово не пуца со, већ његово срце; ово не плашти барут, већ његова крв...* (69); *не ваћам се за земљу, но за вавола да доведе драгог код мене...* (77). Нередко это "усиление отрицанием" распространяется и на 2-ю часть, ср. клише типа *да не може да једе... док код мене не дође...* (67).

Нередко "условие" в I-й части может быть сформулировано как просьба, обращенная к 3-му лицу (мифологическому или мифологизированному персонажу); тогда финитная форма глагола заменяется императивом¹⁷, а субъект действия называется в обращении: *Дивнице, по богу сестрице!.. кажи ми мога суђеника, да га видим у сну као и на јави* (52); *ја се теби молим Господи, а Ти заповеди оном који ми је суђен да ми дође на сан* (63); *Мир ти бојжју, верни дувару... Пошаљи ми Муја у невар... мени га доведи!* (66). И здесь см. усиление — отрицание: *Заовети, не заоветај! | Тиловјети, не тиловјетај, | већ ти кажи мога суђеног* (46).

II

СФ, построенные по типу II, самым непосредственным образом иллюстрируют осуществление принципов симпатической магии — гомеопатической и контактиозной, — описанной в свое время Д. Фрззером¹⁸, см.: *како је ово јаје чисто, да буде и моје лице чисто* (9); *како год ови нокти и длаке горијеле, онако за мној горио Н. ... Како ови*

дугарови гледали један у другог онако гледао у мене Н. (109); како се онај камен лахко окреће, онако се лахко дјевојка Н. за мнош окретао (158); како се онај мртав папио, онако се и ти папила док се са мнош не вјенчала (173) и т.д. и т.п.

К вариантам типа II можно отнести СФ, построенные по модели когдо — тогда (на)сколько — (на)столько, например: *кад овај мртавац проговорио, онда и Бего за другу дјевојку знао (106); кад он могао живити без соли и хљеба онда могао и без мене (136); кад се свадило Сунце и Месец, тад ја и младожења! (186); Колико траве и росе около шљива, толико момци да ме воле... (98); колико овђе проса и проштаца, онлико ме просило просаца (145); колико се год овај шећер у јабуци топико, так се (име цуре) за мнош топико (168).*

Тип II предполагает более сложные и тонкие логико-семантические связи между частями СФ, чем тип I. В типе I объяснение/обоснование причинно-следственной связи условия и результата не обязательно эксплицируется: *ја не дрмам цицетом, него са свијем свицетом, да ме сав свицет... жели и љуби, и да ме проси (6); ја орем и сејем, а сувеник нека дође и влаци (73); ја не вјешам кошуљу, већ Стојанову главу, сву ноћ висио, о мени мислио (129).* Собственно говоря, связь между частями проявляется при "этимологической магии", о которой уже говорилось: *о, ти, мало пауче. Ти плетеш мрежу по цицелом свицету, уплети ноћас мога драгог, те ми га бар на сан доведи (49); просо, да просе... граб, да грабе... (141); ја не перем лицице своје, већ перем љубав оном што но гине за мнош (234).*

В типе II операция семантического отождествления на уровне слова разработана в гораздо большей степени, при предельной простоте формального выражения: обязательное повторение глагола-предиката при мене субъекта и/или объекта в 1-й и 2-й части СФ. Иными словами, одно и то же действие совершается с/над разными лицами или предметами, см., например: *онако се Н.Н. мучио и неко, као што се и ове жабе муче и пеку, доклен к мени не дошао (70); како год он своју крв волио, онако волио и мене (79); као што је кртица слијена онако и ти Н. за мнош заслијенио (110).* Однако здесь идет речь уже не об этимологической магии (или не столько об этимологической магии), но, скорее, о риторических фигурах — метафоре, метонимии и т.д., которые в данном случае (как, впрочем, и вообще в образной системе фольклора) выходят за пределы стилистических приемов, но служат обучающим средством в двух аспектах: 1) они обучают основным логическим операциям — сравнению, отождествлению, разного рода классификационным приемам — и направлены таким образом на развитие мыслительных способностей, операционной стороны (техники) мышления; 2) сопоставлением неожиданного, несопоставимого они обучают пониманию основоположного единства мира, классифицируют его элементы на основе их связей, находящих опору в архетипической модели мира.

За пределами разобранных двух типов СФ остаются сравнительно немногочисленные конструкции, которые в конце концов представляют те же логико-семантические модели. См., например, ритуальный диалог, где СФ "разделена" на вопрос-ответ: "*Куда ћеш?*" — "*Идем на*

воду, да воде и мене и тебе и ту што гледа про тебе" (141); СФ, построенные на противопоставлении: *сјекира у врата, а драги на врата (75); это ти твог драгог, ја оста без јаја а ти без мене (232); ритуальное приветствие при передаче значимого дара: *поздрављате та и та дјевојка и послала ти је тај newhew (226)* и иск. др.*

Спаянность метатекста и СФ проявляется и в структуре СФ: 1-я часть (условие), как правило, называет действие и предметы, входящие в ритуал, т.е. является словесным описанием (разумеется, фрагментарным), метатекстом МД: девушка кладет в печь цветы и говорит: "как вянет цветок от дыма, так и он пусть вянет из-за меня" (134); парепь жжет волосы и говорит "как горят эти волосы, так..." (162); ударяет цветком и говорит "ударяю тебя цветком, а ты..." (170) и т.д. Таким образом, что в структуре МД считать текстом, а что метатекстом, меняется в зависимости от точки зрения: при исполнении ритуала СФ может восприниматься и как МД (текст), и как его описание (метатекст); в записи СФ равно самой себе как словесному тексту. Эти рассуждения можно детализировать, но вряд ли такие логические упражнения имеют смысл: для нас существенно остановиться на том, что СФ и МД являются равноправными элементами структуры единого текста.

До сих пор анализировался синтагматический уровень текстов МД. Теперь мы переходим к парадигматическому уровню, т.е. к рассмотрению данного корпуса текстов МД как целостного текста. В данном случае нас интересует, какую информацию хранит этот текст и каким образом он ее кодирует. Речь идет по крайней мере о двух видах информации: 1. информация о внешнем мире; 2. информация "о самом себе", т.е. о тексте-хранителе МД.

Текст "Любавне чини" содержит богатый материал для реконструкции мифологических представлений на разных уровнях, от установления набора универсальных семантических оппозиций до списка основных лексем мифологического словаря, что в итоге можно довести до восстановления мотивов и сюжетных фрагментов соответствующих мифологем. Это несомненно, и здесь интересно выяснить, насколько репрезентативно данный корпус отражает модель мира, и как он соотносится с другими жанрами фольклорных текстов (возможность перскодировки).

"Мифологическая информация", содержащаяся в тексте, хорошо проанализирована во вступительной статье Л. Раденковича¹⁹, где дана отсылка к основному мифу (брак Громовержца и его поединок со змеем), выделены основные семиотические оппозиции (среди них — *этот мир/тот мир, мужской/женский, свет/тьма, парный/непарный* и др.) и подробно проработан словарь данного фрагмента модели мира, как предметный (животные, птицы, насекомые; растения; утварь и т.д.), так и предикатный (сжигание, прокалывание, сеяние, обхождение кругом и т.п.); лексемы снабжены мифологическими истолкованиями. Поэтому здесь сочтено возможным не останавливаться на этом вопросе специально.

Итак, что говорит корпус текстов о самом себе. Он состоит, как уже говорилось, из текстов, содержащих и не содержащих СФ. Тексты

без СФ могут иметь объяснения (СФ, как бы переведенные в косвенную речь), а могут их и не иметь: *девојка се убоде иглом у мали прст десне руке, пусти крв и ухвати оне крви у филцан па даде ономе момку, којега воли, у кахви или ракији да попије* (84); *...овај прах мора у колачу испећи и дати драгом или драгој да поједе* (94)²⁰ и др. Все тексты записаны от носителей традиции, при том, что записывающий был для них чужим, паходящимся вне традиции и, очевидно, вне ситуации, связанной с конкретным текстом (все-таки в большинстве случаев записывается текст в чьей-то передаче, а не описываются собственные наблюдения). Выбранный здесь тематический корпус текстов МД по своей специфике является не столь закрытым, как, например, медицинская практика: исполнителями его являются не избранные, сакрально отмеченные лица (знахари, ворожен и т.п.), а определенные группы данного коллектива (девушки, достигшие брачного возраста; в ряде случаев парни; женщины, состоящие в браке; мужчины и женщины в момент вступления в брак).

Таким образом, эти приемы (тексты), остающиеся тайными (условие сохранения сакральности, т.е. магической силы), можно узнать и друг у друга, и не просто узнать, но увидеть. При таком практическом обучении метатекст может оказаться избыточным. Следовательно, в какой-то степени можно обойтись и без слов, но это угрожает сохранности текста во времени и пространстве: только *долговечное царственное слово* является единственным в своем роде гарантом. И тогда СФ приобретают особую значимость, именно они кодируют сакральную информацию, обеспечивая ее оптимальную сохранность в пространстве и во времени.

Анализируя распределение СФ в корпусе текстов МД следует отметить неслучайность его, так сказать, неравномерности и прежде всего присутствия СФ далеко не во всех текстах МД. Конечно, пространственно-временные потери играют в этом свою роль, но они предусмотрены устройством корпуса. В данном случае это не упущение, а одно из условий сохранности и действенности данной знаковой системы: для того, чтобы она работала, информация должна быть распределена не безразлично-равномерно, но в ряде как бы случайно разбросанных точек, которые становятся тем самым организующими структуру. С другой стороны, этим обеспечивается и сохранение закрытости информации, т.е. сохранение ее сакральности. Во-первых, в корпусе содержится целый пласт "необъясненных", не прокомментированных словом текстов, т.е. текстов не доступных чужому, непосвященному, не имеющему права на знание. Во-вторых, сам текст СФ информативен тоже для посвященного: информация, которую он содержит, зашифрована по тем же правилам: она частична, выхватывает в одних случаях краткие фрагменты, свернутые описания, которые надо восстанавливать уже внетекстовыми средствами, а в других — пространно описывает пекую мифологизированную ситуацию, не имеющую отношения к реальности. Таким образом, восстановить весь текст МД, т.е. ритуал, состоящий из определенной последовательности действия, по СФ весьма сложно.

См. примеры. Метатекст: девушка каким-то образом раздобы-

вает у своего парня чулок или лоскут от его одежды, потом покупает глиняный горшок с крышкой — но покупая, нельзя торговаться — кладет этот лоскут в горшок, наливает воду и на рассвете ставит на огонь. Горшок должен целый день без перерыва кипеть. Вечером после захода солнца девушка снимает с горшка крышку и три раза говорит... СФ: *Како ова вода кипила, онако Н...а срце за мном кипило и он к мени хитио* (72) — по СФ узнается только о действии "кипячение воды". Метатекст: перед тем, как лечь спать, ночью девушка должна произнести... СФ: *ја легах на девет и девет кревета, па легах на девет и девет јастука, па се покрих са девет јоргана...* (76)²¹ — это, конечно, не предполагает реального соответствия. Итак, распределение СФ по корпусу текстов МД соответствует двум требованиям: 1. обеспечению сохранности информации и 2. обеспечению ее закрытости.

Не менее показателен и способ размещения информации внутри СФ. В двухчастности СФ (А чтобы В; как А, так В) заключен основной секрет кодирования и одновременно закрытия/сокрытия информации: в каждом конкретном случае 1-я и 2-я части логически, содержательно (на уровне здравого смысла, практического опыта) не связаны друг с другом, не выводимы друг из друга. В этом отношении перед нами явные аналогии с принципами кодирования информации в загадке, где вопрос и ответ не выводимы друг из друга. Загадки рассчитаны не на отгадывание, а на выучивание, корпус же загадок позволяет с достаточной достоверностью установить алфавит модели мира и ее существенные черты, вплоть до свернутых мифологических сюжетов и мотивов. Тот же принцип соблюдается в правилах, регламентирующих повседневное поведение человека в рамках архетипической модели мира: и там предписание и приказание не соотносимы друг с другом²². На основе такой нетривиальной связи были установлены сложные логические структуры, лежащие в основе паремий²³. Примеры из разных фольклорных жанров явно могут быть умножены, и это заставляет думать об универсальном способе кодирования, который, помимо уже упомянутых, имеет еще одну цель — развитие техники мышления.

Возвращаясь к аналогии текстов МД с загадкой. И те, и другие построены на сочетании синонимии и омонимии. Подобно тому, как несколько загадок имеют одну разгадку, а один объект может загадываться по-разному, наш корпус текстов МД имеет одну цель (брачное соединение), т.е. один "ответ"; если же сопоставить его с корпусами других МД, то окажется, что те же тексты могут быть приложены, приспособлены для других целей, например, в медицинской практике, в сезонных обрядах, связанных с плодородием и т.п. Таким образом, один и тот же набор "прокручивается" в разных ситуациях, и это не только облегчает его заучивание, но выявляет единство и взаимосвязь элементов в структуре мира.

Однако сказать, что основа конструкции СФ — парадоксальное несоответствие ее частей, и этим ограничиться, было бы глубоко неверно. На это накладывается мощный связующий элемент, хотя тоже требующий к себе внимания и разгадки, — слово как таковое. В тексте

загадки может анаграммироваться ответ (по сначала надо раскрыть этот способ кодирования)²⁴; этимологическая магия, риторические фигуры, короче говоря, неслучайное повторение ключевого слова в обеих частях СФ как раз и содержит в себе семантическое обоснование связи того, что на первый взгляд кажется разъединенным.

При анализе текстов МД слово постоянно меняло свои роли: оно было изофункционально действию, "пряталось" в текст, как бы теряя свою специфичность; оно становилось избыточным оказывалось, что можно обойтись только действиями; ему отводилась объяснительно-описательная функция (метатекст). Однако эта протенчность не смогла отвлечь от центральной, единственной в своем роде созидательной, формирующей и охраняющей роли слова, перекрывающего все коды в модели мира.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Богатырев П.Г. Вопросы теории народного искусства. М., 1971. С. 197—198. См. также: Левинтон Г.А. К вопросу о функциях словесных компонентов обряда // Фольклор и этнография. Обряды и обрядовый фольклор. Л., 1974.

² Мијушковић М. Љубавне чини. Београд, 1985.

³ См., например: Приметы, предсказания: Чтобы увидеть его во сне; Чтобы выйти замуж; До, во время и после свадьбы и под.

⁴ Арабские цифры означают номер текста в собрании.

⁵ Когда первая темнота упадет на землю — в ранние сумерки — девушка берет нож и втыкает его в землю, где вода капает с крыши, и так ворожит: "Не втыкаю я этот нож в землю, а в сердце и печень Муйи, в его семьдесят семь жилок, восемьдесят восемь суставов (а между тем все сильнее упирает нож в землю) и его девяносто девять костей". — В ряде случаев СФ представляет собой развернутый текст, стихотворный или прозаический, который в других ситуациях может выступать самостоятельно (например, как заговор), ср. 4:

<i>Ја изађох пред бијела врата,</i>	Я вышла за белые двери
<i>сва од суха злата.</i>	Все из сухого золота.
<i>Ко ме види нек се мучи,</i>	Кто меня видит, пусть мучается,
<i>Као жена на породу,</i>	Как женщина в родах,
.....
<i>као дјете на сунету,</i>	Как ребенок при обрезании,
<i>жарко сунце на заходу.</i>	Жаркое солнце на закате.
<i>Гдје је ова вила,</i>	Где эта вила
<i>до сада била?</i>	До сих пор была?

⁶ "Здравствуй, студеная водица, и на воде три золотых корыта: одно медовое, другое ледовое, а третье — зеркальное. Умылась медовым, утерлась ледовым, погляделась в зеркальное".

⁷ Девушка выпускает немного крови из мизинца на левой руке, прокалывает немного яблоко и в это отверстие капает три капли крови. Это яблоко дает тому, кого любит, чтобы он поел, и думает, что он ее тут же полюбит.

⁸ Маранда П., Кенгас-Маранда Э. Структурные модели в фольклоре // Зарубежные исследования по семиотике фольклора. М., 1985. 194.

⁹ В этом смысле наиболее "надежны" те 5 текстов, которые состоят только из СФ, но значит ли, что в данном случае произнесение СФ и только оно является магическим действием?

¹⁰ Ср.: 73. 'сеет просо и говорит' — очевидно, что одновременно; 52. 'оставит этот кусок хлеба под подушкой ...и попросит' — вероятно, попросит потом.

¹¹ В какой-то степени для определения одновременности/последовательности можно использовать вид глагола, см.: 109. *све на маши* (лопаточка для углей) *спали и говори*; 215. *испече и говори* — последовательность.

¹² См. в связи с сербской традицией: Ђурић В. Додатак чајкановићевом "Речнику" // Чајкановић В. Речник српских народних веровања о билькама. Београд, 1985, 335.

¹³ 'Ракитник, не болтай! ...а укажи моего суженого'. — К семантической значимости *грабити* (83. *граб* — *грабе*; 140. *грабље* — *граби*) ср. свадебный обычай разбрасывать по комнате грецкие орехи: *гости грабе орахи* (Галичник), см.: Чајкановић В. Мит и религија у срба. Београд, 1973, 302.

¹⁴ 'Доброе утро, белая польня! я тебя зову чаровницей разрывницей..., зачаруй мне милого, разорви его!'

¹⁵ В этом смысле, если не аутентичными, то во всяком случае более надежными могут оказаться тексты МД, входящие в фольклорные тексты других жанров — песенный фольклор, нарративы и т.п.; в исследованиях они нередко привлекаются как подтверждение "полевых записей", в то время как верно, скорее, обратное. — М. Миюшковић широко использует эти параллели в примечаниях к своей книге.

¹⁶ Маранда П., Кенгас-Маранда Э. Указ. соч. С. 241, 242.

¹⁷ Или *сој*: 66. *Гди га нађеш, да га снађеш; гди га стигнеш, да га дигнеш*; 77. ... *те молим... да узмеш једно дрво од белог дуда...*

¹⁸ Фрззер Д. Золотая ветвь. М., 1980, гл. III. Симпатическая магия.

¹⁹ Раденковић Љ. Љубавна магија — симболика промене // Мијушковић М. Љубавне чини. С. 5—25.

²⁰ 84. Девушка укалывает себе иглой мизинец правой руки, пускает кровь, капает ее в чашку и дает тому парню, которого любит, выпить ее с кофе или ракией; 94. ...этот порошок надо запечь в пирог и дать поесть милому или милой.

²¹ Я легла на девять и девять кроватей, и легла на девять и девять подушек, и покрылась девятью и девятью одеялами.

²² Цивьян Т.В. Мифологическое программирование повседневной жизни // Этнические стереотипы поведения. Л., 1985. С. 172—173.

²³ Пермяков Г.Л. От поговорки до сказки. М., 1970, в связи с данной темой см. с. 141 сл.; ср. еще: Павлова Е.Г. Опыт классификации народных примет // Паремнологические исследования. М., 1984. С. 294—299. В связи с функциональной ролью тропов в паремиях (ср. СФ) см.: Крикманн А.А. Некоторые аспекты семантической неопределенности пословицы // Паремнологический сборник. М., 1978. С. 82—104.

²⁴ Топоров В.Н. Анаграмма в загадке // Исследования по структуре текста. М., 1987.

И.А. МОРОЗОВ

ПРАГМАСЕМАНТИКА ИГРОВЫХ ТЕКСТОВ

Повышение интереса к языку народной духовной культуры, наблюдающееся в последнее время, пока что почти не коснулось такой ее интимной сферы, как развлечение и игра. Вместе с тем представляется глубоко закономерным, что подавляющее большинство имеющих в этой области исследований в той или иной мере посвящено текстологическому анализу и манипулирует такой единицей, как текст. Игровой текст концентрирует и выражает в себе имманентные свойства социокультурного феномена, в рамках которого он существует, — феномена игры. В игровом тексте становятся явными те черты, которые отличают игровую ситуацию от ее культурного

антипода — ситуации ритуала. Можно сказать, что специфика игровых текстов и их языка обусловлена особенностями игровой ситуации.

Текстологический анализ выявляет и всю сложность взаимодействия "ритуального, серьезного" и "игрового". Их противопоставленность не исключает возможности как включения игрового в серьезное, так и функционирования серьезного как игрового. Факты "деградации обряда в игру" и функционирования разрушенных обрядов в качестве игры или развлечения хорошо известны, как и факты включения игры в обряд. В таких случаях игра чаще всего сохраняет обрядовый текст, вклинивая в него свои собственные, специфические тексты. Если обрядовый текст продолжает употребляться в ритуальных целях, то при наличии в диалекте вариантов игровых текстов, близких к обрядовому, перед исследователем возникает проблема их разграничения, т.е. поиска той грани, за которой "игровое" начинает преобладать над "серьезным". Формальный анализ игрового текста часто не дает оснований для подобного разграничения, т.е. на этом уровне не может совпадать с обрядовым. Граница между игровым и обрядовым текстом лежит гораздо глубже. Она пролегает на семиотическом уровне.

Определение специфики игрового текста возможно в рамках его поэтики. В этом случае проблема фактически сводится к определению специфики игрового жанра. При этом закономерно возникают вопросы: что является причиной жанровых переходов типа "обрядовый текст-игровой текст" и как, при помощи каких средств, они осуществляются?

Иногда считают, что в сферу игрового, бесцельного, вытесняется всё то, что потеряло опору и смысл в сфере "серьезного", глубоко мотивированного, после разрушения, "деградации" социального и/или обрядового контекста, в котором оно функционировало ранее. Тем самым игра представляется чем-то вроде свалки вышедших из употребления, негодных для дальнейшего использования культурных ценностей. Однако внимательный анализ игровых вербальных текстов убеждает, что отбор культурных ценностей и средств выражения в игре не менее строг, чем, скажем, в обряде. Далеко не всё выживает и приживается в игре. Можно с уверенностью утверждать, что всё чуждое игре отбрасывается ею; всё родственное игре вовлекается в нее, нередко имея при этом устойчивые корреляты в сфере "серьезного".

В игровом тексте происходит отрыв языкового значения от его "естественных" форм. Многие игровые действия и вербальные тексты, имевшие в обряде объяснение, мотивировку, в игре оказываются несобъяснимыми и немотивированными. Текст в значительной мере, а иногда и совершенно, обесмысливается, теряет свое значение, одновременно приобретая ярко выраженную направленность на игровое действие, как бы усиливая свои "комментирующие" функции. Его семантика значительно упрощается, схематизируется, примитивизируется по сравнению с семантикой обрядовых текстов. Однако, с другой стороны, текст в игре становится значительно более объемным, что связано с расширением значения употребляемых

знаков, в качестве которых могут выступать целые высказывания и даже тексты, приближением этих знаков к символу. Поскольку существует тесная взаимосвязь между отдельными, единичными речевыми актами и конкретными, атомарными действиями, которые ими комментируются — что для игры особенно очевидно, — то возникает уникальная возможность изучения процесса порождения новой языковой семантики. Причем, поскольку эта семантика порождается в ситуации игры, то есть все основания полагать, что она является специфической игровой. В описании — конечно, самом первичном и общем — этой части семантики игровых текстов и заключается прагмасемантический аспект нашей работы.

Игровые тексты различны по происхождению. Чрезвычайно разнообразна и их структура. Относительно редки описательно-повествовательные тексты, к которым примыкают тексты, комментирующие ход игры. Игроку, откапывающему свайку, говорят: "Морковь роет. Рой, рой, да смотри, со всем корнем. Зачем лытвиню оторвал? Тогда бы лучше было рвать!" (Нижегород). В игре "Жарац-живодерац" игроку, висящему на перекладине, считают до ста и приговаривают: "Ево жарца живодерца; / Жив клан незаклан; / Жив дран, неодран" (Левач, Темнич). К ним близки также императивные формулы: побуждения и приглашения к действию. В игре "Ленок": "Кумко-голубко, иды до мене ленку брать!" (д. Леоновка Киев. у.). В игре "Na vtaka": "Háj, háj, dajže nám, daj, kravičkám daj zelený háj!" (словац.). Сюда же примыкают словесные сигналы о начале или конце игрового действия. В хороводных играх — эта группа так называемых наборных и разборных песен: "Паскакаў верабей да па сметнічку, а сабраў верабей усю сямеечку" (д. Груздава Постав. Витеб.). Или: "Sel Petr proso i pšeničku, nadešl tam křepeličku, křepeličku mame, křepela nemame" (словац. и чеш.). В детских играх это реплики типа: "Палка-калёна искать пошла!", "Уже!" 'можно искать' (в прятках), "Чурики!", "Сгорел!" 'я/он вышел из игры' и др.

Описательно-повествовательные тексты выполняют сигнальную или дейктическую функцию и могут не соотноситься с конкретными игровыми действиями или соотноситься с ними опосредованно. Они конспективно информируют игроков о "преддействии", "предыгре", вводят их в игровую ситуацию. Причем — в силу максимальной сжатости, свернутости текста — это чаще всего описание символическое. Так, в начале о.-слав. игры "Ворон/Коршун" цепочка игроков во главе с "маткой" ходит около игрока, изображающего ворона/коршуна, который сидит на земле и роет палкой или щепкой землю. Описав свое движение фразой: "Около коршуна хожу", — цепочка игроков произносит описательно-повествовательный текст: "Мой-то коршун-от,/ Он не спит, не лежит,/ Он жерельшки нижит:/ По три ниточки, по пронизочки,/ По четыре золотых,/ По серебряных" (Лукоян. Нижегород.). Или: "Коршун не спит, не лежит,/ Богу молится,/ Свечи топятся,/ Расопляются,/ Стадо гонится,/ Разгоняется" (Шуйск. Влад.). В чеш. игре "Na vlka" действие предваряется текстом: "Pasu, pasu ovce na vlkově louce; vlk není doma, šel do Vydžova pro čtyry ovce, pátyho skorce, pro bílýho berana se

zlatýma rohama” (Биджов). Такие тексты могут предварять также отдельные ключевые моменты игрового действия. В этом случае они более тесно связаны с игровым действием. Так, в игре “Короли” после игрового диалога двое игроков делают “ворота” (стоя друг против друга, хватаются за концы кушака и поднимают его над головой), а остальные при этом поют: “У нашего короля/Растворены ворота/По самы веревя:/Трое деревьев,/Четверо воротцы,/Шелком шиты,/Бумагою крыты,/Гвоздями прибиты”, — после чего цепочкой пробегают в “ворота” (Шигров. Курск.). Подобные тексты предполагают монологическое сольное или хоровое исполнение, как, например, в чеш. игре “О Nada”, где вся цепочка игроков поет: “To je vel’ká paráda, keď sa hráma na hada: hustým lesom preliezame, cestu chvostom zametáme” (словац. Ликава). В целом описательно-повествовательные тексты — явление достаточно позднее.

Наиболее распространены в играх вопросно-ответные тексты с диалогическим или полифоническим исполнением. В игре, как, впрочем, и в обряде, подобная структура вербального текста изначально детерминирована разбиением состава участников на две или более противостоящих партии, между которыми обычно и ведется диалог. Диалог также обычно предваряет игровое действие и служит как бы его обоснованием. В игре “Ворон/Коршун” диалог начинается с вопроса к “ворону/коршуну”, который роет палкой землю: “Ворон, ворон, что ты делаешь? — Ямку рою. — На что тебе ямка? — Иголочку ишу. — На что тебе иголочка? — Мешочек шить. — На что тебе мешочек? — Камешки класть. — На что тебе камешки? — В твоих детей кидать!” (Пошехон. Ярослав.). После этого “ворон” бросается ловить последнего игрока в цепочке. Последняя реплика диалога вообще обычно соотносена с началом игрового действия или побуждает к нему. Например, в игре “Шта је то?” произносится диалог, в котором речь идет о “бочке”, т.е. игроке, лежащем на руках двух других игроков: “Шта је то? — Буре. — Шта је у бурету? — Клубе. — Шта је у клубету? — Игла. — Шта ја у игли? — Копац. — Шта је у концу? — Бува. — Бутните га о земљу!” — после чего держащие “бочку” отпускают руки, и “бочка” падает на землю (серб. Левач, Темнич). Текстуально близкий диалог в игре “Slepá baba” завершается словами: “Tak si mě, slepá babo, chyt’” (чеш.), после чего “слепая баба” с завязанными глазами ловит игроков. Смеховой, комический эффект, столь характерный для игры, достигается логическим несоответствием содержания диалога и его последней реплики, сталкивающей несовместимые понятия (вошь — бочка). Прием аттракции применяется и в диалоговых играх, в которых “купец” торгуется с “хозяином” “товара”. Например, в игре “O smolu” “смоляр” сначала назначает очень высокую цену за “смолу” (“sto toliarov”), и после многократного повторения диалога неожиданно говорит: “Za jednu voš odtrhni si, ak môž!” — и “купец” бросается вдогонку за последним в цепочке игроком (словац. Грбольтова).

Вопросно-ответный диалог может начинаться с описательно-повествовательного текста (реплики): “Hoja, d’und’a, hoja! Poslala nás kráľ’ovna. — Načo že vás poslala?” и т.д. (словац.), а ответы

могут быть построены на отрицании темы вопроса: “Holodal, holodal, či doma hospodar? — Ne doma, ne doma, pošel do Krakova” и т.д. (словац. Раковец-над-Ондовоу, Михаловце).

Интересной разновидностью вопросно-ответного диалога является альтернативно-вопросный текст, наиболее употребительный в игровых наказаниях и жребиях. В нем предлагается выбор из двух или более ведущих, игровых партий или типа наказания. При разбиении партии для игры в мяч двое игроков подходят к водящему или водящим с вопросом: “Матка, матка! Чего тебе надо: зверя или птицу? (вар.: воду или землю; коня кормить или печку топить; конь вороной или баран золотой; а также комические варианты — на печке заблудился или в корыте утопился и т.п.)” — где каждое из слов или словосочетаний обозначает одного из игроков. В зависимости от ответа водящего к нему присоединяется тот или иной игрок.

Альтернативным вопросом могут завершаться другие типы игровых текстов. Это особенно очевидно в игровых наказаниях. В игре “Ярка” им завершается описательно-повествовательный текст, под который дёргают за волосы (“теребят”, “сурят”, “ерошат”) игрока, сделавшего три промаха: “Чёган-чёган, по бокам./Ехал бурко с мужикам./Кого звали-позывали/Бурка спрашивали:/Чёкан или юк?” При ответе “чёкан” говорят: “Чёкнем!” — бьют провинившегося мячом по голове или спине, а при ответе “юк” кричат: “Дёрнем вдрук!” — и сильно дёргают его напоследок за волосы (рус. Вят.). В игре “Шкопырта” проигравший ложится ничком на землю, а победитель трет ему спину палками, которые употребляются в игре, приговаривая: “Чухі, чухі, чуханиці, добрі з маком паляниці? — Добрі. — Еси, еси, чи й нам ласи? — Дам. — Не поділяйся, не поділяйся! Чи мед, чи пчела? — Мед. — В гору дмет!” — хватает лежащего за волосы и приподнимает вверх. Если лежащий ответит “пчела”, трущий, изображая жужжание пчелы: “З-з-з!” — ставит ему на спину палки и спрашивает: “Цапе, цапе, скілько на тобі коз скаче?” — Лежащий должен назвать число палок и перечислить по порядку, чьи они (укр. Киев.).

Альтернативные вопросы нередки также в текстах, которые условно можно назвать “ориентацией в пространстве”. В игре “В бога и черта” “бог” спрашивает каждого из игроков: “Это что? — Сторона. — А это что? — Другая. — А это? (указывает вверх) — Небо. — А это? (указывает вниз) — Земля” (рус. Лаиш. Казан.). В игре “Крий-клетка” при поисках спрятанного предмета спрашивают: “Де скрихте клетката си? На небо ли или на земля?” — т.е. на высоком месте или на низком (болг. Копривщице).

Иногда альтернатива содержится в самом игровом действии. В игре “Zajace” “пан” обращается к пойманному “зайцу”: “Kąsały cie psy? Kąsały. — Jaka-z krew szła?” — если “заяц” ответит “biała”, “пан” преследует его до тех пор, пока он не скажет “czergwona” (польск. Краков.).

Альтернативно-вопросные тексты в игре интересны вдвойне, ибо они предполагают возможность выбора — этой сущности игровой категории.

Из активно употребляющихся вопросно-ответных диалогических игровых текстов можно упомянуть также кумулятивные тексты и загадки, элементы которых содержатся в уже описанных текстах, а также так называемые "операционные тексты", описывающие процесс выращивания культурных растений (льна, конопли, пшеницы, мака, гороха и т.п.) и изготовления из них одежды или пищи.

Из других типов текстов можно отметить близкие к тем, которые употребляются при обрядовой перебранке хоров (в детском фольклоре им примерно соответствует "дразнилки"), использующие формулы хулы и похвалы, посулы и угрозы, восходящие к обрядовым. Например, в игре "Na žida" игроки дразнят лежащего навзничь с закрытыми глазами покойника—"жида": "Umrel nam žid pod lavicu; hoj, židačku, vuzobal nam cocovicu, hoj enom nezdohoj" (чеш. Морав.) и угрожают ему: "Hoj, žide, hoj, třebas krky zlom" (Велька-Горняцк.). Некоторые тексты детских игр близки к закличкам и припевкам, с которыми дети обычно обращаются к жаворонкам, дождю, солнцу и т.п. Интересным и разнообразным классом игровых текстов являются считалки.

Среди "сигнальных" текстов особо можно выделить "чуранья". Это сигналы о достигнутом игровом преимуществе или выходе из игры. Не успевший спрятаться игрок кричит водящему: "Цур! на гарачим місци!" — и плюет на землю. Успев это сделать раньше водящего, он получает несколько шагов форы (Подол.). В игре "Крий-кличка" игрок, нашедший спрятанный предмет, должен прокричать: "Нашите криле по-големи!" — тогда выигранный останется за его партией (Копривщица, болг.). В игре "Подпали-навуще" водящий, обходя круг сидящих на земле игроков, стремится незаметно положить у кого-либо за спиной платок; подойдя к этому игроку при следующем обходе, он должен крикнуть: "Бабо, подпали ти се чергата!" — тогда игрок, которого он таким образом "очурал", считается проигравшим. Одной из разновидностей "чуранья" является "номинация" — название найденных, пойманных игроков по имени (под которым может подразумеваться условное, игровое имя или кличка).

В случае, если действие предписывается выполнять "одним духом", употребляется особый вид текстов: "нямканье". Это, как правило, односложные рефрены и припевки. В игре "Волосянка" игроки могут тянуть какой-либо звук. Запнувшийся первым подвергается наказанию (рус.). В игре "Шкопырта" проигравший должен собрать палки остальных игроков, беспрерывно повторяя: "Ням-ням-ням". Если ему то не удастся, его наказывают (укр. Киев.). В игре "Топус" водящий, обходя круг игроков, говорит: "Пу-пу-пу-пу" (болг. Тревно). В игре "Ворон/Коршун" "ворон", найдя кого-либо из игроков, "нямкает" их: бьет несколько раз по голове, говоря: "Ням, ням, кашка, борщ, соломапка" (укр. Полтав.). Таким неожиданным приемом игра стремится озвучить даже молчание.

Описанные нами тексты вовсе не исчерпывают их реального разнообразия, но их вполне достаточно для того, чтобы сделать некоторые выводы. Даже в этом кратком описании ясно просмат-

ривается сконцентрированность игровых текстов на игровом действии. Это главная причина их десемантизации.

Первоначальная жанровая принадлежность текста для игры не существенна. Более того, можно сказать, что любой текст, вовлекающийся в игру, становится текстом игрового жанра. В чем же заключаются особенности и специфика подобного текста и чем он отличается от своих прототипов, к которым нередко чрезвычайно близок? Прежде всего констатирующей свободой. Игровой текст — это текст, вырванный из рамок любой иной ситуации, кроме игровой, а эта ситуация предполагает гораздо большее число степеней свободы, чем, скажем, обрядовая. Текст в рамках игровой ситуации теряет свои первоначальные магические, заклинательные, упорядочивающие функции или сохраняет их в незначительной степени, в пародийном и трансформированном виде. Это особенно очевидно при анализе текстов считалок, которые могут пародировать очень "серьезные" жанры, например, заговоры. В детских играх могут снижаться и пародироваться даже тексты, уже подвергшиеся подобному воздействию в среде взрослых: например, припевки к известной игре при покойнике "Курилка", которые затем могут переноситься и в другие жанры детского фольклора: пестушки, дразнилки, считалки и т.п.

Главная функциональная нагрузка любого игрового текста — сканирование своего, игрового пространства и времени, установление в них своей, игровой структуры, каркаса, опорных элементов, что наблюдается и в ритуале. В этом смысле функции игрового текста чрезвычайно близки к функциям таких элементов игрового действия, как очерчивание, разметка и установление границ игрового поля, уговор о правилах, разделение игроков на партии и т.п. Не случайно для многих этих действий имеются параллельно произносимые вербальные тексты (например, считалки).

Итак, принадлежность текста к игре связана со свободой от всякой конкретности, выходом за рамки любой конкретной ситуации, кроме игровой, которая является как бы обобщенным символом "всего". Именно это в первую очередь лишает игровой текст той внутренней завершенности и осмысленности, которая характерна для большинства текстов обрядовых, живущих в семантически насыщенной среде обрядовой прагматики. Переход текста из обряда в игру, смена "прагматического коэффициента", влечет за собой смещение внутри-текстовых акцентов. На первый план выступают элементы, необходимые для описания игровой прагматики, а если таковые в тексте отсутствуют, то они вводятся в текст дополнительно.

Возьмем несколько характерных примеров. В вост.-слав. игре "Мак" игроки изображают жестами процесс выращивания и обработки мака, комментируя действием развернутый операционный текст. В играх используются и другие подобные тексты, например, с описанием процесса обработки конопли, льна, пшеницы, кукурузы и изготовления из них ткани или хлеба. Как известно, подобные тексты широко применялись в обрядовых целях, например, для отгона градовой тучи и вообще в охранительной магии. При этом в обряде текст

также может исполняться хором, иногда даже в хороводе и с имитацией произносимого текста. Но эти элементы в обряде не закреплены, окказиональны, не представляют собой его семантического стержня и привлечены в него для того, чтобы усилить магическое воздействие самого текста. В игре же, напротив, акцентируются именно "орнаментальные" мотивы: становится обязательной хоровая форма организации игроков, имитация игроками или игроком в центре круга описываемых текстом действий, хронотоп игры ограничивается пространством хоровода и длиной текста, а основной "целью" становится "щипание" или "отрясение" мака — клочение, дерганье за волосы игрока, сидящего в кругу. Эта "цель" становится самоцелью и ради ее приближения операционный текст игры может редуцироваться до трех-четырёх реплик, что особенно очевидно в детских вариантах игры.

Аналогичные наблюдения справедливы и по отношению к тексту известной зап.-слав. игры "Heliška", имеющей ряд разновидностей и генетически восходящей к свадьбе. Развернутые варианты текста этой игры дают подробное описание одежды главного действующего лица — Гелишки, Эвички, Олиянки. Завершается текст призывом "поплыть по Дунаю". Это типичная концовка свалебных величаний. Уже в обряде исполнение этого текста может заканчиваться поцелуями и парным танцем. Игра закрепляет и акцентирует эту концовку, делая "целью" всего действия выбор пары, поцелуй и парный танец. Такая концовка характерна для многих молодежных игр, исполнявшихся во время весенних или осенне-зимних гуляний, вечеринок, посиделок, и является общеигровой. Смещение смыслового акцента приводит к соответствующей трансформации текста, которая совершается, чтобы приблизить его к игровому действию, слить их воедино. Для этого в тексте редуцируются до минимума однопольные и монотонные реплики, мотивированные в обряде, но неуместные в игре, требующей динамики и разнообразия (в первую очередь сокращаются реплики с описанием наряда Гелишки), и он динамизируется за счет вводимых в него типично игровых реплик с описанием отдельных движений и действий героини (она расчёсывается, смотрит в зеркало, упирает руки в боки, пляшет и т.д.), которые известны нам по многочисленным игровым текстам с имитацией движений. Многие из этих текстов также восходят к обрядовым. Это в первую очередь тексты в играх с персонажами-животными и птицами (заяц, медведь, козёл, воробей), чаще всего являющиеся переработкой игр, которые исполнялись при святочных обходах ряженных. Не случайно поэтому украинские варианты игры "Heliška" так близки к играм типа "Зайка", текстуально близким к играм со святочной козой.

Подчинение "слова делу" в игровой прагматике обусловлено тем, что акциональный план в игре является доминирующим. Поэтому в тексте особо выделяются и закрепляются элементы, напрямую связанные с игровыми действиями, особенно стержневыми. Более того, отчетливо просматривается тенденция очищения игровой схемы, отшелушивания от нее второстепенных, осложняющих действий,

и концентрация усилий и внимания игроков на основном, стержневом действии. Это особенно очевидно для игр с "оживающим покойником". Большинство из них генетически родственно весенним карнавализованным обрядам захоронения Смерти, Морены, Костромы, Русалки и т.п. Реальный обрядовый текст развернут во времени и представляет из себя сложный конгломерат описательно-повествовательных текстов, причитаний, формул выпроваживания, пародийно-комических диалогов и проч. Основные акценты обряда расставлены на имитации обряда похорон, исполняемого нередко с очень большой точностью и тщательностью, который завершается потоплением или сжиганием обрядового чучела. С места "захоронения" участники обряда нередко удаляются бегом, опасаясь преследования со стороны выпровоженной Русалки или Смерти, роль которых, кстати, может выполнять один из участников обряда. Заметим, что в обряде этот эпизод является вторичным и факультативным. Хотя связываемые с эпизодом преследования приметы — бегущий последним или упавший заболел или даже умер — сами по себе вносили в него соревновательный момент, а следовательно делали его сущностно игровым.

В соответствующих играх (рус. Кострома, укр. Кострубок, чеш. и словац. Žid) акцентируется именно соревновательный момент обряда за счет редукции текстов причитаний и формул выпроваживания. В детской игре "Кострома" основной акцент смещен на имитацию действий Костромы (заболела, слегла, причастилась, умерла) и на преследование ею участников игры. Тексты игры обслуживают, в основном, именно эту часть игрового действия. В одном из вариантов игры в вопросно-ответном тексте, в котором выясняется, где находится Кострома и что она делает, — восемь реплик, и лишь одна из них посвящена похоронам (в город уехала — обедает — живот заболел — при смерти — за попами поехали — под образами лежит — обмывают — унесли на погост; Шигров. Курск.). Временная и пространственная спрессованность игры (по сравнению с обрядом) компенсируется описательно-повествовательными текстами, характеризующими ситуацию "предыгры": "Костромушка-Кострома, / Чужа дальня сторона! / У Костромушки в дому / Ели кашу на полу; / Каша масляная, / Ложка крапная; / Кашу брошу, ложку брошу / — Душа по миру пойдёт!" (рус. Покр. Влад.), а последняя реплика диалога продолжается: "Умер, умер наш покойник, / Ни в среду, ни во вторник, / Его стали кадить, / А он глазками глядит, / Стали Кузькой величать, / Он ногами стучать, / Костромушкой величать, / Стал он спинку расправлять, / А как стали отпевать, / Он за нами бежать".

Спрессованность игрового пространства и времени — одна из причин деформации, усечения, компилятивности игровых текстов. На примере игровых жребиев эту проблему изучал Г.С. Виноградов, показавший, в частности, и некоторые способы соединения разных текстов в считалках. Аналогичные примеры легко найти и в игровом материале. Особенно склонны к контаминации весенние хороводные игры, которые в каждом диалекте разыгрываются в определенном

порядке. Популярная украинская игра "Горобієчко, шпачку, шпачку", название которой часто переносится на весь ритуал вождения хороводов, активно объединяется со многими веснянками, в том числе с теми, с которыми она имеет общие лексические элементы (например, "Шчыглыку ты горобчыку, / Леты, леты по пиддашечку" — Белоцерк. Киев.). Из таких "активных" текстов можно назвать закличку к коршуну ("Коршун, коршун, колесом / Твои дети за лесом / Есть, пить просят" — вклинена в текст игры "Ворон / Коршун", Шуйск. Влад., Нижегородск.), встречающаяся в играх и считалках, известный текст "Сорок амбаров / Сухих тараканов, / Сорок кадушек / Соленых лягушек", который активно используется в ситуациях счета, описаниях (пародийных) большого множества и т.п., припевка (танцевальная): "Танцовала риба з раком, / А морковиця з пастернаком" и др. Использование в игре употребительных обрядов-поэтических формул, диалогов, закличек, цитат из хорошо известных участникам игры лирических и шуточных песен, призвано оживить и усилить игровую семантику. Сюда входят и шуточные реплики типа: "Эй, черти! Ходите табуку терти" 'шутливое приглашение к игре' (белорус. Могил.).

Из всего сказанного можно сделать несколько парадоксальный вывод: игровой текст стремится к обесмысливанию. Результатом его развития являются содержательно пустые формы, что объясняет и факты слияния в игре совершенно разных текстов, и стремление их к редукции и зауми. В игре действительно зачастую важнее не то что говорится, а как это говорится, потому что это имеет прямое отношение к "внешнему", находящемуся в рамках игрового хронотопа. Функция корреспонденции подавляет все остальные языковые формы текста.

Установление игрового контакта, четкого и быстрого взаимодействия игроков, установление четких и недвусмысленных рамок игрового хронотопа — вот важнейшие функции игрового текста. Для этих целей даже удобнее, чтобы он был как можно менее соотносен с "нормальными" языковыми значениями, с конкретными ситуациями и реалиями. В игре существенно не содержание вербального текста, а его соотношенность с игровым действием. Игроки чаще реагируют на начало и конец текста, его повтор и длительность. Из обрядового текста, пришедшего в игру, устраняется все, что выводит его за рамки игровой ситуации и игрового хронотопа.

Прагмасемантический эффект подобного рода характерен для любого явления, вовлеченного в ситуацию игры. Прошлое и будущее не волнует игру. Она существует лишь для "сегодня".

Другой важной стороной игровой семантики, ее "сиюминутным приобретением" является наращивание разнообразных форм комизма. Это связано с тем, что игровая ситуация неразрывно сплетена с развлечением, игровой хронотоп притянут к месту и времени досуга, отдыха, праздника. Отсюда стремление игроков к языковой игре, иногда в ущерб тексту, вкрапление в тексты юмористических песен, формул "хулы чужого", фривольных намеков и шуток, символики с эротическим подтекстом — в духе народной карнавальской

культуры. С этим же связано нарастание лирического элемента в поздних игровых текстах, усиление мотивов любви и замужества, приводящих к новому осмыслению игровых текстов, их реинкарнации в новом, совершенно необычном для них качестве. Зародыш этой стороны игровой семантики таится в описательно-повествовательных текстах.

ЛИТЕРАТУРА

- Балов А. Рождение и воспитание детей в Пошехонском уезде Ярославской губернии. // Этнографическое обозрение. VI. 3. 1890.
- Беларуская народная творчасць. Дзіцячы фальклор. Мінск, 1972.
- Богданович А. В. Сборник сведений о Полтавской губернии. Полтава, 1877.
- Добровольский В. Н. Смоленский этнографический сборник. Ч. I. СПб., 1891.
- Ђорђевић Т. Р. Српске народне игре. // Српски етнографски зборник. Књ. IX. Београд, 1907.
- Зеленин Д. К. Отчет о диалектологической поездке в Вятскую губернию. // Сборник ОРЯС. Т. 76. № 2. СПб., 1903.
- Иванов П. Игры крестьянских детей Купянского уезда. // Сборник Харьковского Историко-филологического общества. II. Харьков, 1890.
- Каковский Ю. Игры молодежи в деревне Леоновка Киевского уезда. // Киевская старина. Т. XXXVII. Киев, 1892.
- Кокосов А. Я. Круговые игры и песни в с. Ушаковском. СПб., 1869.
- Кудрявцев В. Ф. Детские игры и песенки в Нижегородской губернии. // Нижегородский сборник. Т. IV. Нижний Новгород, 1871.
- Мамакин Ив. Народные детские игры. // Живая старина. СПб., 1890. Вып. III.
- Милосављевић С. М. Српски народни обичаји из среза Хомольског. // Српски етнографски зборник. XIX. Београд, 1914.
- Нечаев И. В. Игры деревенских детей Лаишевского уезда. // Изв. общества археологии, истории и этнографии при Казанском ун-ге. Т. II. Вып. 6. Казань, 1894.
- Покровский Е. А. Детские игры, преимущественно русские. М., 1895.
- Резанова Е. Материалы по этнографии Курской губернии. // Труды Курской губернской ученой архивной комиссии. Курск, 1911. Вып. 1.
- Сборник за народни умотворения, наука и книжнина. Кн. III. С., 1890; кн. VI, 1891.
- Свидницкий А. П. Великдень у подолян. // Основа. 37. СПб., 1861.
- Соболевский А. И. Великорусские народные песни. VII. СПб., 1902.
- Тереженко А. В. Быт русского народа. СПб., 1848. Т. IV.
- Толстой Н. И. Фрагмент славянского язычества: архаический ритуал-диалог // Славянский и балканский фольклор. М., 1984.
- Цейтлин Г. Народные игры в Поморье. // Изв. Архангельского общества изучения Русского Севера. Архангельск, 1911.
- Цивьян Т. В. "Повесть конопли": к мифологической интерпретации одного операционного текста. // Славянское и балканское языкознание. Карпато-восточнославянские параллели. Структура балканского текста. М., 1977.
- Шейн П. В. Материалы для изучения быта и языка русского населения Северо-Западного края. Т. I. Ч. I. СПб., 1887.
- Шейн П. В. Сборник народных детских песен, игр и загадок. М., 1898.
- Bartoš F. Naše děti. Praha, 1951.
- Buytendijk F. J. J. Wesen und Sinn des Spiels. Berlin, 1933.
- Dobšinský P. Prostonárodní obyčaje, povery a hry slovenské. Martin, 1880.
- Erben K. Prostonárodní české písně a říkadla. Praha, 1937.
- Huizinga J. Homo ludens. Hamburg, 1956.
- Jelínková Z. Dětské hry a říkadla z Hornáčka. Praha, 1954.
- Kolberg O. Dzieła wszystkie. V, W-wa, (1960).
- Ondrejka K. Pod'te, deti, medzi nas: Detské hry a rozprávky. Bratislava, 1980.
- Ondrejka K. Tradičné hry detí a mladeže na Slovensku. Bratislava, 1976.
- Ondrejka K. Z hier liptovských detí, mládencov a diev. Bratislava, 1976.
- Schmidt. B. Malinowskis Pragmasemantik. Heidelberg, 1984.
- Slovenské spevy. Bratislava, 1972.

ВЕРБАЛЬНАЯ ИМИТАЦИЯ ГОЛОСОВ ЖИВОТНЫХ В СЛАВЯНСКОМ ФОЛЬКЛОРЕ

Среди малых форм фольклорных стереотипов имеются тексты звукоподражательного характера, в словесном виде воспроизводящие голоса птиц, реже — других животных (корова, свинья, овца, коза, собака, кошка, заяц, лягушка, пчела, шмель, комар, сверчок), и еще в меньшей степени — шумы, производимые работой некоторых технических устройств (ткацкий станок, колесоворот, молотящие цепи, мельница, колеса телеги, мотор машины), и звуки музыкальных инструментов (пастушья труба, рог, почтовый рожок, дудочка, скрипка, контрабас, цимбалы, бубен, церковные колокола).

Простейшей языковой репрезентацией природных звуков, в частности, птичьего пения, являются чисто фонетические звукоподражания — междометия типа "кар!", "ку-ку!", "кукареку!". Случаи, когда люди таким образом подражают голосам животных, часто представляют собой особые ритуалы, приуроченные к некоторым календарным праздникам. Например, весной в день 40 мучеников (9/22. III) дети кричат по-птичьи: в Сумской обл. каркают "кар-кар", в Курской обл. с хлебцами в виде птичек (*чайками* или *куликами*) кричат "чивиль-чивиль", подражая крику *чаек*, т.е. чибисов (сообщение Е.А. Дороховой). В Овручском Полесье хозяин гудит, как пчела, когда ставят на покуть рождественскую кутью (с. Журба), у многих западных и южных славян участники рождественских обрядов имитируют кулахтанье (КОО—73:208—209; 212, 240, 247). Звукоподражания такого рода встречаются в детских играх. Так, например, в украинской игре "В ястреба и голубя" дети, изображающие голубей, кричат: "Крум, крум, крум!" (р-н Коломыи, Млп.: 151), в белорусской игре "Гусак" "гусята" кричат: "Дэр! Дэр! Дэр!" (р-н Волковыска, ДФ:473). Подражание движениям и голосам животных используется и в народной хореографии, например, в кашубском танце *žábki* с лягушачьими подскоками, вытаращенными глазами и кваканьем "chre-chre" (Sych. 6:263).

В результате народно-этимологической интерпретации голосов птиц и животных возникают ономастические образования иного рода — лексико-фонетические звукоподражания: "украл!", укр. "харч!", бел. "кроў" болг. "гроб" ("гроб"), луж. "kwark!" (из нем. *Quark* "творог") — крик вороны; бел. "Якуб!", укр. "найду!", купи!", хорв. "куруј", болг. "Дуко!" крик кукушки; "караул!", укр. "москалі йдуть!", "залери-ка!", "Катерино!", чеш. "za Terező!" — крик петуха и т.д. В отличие от воспроизведения птичьих голосов людьми, в этом случае самим птицам как бы приписывается способность произносить отдельные слова и целые фразы, пользоваться человеческой речью.

Именно такой вербальный способ передачи голосов животных лежит в основе рассматриваемых здесь фольклорных текстов, является отличительной особенностью, позволяющей выделить их в особую

группу. Однако отсутствие единства в структурной организации и функциональном использовании этих текстов делает нечеткой их жанровую оформленность, чем отчасти и объясняется невнимание к ним со стороны фольклористов. Круг подобных текстов полностью не выявлен, не проведена их тематическая классификация, не определены их основные поэтические особенности и способы функционирования, а также связи с другими жанрами фольклора.

В большинстве случаев расплывчаты жанровые границы этих текстов, которые часто представлены в тесном взаимодействии с другими малыми фольклорными формами, преимущественно из области детского фольклора: они функционируют как прибаутки, потешки, детские стишки или песенки, анекдоты, дразнилки, заклички, приговоры. Тогда же, когда они выступают относительно самостоятельно, можно, пожалуй, говорить об особом малом фольклорном жанре, находящемся на пограничье народных верований, языка и фольклора. Из характерных поэтических особенностей можно отметить ярко выраженную ритмизированную структуру, свойственную такого рода звукоподражательным текстам, словесные повторы, иногда рифму. Специфической, и опять-таки "пограничной", является и речевая манера воспроизведения этих текстов, которой бывает присуща подвижность тона, перебивы темпа и интонационный контур, смыкающийся с музыкальным интонированием. Поэтому, чтобы показать звуковысотную и ритмо-мелодическую организацию многих из таких текстов, в ряде публикаций они приводятся в нотной записи. Что касается смыслового содержания рассматриваемых текстов, то оно в известной мере задается мифологией, которая определяет символику птиц в народных представлениях. Звукоподражательные высказывания, как правило, имеют ясную семантическую мотивировку, но бывают и достаточно условны (во всяком случае на поверхностно-семантическом уровне), как, например, передача звука медленного вращения колесоворота (прялки) — "vľk, vľk, vľk, vľk!" [волк], а быстрого — "li-ška, li-ška, li-ška, li-ška!" [лиса] или скрипа колес тачки при медленном движении — "Fró-liš! Fró-liš! Fró-liš!" [Florián], при быстром — "Fró-li-šo, Fró-li-šo, Fró-li-šo!" (Моравия, Bart.: 105, 104).

Тексты представляют собой возгласы, монологи и диалоги. Тематика их в целом довольно разнообразна. Выделяется, например, большая группа текстов, в которых субъект, которому приписывается высказывание, сообщает о себе. Так, сибирский голубь своим криком называет себя: "Сибирский! Сибирский!" (ПА, Дубровка). Птицы рассказывают о месте своего обитания и образе жизни. Горихвостка: "V trně bydlívám!" (Bart.:82). Ренолов: "Ta, ta, ta, tichota, lesní můj byt!" (Моравия, Plicka: 181). Иногда выражают свои эмоции. Удод зловеще кричит: "Худо тут, худо тут!" (Ерм.: 295, ПА). Чиж весело поет "То so rad!" to so rad! ti! ti!" (Bart.: 81). Воробей рад, что благополучно перезимовал: "Жыў, жыў!" (ПА, Картушино, Присно). Удоду нравится место на дубу, и он готовится к свадьбе: "Hup, hup, hup na duby. Na dubje hupakej [удоду] so lubi, na kwas [свадьбу] nowu suknu [сюртук] ma, hdže moja žena?"

(Лужица, Schul.: 155). Самец овсянки тоже собирается обзавестись семьей: "Přijdi, přijdi, samičko, uděláme si hnízdečko v křoví, v křoví! Přijdi, ženuško, přijdi, přines klubičko nití, budeš košílku šítí!" (Моравия, Plicka: 188). Голубь зовет: "Подружку! Подружку! (ПА, Вышевици) или "Голубко! Голубко!" (ПА, Пески Речицкие: Як.). Кобчик (вид сокола): "Ženíl bi se ja, ženil bi se ja!" (Хорватия, Hirc: 8). Некоторые высказывания касаются взаимоотношений в семье. Овсянка сетует: "Zle, zle, zle bez dětí, když vychováš, uletí" (Чехия, Plicka: 189). Зяблик ищет своего сына-бродягу: "Neví děli-ji [=li] ste tu našeho Matěja?" — "Včil [сейчас] tu byl, včil, včil", отвечают воробьи (Моравия, Bart: 92). Удод кричит: "У-ду-ду-ду! Я сам не пайдú и жонку не панплú, (бо) жонка старáя, а дѣти малы́е (жонка малáдá и дитѣй чэрáлá)" (ПА, Злеев, Воробьев). Перепелка: "Я своё дѣты погодúю под полóm!" (ПА, Деревцы). Чибис сообщает, сколько яиц он откладывает: "Cztery jajka niesie czajka! cztery!" (Кувявы, Kolb. 3:196). Куропатка тоже неустанно твердит: "Štyři, štyři, štyři" (Моравия, Bart.: 88), "četir, četir, četir!" (Хорватия, Hirc: 8). Дятел-обжора считает червей: "Sedum, sedum, a ješće jedno sedum" (Bart.: 93). Сорокопут, осквернив себя убийством червя или насекомого, летит к воде мыться: "Já chco bet čistě!" (Bart.: 87). Жаворонок оценивает себя в полете: "Wušej lěcim, wušej lěcim, dalej widžim" (Лужица, Schul.: 156). Иногда такие тексты определяют род деятельности или занятие того, кому принадлежит имитируемый голос. Курица кудахчет: "Gda gda gda gđak. snesla sem vajco za patak, hospodyní na kořeni [пряности], hospodařu na tabach!", "Koko koko vđak, nesu vajca do Slovák, jedno prodám druhé zím, kohútovi nepovím!" (Bart.: 89). Реполов поет: "Muchi ropadać, muchi ropadać [поймать, схватить]" (Лужица, Schul.: 157). Дудочка сторожа, охраняющего виноградник, сообщает о занятии своего владельца: "Hájim, hájím, sam se najím, druhéno odháním!" (Bart.: 102). Машина списывает свою "дьявольскую" работу. Трогаясь, она отдувается: "Čert mia nese, čert mia nese!", а разогнавшись — "Dábel jede, čerta veze, d'ábel jede, čerta veze!" (Bart.: 105). Настраиваемые музыкальные инструменты выражают надежду на хорошее вознаграждение за свой труд. Контрабас ворчит: "Trúfám [надеюсь], trúfám!" Ему вторит вторая скрипка: "Snad nám něco dáte!" Вступает первая скрипка: "Také si to myslím!" Скрипки: Neco sobě veděláme [зарабатываем], take si neso skováme [отложим]. Цимбалы: "Tento, tento take neso dá. Trófám, že si neso vedělám" (Bart.: 103, 104). Птицы сообщают о своих намерениях. Кукушка: "Kukuk, suknu kupić budu" (Лужица, Schul.: 155). Тетерев осенью: "Продам балахон, куплю шубу", а весной — "Продам шубу, куплю балахон" (Ерм.: 294). Желна (черный дятел): "Kurila bi oganj, nepam drrrv!" (Хорватия, Hirc: 6). Дикая гуси осенью: "На юг! На юг! На юг!" (ПА, Ковнятин). Тяжело груженная тачка скрипит: "Nevím kudy kam, nevím kudy kam!" (Bart.: 104). "Патёрли, памяли. Патёрли, памяли", — скрип колес телеги по грязи (Добр.: 96). Ворона, украв яйцо, оповещает о своем поступке: "Украл! Украл!" (ПА, Возничи). О своих занятиях докладывает коростель: "Дер-дер! Не вмер. Дер-дер! Усю нич протер. Дер-дер!

Уже й свит попер. Дер-дер! Выходыв куши — не вмер. Дер-дер! Вылазывает траву — потер" (Черниг. губ., Гринч. 2:313). Перепелка кричит: "Пэла, пэрэпэла з вэчэра до бэла. Под полóm, под полóm, под полóm" (ПА, Вышевици).

Птицы и животные не только повествуют о себе и своей жизни, но и сообщают друг другу или людям о происходящих событиях, о том, что они видят, переговариваются между собой, делятся новостями, опасениями, сплетничают, судачат, спорят. Так, ягнята блеют осенью: "Zejtra bude mráz!" Овцы: "Nebudem de pást!" Баран: "Budem nebudem, budem nebudem!" (Bart.: 97). Шмель: "Zabijou, zabijou!" Гусь: "Koho, koho, koho?" Теленок: "Mňé, mňé, mňé!" Утка: "Tak, tak, tak!" Курица: "Kdo, kdo, kdo?" Цесарка: "Skoták, skoták [скотник, пастух]!" (Чехия, Plicka: 311). Во время храмовых праздников ряды домашней птицы на дворе релеют, и петух спрашивает с тревогой: "Jak pak te hode bodó dlohó trvat?" Утка откликается: "Téden, téden?" А селезень подтверждает: "Šak [-však] tak, šak tak!" (Bart.: 95—96). Петух сообщает: "Москали идуť!" Наседка: "Оце клопоты, оце клопоты". Индюк: "Чы довго будуть? чы довго будуть?" Гусак: "Тыждень! тыждень!" (Херсон. губ., Бессар.: 64). Петух, завидя хозяина, возвращающегося пьяным из трактира после полуночи, оповещает об этом своим пением: "Opilí dú [идут]! Opilí dú!" Молодой петушок радуется, когда хозяйка печет на поду пирожки: "Kokoryky! Baba peče ropřamiky!" (Bart.: 90). Дрозд-пересмешник поет: "Idě, idě Filipek, něse, něse na hřbetě, na hřbetě kusek, kusek bělky [булки], tobě též, tobě též, Žofii, Žofii" или: "Krásná panenka sedí v kvít'o, v kvít'o" (Bart.: 80). Овсянка восхищается спящими девушками: "Kak te žovčla rédnje spije!" (Schul.: 157). Зеленый дятел рассказывает о том, чему был свидетелем: "Klik, klik, byl tu milý s milou s sekerou, s pilou. Klik, klik, stál tu milý s milou, se svou pěknou bílou, klik, klik!" (Моравия, Plicka: 181). Сова ночью кричит: "Вижу! Вижу!" (ПА, Радутино). У церковных колоколов свои вести. Погребальный звон передают словами: "Kdo umřel, ten tam, nepřijde víc k nám!" "Kdo zy kým? Kdo zy kým?" Малый колокол о покойнике сообщает: "Umřel sem, umřel sem!" — Средний: "Kdo ti kázal? kdo ti kázal? — Большой: "Sam Pámbů [Господь Бог], sam Bámbů!" Если козы повадятся объедать посевы, колокол в одном селе звонит: "Kozlence v rohance! kozlence v rohance!" В другом селе отзывается: "Di vyžeň! di vyžeň! (Bart.: 100).

Многие птицы своим криком отгоняют неприятеля от гнезда. Дикая голубь (витютень) кричит: "Můj buk, můj buk!" (Чехия, Plicka: 179). Ласточка робко прогоняет воробья: "Hnízdečko naše, hnízdečko naše, te kluko! te kluko!" (Bart.: 92) или возмущенно призывает к расправе над ним: "Widřami go! widřami go! Tego psjá krew!" (Польша, Dуп.: 328). На kota бросается с криком: "Утэкай!" (ПА, Деревцы). Кулики кричат: "Гіттэ [идите] дáлэй, гіттэ дáлэй!" (ПА, Озерск). Поползень угрожает неприятелю: "Bicyskiem! bicyskiem bić!" (Польша, Hrad.: 66). Дикая голубь (вяхирь) прокликает козу, разорительницу его гнезда: "Pusta kozo, u tuđe njive, u moju medu,

gut!", "Prokleta kozo, blažena ovco, Bog dao, da ti rep tako ostô" (Хорватия, Ніс: 8). Свинья при виде сапожника боится, как бы он не повыдергал ей щетины, и просит ее не трогать: "Rech, rech, rech, enom me, ševče, nech [оставь], nech, nech!" (Bart.: 98).

Птицы предупреждают об опасности. Воробьи, завидя ястреба, созывают друг друга в укрытие: "Sem [сюда], Šimku! sem, Šimku!" (Bart.: 90). Сивница кричит девушкам в лесу: "Uteč, hajnú [лесник] ide!" (Моравия, Plicka: 179). Гусак, стоящий на страже: "Klara, chlap stojí za plotem, chlap stojí za plotem!" (Чешская Силезия, Plicka: 239). Звуками "цыц, цыц!" или "чур, чур!" дрозд предостерегает медведя о приближении рыси (Добр.: 87). Удод пугает волком: "Vuk, vuk, vuk!" (Ніс: 6) или выдает зверям и птицам охотника: "Ту-тут, ту-тут! Там-там, там-там!" (ПА, Вознич).

Во многих текстах содержатся призывы к различным действиям. Овсянка поет: "Старые старушечки, чистите черепушечки". Сивница: "Мужик, носи сено, да не труси" (Ерм.: 294). Снегирь зовет детей в лес за цветами или ягодами: "Pod'te k nám, pod'te k nám, dit'átka!" (Bart.: 76). Иволга: "Jurko rój do gribow!" (Schul.: 156). Коростель: "Дері, дері лóзу, постолы бұды!" (ПА, Тхорни). Голубь: "Vař muku, vař muku, kulki [картошку] nic" (Schul.: 154). Красношейка: "Baba vaří sýr, sýr, pojd'te, chlapani, na syrovátku!" (Bart.: 81, Plicka: 309). Соловей сообщает своим друзьям, что пора обедать: "Společníci, společníci, jíte? jíte? Vodbila dvanástá hodina kloklokloko kloklokloko" (Bart.: 79). Иволги договариваются: "Mikulo Vlho, pod' na pivo!" — "Nemám peněz!" — "Prodaj oves!" — "Nemám ovsal!" — "Prodaj hřebca a pod' přesa [все же!]" (Bart.: 94).

Мельница своим гомоном "ber ber ber ber ber ber ber ber" толкает мельника к совершению кражи (Bart.: 105). Колокола созывают на службу: "Pojd'te, lidi, do kostela, už je brána otevřená" (Чехия, Plicka: 340); "Pod'te sem všeci!"; "Pod'te honem, pod'te honem!" Полуденный звон зовет детей к обеду: "Cingilinki bóm, pod'me, chjlapci, dóm!" (Bart.: 100). Пастушья труба возвещает: "Děvčata! Požeňte telata na trávu zelenú, na rosu studenú, tú, tú, tú" (Bart.: 102). Почтовый рожок требует посторониться с дороги: "Vymiň, vymíň, ročta jede! Lesti nevymíneš, do áreštu přindeš, vymíň, vymíň, ročta jede!" (Чешская Силезия, Bart.: 103). Поскольку церковные колокола, пастушья труба, почтовый рожок, дудочка сторожа воспроизводят музыкальные сигналы, для имитации их звучания используются не столько фонетические, сколько ритмо-мелодические средства, а возгласы, выражающие смысл сигналов, являются короткими песенными текстами, подобранными к заданной мелодии. К текстам так наз. трудовых песен приближаются по своему характеру тексты, передающие удары цепов, а по содержанию они являются операциональными (описывают процесс последовательного превращения снопа в хлебное изделие), целевыми (сообщают, для чего производится работа) и императивными (побуждают к действию). Например, при молотье двумя цепями: "Klop snop, ter klep. mlat' plat', ledvá, ledvá — pod' sem, pod' sem". Тремя цепями: "Vezmi ser, pod' na mlat [гумно], dám ti chléb, dám ti plat [плату]. To na chléb,

to na chléb. Po troše, po troše. Půl pecna, půl pecna [коровая, буханки]. Klepy klop, na ten snop, ze snopa zrní je, ze zrní múčička, z múčičky vdolků [лепешек] dost', nají se každý host'" (Bart.: 100—101).

Птицы желают помочь человеку в работе. Овсянка помогла бы жать, если бы имела серп: "Bur [мужик]! Bur! lat mi in dien Schün [сарай]. Wenn ick 'ne Sichel hätt', wollt' ick mit schnie'n [жать]" (Schul.: 158). Ласточка помогла бы бросать навоз, если бы имела вилы: "Šidty, vidty, šidty, vidty dy bych měta dobré (malý) vidty, kydala by hnůj" (Моравия, Bart.: 73, Plicka: 310).

Своими окриками птицы погоняют коня или быка. Жаворонок командует: "Sasa [вперед], sasa, býk, vio, vio, koník" или: "Já (j)sem díval, díval, díval, jak sedlák voral, voral, voral, (a) na koně (na kuňa) volal, volal, volal: "vijo, vijo, vijo, vijo, vijo, vijo, hot [вправо], hot, hot, hot, čihí, prg (prč)!" (Моравия, Bart.: 74—75, Plicka: 30). Коростель выкрикивает: "Тпруська, тпруська!" (Добр.: 92). Перепелка кричит ему: "Wabrzek, Wabrzek, goń ciele, goń ciele"; "Křástele! žeň tele!" В ответ коростель погоняет теленка: "Hěj, ptrhuh, ptrhuh hej!"; "Kec, kec, kec" (юго-вост. Польша, Gust. LPOIS: 138; Моравия, Bart.: 94).

Птицы просят не оставить их без корма. Горлица воркует: "Cuk-ru!", "Gro-chu!" (Польша, Łoś: 262), "Sedláčku chudy, nasej hrášku všudy, pro nas chudé holuby, lesti nemáš, kup!" (Bart.: 87). Жаворонок: "Děte mně jezť, děte mně jezť" (Bart.: 85). Дятел: "Já mám hlád, já mám hlád, dé [дай] vobědo!" (Bart.: 93). Овсянка: "Bur, chýč [книзь] kšos!" (Schul.: 157); "Sedláce, sedláče, daž se mně daš nažrat, pomůžo ti žit!" (Bart.: 77). Индюшка: "Pa-nie pi-sa-rzu! Daj nam pszeniczki albo pošladu!" Индюк: "Samej pszenicy" (Мазовше, Kolb. 42:598—599).

Некоторые птицы жалуются. Так, ворона, сидя на мерзлом навозе, каркает: "Калач, калач! Не укалупишь!" (Ерм.: 295). Воробей, если конь прибьет его хвостом, жалобно чирикает: "Чуть жив! Чуть жив!" (ПА, Вознич). У пигалицы мерзнут ноги: "Kak mi pohi wozubje" (Schul.: 154). Мороз щиплет ноги и прилетевшему весной журавлю: "Juro! Trina! Nogi šcipa" (Schul.: 151). Зяблик: "Cogodla sy ty moju sotričku [сестричку] biť?" (Schul.: 157). Дикий голубь: "Nešťasný člověk, sehnał mě s vajec, uuhuhuhuhuhu!" (Чехия, Plicka: 179). Голодный теленок: "Běda mně!" Собака, когда ее ударят, грозит пожаловаться хозяину: "Povím! povím!" (Bart.: 97). Кот, пожирая сало, мяукает: "Мало, мало!" Заяц, пойманный собаками, жалобно кричит: "Князь, князь!" (Добр.: 95). Среди текстов этой группы особенно широко распространен крик ласточки, которая, вернувшись весной, не находит ни стогов сена, ни полных амбаров и жалуется на воробьев, которые за зиму поели все зерно: "Як я була господыней, в мэнэ стоялы стожкы сина. Горобцы-пузачы всэ попэрэдэлы и на кўпку всэ поскладэлы" (ПА, Курчина); "Du sem bula hospodyňum, bylo hojně bai před siňum, včil [нынче, теперь] tu něni nic, dítě od mě pryč" (Сев. Моравия, р-н Опавы); "Odešla som stohy brohy [стога у stodoly], nadešla som hoľe brehu, všeco zedli holotici, něněchali [не оставили] ništ" (моравско-словацкое пограничье, Стари-Грозенков, Bart.: 73); "Když jsem tady byla, byly plné stodůlky, plné komůrky, a včil není nic! Bůh všemohúci, Bůh všemohúci!" (Моравия, Plicka: 23); "Jak

my wędrowały, to były pełne stodoły, a teraz próżne, kto tu gospodarował?" (Польша, Dyp.: 328). Наиболее близкие параллели к этим текстам известны немцам и литовцам (см.: Guber.: 524, Tetz.: 94). Более отдаленное сходство имеет ярославское подражание крику ласточки: "Улетели — молотили, улетели — молотили, прилетели — па-а-шут!" (Костол.: 177).

Некоторые звукоподражательные тексты содержат различные обвинения, осуждения, критику, правоучения и наставления. Ворона обличает вора криком "украу, украу!" (ПА, Загл.: 143). Иволга тоже вишит кого-то в краже: "Сякеру украу, за лауку схавау" (Лельчицкий р-н, МДСГ: 186). Журавли критикуют работу пахаря: "Мужик скривил, мужик скривил!" (Ерм.: 295). Ласточка стыдит лентяя: "Vstala, vstala, devět políček oblitála, a ty ještě spíš?" (Чехия, Plicka: 276); "Lenocho, spíš?! Lenocho, spíš?! Všeci lidi dělájó, te ještě spíš!" (Моравия, Bart.: 73). Воробей отчитывает за плохое чтение: "Čti líp Čti líp!" (Bart.: 79). Кот наставляет распалившихся котят, чтобы они вели себя "s maňirum! s maňirum!" (Bart.: 97). Бубен укоряет рекрута: "Nie słuchałeś ojca, matki, słuchaj teraz tej psij łatki, psij škórry" (Мазовше, Kolb. 42:599).

Многие крики птиц и животных выражают угрозу, издевку, насмешку, злорадство, коварство и т.п. Так, комар пищит: "Múj, múj!", а кусает зло, "как чужой" (Bart.: 99). Воробей призывает повесить крестьянина: "Čert! čert! bura vobjesuč" (Schul.: 158). Горлица грозит: "В кутуз-ку!" (Як.) или дразнит: "Придурки!" (ПА, Тхорин, Вышевичи). Перепелка угрожает: "Пидпаліо, пидпаліо!" (ПА, Рясное). Собака гавкает "гож, гож", передразнивая своего хозяина по прозвищу Гож (Загл.: 143). Синица с издевкой предлагает подоить козла: "Čin, čin, čin, čaraga, rosusaj barana, styri gjance [4 гарнца] twaroga" (Schul.: 157). Дрозд дразнит прохожих: "Naša Kača má malé nosék!", "Pepíko, Pepíko, Pepíko, (Kubíku, Kubíku) seš lump [негодяй], seš lump!" (Bart.: 86, Plicka: 187). Сверчок, глядя на изнуренного работой пахаря, ехидно твердит: "Trp [терпи] trp, trp trp!" (Bart.: 99). Ласточка посмеивается над мужиками, работающими в поле: "Мужычкі-дурачкі в полі дэла рабатаюць, а бабушкі-молóдушкі в дому ясішэньку прышчаты [жарят]" (ПА, Хоробичи). Ласточка (реже — жаворонок) дразнит и клеймит пастуха за обжорство: "Жэнó пастух корóву — жрэ, жрэ не нажрэца, прижэнó корóву — жрэ, жрэ не нажрэца" (ПА, Рясное), "Пастуух! Злы́й д́ух! Вдо́ма жырэ́, в по́ле бырэ́. Прыхо́дзяць до до́му: дай, ма́ты, йісты, дай, ма́ты, йісты!" (ПА, Симоновичи), "Ой ніхто не такі, ек пастух прокляты: і дома жэрэ, і ў вэрэшо бэрэ, і прыдзе домоу, шчэ крычыць есці" (Брест. обл., Житковичский р-н, ТС 2:56), "Pes valach, pes valach, žere súr, žere súr, a já nic, a já nic!" (Моравия, Bart.: 86). Соловей насмехается над неумелым мужиком: "Мужик, мужик, Сидар, Сидар сала, сала пёк, пёк, крутиу, крутиу, палиу, палиу, тьякеть, тьякеть, ешь, ешь, горячо, горячо", "А в лядзе, в лядзе мужик сало пёк, пёк, пёк, круцив, круцив, — тррр, сало коп, коп, кусь" (Ерм.: 295, Добр.: 87), "Дед, дед, дед са́ло пэ́к, пэ́к, пэ́к, круты́у-вэрты́у, круты́у-вэрты́у, а са́ло кап-кап-кап!" (ПА, Курчица).

Некоторые птицы выкрикивают бранные слова или проклятия. Чиби́с бранится: "Вшивик, вшивик" (Добр.: 84). Чеглок (вид сокола): "Čert! čert! čert!" (Bart.: 89). Цесарка: "Psiakrew" (Польша, Piąt.: 200).

Птицы могут хвастаться. Например, горихвостка: "Я в Питере была, я в Питере была. Питер видела, Питер видела!" (Добр.: 87, СРНГ 7:37). Воробей в оттепель кричит: "Я большой, я большой" (Ерм.: 293). Гуси кичатся: "Me sme take bele, me sme take bele!" (Bart.: 95). Дрозд: "Aj, aj, aj! Kak renje [красиво] možu ja spíwač a šycke ptaški prehtušam!" (Schul.: 155). Жаворонок, взлетая высь с соломинкой в клюве, посягает на самого бога: "Палячу на нёбу, на нёбу, схвачу Бога за бо́рыду", "Палячу Бога кии́м бить, кии́м бить" (Добр.: 83), "Ходы́, Бóжэ, бытыса!" (ПА, Лисятичи), "Убыю́ бóга, убыю́ бóга, убыю́ бóга, убыю́, убыю́, убыю́ бóга" (ПА Вышевичи), "Idem bogi, idem bogi, da ubijem bogu; sikiricu, sikiricu, da ubijem bogi" (Hirc: 5).

Птицы проявляют любопытство. Так, сойка допрашивает всех: "Как? Как?" (Добр.: 91). Дикий гусь кричит: "Kogok, kogok" (Schul.: 152). Дикий голубь беспокоится: "Кудá (ж) ты?" (ПА, Грабовка, Радутино). Курица кудахчет: "Куд-куд-куд-куд-а-а" (Загл.: 143). Козел, когда его выгоняют на пастбище, спрашивает: "Kam mě vedeš?" — "Za Terezó!" — отвечает петух (Bart.: 98). Чиби́с окликает проходящих мимо: "Čьи вы? Čьи вы?" (Добр.: 84). "Či to kúň? či to kúň?" — интересуются сороки. — "Naš, naš!" — отвечают вороны (Bart.: 93—94).

Крики птиц чаще всего являются приметам, предвещающими различные события бытовой, семейной жизни, метеорологические и другие природные явления, начало тех или иных хозяйственных работ. Например, сорока стрекочет — к вестям, удод поет — перед дождем и т.п. Характер примет имеют и звукоподражательные тексты, в которых птицы сообщают о предстоящих событиях. Так, весть о приходе в дом гостей слышится чехам в пении чижа: "Vzasní hosti dó k nám" (Bart.: 81), лужичанам — в пении скворца: "Teck' [decke], teck', teck' Tisch, teck' Tisch. Die Herren werden zu Gaste kommen. Přikrywajěce blida, kńeža budža hosčo přińć" (Schul.: 156). Голос совы — бел. "пу-у-у-тсы!", "аста́нь сама́!", укр. "поховáв!", "сховáй!", польск. "pochował!", "wywodził!", "rójdz!", "rójdz w dotek pod kościótek", чеш. "pújd!", нем. (в т.ч. у ниж. лужичан) "komm mit!" — накликает смерть, а бел. "по-вív!", укр. "повы́в!", "вродív!", "сповйй!", польск. "powij!", "idź!", "kołys!" — роды (Никиф.: 192; ПА, Дубровка, Рясное, Вышевичи, Уховец; Корс.: 200; Wierzch.: 209; Cisz.: 45; Kolb. 42:404, 17:144, 46:490; Petr.: 132; Piąt.: 220; ČVN: 149; Клинг.: 92—93, Müll.: 140). В Витебской губ. считают, что для молодой женщины, когда она услышит сову, кричащую по-заячьи "ку-гу-у-у!", это значит, что она забеременела, но роды окажутся преждевременными или неудачными. Если сова подражает крику младенца "ку-га́, ку-га́!", у беременной будет *куга́кыла* (кричащий младенец), а если кричит "пи-и-ли́п, пи-и-ли́п!" — то *пиліпка* (мальчик) (Никиф.: 1).

Некоторые птицы семейства ястребиных (коршун, канюк, сарыч)

своим криком "пить!" (бел. "піць", польск. "pić") или "чаю!" предсказывают дождь (Добр.: 90, Ром.: 196, Mosz.: 165, Cisz.: 43). У русских Новгородской губ., белорусов Гродненской губ. и поляков Селлецкого Мазовши тем же криком, просящим пить, предвещает дождь желна (Ант.: 33 об., Fed.: 181, Ul.: 994). У мораван в сухую погоду дождь призывает зяблик: "prš! prš!" (Bart.: 82). В Моравии и в южной Малопольше иволга перед дождем прогоняет крестьянина с поля пить пиво: "Kmoťe řiho-i-ho, dé na pivo-i-vo! Já dam taky-a-ky, dva patáky-a-ky" (Bart.: 76); "Kumoska! rójďzcie na piwo!" (Hrad.: 66). В юго-восточной Польше иволга свистит "deeszcz!", а снегирь — "śnieg! śnieg! śnieg!" (Kolb. 17:144, 139). В Болгарии снег предвещает пение синицы: "Сипи! сипи! сипи!" (Шим.: 590).

Многие птицы, прилетевшие с юга, возвещают своим пением приход весны. С их прилетом дети бросают надоевшие зимние занятия — прясть кудель, шипать перья — и бегут играть на улицу. Так, на Пиншине с таянием льда одним из первых прилетает удод и кричит: "Давай, давай кудельки под люд!" (ПА, Ковнятин). В Моравии детям щебечет ласточка: "Drhli, drhli, už jsme to peřičko zdrhli, půjdeme si na kopeček hrát!" (Bart.: 74, Plicka: 188). Деряба (вид дрозда) призывает менять сани на телегу: "Kolo vřtat, kolo vřtat, saní nech!" (Bart.: 87). В Житомирской обл., отчасти в Черниговской, Киевской, Гомельской и Брянской о том же поет жаворонок или овсянка (иногда синица): "Тиливоз, тиливоз (тиливиз, циливиз, тилигуз, телегуз, тылилиж), кидай (ховай, покинь) сани, бэри (возьми) воз (вуз, виз)!" (ПА, Корег.: 220, Ерм.: 294, Лис.: 211; ср.: Загл.: 144). В Стародубском р-не Брянской обл. жаворонок кричит: "Качубей, Качубей, вяді коней паскарей! Ужэ пратá-а-алачки, ужэ пратá-алачки!" (ПА, Картушино). В польском Мазовше ласточка сообщает о том, что пора выгонять скот на пастбище: "Paróbek, paróbek, wuganiaj wo-ty, bo juz cás! bo juz cás!" (Ul.: 293). То же означает у русских в Рязанской губ. крик сизоворонки "трава, трава!" (Добр.: 90). В Чехии и Моравии овсянка сулит первые весенние цветы: "Vezu, vezu, vezu kvítí!" (Plicka: 227, 188, Bart.: 77).

Многие такты, воспроизводящие голоса птиц, обозначают начало полевых и других хозяйственных работ. Так, к весне синица напевает: "Куй, мужик (кузнец), лемяши!" (Добр.: 82), а овсянка поет: "Мужики, мужики, точите сошники, пора пахать" (Ерм.: 294). В Польше, в районе Кракова, в Чехии и северной Моравии, в районе Опавы, жаворонок торопит крестьянина выезжать в поле: "Wyjizdzaj, wyjizdzaj, wyjizdza-j!" (Kolb. 19:205); "Vyjed', synečku (sedláčku), do pola (na rolu), vyjed', vyjed'!" (Plicka: 29, Bart.: 74, Bonuš, № 21). Пахать зовет и ястреб: "Na gul! na gul!" (Bart.: 89). В Житомирской обл. журавль, прилетающий весной, кричит: "Орй!" (ПА, Деревцы). В районе Кракова щебет ласточки воспроизводится следующими словами: "(Kręci nící), kręci wící, pojedziemu orać" (Gust. PPG: 131, Cisz.: 42). В различных славянских зонах сходна имитация пения весеннего жаворонка: у русских Вологодской губ. — "Сийте, орите, бороните" (Кадниковский у., Зел. ОРАГО: 224), у хорватов — "Sij, sij, ori, ori, vrzi, vrzi!" (Hirc: 4), у чехов — "Vorej, vorej, sej,

sej, vorej, vorej, sej, sej!" (Plicka: 28). В Моравии жаворонок поет: "Sedláčku, sej, sej, sej, míru, míru, míru, dvě, dvě, dvě!" (Plicka: 43); "Piřuj [поспешай], piřuj, piřuj! sej, sej, sej!" (Bart.: 75); "Sej, sej, sej, Matěju, jak nenaseješ, nebudeš mět (nic) na zimu!" (Bart.: 75, Plicka: 43). В западной Малопольше: "Siej, siej, chłopie, siej, siej, siej!"; "A siej, a siej, a siej, bo twój teraz czas, bo twój teraz czas"; "Siej, chłopku, siej, siej! Jak nie będziesz siał, to będziesz u żyda wisiał" (Cisz.: 45). У хорватов: "Sij, sij svako seme, samo repe naj!" (Hirc: 5). В Полесье: "Дело, сий, сий овэс и ячмыны!" (ПА, Уховецк); "Тютіон сей! Тютіон сей!" (ПА, Деревцы); "Кйдай сани, бэри воз да поёдэм на павоз, бұдэм гной возыть, картóпли садыть" (ПА, Тхорин). Сеять призывают весной и другие птицы. В Хорватии голубь клинтух повторяет: "Sij luk, sij luk!" (Hirc: 8). Чешская овсянка поет: "Sej, sedláce, sej, sej, když nemáš, vuruč [одолжи], vuruč!" (Plicka: 43). У украинцев синица щебечет: "Діду, діду, сій ячень, кидай сани, бери віз" (Ерм.: 294). В Полесье чибис кричит: "Кирйк, сей овэс!" (ПА, Курчица), а грач — "Сей пшаніцу скарэй, сей пшаніцу, бұдам падбираць, бұдам падбираць!" (ПА, Дубровка), "Сейте пшеницу!" — кричит смородинка (певчая славка) у русских (Добр.: 88).

Ко времени сенокоса голубь в Житомирском Полесье призывает: "К лугу!" (ПА, Тхорин), а удод сообщает: "Трава кошзлём стойть!" (ПА, Вознич). Коростель зовет косить (сець) сено: "Siec prec! siec prec!" (Мазовше, Ul.: 294), "Siecz! grab!" (р-н Люблина, Kolb. 17:138), "Seć, kos! Seć, kos! Seć, kos!" (Моравия, Bart.: 82).

В южной России и Белоруссии перепелка зовет полоть: "Подь (пидь, пить, путь) полоть!" (ПА, Картушино, Присно, Грабовка, Дубровка), "Досыть, бабы, пить, — надо палоть! Подь палоть! Шить, палоть. Ва-ва!" (Добр.: 92, Ерм.: 295). В Стародубском р-не Брянской обл. существует примета: сколько раз перепелка крикнет "пидь палоть!", столько пудов хлеба будет в копе (ПА, Картушино).

Перепелка возвещает и начало жатвы: "Парá жать, парá жать!" (ПА, Чёлхов); "Пить палоть! Жыто жать и веники вязать!" (ПА, Грабовка); "Idźcie żać! Idźcie żać!" (р-н Люблина, Kolb. 17:143); "Pójďzcie żać! pójďzcie żać (poćcie żać!)" (р-ны Кракова, Сандомежа и Селыца, Dyn.: 322, Kolb. 2:252, Ul.: 293—294, Hrad.: 66); "Ho, ho, ho, ho, ho, ho, Pyl, pyl, pyl, pójďzcie żać, pójďzcie żać! [Жницам:] Zachodź, zachodź!" (зап. Малопольша, Cisz.: 44); "Už je čas! na ten klas! Pojd'te žat! pojd'te žat! Bůh pomóż! Bůh pomóż!" (Моравия, Bart.: 76). После жатвы перепелка считает выручку от продажи хлеба: "Pět peněz! Pět peněz!" (Bart.: 76; зап. Чехия, ČVN: 149). Ср. у немцев: "Kommt schneiden, kommt schneiden, ihr bekommt fünf Pfennig, fünf Pfennig" (Ерм.: 295). Кроме перепелки, приметой начала жатвы бывает и голос крапивника: "Čím budem žat? sr-pem, sr-pem, sr-pem!" (Моравия, Bart.: 84). В Новоград-Волынском р-не Житомирской обл. крик перепелки "пуд подóm!" считают предвестием голода (ПА, Курчица). В Черниговской обл. голос удода "хұла тут!" означает неурожай, а "бұду тут!" — урожай (ПА, Злеев). В Боснии и Герцеговине о голоде предупреждает голубь: "Купуј крух!" (Ђорђ.: 35).

Звукоподражательные тексты могут функционировать в разного

рода бытовых и ритуализованных ситуациях и характеризовать некоторые специфические для таких ситуаций разновидности человеческого поведения. Таковы, например, вербальные, акциональные и другие формы общения человека с животными, различные по своей функциональной направленности — хозяйственной, ритуально-магической, игровой, развлекательной и т.д.

Так, фонетические подражания крикам животных и птиц часто непосредственно используются в качестве подзывных и отгонных междометий или служат основой для подобных им образований. Например, куриц подзывают словами "клу-клу", "клы-клы" (СРНГ 13:309, 314), гусей — "гу-гу", собак — "нах-нах", овец — "бар-бар" (Лис.: 259), "бьяш-бьяш" (СРНГ 3:360), криком "куруж, куруж!" прогоняют индюшек (Добр.: 93), возгласом "тиру!" останавливают лошадь, "тирсё" — подзывают к себе, "тирсёля" — ласково обращаются к ней (Фасм. 4:91) и т.д.

Вербальные звукоподражания могут произноситься как реакция на услышанный крик птицы. Таковы передразнивания куриного квохтанья — "пло-хо-хо-хо-хо-хо-хо" или аистичного треска клювом — "ха-ха-ха" (Черниг. губ., Загл.: 143). Чаще всего такие тексты, возникающие всегда в конкретной ситуации, произносятся с целью вызвать смех. Например, услышав ворону, нашедшую лепешку коровьего павоза, воспроизводят ее крик звукоподражательным возгласом "калáč! калáč!", придавая ее карканью комический смысл (ПА, Рясное). Зная, какими словами передается пение овсянки ("телегіз-телегіз, покінь сани, бери віз"), воспроизводят этот текст, когда услышат весной ее пение, говоря друг другу: "Вон співає телегіз, покінь сани, бери віз" (Загл.: 144). Иногда текст произносят синхронно с пением птицы. Так, сербы Призрена судят о наступлении тешла по воркованию дикого голубя, вторя его пению: "Гу, гу, гу! Гумрија! А где ћеш? У Скопље! А што ћеш? За смокове! А кому? Лазару! А што му је? Болује!" Если голубь "проворкует" всю песню до конца, то можно уже не бояться холодов, а если не закончит, значит еще не совсем потеплело (Карацїћ 1903/3:86—87). Этот случай обнаруживает сходство с приметами и гаданиями.

Реакцией на голос, подаваемый птицей, может быть и закличка (она может имитировать крик птицы, а может и не быть звукоподражательной). Например, услышав коростеля, дети дразнят его: "Деркáč дерз, агонь кладé, агонь патúх, деркáč апúх" (ПА, Хоробичи). Закличками встречают весной и некоторых прилетевших с юга птиц. Услышав кукушку, обращаются к ней с закличкой и по кукованию гадают, через сколько лет предстоит выйти замуж или умереть. В той же ситуации, помимо звукоподражательных текстов и закличек разного рода (имеющих характер приветствия, гадания, дразнилки, заклинания), известны и более редкие формы общения человека с птицей, такие, как засвидетельствованные в зоне русско-белорусского пограничья окказиональные причитания (без элементов звукоподражания), спровоцированные кукованием кукушки и обращенные к этой птице (см. статью Е.Н. Разумовской о плаче "с кукушкой": СБФ-84:160—178).

В некоторых ситуациях крик птицы приобретает смысл издевки, дразнилки, просьбы или призыва, обращенных к человеку, когда он воспринимается человеком как заранее заданное звукоподражательное высказывание, толкующее этот крик. Например, ворона каркает ("кра-кра"), а ворю слышится, будто она его дразнит: "Украў, украў!" (ПА, Присно). Реакция человека в этих случаях может быть акциональной или вербальной. Так, птичка *wyśmiewka* ехидно насмехается над человеком, огорченным какой-либо неудачей: "А widziis!" В ответ хлопцы со злости бросают в нее камнями (южная Малопольша, Hrad.: 66). Сова в течение долгого времени кричала "поховáў!" возле дома, в котором хозяин похоронил сына. Кончилось тем, что хозяин ее застрелил (ПА, Вышевичи). Человек поймал молодого сыча и посадил в клетку. Птица постоянно просила: "rušć, rušć!", и жена, сжалившись, выпустила ее на свободу (Сев. Моравия, р-н Опавы, Bart.: 71). Во время пахоты отец, услышав жаворонка, который своим пением велит понукать коней: "šlahaj, šlahaj, bićem, bićem<...>, советует сыну, ссылаясь на призыв птицы погонять коней: все поторапливаются и нам надо — весна пришла (Bart.: 75).

Могут возникать и своеобразные формы диалога человека с птицей. Например, пение прилетающего жаворонка передается словами: "Тиливóз, тиливóз, кидáй сáни, берí воз!" Заслышав его весной, в ответ кричат: "Тиливóз, тиливóз, веспú нам привóз!" (ПА, Грабовка). Голос совы "поховáў!" предвещает покойника, и чтобы отвести несчастье, отвечают ей заклятьем: "Да поховáй сэбé, а нэ нас!" (ПА, Вышевичи). Услышав обвинительное карканье вороны "краў! краў!", оправдываются: "Я нэ краў, я за свáй грóшцы браў!" (ПА, Грабовка). На крик удода "хúда тут!" реагируют советом: "Як табé хúда тут, дак атпраўляйсь у дрúга мéста, марш!" (ПА, Старые Яриловичи). А когда он кричит "вуд, вуд, вуд!" (т.е. вот, вот, вот), смеются и спрашивают его: "А остальнó дэ? А бильш дэ?" (ПА, Вышевичи).

В другой разновидности диалога крик птицы, воспринимаемый как вербальный текст, выступает в качестве ответа человеку. Например, моравские девушки гадают о замужестве, спрашивая чибиса, выйдут ли они в этом году замуж. Если чибис молчит, желание девушки исполнится. Если подаст голос, то крик его толкуется как сомнение в реальности замужества: "Stíži [трудно, с трудом]!" (Bart.: 89). Считается, что когда летят журавли, их нельзя называть *жураўлы*, потому что иначе в ответ они прокричат: "Шоб ты журыўся цéлый вэк!" Поэтому к ним обращаются со словами: "Лытáть вэсэлыкы!" Тогда журавли ответят благопожеланием: "Шоб быў вэсэлый цéлый вэк!" Или же, сняв шапку, говорят: "Навьéки слáва Бóгу! Навьéки слáва Бóгу!" — "Слáва Бóгу!" — отзываются журавли (ПА, Рясное). Гуцулы, увидев весной жабу, называют ее *панной*, на что она отвечает таким же комплиментом: "Тай ти панна". Если же назовут жабой, то в ответ услышат: "Ти ше не така жьйба!" (Зел. ТС:13). Пастухи в Полесье дразнят *имлú* (иволгу?), или *волевáху* (цаплю?): "Имлá, имлá, свинió ссаў!" А она им отвечает: "А ты кобýлю! А ты кобýлю!" (ПА, Журба). Определенные фонетические

особенности этого текста (*кобилю*), возможно, связаны с некоторыми архаическими приемами ритуальной речи, засвидетельствованными в Полесье: говорение измененными голосами, в частности, подражание пастухов детской речи. Наконец, в этом ряду в качестве еще одной формы общения человека с птицами можно рассматривать такие (уже не связанные со звукоподражаниями) магические акты, вербальные или акциональные, которые рассчитаны на то, чтобы вызвать ответные действия птиц. Таковы, например, различные способы повлиять на полет птиц — заставить взлететь вверх, кружиться, сбить с пути, нарушить порядок в летящей стае — с помощью закличек или имитативных действий (завязав узел на платке, на поясе, перевернув камень, скрестив палочки и т.п.).

Словесные подражания голосам животных в некоторых случаях представляют собой прибаутку или шутку как особый малый жанр или же являются основным сюжетообразующим элементом коротких шуточных рассказов, побасенок, анекдотов. При этом, в отличие от ситуативно обусловленных звукоподражаний, возникающих как реакция на крик птицы, такие тексты функционируют независимо от ситуации. В виде шутки, например, передают испуганным возгласом "по-о-о-гыб! по-о-о-гыб!" крик кулика во время цветения гречихи, выставляя его тем самым в роли одураченного простака: принял цветущую гречиху за выпавший снег (Черниг. губ., Гринч. 1:252). В качестве прибаутки рассказывают, как ворона нашла мерзлый конский навоз и обрадовалась: "Харч-харч-харч". — "Чи кисле? Чи кисле?" — спрашивает с любопытством сорока. — "Дá-арма! Дá-арма!" — каркает та в ответ (Черниг. губ., Загл.: 143, Гринч. 2:6). Такого же рода и рассказ о семейной ссоре поползния с женой, который с угрозой "sem s týlsem [обухом], sem s týlsem!" налетает на нее, а она, видя, что это не в шутку, кричит в испуге: "Bi-ješ, bi-ješ!" (Моравия, Bart.: 94—95). В виде анекдота передан диалог свадебных инструментов. Контрабасы: "Kumie, družbo, so wiezicie?" Скрипки: "Dwoje cusców, jedne piśe. Tuli, tuli do matuli, aż się d... z d... stuli". Контрабас: "Рер з ререт" (Мазовше, р-н Буга, Kolb. 42:599). Шуточный характер имеют звукоподражательные разговоры лягушек (см.: СУС — 284*). Эти тексты обычно содержат в начале обращение (чаще всего к куму или куме), в конце — плач или радостные возгласы лягушек, кроме того часто представлен мотив смерти — кума (вост. Украина, Чехия), аиста (зап. Украина, Польша), Яна, брата, стрыя (Чехия, Моравия), ребенка (Украина) и т.д., иногда мотив приготовления еды (варят обед, борщ, бураки, горох, рыбу, раков) и некоторые другие. Например: "Кум, кум, де ваш кум? Утонув. — Нум плакать, нум, нум, кум, кум. Кум, кум, кума, позич полотна. На що тобі? Кум умер. Коли? У четвер. Нум плакать, нум, нум, кум, кум" (Черниг. губ., Загл.: 141); "Щось варила? — Борщ, борщ, буракі-кі, буракі-кі. — Кумо, кумо! — А цо там? — Умар. — Кто такі? — Боцян. — То пан. — А ми тему ради, ради, ра, ра, ра!" (Покутье, Kolb. 32:323); "Wył tu kto? Wył. A ktoo? Pan bocian. Czy wziął co? A, wziął. A co? Barbarkę. Gdzie ją zaniósł[?]? W tatarkę. Gugu, gugu, gugu, gugu" (Мазовше, р-н Буга, Kolb. 42:598); "Kmotra! —

Co? Umfeł. — Kdo? Kmotr Dlouhej, plačme pro něj: No, no, no, nu, nu, nu, uň, uň, uň, uň, škřch, škřch, škřch!" (Чехия, Ходско, Plicka: 108); "Sestra! Co? — Umřel! Kdo? — Jan! Ráda, ráda, ráda sem, sestřičko, že se vdám!"; "Kmotro! Nu? — Oběd vařit! Co? — Ryby raky, ryby raky! A ja taky, taky, taky" (Моравия, Bart.: 99). Звукоподражательные высказывания составляют основу содержания некоторых комических польских фантезий. В одной из них, например, шмель жужжит весной: "Bede sie zenit, bede sie zenit! buuum!" А на зиму прячется в дупло и просит: "Dáj mi pokój, dáj mi pokój!" (р-н Ченстоховы, Witan.: 118).

В малых фольклорных жанрах подобного рода сюжетное оформление часто возникает как мотивировка звукоподражательного высказывания. В западноукраинских и польских прибаутках перепелка и коростель спорят между собой, сколько один другому должен вернуть взятого в долг зерна. Перепелка кричит: "Сым чверток!", а коростель: "Шість! шесть!" или: "Пять!" — "Три-три!" (Верх.: 87—88), "Pięć, pićć, pićć!" — "Sześć! sześć! sześć!" (Дун.: 322). Другой анекдот рассказывает, как птицы затеяли совместную пахоту (см.: СУС — 220*). Перепелка, увидев пенек, говорит: "Під пеньок, під пеньок!" или "Тут піп'єк!" Коростель: "Придерж, придерж" или "Де-де!" А журавль (горлица) идет за плугом и кричит: "Турли, турли" (Турли, турли!). В конце концов поломали плуг и разбежались (Черниг. губ., Загл.: 140, ПА, Курчица). В ряде текстов, по преимуществу комических, птицы своим криком, принимаемым за вопрос, подсказку, разоблачение или прозорливость, выдают или дурачат вора, простака, инородца. Крестьянин по пути на ярмарку слышит щебет синицы "trylich, trylich?". Считая, что она спрашивает, купит ли он на ярмарке trylich (вид грубой ткани), он отвечает ей, что желал бы лучше купить хорошего сукна. Проигравшись в карты и возвращаясь домой с пустыми руками, он слышит в щебете синицы тот же вопрос и горестно отвечает: "O ptácku, ani sukna, ani trylichu!" (Bart.: 70—71). Дурак на крик чибисов "чыи вы?" отвечает, но, так как вопрос повторяется вновь и вновь, сердится и перестает с ними разговаривать (Куйб. обл., СУС — 1643**). Польские чибисы дурачат немца: "Idzie z Polski Johaaan, blank, blank, nie niesie niic". Немец удивлен, откуда они все знают (зап. Малопольша, Cisz.: 41). Еврейка в лесу испугалась удода и не могла нигде от него спрятаться, посчитав, что криком "ву-ту-тут!" он преследует ее и сообщает, где она прячется (ПА, Журба). Перепел своим криком помогает вору-хохлу спрятаться в рожь: "Сховайся, сховайся! Притулись! Притулись!" Коростель выдает его преследователям: "Здесь, здесь! Драть, драть!" А журавль налетает с криком: "Крути хохла!" (Черниг. губ., Добр.: 92—93). Петух кукарекает: "Р'єкна рання под корыту!", помогая тем самым королевичу найти Золушку, которую мачеха спрятала под корыто (Bart.: 71).

В некоторых украинских и польских вариантах передачи пения соловья встречаются иногда ничем не мотивируемые угрожающие восклицания, например: "Цы-пóm! Цы-пóm! По ногáх! По ногáх! Кроў! Кроў! Кап-кап-кап! Цр-р-р-р!" (ПА, Курчица). Содержание таких текстов, нередко включающих мотив травли клеща, находит

объяснение в польском поверье, что клещ душит соловьев (Cisz.: 49), и особенно в легендах (в составе которых эти звукоподражательные тексты иногда и воспроизводятся) о том, как соловей, имевший прежде только голову, одолжил на время у клеща заднюю часть туловища, чтобы пойти на праздник, на свадьбу или на бал, и не вернуть ее, а когда клещ пришел за ней, натравил на него борзых собак: "Лыска, Лыска! На, на, на! Шу-цу! Взяў, взяў! Бері, бері! О-то-то-то!" (ПА, Курочица); "Кум клещ, кум клещ, бийте, бийте ціпом, ціпом! Кум клещ, цъвигу, цъвигу, цъвигу, ловіт, ловіт, ловіт, потоком, потоком, потоком, забігай, забігай, забігай відти, відти, відти, відти, туда, туда, туда, туда, за ним, за ним, за ним, за ним. О! туй, туй, туй, туй, туй, бери, бери, бери, бери, бери, бери!" (Покутье, Groch.: 291—292); "Po co klisc? Po co klisc? Po rzyć? Po rzyć? Tu tu-tu-tu-tu! Bij gu! bij gu! bij gu!" (Мазовше, Ul.: 293); "Cucu klys [клещ], cucu klys. Bube zajde, bube zajde. Kime fu, kume fu. Jak cię będzie gonit, nie będą cię bronit, niech cię zje, niech cię zje. Gim siajne nanajne, bube zajde, bube zajde, kime fu, kime fu, tata jajuń, tata jajuń" (зап. Малопольша, Cisz.: 45); "Idzie, idzie, idzie, idzie! Kto? kto? kto? kto? Kliszcz, kliszcz, kliszcz, kliszcz. Po co? po co? po co? — Charciu ciu! chart ciu, ciu!" (Куявы, Kolb. 3:196). Мотив ссоры из-за одолженной и не возвращенной части тела содержится и в рассказе о том, как один удод взял на время у другого "чубáрычку" (хохол с головы) и не вернул, в ответ на просьбу отдать хохол, дразнил его: "Вот-вот, да нэ дам!" (ПА, Вышевичи).

Когда вербальные имитации голосов птиц включаются в более крупные фольклорные жанры — сказки или легенды, имеющие развернутый сюжет, уже не столько звукоподражательные высказывания служат мотивирующей основой всего текста в целом, сколько они сами в смысловом отношении подчиняются содержанию этого текста и задаются им. Так, возгласы кукушки "Кук-Кук! Кук-Кук!" (ПА, Синин, ПЭС: 139) или "По Кúку! По Кúку! (ПА, Курчица) встречаются в некоторых вариантах сказки о птичьем царе Куке и обусловлены ее сюжетом (СУС — 221 В*), а другие ее возгласы — "Ку-пин!", "Найдú!", "Капúр!", "Якúб!", "Якаў!" (ПА, Тхорин, Вознич; Гомельская обл., СБФ-78:251—252, СБФ — 81:253, 255, СБФ — 84:2.8; Могил. у., Ром.: 166—167; Добр.: 89) — объясняются содержанием сказки о муже-уже (СУС 425 М). В легендах о происхождении кукушки содержатся различные толкования словесной передачи ее кукования: "Якуб!", "Мартин!" — жена оплакивает гибель мужа (Добр.: 88—89); "Я-ку-ку!" (т.е. Якуб) — жена, рыдая, зовет заблудившегося в лесу мужа (Витеб. у., Никиф.: 193); "Якубе!" — жена ищет мужа, которого спрятала под мост (Мозырский у., Mosz.: 165); "Кú-тю! Кутик!" — жена зовет убитого ею мужа (ПА, Заболотье); "Дуко!" — сестра оплакивает убитого разбойниками брата (Болгария, Софийский окр., Спас.: 216—217); "Дукко!" — сестра зовет брата, обращенного в филина, мать прокляла их за ссоры и ненависть друг к другу (Болгария, Шинм.: 590); "Маак-сим (Якуб), вяр-нись! Ключи знай-шлись!" — сестра зовет брата, мать прокляла их за потерю ключей (Смол. губ. (?), Добр.: 89); "Максымко, прочныся, ключы нашлыся!

Кúным, кúным!" — скупая сестра зовет умершего брата, которого обманула: сказала, что ей печего ему дать, так как потеряла ключи (ПА, Синин, ПЭС:199); "Куку, Стёв́ан, Стёв́ан, з́акл́ан, з́анто, за ќлюч!" — сестра оплакивает убитого брата, у которого она украла ключи от царской казны, которую он охранял (Сербия, Темнич, Караич 1900/2:132, Ѓорђ.: 11); "Kuku, kuku, Jezus se je v čmřeck [вил растения] sktu!" — выдает преследователям место, где укрылся Христос (Словения, Mòd.:329).

В сказке о пренеприятельстве кукушки с удодом кукушка просит удода, пообещавшего купить ей туфли (чоботы, черевички) или платье: "Ку-пíть! Ку-пíть!", "Kupisz? Kupisz?, "Kup mi sukńu (sukni), kup mi sukńu!", "Kupuj, kupuj!" Удод в ответ дает лишь пустые обещания: "От-от-от привезу! От-от-от привезу!", "Będą, będą!", "Uż du [иду] du du du du!", "Bud [будет], bud!" (ПА, Журба; польско-украинское пограничье, Gust. PPG: 127, 144; Моравия, Bart.: 94, Plicka: 180; Хорватия, Hirc: 4). В чешском варианте кукушка ругает удода за украденную у нее копейку: "Kuku, kluku!" Удод отвечает: "Uż dududu!" (CVN: 150). В легенде о том, как св. Петр украл коней (СУС — 790 А*), кукушка лжесвидетельствует перед Богом: "Куупили!" ("Ку-пíть!", "Купíть!"), а ворона (ворон) разоблачает воровство: "Ук-рвали!" ("У-крáв!", "Вкрáв!") (Добр.: 89—90, Siel.: 202, ПА, Лесовое, ПЭС: 139).

Крики некоторых птиц получают истолкование в народных легендах о распятии Христа. Так, воробей призывал продолжать мучить Христа на кресте: "Жив, жив!" (Аф.: 23, Ѓорђ.: 27, ПА, Радутино), "Жыў-жыў! Епш́е м́учать! Жыў-жыў!" (ПА, Чёлхов), "Нет, жив! нет, жив!" (Добр.: 91), "Żyw, żyw!" (сев.-вост. Великопольша, Petr.: 130). Или ругался, когда Христос страдал на кресте: "Psiakrew!" (р-н Кракова, р. Раба, Fisch.: 337). Ласточки же, напротив, стремились прекратить мучения Христа, похищали гвозди и кричали: "Умер! умер!" (Аф.: 23, Ѓорђ.: 27), "Памёр-памёр!" (ПА, Чёлхов), "Umarł, umarł!" (Petr.: 130). Жаворонок также проявлял сострадание и, летая над распятым Христом, кричал: "Cierpi, cierpi" (центр. Малопольша, Пинчув, Siark.: 71) или, наоборот, издевался над ним: "Cierp! cierp! cierp!" (р-н Кракова, р. Раба, Święt.: 372). Соловей спрятал воскреснего Христа себе под крылья, а его преследователей направил по ложному следу: "Ут́ик, ут́ик, ут́ик. Догоняй, догоняй, догоняй. Скорей, скорей, скорей!", "Ут́ик, ут́ик... Догоняй, догоняй, кийом, кийом по ногах, по ногах". Воробей же выдал Христа криком "жив, жив, жив". А удод указывал место, где он укрылся: "Вон, вон, вон" или "Вот-вот-вот" (Черниг. губ., Загл.: 144—145).

Крики дикого голубя и ласточки толкуются в легендах об этих птицах. Мать погубила детей и, превратившись в кукушку, оплакивает их, а ее бесприютный сын, ставший голубем, зовет мать: "Кукúшка!" (ПА, Присно). Мать, похоронившая единственного сына по имени Гуго и неустанно плакавшая по нему, была обращена Богом в горлицу, которая и поныне зовет сына: "Гуго!" (Македония, Прилеп, Шинм.: 589). Осиротевший мальчик пошел с дедом в лес и заблудился, с тех пор стал диким голубем и зовет деда: "Делúню, делúню!"

(ПА, Рясное). Разговорчивая невеста, нарушив запрет разговаривать со свекровью и свекром (в первое время после свадьбы), со стыда решила уйти из дома, но, убегая, была схвачена свекровью за кафтан, который порвался так, что остались две полы по бокам; убежавшая невеста стала ласточкой с раздвоенным хвостом наподобие жаворонка и с тех пор кричит: "Мъри, кобило, прело ли си, тъкала ли си? Дай да кроим! — круи... круи... крувиц!" (Болгария, Шинм.: 589—590). Коты перевернули возок с ласточкой и поломали ей ножки, отчего она не умеет ходить, а лишь летает, поэтому ласточка, как увидит кота, кричит: "Cwisa! cwisa!" (Польша, Piątk.: 200). Широко известна легенда о том, как все птицы копали (чистили) реку (море, озеро, пруд), а каня (коршун, ястреб) или желна (черный дятел) не участвовала в этом, за что в наказание может пить лишь дождевую воду, поэтому летает и просит у Бога дождя: "Пить, пить!" (Новг. губ., Череповецкий у., Апт.: 33 об.), "Пиць! пиць!" (Могил. губ., Сенненский у., Ром.: 196), "Pi-é! pi-é!" (Мазовше, Ul.: 294), "Piić" (зап. Малопольна, Cisz.: 43) или "Кань, Бóжэ, воды!" (ПА, Курчица).

То же словесное подражание крику коршуна встречается в обрядовом повествовательном тексте. В кашубском календарном обряде казни коршуна (*ściganie kani*), происходящем за три недели до дня св. Яна, один из участников, исполняющий роль сельского старосты, обращается к посаженному на кол коршуну с речью: "Nieszczęsłewo kania, jakże tě jes wołâ (tyś wołâła) / kej jes w lese na drzewe sedza? / A mẽ do dom kanie gnale / e cę złapale. / Pijc, pijc! (pić) / Dame mẽ ci pijc — psim gnotę (psie gnaty) / Kobêlim donotę (kobyłem domiotem) / Worczekę (orzyciem?) / wêgrzebojce; / Teŵo sę zli lędze spodzewojce, / A do mnie błęzi ne przestapojce" (Kolb. 39:373).

Звукоподражательные высказывания могут включаться в поэтические тексты некоторых жанров детского фольклора: дразнилки, заклички, детские стишки или песенки. Так, в Черниговской губ. дети, услышав кваканье лягушек, говорят: "Ти, жаба, скрекетуха". Лягушка квакает: "Кум", а дети дразнят ее: "Кум, кум, де твій кум? Утонув. А коли? Як не тепер, то у четвер" (Загл.: 140). В Моравии закликают скворца: "— Špačku, špačku, chceš syga? — Nechcu, nechcu, netřeba. / Najid [= najedl] sem řeřichu [трава клоповник], / so mi daŷu devuchu". Подражание крику вороны "k nám" используется в закличке, которой дети призывают ворону (считается, что она приносит им поворожденных братьев и сестер): "Vrano, vrano, k nám, k nám, já kolibám, bám, máme plínku [пеленки] a reřínku, zlatý řviján [свивальник]" (Bart.: 60). Словесная имитация криков ласточки и кукушки представлена в чешских детских стишках: "Vlařtovička řudná [милая] / řekně řerné reři má, / ráno vřtáva, řihotává, / fidli, fidli, fidli, / na řřeře mám své obyřlí, / tak zpívává" (Bart.: 72); "Kukačka na dubu / volala na Kubu: / "Kuku, kuku, kuku, / i ty jeden kluku! Já sem ptáček z dubu, / tam řpičatou hubu, / puřa a vyklubu / Kubu z dubu" (Plicka: 187).

Кроме того, одни и те же звукоподражательные тексты функционируют иногда как разные фольклорные жанры. Например, слова "сийте, орите, бороните!" в Кадниковском у. Вологодской губ.

представляют собой подражание крику весеннего жаворонка и одновременно являются закличкой, которую дети кричат, бегая весной по полям (Зел. ОРАГО: 224, Сок.: 72). В Житомирской обл. чириканье воробья передается словами: "Кўю-кўю нóжку, поёду [ў] дорóжку" (ПА, Вознич). Этот же текст в более развернутом варианте известен как детская потешка (см.: ДФ, № 207—213).

Словесные звукоподражания обнаруживают тесную связь с еще одним малым фольклорным жанром — загадкой. Некоторые тексты, воспроизводящие крики птиц, сходны или совпадают с текстами загадок. Таков, например, щебет ласточки: "Štvery vidly, štvery vidly, ráty koráč!" (Моравия, Plicka: 310). "Пóд полóм, пóд полóм, пóд полóм, пóд полóм хóдьть бáрыня с колóм", — так иногда передается крик перепелки (ПА, Вышевичи). И так же звучит известная загадка о мыши, например, белорусская: "А пад полам, над палом холзiць барыня з калом" (Загадки, № 1138; ср. также: Загадки, № 1206—1207, 1214—1215). Тексты некоторых загадок используют словесные звукоподражания или целиком основаны на таком принципе. Так, загадки о молотье цепями передают ритм работы: "Ля-цяць гускi, дубовыя наскi, ляцяць i гавараць: "То-то я! То-то я!"; "Як пайду я па вытапу, ды вазьму я па гутату, ды ўдару па татару" (Загадки, № 1549, 1550).

Наконец, словесно воспроизводимые крики птиц тесно соприкасаются с лексикой и фразеологией, в частности мотивируют некоторые названия птиц. Ср.: крики воробья "жив-жив!", "жид-жид!" и такие его названия, как *жывéц*, *жыўчык* (*жiвчык*), *жывкўн* и *жид*, *жыдóк*, *жыдóк*, *жидик* (ПА, Никон.: 449, СРНГ 9:168, 169); крик жаворонка "cierpi, cierpi!" или "cierp, cierp!" и его названия *cierpiatka*, *cierpiotka* (Малопольна, Siark.: 71, Święt.: 372); крик удода "хўда тут!" и его названия *худатўт* или контаминированное *худодóд* (*худо тут + удод*) (ПА, Старые Яриловичи), "ўup, ўup, ўup!" и *ўupek* (Куявы, Kolb. 3:196), "vod, vod, vod!" и *vodak*, "vuk, vuk, vuk!" и *vukvanac* (Хорватия, Hirc: 6); крик перепелки "под подóм!" и т.п. и ее названия *пiтпадём*, *пидпадёмка*, *пуппадёмка* (Никон.: 459), "pět pepěz!" и *pětpeňžka* (зап. Чехия), "pod'te řat!" и *podřatka* (Валахия, ČVN: 149); крик коростеля "драть-драть!" и его название *драч* (Никон.: 446, СРНГ 8:176), "seč, kos!" и *sekáč* (Чехия, ČVN:149); крик голубя клинтуха "sij luk, sij luk!" и его название *sijlukac* (Хорватия, Hirc: 8); крик веретенщика (вид кулика) "Грыцьцю! Грыцьцю!" и его названия *грыць*, *грыцьцик* (*грыцьцик*, *грыцьцк*), *грыцьцк* (ПА, Никон.: 446). Встречающиеся на Украине название удода *жидовська зозуля* связано со звукоподражательным воспроизведением крика этой птицы не по форме, а по смыслу: "юд-юд!" (т.е. еврей). Происхождение такого названия удода объясняется в западноукраинском шутиливом рассказе о еврее. Еврей услышал в лесу крик удода "вудвуд, вудвуд" и решил, что он кричит ему: "Юд-юд, юд-юд" ("Jud-jud, Jud-jud"). Он удивился, откуда птица знает его национальность, и подумал, что это, должно быть, еврейский удод. Он был также приятно удивлен, что кукушка (*зозуля руска*) знает, кто он такой, так как она куковала ему: "Пане купец, пане купец" ("Panie kupiec,

Раніє курієс"). Эту историю еврей поведаль потом людям в корчме, которые и пазвали удода *вудвуд (водвуд) жишовски* (Бобреецкий пов., Gust. PPG: 126). Словесные звукоподражания оказываются мотивирующими и для некоторых лексических обозначений голосов птиц и животных. Ср.: крик дилого голубя (горлицы) "grochu! grochu!" и польск. *gruchanie* 'голос голубя' (р-н Люблина, Kolb. 17:139, Łoś: 262); крик коростеля "драть-драть!" и смол. *драть* 'кричать (о коростеле)' (СРНГ 8:176); крик совы "пи-и-лїи! пи-и-лїи!" и витеб. *пилитыц* 'произносить, вторить совиный крик' (Никиф.: 1); кваканье лягушек "кум, кум" и зап.-брян. *кумкаты* 'квакать (о лягушках)' (СРНГ 16:84). С криком вороны "украу! украу!" связано полесское выражение *над тобїи ворїна кїркаеть* — о человеке, заподозренном в воровстве (ПА, Вознич). Вербальная имитация крика гуся и утки отражена в русской поговорке: "Гусь чевонник, а утка такалка" (Даль ПРН: 947).

ПРИНЯТЫЕ СОКРАЩЕНИЯ

Ант. — Гос. Музей этнографии народов СССР, ф. 7 (Этнографическое бюро кн. В.Н. Тенишева), оп. 1, № 798 (корр. В. Антипов).

Аф. — *Афанасьева А.И.* Народные русские легенды. Изд. 3-е. М., 1916.

Бессар. — *Бессараба И.В.* Материалы для этнографии Херсонской губернии. Пг., 1916. (Сб. ОРЯС, т. 94, № 4).

Верх. — *Верхратский I.* Говір Батюків. Львів, 1912.

Гринч. — *Гринченко Б.Д.* Этнографические материалы, собранные в Черниговской и соседних с ней губерниях. Вып. 1, 2. Чернигов, 1895, 1897.

Даль ПРН — *Даль В.* Пословицы русского народа. М., 1957.

Добр. — *Добровольский В.И.* Звукоподражания в народном языке и в народной поэзии. — ЭО, 1894, № 3, с. 81–96. (Материал преимущественно из Смоленской губ.)

ДФ — *Дзцячы фальклор.* Мінск, 1972.

Борф. — *Боршевић Т.Р.* Природа у веровању и предању нашега народа. Књ. 2. Београд, 1958.

Ерм. — *Ермолов А.* Народная сельскохозяйственная мудрость в пословицах, поговорках и приметах. Т. 3. СПб., 1905.

Загадки — *Загадки.* Издание подготовила В.В. Митрофанова. Л., 1968.

Загадкі — *Загадкі.* Мінск, 1972.

Загл. — *Заглада Н.* Побут селянської дитини. Матеріали до монографії с. Старосілля. Київ, 1929. (Материал с. Староселья Остерского у. Черниговской губ.)

Зел. ОРАГО — *Зеленин Д.К.* Описание рукописей Ученого архива Императорского Русского географического общества. Вып. 1. Пг., 1914.

Зел. ТС — *Зеленин Д.К.* Табу слов у народов восточной Европы и северной Азии. Ч. 1. Запреты на охоте и иных промыслах. Л., 1929.

Карацїић — *Карацїић (Алексинач),* 1900. Књ. 2; 1903. Књ. 3.

Клинг. — *Клингер В.* Животное в античном и современном суеверии. Киев, 1909–1911.

КОО-73 — Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. Зимние праздники. М., 1973.

Костол. — Архив Института этнографии АН СССР, фонд ОЛЕАЭ, ед. хр. 80, № 353, 354 (записи И.В. Костоловского, Гремейцевская вол. Рыбинского у. Ярославской губ.).

Лис. — *Лисенко П.С.* Словник поліських говорів. Київ, 1974.

МДСГ — Матеріялы для дыялектнага слоўніка Гомельшчыны // Беларуская мова і мовазнаўства. Міжвузаўскі зборнік. Вып. 4. Мінск, 1976.

Никиф. — *Никифоровский Н.Я.* Простонародные приметы и поверья, суевеерные обряды и обычаи, легендарные сказания о лицах и местах. Витебск, 1897.

Никон. — *Никончук Н.В.* Полесские названия птиц // Лексика Полесья. М., 1968, с. 439–471.

ПА — Полесский архив Института славяноведения и балканистики РАН; с. Вознич Овручского р-на Житомирской обл. (записи М.Р. Павловой, А.Б. Страхова), с. Воробей Репкинского р-на Черниговской обл. (запись О.А. Терновской), с. Вышевичи Радомышльского р-на Житомирской обл. (записи Л.М. Ивлевой, О.А. Терновской, А.Л. Топоркова), с. Грабовка Гомельского р-на Гомельской обл. (запись Ф.К. Бадалановой), с. Деревны Овручского р-на Житомирской обл. (запись А.З. Гуры), с. Дубровка Добрушского р-на Гомельской обл. (запись А.В. Гуры), с. Журба Овручского р-на Житомирской обл. (запись А.В. Гуры), с. Заболотье Брестского р-на Брестской обл. (запись М.И. Серебряной), с. Злеув Репкинского р-на Черниговской обл. (запись А.В. Гуры), с. Картушино Стародубского р-на Брянской обл. (запись Л.Г. Александровой), с. Ковнятин Пинского р-на Брестской обл. (запись А.В. Гуры), с. Курица Новогород-Волынского р-на Житомирской обл. (записи О.В. Беловой, А.В. Гуры), с. Лесовое Дубровицкого р-на Ровенской обл. (записи А.В. Гуры), с. Лисятичи Пинского р-на Брестской обл. (запись Е.Б. Владимировой), с. Озерск Дубровицкого р-на Ровенской обл. (запись А.В. Гуры), с. Пески Речицкие Ратновского р-на Волынской обл. (запись А.В. Гуры), с. Присно Ветковского р-на Гомельской обл. (запись Л.Г. Александровой), с. Ралугино Трубчевского р-на Брянской обл. (записи А.В. Гуры, Г.И. Кабаковой), с. Рясное Емильчинского р-на Житомирской обл. (записи М.Р. Павловой, А.Л. Топоркова), с. Симоновичи Дрогичинского р-на Брестской обл. (запись Ф.Д. Климчука), с. Синин Пинского р-на Брестской обл. (запись Е.Б. Владимировой), с. Старые Яриловичи Репкинского р-на Черниговской обл. (запись А.В. Гуры), с. Тхорин Овручского р-на Житомирской обл. (запись О.В. Беловой), с. Уховец Ковельского р-на Волынской обл. (запись А.В. Гуры), с. Хоробичи Городнянского р-на Черниговской обл. (запись А.В. Гуры), с. Чёлхов Климовского р-на Брянской обл. (запись Ф.К. Бадалановой).

ПЭС — Полесский этнолингвистический сборник: Материалы и исследования. М., 1983.

Ром. — *Романов Е.Р.* Белорусский сборник. Вып. 4. Витебск, 1891.

СБФ-78 — Славянский и балканский фольклор. М., 1978.

СБФ-81 — Славянский и балканский фольклор. М., 1981.

СБФ-84 — Славянский и балканский фольклор. М., 1984.

Сок. — *Соколова В.К.* Весенне-летние календарные обряды русских, украинцев и белорусов. XIX — начало XX в. М., 1979.

Спас. — *Спасов С.Д.* Тълкувание на природни явления, разни народни вярвания и прокобявания. От Софийско // СБНУ, кн. XVI и XVII. II. Материали. София, 1900. С. 215–220.

СРНГ — Словарь русских народных говоров. Вып. 1. М.; Л., 1965

СУС — Сравнительный указатель сюжетов. Восточнославянская сказка. Сост.: Л.Г. Бараг, И.П. Березовский, К.П. Кабашников, Н.В. Новиков. Л., 1979.

ТС — Тураўскі слоўнік. Т. 2. Мінск, 1982.

Фасм. — *Фасмер М.* Этимологический словарь русского языка. Изд. 2-е. Т. 4. М., 1987.

Шпшм. — *Шпшманов И.Д.* Принос към българската народна етимология // СБНУ, кн. IX. София, 1893, с. 443–646.

Як. — *Яковенко А.* Чистуха // Советская Россия. № 129 (8480). 3.06.1984.

Bart. — *Bartoš F.* Naše děti. Praha, 1951. (Материал из различных районов Моравии, точное место записи не указывается.)

Bonuš — *Bonuš F.* Mezi dvěma slunovraty. Gottwaldov, 1959.

Cisz. — *Ciszewski S.* Lud rolniczo-górniczny z okolic Sławkowa w powiecie Olkuskim // ZWAK. T. XI. Kraków, 1887. S. 1–129.

ČVN — *Čeština všední i nevšední.* Praha, 1972.

Dyn. — *Dynowska M.* Polska w zwyczajach i obyczajach. W-wa etc., 1928.

Fed. — *Federowski M.* Lud białoruski na Rusi litewskiej. T. 1. Kraków, 1897.

Fisch. — *Fischer A.* Uzupełnienia Dähnhardta // Lud, T. XV. Lwów, 1909, s. 320–339.

Groch. — *Grochowski M.* O naśladowaniu śpiewu słowika. — Lud, T. IX. Lwów, 1903, s. 289–292.

Guber. — *Gubernatis A. de.* Die Thiere in der indogermanischen Mythologie. Leipzig, 1874.

Gust. LPOIS — *Custawicz B.* O ludzie Poddukłańskim w ogólności, a Iwoniczanach w szczególności // Lud, T. VII. S. 43–54, 128–146, 241–256.

- Gust. PPG — *Gustawicz B.* Podania, przesady, gadki i nazwy ludowe w dziedzinie przyrody // ZWAK. Kraków, 1881, 1882. T. V. S. 102—186; t. VI, s. 201—317.
- Hirc — *Hirc D.* Što priča naš narod o nekim životinjama // Zbornik za narodni život i običaje Južnih Slavena, šv. I. Zagreb, 1896. S. 1—26.
- Hrad. — *Hradecka S.* Przyczynki do wierzeń ludu z Wierzbanowy pow. Wieliczka // Lud. T. IX. Lwów, 1903. S. 64—68.
- Kolb. — *Kolberg O.* Działa wszystkie. T. 1—66. Wrocław; Poznań, 1961—1976. T. 2. Sandmierskie; t. 3. Kujawy; t. 17. Lubelskie; t. 19. Kieleckie; t. 32. Pokucie; t. 39. Pomorze; t. 42. Mazowsze; t. 46. Kaliskie i Sieradzkie.
- Koper. — *Kopernicki I.* Przyczynek do etnografii ludu ruskiego na Wołyniu z materiałów zebranych przez P. Zofiją Rokossowską we wsi Jurkowszczyźnie w pow. Zwiąhelskim // ZWAK. T. XI. Kraków, 1887. S. 130—228.
- Łoś — *Łoś J.* Gramatyka polska. Cz. II. Słowotwórstwo. Lwów etc., 1925.
- Młyn. — *Młynek L.* Zabawy sierskich pasterzy przed 20 laty // Lud. T. VIII. Lwów, 1902. S. 22—35, 141—159.
- Möd. — *Möderndorfer V.* Verovanja, uvere in običaji Slovencev. Knj. 2. Prazniki. Celje, 1948.
- Mosz. — *Moszyński K.* Polesie Wschodnie. W-wa, 1928.
- Müll. — *Müller E.* Das Wendetum in der Niederlausitz. Kottbus, 1894.
- Petr. — *Petrow A.* Lud ziemi Dobrzyńskiej // ZWAK. T. II. Kraków, 1878. S. 3—182.
- Piątk. — *Piątkowska I.* W sprawie piosnek i zabaw dziecięcych // Lud. T. VIII. Lwów, 1902. S. 200—202.
- Plicka — *Plicka K., Volf F., Svolinský K.* Český rok v pohádkách, písních, hrach a tancích, Hkadlech a hádankách. Sv. I. Jaro. Pr., 1951. (Материал из различных районов Чехии и Моравии).
- Schul. — *Schulenburg W. von.* Wendisches Volksthum in Sage, Brauch und Sitte. Berlin, 1882.
- Siark. — *Siarkowski W.* Materyjały do etnografii ludu polskiego z okolic Pinczowa // ZWAK. T. IX. Kraków, 1885. S. 3—72.
- Siel. — *Sielicki F.* Wierzenia na dawnej Wilejszczyźnie // Slavia Orientalis. T. XXXV. W-wa, 1986. S. 195—222.
- Świąt. — *Świątek J.* Liczby Trzy i Dziewięć w mitach, wyobrażeniach, mistycznych praktykach i w zwyczajach ludowych // Lud. T. XI. Lwów, 1905. S. 371—388.
- Sych. — *Sychta B.* Słownik gwar kaszubskich na tle kultury ludowej. T. VI. W-wa etc., 1973.
- Tetz. — *Tetzner F.* Die Slawen in Deutschland. Braunschweig, 1902.
- Ul. — *Ulanowska S.* Niektóre materyjały etnograficzne we wsi Łukówcu (mazowieckim) // ZWAK. T. VIII. Kraków, 1884. S. 247—323.
- Wierzch. — *Wierzchowski Z.* Materyjały etnograficzne z powiatu Tarnobrzeskiego i Niskiego w Galicyi // ZWAK. T. XIV. Kraków, 1890. S. 145—210.
- Witan. — *Witanowski M.R.* Lud wsi Stradomia pod Częstochową // ZWAK. T. XVII. Kraków, 1893. S. 14—135.

Т. А. АГАПКИНА

“НЕСКАЗОЧНАЯ ПРОЗА” И ПАРЕМИЯ

В настоящей заметке описываются некоторые особенности развития фольклорных текстов, относящихся к разряду так называемой “несказочной прозы”, и в то же время примыкающих к паремиологическому фонду. Материалом для этих заметок послужили две группы текстов: календарные приметы и поверья, а также полесские этиологические рассказы, объясняющие появление пятен на месяце.

В Полесье известно этиологическое предание, объясняющее появление пятен на месяце историей убийства Авеля Каином (или шире — брата братом). Это предание содержится в качестве ответа на соответствующий вопрос программы Полесского этнолингвистического атласа (“Что означают пятна на полном месяце?”) в подавляющем большинстве записей. Другие варианты ответов представлены единичными фиксациями.

В этих полесских текстах история братоубийства излагается, как правило, предельно кратко — в виде ряда однотипных формул. Часть этих формул поясняет, что именно изображено на месяце (ср. форму настоящего времени у глаголов): “брат брата (Каин Авеля) колет вилами”, “брат брата на вилах держит”, “брат брата бьет”. Ср.: “Брат брата коле мечом чи за деуку и кроу канае” (Ж. Овр. Вознич); “Брат брата вилами коле” (Г. Ллч. Тонеж); “Это, кажущ, там видно, як брат брата коле вилами” (Г. Нрв. Киров); “Месячка круглый: дак там Кавель и Явель сидять. На вилах держыть брат брата” (Г. Брг. Пирки); “Брат брата бье, пожы, пики таки, один друго держыт” (Ж. Нвг.-В. Курчица). Другие формулы сообщают о братоубийстве как о событии давно прошедшем: “брат брата заколол вилами”, “брат брата убил”, “брат брата голову отсек”, ср., например: “Кажут, Каин Авеля убиу, брат брата” (Ж. Овр. Журба); “Брат брата убиу, Кавель Авеля убиу” (Г. Ллч. Стодоличи); “Брат брата вилами заколоу” (Г. Брг. В. Жары). И, наконец, формулы третьего типа (к которому относится большинство записей) как бы соединяют планы настоящего и прошедшего, т.е. дополняют формулу “изображения” элементами объяснительного сюжета: “Два человета (два брата, Каин и Авель). один другого вилами заколол”; “Брат брата заколол и держит на вилах”; “Брат брату голову отсек и держит на вилах” и близкие к ним варианты, содержащие минимум уточнений и пояснений. Ср., например: “Як два человета, Кавел и Авел, два брата, на виуках адин аднаго падняу” (Г. Гмл. Грабовка); “Гаворюць, брат брата на вилах держыць, скалоу он жэлезными вилами адин аднаго” (Г. Клн. Золотуха); “Люди кажуть — гэта братья бьюцца”. Брат брата сколоу и держыть на вилах” (Г. Хйн. В. Бор); “Брат брату голову отсек, кажуть на месяце он его и держыт” (Г. Ллч. Замошь); “Брат брата зарубау и там на месяцы ён стоить” (Б. Пнс. Ласиц).

Таким образом, список формул, в которых излагается этиологическое предание о происхождении пятен на месяце, конечен и насчитывает не более десятка, причем приблизительно в половине записей текст фактически “равен” формуле. В остальных случаях текст перерастает формулу и приобретает некоторые черты этиологического рассказа. При этом формула обычно сохраняет в тексте ключевое положение. Так, текст может быть осложнен указанием на обстоятельства, при которых было совершено братоубийство: оно могло иметь место в тот момент, когда братья кормили скот, ср.: “Два чоловика. Брат брата забил вилами, як пошли

худобе даваць. Да так они и стояць". (Р. Ркт. Боровое); "Це видно на месяце брат брата убил. Пошли они худобе давать и игрался, один заховался, а той не бачиў и его убил" (Ж. Олв. Кишин); "Брат брата сколол вилками, на Роздво они худобе давали" (Там же); когда они складывали сено в стога: "Сино кидали, да брат сколол вилками, оттого пятна на мисяцы" (Г. Ел. Кочище); "Сена клали стог. Ну и вот Каин Авеля паднял на вилки и закалоў" (Бр. Клм. Челхов); или же, наконец, братоубийство объясняется тем, что братья не поделили между собой сено: "Брат брата сколоў за вязку сина. Кучка сена лижыт и Авель лижыт" (Б. Пнс. Ковнятин); "Брат брата сколоў за вязку соломы" (Б. Стл. В. Теребежов).
Расширение текста достигается в этом случае за счет развертывания отдельных элементов соответствующих формул, заключающих в себе этиологический сюжет (а именно тех, в которых упоминаются вилы). Есть, однако, случаи, когда информативный объем формулы оказывается "перекрытым". К ним, в частности, можно отнести записи, где указывается, что братья были помещены на месяце Богом — в наказание за грехи и в назидание живущим, ср.: "Браты сено клалы, не поладилысь, тай брат брата коле вилками. Грех то, господь и зробіў, шчоб на месяце видно было" (Г. Брг. В. Жары); "Браты нэ поладылы и брат брата сколоў вилкамы и бог йих там поставыў, шоб ўси дывылыся" (В. Лбш. Березичи); "Когда месяц ясный, ў кругу и смотрыш: одын лежит, а другой стоячий, то брат брата забіў и бог уставил ў месяц, шоб это все видэли, то божие такое показание" (Б. Пнс. Онисковичи).

В восточной части Украинского Полесья (Черниговская, Киевская, Житомирская обл.) рассказы о появлении пятен на месяце привлекаются для аргументации запрета работать в праздники (чаще — на Пасху и святки). Построение этих текстов иное, нежели собственно этиологических рассказов; исходная формула, как правило, теряет здесь свою значимость и уходит в контекст. На первый план выдвигается сам запрет работать в праздник (он либо открывает текст, либо завершает его), а в рассказе, подтверждающем запрет, — момент его нарушения (братья работали в праздник), ср.: "Лякали бачь: брат лежал под копицею, а други брат его набираў на вилы и держай на вилама. Цэ нэ можно было ў празник робить" (Ж. Рдм. Вышевичи); "Два брата. На первый день Пасхи ён пашол класти карав'е сена. А ў сене спаў его брат. Ен вилами патчэпил и ўместе с сепом поднял брата на вилы. Это значит: Пасха такой вэликий празник, што нельзя вилами брать и пока ў церкви правитца; нельзя ничого робить" (Ч. Грд. Вел. Злеев). "На Крэшчэнне нельзя вилками подавать соломы скоту. Брат на сине спаў, а други брат прышоў подавать вилками солону скоту, и проколоў яго" (К. Чрн. Копачи).

Наконец, на западе Гомельской и в примыкающих к ней районах Житомирской области история появления пятен на месяце (история братоубийства) связывается с днем Усекновения Главы Иоанна Предтечи, а сама формула используется в качестве мотивировки народ-

ного названия этого праздника — Головосек, ср.: "Головосик. Брат брату голову отсик" (Г. Жтк. Дяковичи); "Головосик, брат брату голову отсик — на мисяце бачно. Два чиловика" (Г. Жтк. Хильчицы). отсик — на мисяце бачно. Два чиловика" (Г. Жтк. Хильчицы).

Этим в основном исчерпывается материал полесских поверий о происхождении пятен на месяце. Предание, связывающее появление пятен на месяце с историей убийства Авеля Каином (брата братом), обнаруживает явную тенденцию к закреплению в ряде устойчивых формул. Эти формулы, аккумулирующие в себе сюжет предания, составляют в свою очередь основу полесских рассказов о происхождении пятен на месяце, более того — в значительной части записей предание тождественно одной из этих формул. Названные формулы, обладающие высокой степенью клишированности и устойчивости (в рамках рассматриваемой традиции), приближаются в этом отношении к паремии, а в некоторых случаях приобретают пословично-цитатный характер, ср. "Головосик — брат брату голову отсик", "Брат брата счэ, била кроўка тэчэ" (Б. Стл. Вер. Теребежов). Видимая "цитатность" формул подтверждается такими, например, свидетельствами: "А эта пра месяц гаворать "Каин Авеля убня". Брат брата убил и тикать. Вот кругом земли он ево и носить" (Кл. Кйб. Жерелево), когда паремический характер формулы обуславливает необходимость ее расшифровки и комментирования.

Формула не только организует текст предания, но и является как бы точкой отталкивания: заключая в себе сюжет, она тем самым задает направление его возможного развития. В тех случаях, когда текст превышает объем формулы, последняя не "уходит" в контекст, а сохраняется в тексте в качестве одного из его слагаемых.

С другой стороны, в полесских поверьях о происхождении пятен на месяце прослеживается и прямо противоположная тенденция. Так, в процессе разрастания текста, затрагивающем и саму формулу, увеличивается количество составляющих ее элементов и их варируемость, ср. "Вилами (мечом, ножом, серпом) колет (порет, режет, убивает, ранит) брат брата (Каин Авеля, Адам Еву, муж жену, отец сына)". При этом отдельные элементы формулы — казалось бы, достаточно ясной и однозначной — могут быть интерпретированы по-разному. Так, "вилы", как мы показали, оказываются связаны по крайней мере с тремя мотивами. Все это заметно снижает степень клишированности формулы и отчасти лишает ее известной нормативности.

Преодолению определенной "отчужденности" формулы (как и всякой другой единицы, близкой к паремии) способствует обращение текста в план реальности: использование этиологического предания в качестве мотивировки календарных запретов, а также включение в текст описания условий, при которых можно наблюдать пятна на месяце (время суток, фаза луны, погода и т.п.). Наиболее категорично тенденция, о которой идет речь, выражена в отказе текста от формулы (рассказы типа быличек о нарушениях тех или иных запретов).

При этом содержание формулы может быть восстановлено только из контекста. Обе эти тенденции — от формулы к паремии и от формулы к свободному повествованию — определяют динамику развития полесских рассказов о происхождении пятен на месяце.

II

Обратимся ко второму случаю, когда в исходной точке последующего ряда трансформаций находится традиционная паремия. Календарные приметы и поверья, о которых пойдет здесь речь, представляют собой специфическую форму объективации и хранения определенной суммы сведений, относящихся главным образом к смеле природных явлений и движению времени внутри календарного года. Группа таких примет и поверий составляет обязательную часть перемиологического фонда любой фольклорной традиции. Однако по свидетельству ряда источников, в процессе бытования календарные приметы и поверья могут утрачивать присущие им свойства паремии, сближаясь в большей или меньшей степени с "несказочной прозой".

Процесс освоения паремии идет в разных направлениях. В большинстве случаев календарные приметы и поверья могут значительно расширяться, не превышая информационного объема паремии и сохраняя за собой статус общего правила, или нормы. В этом процессе немалая роль отводится разного рода уточнениям, мотивировкам, развертыванию отдельных элементов исходной паремии, перетолкованиям ее значения и т.п.

Обратимся для начала к вариантам поверья "На Руфа все рухнет", приуроченного ко дню св. Руфа (8.04. ст. ст.), ср.: "На Рухмана трава, птиця і весь гад рухне: ўсе зьвіра рухне та повиллазе, і птиці повилітають з вірню, ле зімуюць" (Дикарев, с. 122); "...ўсе рухнеца: і трава палеза..., муравы павышалзуть на солнушко, і ўсякая гадына павылезы" (Резаюва, с. 183). Приведенные варианты существенно отличаются от исходного поверья, ибо в них намечается тенденция к дешифровке паремии, а точнее ее опорного слова ("рухнет"). Этим обусловлена двучленная композиция приведенных текстов, соединяющих исходную паремию ("все рухнет") с ее развернутым "переводом".

Стремление придать поверью или примете мотивированный характер, как правило, характерно для паремий, в основе которых лежит христианское наименование того или иного праздника. Рассмотрим, к примеру, несколько вариантов поверия, связанного с днем Обретения главы Иоанна Предтечи (24.02 ст. ст.): "Обретешыя... пташки обертаюся до гнізд, а діти до хліба" (ИИФЭ, ф.1, оп. 5, ед. хр. 420, л. 3). Если в предыдущем случае поводом к разрушению паремии явилась ее излишняя обобщенность, то здесь трансформация исходного поверия объясняется скорее известной размытостью значения ее опорного слова ("обертаются"), ср.: "Птахи обертаюся носами до нашого краю, ну ще не летять" (ИИФЭ, ф. 1, оп. 3 доп., ед. хр. 313, л. 296); "Обертешіе -- вже обернуця с холодної сторони до тепліна птахи. Там вже холодно, а в нас теплей, то вони

до нас вертаюця" (ИИФЭ, ф. 1, оп. 5, ед. хр. 403, л. 64); "Обритення. Це говорять, що виртаюся пташки назад до дому до нас и с собою приносят то літо, що вони били узяли з собою" (ИИФЭ, ф.1, оп. 7, ед. хр. 702, л. 122); "Кажут шо от Обретения поворотяца птахи до нас и вже треба и нам до весны ворочаца" (ИИФЭ, ф. 1, оп. 3 доп., хр. 313, л. 191). Идея возвращения, поворота, объединяющая многочисленные варианты поверья, получает несколько возможных толкований: вернется домой, вернутся в сторону дома, принесут домой и т.п. В последних двух записях обращает на себя внимание момент повтора основной идеи поверья: птицы вернутся и нам пора поворачиваться к весне. Календарное поверье, ограниченное в своем стремлении к упрощению и расширению информационным объемом паремии, идет, таким образом, вглубь, по пути выявления всевозможных оттенков основного значения, которое заключает в себе исходное поверье.

Близкий к этому принцип организации текста обнаруживают варианты приметы, приуроченной ко дню св. Евдокии (1.03. ст. ст.): "Як бабак свисне, так весна почнется" (ИИФЭ, ф. 1, оп. 3 доп., ед. хр. 309, л. 36). В этом случае, однако, дублируется не "идея", а типовая схема соответствующей приметы, "заполняемая" каждый раз несколько по-новому. Это способствует -- хотя бы частично -- преодолению жесткости утилитарно-прогностической структуры приметы (если есть "а", то будет "б"), ср.: "Старі люди кажуть, що на цей ден байбак вилізе з норі, й свисне раз та й заховається, то це буде две неділі холодно, а як байбак свисне разів три та ще й посиде над порею, то за тиждень ростане й почнется висна" (ИИФЭ, ф. 1, оп. 3 доп., ед. хр. 309, л. 31); "Старые люди говорят, что как только свистнет байбак, то можно нести к кузнецу, если рассохлась соха или борона, надо это исправить, потому что будет скоро весна" (ИИФЭ, ф. 1, оп. 3 доп., ед. хр. 309, л. 31).

Принцип повтора в отдельных случаях может быть доведен до крайности. Рассмотрим, к примеру, известное поверье "На Сретенье зима с летом встречаются", связанное со Сретеньем (2.02. ст. ст.). Логическое развитие этого поверья -- от "встречи" к "поединку", "борьбе" и подл., ср.: "...у той день стрічний сі зима із літом и моцуют сі, котре котрого перемаже" (Онищук, с. 29), обуславливает трансформацию поверья в примету, напр.: "На Стрітіня зима з літом ся стрітила. Коли на Стрітіня мороз перемаже тепло, то борше буде літо; коли тепло перемаже мороз, довше подержит зима" (Зубрицкий, с. 40). Последующее расширение такого текста приводит к ничем не ограниченному перебиранию вариантов, что вполне естественно вытекает из самой сути приметы, ср.: "Як ўже на Стричене буде война між зимою і літом, то буде так, що годиною буде сильний мороз, це зима перемагла літо. А як годиною буде сонечко тепло, гарно, то літо перемагае зиму. И така борба йде аж до самого вечора. Бувае так, що на другий день після Стричення бувае ясно, тепло, паче весняного теплога дня, то кажуть, що буде вже висна, а на другий дзень знов морозе, це вже кажуть, що зима

вертаєця назад і хоче побратися ще з літом" (ИИФЭ, ф. 1, оп. 7, ед. хр. 735, л. 92).

Рассмотренные варианты, демонстрирующие возможности развития календарных примет и поверий, сохраняют за собой тем не менее основной статус паремии, а именно: статус общего правила, типовой нормы. В то же время в отдельных случаях эта обобщенность паремии может быть хотя бы частично преодолена. На основе того или иного поверья возникает объяснительно-комментирующий "сюжет", в котором постоянное правило манифестируется через рассказ о единичном событии. В приводимых ниже текстах это подчеркивается отнесенностью всего действия к прошлому и диалогическими вставками, ср.: "Стричалися зима з літом, в п'ятницю вони побилися и літо прожине зиму, літо казало до зими: тікай, уже годі тобі накувати, вже ззіла все, що я пристаралось, зима стала плакати й тікати" (ИИФЭ, ф. 1, оп. 7, ед. хр. 686, л. 67); «Коли зустрілися зима з літом, то сварилися. Літо казало: "що я за все своє время приготую, то ти поїши," а зима: "що я за своє время приготую убрання, то ти все подреш"» (ИИФЭ, ф. 1, оп. 7, ед. хр. 703, л. 69).

Процесс трансформации и разрушения паремии, вызванный стремлением преодолеть ее чрезмерную отвлеченность, обобщенность, нередко граничащую с непонятностью, и ряд других свойств, едва ли может быть представлен в виде последовательного, однолинейного накопления изменений, скорее речь в этом смысле должна идти о некоторой сумме разнонаправленных возможностей. Исходной точкой этого процесса является примета или поверье, а конечной — рассказ о единичном событии, случай, представляющий собой как бы предел адаптации паремии. С точки зрения формальной, календарные приметы и поверья также претерпевают разного рода изменения: от консервации в тексте в виде начальной формулы или сохранения ее опорного слова до полного перехода паремии в контекст. Во всех случаях, однако, календарное поверье (примета) теряет присущие паремии замкнутость и самостоятельность, становясь нередко элементом какого-нибудь иного сюжета, ср., например, календарное поверье в тексте былички: "Ходили одні дівчата в ліс на Здвиження, а одна дівчина й провалилась о то саме туди, де гадини..., там вона до того празника й була, до Рухмана... а як земля рухнула і всі рушило ся, вони новилазили, і лівка вилізла" (Дикарев, с. 142).

* * *

Отметим в заключение, что противопоставление общего правила конкретному случаю характерно для целого ряда фольклорных и полуфольклорных текстов, весьма далеких от паремии. Достаточно назвать здесь тексты, описывающие традиционные гадания, которые включают "инструкцию" о правилах гадания и конкретный случай из практики гадающих, или же, к примеру, былички на тему "нарушения запрета", начинающиеся с изложения самого запрета и завершающиеся рассказом о том, что произошло, когда кто-то нарушил этот запрет.

Что же касается намеченных здесь тенденций развития фольклорных текстов — от паремии (формулы, цитаты и т.п.) и в направлении к ней, то подтверждение им можно найти среди многочисленных этиологических рассказов, исторических и топонимических преданий, песенных и балладных пересказов и других групп.

ПРИНЯТЫЕ СОКРАЩЕНИЯ

Дикарев М. Народный календар Валуйского повіту (Борисівської волости) у Воропійщині // МУРЕ. Львів, 1905. Т. VI. С. 114—204.

Зубрицький М. Народний календар, народні звичаї і повірки, привязані до днів в тиждні і до рокових свят // МУРЕ. Львів, 1900. Т. III. С. 33—60.

ИИФЭ — Рукописный архив Института искусствоведения, фольклора и этнографии АН Украины.

Онищук А. Народний календар у Зелениці, Надвірнянського пов. (на Гупульщині) // МУРЕ. Львів, 1912. Т. XV. С. 1—61.

Резанова Е.И. Материалы по этнографии Курской губернии // Курский сборник. Курск, 1901. Вып. 1.

Сокращения областей и районов

Б. — Брестская обл.; Пис. — Пинский р-н; Стл. — Столинский р-н.

Бр. — Брянская обл.; Клм. — Климовичский р-н.

В. — Волынская обл.; Лбш. — Любешовский р-н.

Г. — Гомельская обл.; Брг. — Браинский р-н; Втк. — Ветковский р-н; Гмл. — Гомельский р-н; Ел. — Ельский р-н; Жтк. — Житковичский р-н; Клин. — Калинковичский р-н; Ллч. — Лельчицкий р-н; Нрв. — Наровлянский р-н.

Ж. — Житомирская обл.; Нвг.-В. — Новоград-Волынский р-н; Овр. — Овручский р-н; Оля. — Олевский р-н.

К. — Киевская обл.; Чрн. — Чернобыльский р-н.

Кл. — Калужская обл.; Кйб. — Кубышевский р-н.

Р. — Ровенская обл.; Ркт. — Рокитновский р-н.

Ч. — Черниговская обл.; Грд. — Городнянский р-н.

Т. Н. СВЕШНИКОВА

ФОРМУЛЫ ОТСЫЛКИ БОЛЕЗНИ В ВОСТОЧНОРОМАНСКИХ ЗАГОВОРНЫХ ТЕКСТАХ

Материал заговоров представляет плодотворную почву для сопоставительного изучения и реконструкции, поскольку набор формул и мотивов, составляющих заговорный текст, ограничен, относительно постоянен и обнаруживает черты многочисленных схождения в различных фольклорных традициях [ср. Иванов, Топоров 1963, с. 148—150]. Архаичность и герметичная сакральность магических формул дает основание предполагать, что именно в них следует искать рефлексии древних религиозных представлений, в частности, некоторые черты древних культов [ср. Eliade, 1980, p. 38—86].

Одними из наиболее показательных ритуально-поэтических формул восточнороманских заговорных текстов являются формулы отсылки болезни (и шире — зла, вреда, причиненного объекту заговора). Речь идет о клише следующего типа: *Mereți voi / În p'errile săci / Și'n bolovași / Unde cocoș negru nu cîntă / Vacă neagră nu răge* (Scurtu, 250) 'Ступайте вы (болезни) / На сухие камни / На каменные глыбы / Где черный петух не поет / Черная корова не мычит'; *Să te duci în pădure, / Unde cucoș nu cîntă, / Vacă nu răge, / Nici popă nu toacă* (Cireș, Verdan, 66) 'Ступай ты в лес, / Где петух не поет / Корова не мычит / Поп в колотушку не стучит'; *Și du-te pe pustii, / Unde nu-s nici morți, nici vii!* (Pora, 274) 'И ступай в пустынные места, / Где нет ни мертвых, ни живых'; *Du-te dincolo de pădure / Unde-s niște stînci sure, / Unde porcii nu grohăiesc, / Unde capre nu behăiesc, / Unde găini nu cotcodăcesc, / Unde vîntul nu bate și nu s-aude nimic, / Unde număi păianjenii stau cu sutele... / Și-și deapănă tortu...* (Там же, 319). 'Ступай за лес / Где серые скалы, / Где свиньи не хрюкают, / Где куры не кудахчут, / Где ветер не дует и ничего не слышно, / Где лишь пауки живут сотнями... / Плетут свою паутину'.

Место отсылки болезни описывается набором оппозиций: *свой / чужой, близкий / далекий, верх / низ, центральный / периферийный, суха / море, светлый / темный* и рядом других. Пучки ДП дают два основных направления в отсылке болезней: по горизонтали (далекий, периферийный и др.) и по вертикали (далекий, глубокий, нижний и пр.); ср. топографический словарь отсылки: лес — черный,

глухой, немой, пустой; горы — крутые, высокие, вершины гор; море — глубь моря, край моря; земля — глубь земли. Таким образом, одна и та же семантика "иной мир" кодируется двумя способами; иной мир — предельно далеко, на краю; иной мир — предельно глубоко, внизу (и предельно высоко, вверху). Ср.: 'Ступай за море красное / За море белое. / За море черное. / В горы Синайские' (Păcala, 250); 'Ступайте в горы, / Под горы' (Marian, 72); *In măguri n'egre du-l* (Candrea, 141) 'На черные холмы унеси его'; *In vîrfurile munților / În umbra brajilor / În copitele cailor / În cornele ciutelor* (Tocilescu, I, 555) 'На вершину гор / В тень елей / Под коньята коней, / На рога оленей'; *Și-n Dunăre de-l aruncați / Tocma în ostrii mării / De-l cufundați* (N. Densușianu, m.s. 4554, f. 44). 'В Дунай его бросьте / На морских островах / Утопите'.

В мир заговора включены два мира — свой (верхний, этот) и чужой (нижний, тот), причем чужой мир — это по сути свой мир, по "с обратным знаком". Свой мир находится наверху, на земле, населен людьми, зверьем и птицами, и все это живет, движется и звучит. Чужой мир расположен под землей, на краю земли, в море, в глубине моря, на горе, на вершине горы, в лесу и т.д., он пуст, нем, неподвижен, и лишь некоторым животным находится там место (ср. распределение животных по их принадлежности к своему или чужому миру: чужие — волк, сова, сыч, паук, свои — собака, кошка, корова, коза, овца, свинья, курица, петух и др.). См.: 'Где петухи не поют, / Где черная ворона воды не пьет' (Bichigan, Tomuța, 93); 'Где теленок не сосет' (Cristescu-Golopenția, 69); 'Где дом не белят' (Tocilescu, I, 548); 'Где петух не поет, / Где человек не живет' (Păcala, 245); 'Где луна не восходит' (Grigoriu-Rigo, 118); 'Где птица не чирикает, где утка не крикает, где гусь не гогочет' (Tocilescu, I, 644); 'Где кукушка не кукует, где поп в колотушку не стучит' (Grigoriu-Rigo, 91).

Исследователи заговорных текстов обычно указывают на тесную связь мира заговора с миром крестьянского дома, крестьянским бытом, природой, деревенскими занятиями, ремеслами и полевыми работами (см., в частности: Papadima, 1968, p. 383—385; Pop, Ruxăndoiu, 1976, p. 220); формулы отсылки болезни, как можно видеть, содержат многочисленные подробности, очень точно характеризующие свой мир. Болезнь изгоняется туда, 'где огонь не разводит, где хлеб не пекут' (Papahagi, 141), 'где дом не метут, где в ведре воду не носят' (Ionescu, Daniil, I, 139), 'где трава не растет, где огонь не горит' (Ionescu, Daniil, II, 129), 'где девица желтую косицу не заплетает' (Arh. folk., № 419) (ср., однако: 'где девица белую косицу заплетает' Izv., VI, № 1—2, p. 22), 'где дерево растет, гибнет, гниет, и никто его не обтесывает' (Grigoriu-Rigo, 27).

Совершенно особое место занимает в заговорах ритмизованное клише, содержащее отсылку болезни к царским дочерям, дочерям волшебниц или мифологических правителей. Здесь можно видеть сочетание мотива забравивания болезни с мотивом ритуального шара; ср.: *Că te-așteaptă 3 fete mari / Cu mesele ntinse, / Cu făclii aprinse* (Grigoriu-Rigo, 91) 'Там ждут тебя три девицы / С накрытыми

столами, / С горящими факелами'; *Că te-așteaptă: două fete curate cu masă întinsă cu făclii aprinse și pahare pline* (Izv., XVII, № 11—12, p. 418) 'Там тебя ждут две непорочные девицы с накрытым столом, горящими факелами и полными стаканами'; *La fetele 'mpăraților. / Că te-așteaptă. / Cu mese 'ntinse. / Cu făclii aprinse. / Cu liveți verzi. / Cu izvoare reci* (Точилеску, I, 1591) 'К парским дочерям, / Они тебя ждут / С накрытыми столами, / С горящими факелами, / Зелеными садами, / Студеными ручьями'.

Среди других клише выделяется формула отсылки болезни и вредителя к рыбе; ср. *Că acolo este un pește cu solzi de aur. / Pe ala prindeți-l, pe nouă mese întindeți-l, cu nouă răzuți de argint rodeți-l, cu nouă cuțițe tăiați-l, cu nouă furculițe împingeți-l, carnea mâncați-o, sângele beți-l...* (Arh. folk., 410) 'Там есть рыба с золотой чешуей. / Поймайте ее, на девяти столах растяните, девятью серебряными скребками выскоблите, девятью ножами разрежьте, девятью вилками пронзите, мясо ее съешьте, кровь ее выпейте; *Că acolo vă așteaptă o mreană / Cu solzii de aur. / Cu aripi de smarand. / Cu luceferi pe spate. / Cu ochi de nestemate.* (Пора, 327) 'Там ждет вас рыба-усач / С золотой чешуей, / С изумрудными плавниками, / Звездами на спине, / Глазами самоцветными!' См. вариант этой формулы с птицей вместо рыбы: *Că acolo este un vultur mare cu aripile pînă-n pământ. / Și să-l săgetați prin cap, prin mini, prin picioare. / Sîngele să i-l beți* (Folc. Mold., I, 417) 'Там сидит большой орел с крыльями до самой земли. / Голову, руки, ноги ему стрелами пронзите, / Кровь у него выпейте'.

Самостоятельное значение имеет в формулах заговоров набор деревьев, к которым отсылается болезнь, они связаны с мотивом мирового дерева и выступают в роли медиатора на пути болезни в иной мир; ср., например, формулу отсылки с упоминанием грушевого дерева: *Acolo-i un păr mare rotat. / Și v-așteaptă o fată mare / Cu mese întinse. / Cu făclii aprinse. / Cu pahare pline* (Folc. Olt. Munt., III, 754) 'Там есть большое круглое грушевое дерево / И ждет вас девица / С накрытыми столами, / С горящими факелами, / С полными чашами'; ср. также: *C'acolo te-adastă o fată izinită / La o salcie prisădită. / Cu mese întinse. / Cu făclii aprinse. / Cu pahare pline și scrise* (Точилеску, I, 613) 'Там тебя ждет хилая девица / У пересаженной ивы, / С накрытыми столами, / С горящими факелами, / С чашами, полными, назначенными'.

Рассмотренные формулы отсылки болезни в восточнороманских заговорах при всем своеобразии обнаруживают черты несомненного сходства на содержательном и формальном уровне с заговорными формулами, принадлежащими другим индоевропейским культурным традициям, что подводит нас к поискам глубоких причин такого сходства.

ИСТОЧНИКИ И СОКРАЩЕНИЯ

Иванов В.В., Топоров В.Н. К реконструкции праславянского текста // Славянское языкознание. Доклады советской делегации. V Международный съезд славистов. М., 1963.

Arh. folk. — Academia română. Arhiva de folklor. Cluj-Napoca.

Bichigean G., Tomița I. Bocete și desințete din ținutul Năsăudului. Bistrița, 1936.

- Cireș L., Berdan L. Descânțete din Moldova. Texte inedite. Iași, 1982.
Cristescu-Golopenția Șt. Gospodăria în credințele și riturile magice ale femeilor din Drăguș (Făgăraș). Buc., 1940.
Densușianu N. Vrăji și descânțete (рукопись)
Eliade M. De la Zalmoxis la Genghis-Han. Buc., 1980.
Folc. Mold. — Folclor din Moldova. [Buc.], 1969. V. I—II.
Folc. Olt. Munt. — Folclor din Oltenia și Muntenia [Buc.], 1968. V. III.
Grigoriu—Rigo Gr. Medicina poporului. Buc., 1907.
Ionescu D., Daniil A. Culegere de descânțete din județul Romanați. Buc., 1907. V. I.
Ionescu D., Daniil A. Culegere de descânțete din județul Romanați. Vălenii-de-Munte, 1908. V. II.
Izv. — Izvoarașul. Revista de muzică, artă populară și folklor. Bistrița Mehedinți.
Marian S. F. Descânțete populare române. Suceava, 1886.
Papadima O. Literatura populară română. [Buc.], 1968.
Papahași T. Graiul și folklorul Maramureșului. Buc., 1925.
Păcala V. Monografia comunei Rășinariu. Sibiu, 1915.
Pop M., Ruxăndoiu P. Folclor literar românesc. Buc., 1976.
Popa Vasile G. Folclor din "Țara de Sus". Buc., 1983.
Scurtu V. Cercetări folklorice în Ugocea românească (jud. Satu-Mare) // Anuarul Arhivei de folklor. Buc., 1942. V. VI.
Точилеску Gr. G. Materialuri folkloristice. Buc., 1900. V. I. Partea I.

В.В. УСАЧЕВА

СЛОВЕСНЫЕ ФОРМУЛЫ В НАРОДНОЙ МЕДИЦИНЕ СЛАВЯН

В статье рассматриваются короткие заговорные тексты, которые отличаются от многосоставных заговоров своей структурой: в них нет зачина, нет ни перечисления болезней (называется лишь одна, конкретная, к которой обращаются, чтобы изгнать, или просят уйти; иногда болезнь вообще не называется), ни перечисления возможных причин болезни (этиологический аспект), ни перечня предполагаемых виновников её (кто наслал болезнь), ни описания процесса изгнания (перечень частей тела и пол.), ни развернутой формулы отсылки (в редких случаях при краткости начальной части упоминается несколько мест, куда изгоняется болезнь). Рассматриваемые тексты произносятся с целью излечения путем удаления болезни из человека. Заклинательный текст является элементом структуры лечебного магического обряда. В отличие от развернутых заговоров, тексты кратких лечебных формул не самостоятельны, они не существуют отдельно от акционального текста, они органически с ним связаны. Иногда только действие раскрывает смысл вербального текста.

Формулы подобного типа можно условно назвать приговорами. От заговорных текстов с развернутой структурой они отличаются синтаксической простотой — высказывание состоит из одного-двух предложений. Приговоры общеизвестны и широко распространены среди носителей традиции, в отличие от заговоров, известных узкому кругу знахарей и в какой-то мере являются их профессиональной тайной. Сфера функционирования приговоров включает широкий круг агентов: их может произносить "на себя" сам больной, мать страдающего

педугом ребенка, родственники, например, старшая в семье женщина, соседи, пастух, к которому обратились с просьбой помочь в лечебном акте. Иногда обряд исцеления требует, чтобы больной повторял и слова, и действия за знахарем.

Непременным условием успешного лечения является точное соблюдение определенных народной традицией правил. Это время и место действия, строгое регламентирование поведения человека, выполняющего акт и произносящего заклинание. Время действия: утро перед восходом солнца, заря, вечер перед заходом солнца, закат, полночь, при луне (чаще, когда она убывает), когда зажигаются звезды и т.п.; место действия: дом, двор, крыльцо, место, с которого виден весь небосклон (утренняя звезда, восход солнца), берег реки, ручья, источник, лес, место под определенным деревом, кустом, дорогой и т.п.; особые условия, запреты, сопутствующие произнесению приговора: должен идти к месту, где совершается действие, молча, ни с кем не разговаривая; чтобы его никто не видел (стараться никого не встретить, если нужно выйти за околицу села); если идет не один, а с кем-то, кто должен помочь ему, нужно идти в след, чтобы болезнь не нашла дорогу назад; совершив действие, войти немедленно в дом; бежать без оглядки домой... Почти все формулы и сопровождаемые ими действия повторяются три раза. Приговоры произносятся громко, во весь голос, иногда их выкрикивают.

Рассмотрим группу приговоров, объединенных мотивом изгнания болезни. Они произносятся в момент совершения обряда, предваряют его или завершают. Наиболее устойчивыми структурными элементами их можно считать: 1. Обращение к болезни, т.е. персонализированному духу, которого собираются изгонять. 2. Собственно формула отгона, отсыла, выраженная глагольным или междометным императивом со значением 'уходи'. 3. Компонент, называющий место (из какого органа), объект (с кого, от кого) со значением 'откуда' изгоняется болезнь. 4. Последний компонент — пространственный локус, реже — объект, на который болезнь должна перейти (человек, животное, растение), со значением 'куда'. Структура приговора может усложняться за счет введения повествовательного элемента, в котором, например, может говориться о том, что будет с болезнью, если она не выполнит приказа уйти.

1. Структурный компонент, являющийся адресатом и одновременно объектом изгнания, выражается разными типами обращений. Это может быть нейтральное название болезни в звательной форме: укр. *póstriú*, польск. *róžo, suchoty, febro*, чеш. *bradavice, červičku², vlčí mho*, слов. *laku, prípory*, болг. *gágaци, стрънку*, с.-хорв. *уроче, мицина*, макед. *цермо*. Иногда при вокативах есть притяжательное местоимение, уточняющее, чья это болезнь: польск. *moja zgago*, болг. *моите брадавици*.

В случае, когда избегают называть конкретную болезнь, к ней обращаются, употребляя местоимения-заместители (*ты, вы*) или общее название "болезнь" (*chorobo, боль*).

По народным представлениям, болезнь, если назвать ее настоящее имя, могла появиться и вселиться в человека³. Боязнь этого послужила

причиной возникновения эфемизмов — названий, которые выражали стремление залобнить, умилостивить болезнь, чтобы она скорее ушла или вообще не приходила. В приговорах эфемизмы употребляются довольно часто, например, рус. *матушка-ворогуша!* болг. *мила здравичке! здрава здравичке! блага и медина!*

Если применялась другая тактика — болезнь хотели оскорбить, обидеть, рассердить и этим вызвать ее уход, употребляли какофемизмы, т.е. общеупотребительные названия заменялись грубыми, вульгарными: чеш. *mrcho, pseho*, с.-хорв. *погане*. В некоторых случаях отмечено присоединение прилагательных с негативным оттенком к нейтральному названию (польск. *chorobo przeklęta!*) или употребление какофемизма в качестве приложения к названию болезни (с.-хорв. *издати проклетнице!*).

В редких случаях болезнь получает собственное имя, например, рус. *чирый Василий*, тем самым выражается почтительное к ней отношение, желание склонить болезнь на свою сторону (ср. обращение к лихорадке *Марья Иродовна*, к оспе *Воспа Восновна* в приговорах-приглашениях).

Для усиления магического действия на болезнь используется прием повтора вокатива: укр. *волос, волос!*; *икавко, икавко!*; польск. *róžo, róžo!* *uroki, uroki!* Редкий случай редупликации в приговорах — словообразовательный повтор: чеш. *lišejo lišejovaté* (Bartoš 233). прием, часто используемый в развернутых заговорах.

В ряде текстов вокатив отсутствует, вместо него есть только название болезни, без прямого обращения к ней: укр. *подъязычница под корку* (Потушняк 160), болг. *моите брадавици нека идят на вас двамата* (Хаджиэлеско — Попов 87).

Отмечены случаи, когда нет названия болезни, она называется описательно, например, в болгарском приговоре от глазной болезни: *што е в окоото* (Демирхисарско — Божев 106); к болезни обращаются, не называя ее: польск. *złaz z oka mojego* (Жольнь Перемышльск. р-на — Cisek 70) произносятся при глазной болезни. Чтобы пропала икота, в районе Крагуевца говорят, выпив немного воды: *Иди, вода те у море однела* (Радуловић 91). Польский приговор *Idźcie tam za tym, kto urzekł* (Biegeleisen 364) сопровождает акт выплескивания воды, которой "отчиняли уроки", на улицу или в реку. Здесь наблюдается сращение акционального текста с вербальным настолько, что считается избыточным называть то, что должно уйти, что прогоняют. Чаще это бывает в ситуации, когда болезнь неизвестна, неопределенна, ее приписывают глазу.

2. Центральным блоком, в котором заключена формула отсыла, отгона, выражает приказ, требование или желание, просьбу больного, врача, других исполнителей обряда, глаголами в повелительном наклонении или императивными междометиями: *уйди, выйди, пооди, отойди, беги, слезь, отступи(те), удрай, скачи, плыви, ступай, вылезайте, убегайте; вон, прочь*. Иногда отгон выражен побудительным императивом: 'должна выйти': польск. *wyjść powinnaś chorobo!*, или описательным императивом: 'пусть уйдет': укр. *щоб покинула мене тётуха!* (Подол. губ. — Ефименко МЗ 12).

Императив может отсутствовать и восстанавливается только на акциональном уровне, т.е. идея отгона выражается не словами, а действиями. Так, если считали, что болезнь произошла от злого духа, пациента били розгой, произнося заклинание: *Choroba do lasu! Zdrowie w kosci!* (Moszyński 275), полагая, что удары получает болезнь, сидящая в больном и почувствовав боль, она убежит⁴. В Силезии, искушав больного ребенка, говорили: *Hoj suchoty mezi pľoty, aby ste nikomu neškodili* (Bartoš 214) и выливали воду туда, где сходятся изгороди двух хозяев, куда никто не ходит и где солнце не светит. В последнем приговоре императив выражен междометным восклицанием *hoj*, понуждающим болезнь уйти.

Императивы могут выражать не только суровый приказ уйти, но содержать оттенок просьбы, например, украинцы Подольской губ. выманивали болезнь "волос" на пучок ржаных колосьев, приложив их к больному месту, словами: *Волос, волос, выйди на колос!* (Ефименко МЗ 9). В некоторых случаях вербальный текст, казалось бы, однозначно выражающий требование уйти, рассмотренный в контексте всего обряда, получает иное толкование. Именно действие позволяет определить модальность высказывания, например, больной, обращаясь к болезни *odejdz rózo!*; прикладывает к лицу хлебец, специально для этого испеченный, из муки, собранной в девяти домах, с добавлением полевой розы (Biegeleisen 300)⁵. Слова, благодаря сопровождающему их обряду, приобретают просительную интонацию, смягчают их категоричность.

Таким образом, семантика подобных приговоров более полно проявляется только на уровне обрядового контекста. Здесь важны не только слова, но и действия (поднесение, прикосновение), производимые с ритуальными предметами — хлебом, колосьями (ср. использование колющих, режущих предметов, если болезнь хотят утратить и тем самым побудить уйти).

Усиление воздействия на болезнь иногда достигалось за счет повторяющихся императивов: польск. *ustap, ustap! ustepuj*, глаголов, отличающихся приставкой: *ustap — wstap* или разными глаголами, выражающими одну идею: рус. *откачнися, отступнися* (Даль 404).

3.—4. Два последних компонента, выделяемые в структуре текста, — это локусы со значением 'откуда' и 'куда'. Для них характерна оппозиция *свой — чужой*.

Выгоняется болезнь из человека (*от меня, из моего тела, od nas, od pogana*), или из какого-то определенного органа (*z rota, z tej zrenicy, z očka*). Изредка перечисляется несколько органов, например, польск. *ze wszystkich żył moich, ze wszystkich paznoktów moich* (Kolberg 48, 292), чеш. *Vodstupte, kryčky, tomuto dítěti vod srdička, vod plíček, vod jatřiček, vod pupička...* (Дачице, Южная Чехия Bartoš 230). *Свой мир* в приговорах рассматриваемого типа не ограничивается человеком и его телом, он может пониматься и более широко: болезнь изгоняют из деревни: *Pastyř žene do vsi, vlčí mšlo, jdi ze vsi!* (р-н Брно — Bartoš 225).

Если говорить о локусе со значением 'куда', он отражает народные представления о том, что болезни живут в темных мрачных

местах, лесах, пустынях, болотах, где не ступает нога человека. Вот туда и отсылают болезнь: польск. *Idź na suche korzenia, kaj nie chodzi żadne stworzenie* (Жешов. воев. — Baranowski 266). Местом изгнания может быть вода, лес, поле, луг, соседняя деревня, море, гора. Иногда болезнь отсылают, перечисляя несколько локусов: польск. *za siedem gór, za siedem mórz, za siedem chmur* (Baranowski 266), серб. *u y goru u y vodu, u visoke visine, u duboke dubine, где певац не пева, где кока не какоће* (Милићевич 300)⁶.

Болезнь может отсылаться на человека: болг. *на вас двамата, у Хурусня* (житель села с редким именем — Маджаров 56); на животных: польск. *na psa, укр. на сороки, на коты*, макед. *по говеда*, польск. *w morską świnkę, prosięcia, nieczystego zwierzęcia*; на растения: болг. *на лука, укр. на колос, под корку* (под кору дерева), слов. *za tie orechové kôry*.

Болезнь отсылают и туда, откуда она пришла: рус. *С ветру пришло, на ветер и поди!* — с этими словами выбрасывают веник, которым парили ребенка, больного "почесухой" (Афанасьев 3,98); болг. *Ум сметити дуйде и уф сметити си иди, блага и медицина* (Гърнев 162); хорв. *odlazite onamo, odkud ste i došli!* (с. Ступник в р-не Загреб — Kogončić 148).

Интересный приговор записан в Лескованкой Мораве. Обряд изгнания испуга происходит в дровяном сарае или на пороге дома и сопровождается словами: *Стра у главу, стра у срце, стра у ногу, из ноге у гору* (ср. вариант: *...стра у ногу, стра у воду — слобода у срце!*). Здесь страх последовательно отсылается в голову, в сердце, в ноги и только потом — в лес (Ђорђевић 574).

Описанная структура не является постоянной и обязательной. Все блоки, составляющие заклинательные формулы, относительно самостоятельны, они могут соединяться достаточно свободно, допускаются перестановки и эллипсы. Есть формулы, в которых представлены все компоненты: вокатив, императив и локусы со значением 'откуда' и 'куда': рус. *Чирий Василий, поди с моего тела в чистое поле, в зеленые луга, с буйными ветрами, вихрями...* (Успенский 69); польск. *Pľuj, chorobo, do* (название соседнего села), *od nas umykej* (KLW 419).

Приговор может состоять только из вокатива и императива: польск. *odejdz rózo! Idź febro!* (Biegeleisen 300), из одного междометия: болг. *есь!*; может отсутствовать вокатив или название болезни: укр. *Jak jsi se nevědomo vzala, tak nevědomo zanikni* (Biegeleisen 320), рус. *от рожона, от ношона отступнися, откачнися* (Даль 404); может отсутствовать локус или объект, куда ссылается болезнь: слов. *Ule-kajte l'aky, idu za vami strachy* (ČslV 586); может называться только место изгнания: рус. *на пустой лес, на большую (подую) воду* (заклинание от порчи — Даль 932).

В некоторых случаях структура текста осложняется повествовательным элементом (иногда довольно развернутым), часто не связанным сюжетно со всем приговором. Это может быть выражением отношения произносящего приговор к тому, что он произносит, например, объяснением ситуации — почему болезнь должна убежать: болг. *Бягайте, гагаци* (название болезни), *малка мома я гони!* (Капанци 293);

серб. *Бежи, мицина, претераје те (жури те) мрцина* (БХ 322). В этих приговорах четко прослеживается желание оправдать свои действия и обозначить того, кто (что) причиняет болезни неприятность. В первом примере — это маленькая девочка (на самом же деле в обряде ее нет, приговор произносит либо сам больной, либо мать ребенка, проводя пером от черной курицы, смоченном в корыте с водой, из которого пьют куры, по уголкам воспаленного рта), во втором — *мрцина* 'падаль' — лечение производят при помощи конской кости, взятой с мусорной кучи, костью проводят по воспаленным железам, а после трехкратного произнесения приговора ее бросают на землю через голову пациента.

В некоторых случаях болезни дают совет, что ей делать после того, как она уйдет из человека: укр. *Гыкавко, гыкавко, скач до воды, кого хоч напады, — чы коня, чы вола, чы корову, чы жыдивку чорноброву* (Канев. у. Киев. г. — Гринченко 2,41) (ср. вариант, записанный на Харьковщине: *Ивакко, икакко! иды до воды, кого схочешь напады — хоч вола, хоч цыганське дытя — Гринченко 1,34*)⁷, болг. *Е хайде с здраве, здрава здравичке! Наручай се и иди с здраве в* (такое-то село); *тамо хората съ добри, та це те посрецинат и нагостят* (Маринов 198), укр. *Póstrii. Jdyž ty po dobryj wóły bo pydész po newóły u lis bez doróhy, a u wódu bez brodu* (Harasymczuk 148).

Ряд приговоров содержит сравнения, типичные для моделирования магических текстов вообще: как солнце уходит за лес (воду), так пусть болезнь уйдет в лес (воду). Например, укр. *Сонечко за горку, подъязычица под корку* (Потушняк 160), слов. *Zájdí slnko za horu, A tieto príporý za tie orechové kôry* (Holuby 228), серб. *Очоболь низ воду, а сунце за воду* (Антопијевић 207), серб. *сунце за гору, а главобоља у гору* (Милићевић 313), блр. *Сонца за лес, крикса на лес, а дзицяцю спаць* (Витеб. у. — Романов 32).

В заключение отметим, что при сравнительно большой вариативности структуры в приговорах, объединенных мотивом изгнания болезни, выделяются устойчивые компоненты, которые повторяются достаточно регулярно. Допускается и усложнение структуры введением повествовательного элемента. Краткие и синтаксически простые лечебные формулы известны всем славянам и наряду с заговорами развернутого типа широко применяются в традиционном народном врачевании.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Подобными императивными формулами изгоняли смерть: "Смерть, смерть, выйди вон!..." (См.: Померанцева Э.В. Роль слова в обряде опахивания // Обряды и обрядовый фольклор. М., 1982. с. 30). В приговорах другого содержания, где выражается устрашение, передача болезни человеку, растению, животному, к которым обращаются с просьбой взять недуг, употребляются императивы иного рода: *стой, исчезни, отстаньте, дай, возьми, пусть погибнет, пусть рассыпятся (уроки), не расти, не буди* и др.

² Название отражает народное представление, что причина зубной боли — червячки, проникшие в зуб. По названию животного названа и сама болезнь (ср. рус. *жаба* 'ангина').

³ На этом основана вера в магическую силу проклятия. Верили, что произнеся

слова "Чтобы тебя лихорадка схватила!", можно вызвать болезнь у того, на кого было направлено проклятие.

⁴ Ср. блр. приговор, произносимый в Вербное воскресенье с пожеланием здоровья: *Не я бью, вярба бье! Хира ў лес, а здароўя ў кости* (Романов Е. Белорусский сборник. Вильна, 1912. Вып.8.С.158)

В данном случае, видимо, играет роль и омонимия — *róza* 'роза, шиповник' и *róza* 'рожа(болезнь)', отражающая принцип *similia similibus*, широко применяемый в народной медицине.

⁵ Типичная формула отсылы в сербских заговорных текстах. Ср. места отсылы болезней в румынской заговорной традиции: *Свешникова Т.Н.* К структуре одной группы румынских заговоров // Структура текста. М., 1980. С.222—225.

⁶ Обращает на себя внимание мотив возможной передачи недуга этнически чужому (ср. и место отсылы болезни — *чужая деревня*).

ПРИНЯТЫЕ СОКРАЩЕНИЯ

Антопијевић Д. Алексиначко Поморавље // СЕЗБ, кн. 83, Београд, 1971.

Афанасьев А.Н. Поэтические воззрения славян на природу. Ч.3. М., 1869.

БХ - Банатске Хере. Нови Сад, 1958.

Големанов Г. Материали по народната медицина из Горнооряховско // СБНУ. кн.30. София, 1914.

Гринченко Б.Д. Этнографические материалы, собранные в Черниговской и соседних с ней губерниях. Вып.1—2. Чернигов, 1895, 1897.

Гърнев Г.М. Баяния, врачувания и лекувания. От с. Либяхово, Неврокопско // СБНУ, кн.36. София, 1926.

Даль В.И. Пословицы русского народа. М., 1957.

Дебельковић Д. Верована српског народа на Косову Пољу // СЕЗБ, Кн.50, Београд, 1934.

Ђорђевић Т.Р. Живот и обичаји народни у Лесковачкој Морави // СЕЗБ, кн. 70. Београд, 1958.

Ефименко П.С. Материалы по этнографии русского населения Архангельской губернии // ИОЛЕАЭ. Т. 30. Труды этнографического отдела. Кн.5. Вып.1,2.М., 1877, 1878.

Ефименко П.С. Сборник малороссийских заклинаний. М., 1874.

Капаници: Бит и культура на старото българско население в Североизточна България. София, 1985.

Маджаров Д. Баяния и заклинания в репертоара на една носителка на фолклор от източния дял на Странджа // БФ, 1978, № 1.

Мартинов Д. Народна вяра и религиозни народни обичаи. София, 1914.

Милићевић М. Живот Срба селяка. Београд, 1984.

Николов В. Земјоделството и обичаите сврзани со земјоделската работа во Куманово // ГЕМ. I. Скопје, 1960.

Попов А. Баяния, врачувания, гледания и лекувания. От Хаджиелеската околия // СБНУ. Кн.1.София, 1889

Потушняк Ф. Солнце, луна, звезды и небеса в народном веровании // Народная школа № 8. Ужгород, 1940—1941.

Радуловић И. Из народне медицине у околини Крагујевца // ГЕМ. Београд. 1935. № 10.

Успенский Б.А. Филологические разыскания в области славянских древностей. М., 1982.

Baranowski B. W kręgu upiarów i wilkołaków. Łódź, 1981.

Bartoš F. Moraský lid. Telč, 1892.

Biegeleisen H. U kolebki. Przed ołtarzem. Nad mogiłą. Lwów, 1929.

Cisek M. Materiały etnograficzne z miasteczka Żołyńi w powiecie Przemyskim // ZWAK, t.13, Kraków, 1889.

ČslV - Československá vlastivěda. Praha, 1968.

Duič A. Gorski Kotar u Hrvatskoj. ZNŽO, sv.I. Zagreb, 1896.

Harasymczuk R.W., Tabor W. Etnografia połonin huculskich // Lud. T.35. Lwów, 1937.

Keindl R.F. Die Huculen. Ihr Leben, ihre Sitten und ihre Volksüberlieferung. Wien, 1894.

KLW - Kultura ludowa Wielkopolski. Poznań, 1967.

Kolberg O. Dzieła wszystkie. T.15, 31,48. Wrocław Poznań, 1962, 1963, 1967.

Korenčić St. Život, jezik i običaji Stupničana kraj Zagreba. ZNŽO, sv.1. Zagreb, 1896.

Moszyński K. Kultura ludowa Słowian. T.2. Kultura duchowa. Cz.1. W-wa, 1967.

Mušinka M. Zdravotné povery v nektorých severozápadných obciach Bardejovského okresu. Nové obzory, № 4. Košice, 1962.

М.Р. ПАВЛОВА

МАГИЧЕСКИЕ ПРИГОВОРЫ В ТКАЧЕСТВЕ

Магические приговоры являются одним из обязательных компонентов обрядов, выполняющихся в ходе ткаческого производства. Ими сопровождаются все этапы ремесла, включая сев, прополку, уборку волокнистых растений, их первичную обработку (отделение головок, обработку росой или водой, мятые, трепание и чесание), переработку готового волокна в нить (прядение), подготовку ниток к тканью (мотание и снование), собственно тканье и обработку полотна (выбеливание). Обязательное соблюдение ритуальных правил при выполнении технологических операций связано со специфическим отношением к ремеслу в народной традиции. Домашнее ткачество — не только одно из древнейших народных ремесел, но и область духовной культуры, — отражает особенности архаического мифологического сознания. С народной точки зрения, благополучный исход работы зависит от многих обстоятельств, и соблюдение технологии занимает не первое место среди них. Одним из главных условий, влияющих на ход работы, является благосклонность потусторонних сил, выбор благоприятного времени для ее начала, следование правилам ритуального поведения. Приговоры выполняют функцию магического средства воздействия на благополучный исход работы, независимо от того, выступают ли они самостоятельно или вместе с какими-то особыми ритуально-магическими действиями, сопровождающими технический ход работы. Для большей действенности магии чаще всего одновременно используются символы акциональные и вербальные. В таком случае последние объясняют и выделяют кульминационные элементы обряда [1].

Действенность приговоров основана на вере в силу слова, которая делает возможным влияние на окружающий мир путем произнесения сакрального текста. В зависимости от того, кто их исполняет, все приговоры делятся на две категории. В одном случае их произносит сама работница, в другом — человек, который находится рядом с ней или заходит в дом во время работы. В ряде случаев ритуально значимым является молчание, которое по своей функции может замещать приговор или, предшествуя ему, подчеркивать его сакральность. По своему жанру и назначению приговоры

могут быть благопожеланиями, приветствиями, обергами, пословицами*.

Все приговоры можно разделить на универсальные и собственно ткаческие. Универсальные формулы типа "Господи, Боже, поможи", "Дай, Боже", "Боже, поможи, благослови", "Дай счастливую пору начать и кончить", "Дай, Боже, час добрый", "Дай, Боже, чтоб здорово начинали и кончали" чаще всего произносятся в начале или конце работы и сопровождают универсальные магические действия: осенение крестом (поля, себя, предметов — семян, орудий, нитей и под.), подпрыгивание, подбрасывание вверх (семян, мешка), битье и под. В обращениях к Богу выражаются просьбы о "доброй поре", о "споре", о "споре и силе", об удачном начале и конце работы. По окончании же работ говорят: "Спасибо Богу за помощь", "Спаси, Господи" и под.

В формулах универсального типа часто называется та работа, перед началом или после окончания которой они произносятся: "Дай, Боже, час добрый, чтоб хорошо ткалось", "Господи, благослови, пособи поскорее мне это выткать", "Поможи, Господи, чтоб лёуко основалось", "Як заткаты, так кончаты", "Спасибо, Господи, выткала и довела до ладу", "Слава, Тебе, Господи, што доткала", "Заткав и доткав, так козу отдав бы".

Универсальные действия в связи с особенностями техники выполнения некоторых видов работ могут приобретать дополнительные значения. Так, при тканье и навивании осенение крестом себя или орудий и сырья осмысливается как действие нежелательное, влекущее за собой появление в нитках путаницы (ср. названия перепутанных ниток *перекрёстница, кресты, перехрѣсны*).

Магические действия и приговоры, являющиеся специфически ткаческими, содержат элементы характерных для ткачества мотивов: волос, "зева", "дочек" и др. (см. ниже). Специальные формулы произносятся при расстилании льна, при пробовании его на готовность к обработке, при трепании, мотании, прядении, отбеливании, сновании, и тканье. Например, при расстилании приговаривают: "Лежи, мой ленок, будь мочны, як дрот, а мякки, як шелк" (полес.); "Смотрись и белись и в зеркало глядись" (рус.) [2]; при определении готовности волокна говорят: "Слала як волк, а збирала як шелк" (черп.) и т.д.

Хотя обычно приговоры произносятся в начале и конце работы, есть случаи, когда они сопровождают технологический процесс целиком, подчеркивая равномерный ритм работы. Так, при обивании кистрицы говорят: "Пачосы — у кромень, а стріжень — у кромень" (т.е. отходы — в [одну] сторону [отлетайте], а чистое волокно — в [другую] сторону / (вол). У русских при прядении, вытягивая нитку, приговаривали: "Я к Степановым (соседи) пошла. За другой ниткой (т.е. перехватывая кудель — М.П.) говоришь: тапери я к Васильевым, али там к Курнаевым иду <...> ну так по порядку

*В статье используется главным образом материал, собранный автором в Белорусском и Украинском Полесье. Приговоры, относящиеся к другим славянским традициям, почерпнуты из цитируемой литературы.

и говоришь, из чьей избы к кому идешь. < ... > Ты вот таким родом нитка за ниткой идешь будто по деревне, подружка тебе догоня/е/т" [3].

Из всех видов работ севу, спованию и тканью принадлежит наибольшее число ритуальных действий, запретов и предписаний. Приговоры, которыми сопровождаются снование, навивание и тканье, отличаются тематическим разнообразием и необязательной закрепленностью за определенным моментом работы, а иногда даже и за конкретной работой. Один и тот же текст может произноситься перед началом работы и в конце ее; может выполняться разные функции и сопровождать различные магические действия. Формулы приговоров имеют одно-или двучастную структуру. Одночастные формулы императивно-оптативного характера состоят из глагола в повелительном наклонении (*расти, бегу, иди, запрядайся* и т.п.) или оптативной конструкции "пусть (*хай, нехай*) + глагол несов. вида наст. вр." ("хай расте", "нехай Бог родит"). С конструкциями типа "пусть + глагол" сближаются конструкции типа "чтобы (*штоб, коб*) + глагол": "Шоб великий колас вырос!", "Шоб конопля доўгие росли!", "Штоб сновалось да на уток оставалось", "Коб спорные клубы были".

Формулы-молитвы с императивами, как правило, содержат обращения к сверхъестественным силам, от которых, с народной точки зрения, зависит результат и протекание работы: к Богу, Богородице, св.Параскеве-Пятнице, Илье-пророку, св.Косьме и Дамиану (Кузьма-Демьян), а также к нечистой силе. Многие тексты обращены непосредственно к растениям, орудиям и продуктам производства: ко льну, конопле, волокну, отходам производства, основе, уточным нитям, ткацкому станку, берду, прутку, к которому прикрепляются нити основы, челноку. Иногда предмет, к которому обращаются, прямо не называется, но подразумевается. Ср. приговор, произносимый после мотания, когда снимают нитки с мотовила: "Не гайся та мерший запрядайся!" (т.е. не мешкай и быстрее запрядайся). При этом плюют на нитки [4]. Формулы типа "Шоб робилось" могут выступать в роли мотивировок магических действий: машут волосами, "штоб кудлатый, хорóший, долгий такой буў"; ставят прутки в поле, "шоб лен был такой долгий."

Двучастные формулы представляют собой сложноподчиненные предложения местоименно-соотносительного типа. Функцию соотносительного слова в приговорах выполняют указательные местоимения *так, такой*, которые сочетаются с семантически соответствующим им относительным местоимением *как*: "Растить такой лен, як я высокий", "Шоб такой лен был долгий, як ся основа долга", "Штоб було полотно такé мóцне, як стена". Желаемый результат сравнивается, как правило, с теми предметами, которые как символы используются при совершении магических действий.

Благопожелания могут иметь вид назывных предложений: "Сто локот на пришивицу!", "Столокотна пришивица" (арх.), "Спор и спех на колóк, а что застала, то на уток" (гом.); или безличных, типа "Спорно и спешно..."

По своей структуре приговор может напоминать заговор: "Первым разом, добрым часом, Господу Богу помолюся, святой Мати Божей поклонюся. Господи, поможи мне добре заткать и добре кончить"(черн.), "Простою ниткою прядися, золотом ткалися. Медвежа сила становилася штоб добре красна гасилося. Медвежа сила збиралася, штоб добре красна ткалося"(гом.). В ответ на приветствия работница обычно отвечает "Спасибо". Но иногда ответы принимают более развернутую форму и вместе с благопожеланием образуют своеобразный ритуальный диалог. Так, при прядении входящий приветствует работницу: "Бóже помóжй!" Пряжа отвечает: "Казали бóги, шобы вы помóгли!" После этого вошедший человек произносит: "Казала Богородица, шо пам не приходица"(черн.). В Архангельской обл. в ответ на приветствие девушки "Сто локот на пришивицу" ткаха отвечает: "Сто женихов под окошко". Своеобразные ответы на приветствия встречаем при прядении на "вечерках", "супрядках", которые поддерживают разговор в шуточной форме: "На вечерках кто придет поздно, говорит: "Господычку Бóжечку, помóжй да й спор покажй". — "Да й ви чорты не вилайте да й соби помóгайты!" — отвечают пряжи.

Магическая функция приговоров чаще всего реализуется в нескольких устойчивых мотивах. Выделяется мотив высокого, белого, мягкого льна; быстрой, легкой работы; мотив "зева", "дочек", мотив "дурного глаза" и др. Мотив высокого льна представлен формулами типа "Илья-пророк, уроди ленок" и "Расти, как я; мотив быстрой работы — такими формулами, как "Хутко шла" и "Спорно — спешно". Необходимо отметить возможность комбинации формул нескольких типов в одном приговоре. Ср. приговор "Асновка хоч и соломка, а иди на уток, где богато девок" (гом.), в котором сливаются типы "Асновка-соломка" и "Иди по уток, где богато девок". Другим примером является формула "Что застала, то коб на уток осталоса!" (брест.), которая сочетает в себе типы "С колка на колóк, чтоб хватило на уток" и "Хай снуётся и на уток остаётся".

Рассмотрим основные мотивы приговоров.

Мотив высокого льна представлен типами "Илья-пророк, зароди ленок", "Расти, как я" и приговорами, в которых длина льна сравнивается с длиной волос, палок, леса, основы и ткацкого станка. В формулах первого типа обращаются к Илье-пророку, имя которого связывается со льном по закону этимологической магии (по созвучию)[5]. Обращения к Илье, иногда в форме женского рода, распространены в Брестской и Черниговской обл.: "Святая Илля-пророк, зароды, Божа, на ленок. Коб був чыстый и колосистый и шелковистый", "Лья-пророк, уроды ленок". В приговорах типа "Расти, как я" желаемая высота льна сравнивается с ростом человека: "Расти, ленок, выше моей головы", "Расти, ленок, як я высокий". При прополке женщины садятся в лен и говорят: "Да выше мене!" Этот тип распространен в Гомельской обл. Сходный обычай существует у лужичан: после прополки женщины трижды нагими обегают обработанное поле и при этом говорят: "Лен, лен, друже! Расти до моего

живота, расти до моих сосков и так и останься" [6]. В ряде формул высота льна сравнивается с длинными волосами, оглоблей, палкой) и высокими (например, с высотой леса) предметами. В день сева льна хозяйка и дочери распускают волосы, хозяйка крутит головой и приговаривает: "Ой, штоб кудлматы, хорóши, дóлги такі бул" (гом.); при прополке хозяйка достает до конца своей косы: "Шоб такéй лен был, як косá"(черн.). По дороге на поле поют: "Уроді лен в оглóблю, а картошка в колесо!" (калуж.). После снования говорят: "Шоб лен был долгий, як ся основа дóлга"(жит.). При дотыкании ставят пруток "из лещины, долгий, метров два и кажуц:« Бóжечко, помóжй, шоб лен на той год такой долгий порóс»"(ровен.). Ткачиха вынимает дотыкальный пруток и прокатывает им по кроснам: "Зароди, Господи, на дрúги год ленок чек такі ж длинны" (брест.). С высотой леса высоту льна сравнивают в приговоре, произносимом после сева. Подбрасывают яйцо и говорят: "Вырости выше лесу стоячего" (рус.— [7]).

Мотив чистого льна встречается в приговорах, сопровождающих магические действия при прополке. Действия подчеркивают момент удаления сорняков (отбрасывание сорняков в сторону, на перекресток, на дорогу). Приговоры построены на противопоставлении льна и сорняков. Например, окончив прополку, бросают вверх сорняки, "шоб рос лен велики", и говорят: "Ну, зйлля до дóлу, а лен ў гóру хай расте" (черн.), горстку сорняков скручивают и откидывают в сторону со словами: "Зароди, Господи, вэлыки. Зйллю болыты, а льнóви шумыты" (вол.).

Мотив белого и мягкого льна. При расстилании льна желают, чтобы волокно его стало мягким и белым. В Полесье говорят: "Лежи, мой ленок, будь мóчны, як дрот, а мйáкки, як шелк". Постелив стебли, кричат: "Кúжель, гу!" (черн.). При определении готовности льна к обработке: "Слáла, як волк, а збирала, як шелк" (черн.). У русских в приговорах при расстилании желают белого льна. Для этого со льном оставляют полотенце и зеркало: "Смотришь и белись и в зеркало глядись" [8].

Мотив быстрой работы проходит в текстах, сопровождающих снование, навивание и тканье, самые трудоемкие и кропотливые процессы. Все они делятся на два типа. Первый, "Хутко шла" / "Хутко бигла", распространен на Волыни и Брестщине. Произнесение приговоров с глаголами движения *бежать, идти* сопровождается ритуальным бегом. В указанных областях существует обычай, когда во время снования в дом должен войти посторонний (сосед) и пожелать работнице быстрой работы: "Я хúтко бйгла, штоб тобй хúтко основáти", "Я хúтко шла, коб хúтко сновáлы", "Хúтко шла, шоб ты хúтко навила". Перед навиванием переступают через нитки, плюют в левую сторону и приговаривают: "Коб и йшло гúтак скоро, як я йду. Коб дошчычки нэ зашчышувалиса, йглы. Няхай бúдэ дóбрэ, як я дóбрэ шла" (брест.). При тканье формула-молитва сопровождается ритуальным поднятием челнока: "Коб Биг допомйг коб хутко вйткати" (вол.). Иногда, наоборот, желают не торопиться, чтобы нитки не путались: "Я по-маленьку шла, коб по-маленьку клубки шли" (черн.).

Формула выполняет и функцию приветствия. Входящий говорит: "Буду скоро бйгты, коб скоро вйткалы". Хозяйка отвечает: "Ой, тйтко, бижйтэ, бижйтэ!" (вол.). Этот же мотив может быть отражен и в ритуально-магическом диалоге. Перед началом работы ткачиху кто-нибудь из домашних спрашивает: "Чи хúтко бйгла?" — "Хúтко бйгла", — отвечает она. Такой ответ должен способствовать быстрому тканью: как хозяйка "бйгла", так будет бердо "бёгти" (вол.).

Второй тип формул, произносимых для быстрого хода работы, — "Спорно и спешно". Он распространен в Гомельской и Черниговской областях. Этот тип приговора часто сочетается с пожеланием достатка ниток. Перед снованием кидают уголь и печинки под нитки и говорят: "Спúрно и спéшно, шоб хватйло на утóк и нé было смéшно" (гом.). Перед прядением приговаривают: "Спйшку, спйшку, побйжи пйд ткацьку стрйшку, там тчуть и прядуть, менй починок дадуть" [9]. Эти же слова могут быть приветствиями при сновании, мотании и тканье: "Спéшно и спóрно, штоб на утóк достовáло", — говорят спящим (гом.); "Спешно да спорненько вам", — мотающим (черн.); "Спешно вам у крóснах ткать, помагай Бог", — ткущим (гом.).

Скорость работы может сравниваться с быстротой спящего челнока. В специальных текстах обращаются к челноку. При этом прокатывают им по основе, навитой на станок: "Кацйсь, чоўник, штоб крóсенки покацйлись так быстро, як ты кацйшься", "Як скоро моя катушечка катаеца, шчоб скоро катались кросна" (брест.).

Мотив легкой работы. В качестве пожелания успешной работы выступают тексты типа "Основка-соломка" (как приветствия входящего, так и приговоры самой работницы): "Снуй оснóўку, шоб осталось и на уток и соломку" (житом.), "Абы основа, а утóк и соломка буде" (черн.). "Альбы снóўка, дак буде утóк и соломка" (гом.). "Господи Боже помози, шоб не угадала, как их доткала, коб була оснóўка, шоб потканнé, буде и соломка" (жит.) и под. Этот тип приговоров распространен в Гомельской, Черниговской и Житомирской областях. При тканье одновременно с произнесением текста в основание полотна вкладывают соломинки. Сходный обычай отмечен в Молдавии, где повсеместно во время навивания основы на пряжный навой ткачиха вкладывает гусиные перья и веточки базилика, чтобы работа спорилась [10].

Мотив количества ниток. Перед снованием выражается желание небольшого расхода ниток для основы. Среди текстов, в которых формулируется это желание, выделяется три типа: "С колкá на колóк", "Нехáй снуется и на потканнé остается", "Бегй, оснóва, по утóчек, у кого богáто дóчек". Клишированные формулы типа "С колкá на колóк" характерны для ряда сел Гомельской и Черниговской областей. Они могут быть приурочены к началу снования, к моменту снятия готовой основы со стены, когда садятся на сплетенные нитки. Нередко их произносят как благопожелание спящему: "Бóже помóжй. С колкá на колóк, штоб хватйло на утóк", "С колкá на колóк, коб астáлось на утóк", "Спур на колок, коб астáлось й на утóк", "На калóк, тоб на утóк хватйло", "С калкá на калóк, шоб был дóбры утóк", "С куткá на кутóк, што застáл, коб на утóк" и другие.

Другой тип благопожеланий с тем же мотивом представлен в текстах, где выражается надежда, что ниток хватит не только на снование, но и на ткань: "Господи Боже, поможи и спор покажи. Хай осуётся и на потканье остаёца" (жит.), "Господи, помогай, шоб нэ змиліты (т.е. не ошибиться). Починаю оснóву, шоб с тэй оснóвой было и на утók" (вол.), "Хай снуёца и на утók астаёца, шоб багáто не сашлó на аспóву" (гом.), "Поможі Бóже, возьмі мéней на оснóву, а бóлей на утók (черн.), "Оставáйтесь клубóчки на гутóчки" (брест.) и другие. Приговор может сопровождать перешагивание через основу: "Што на оснóву, то на утók" (гом.). Он может быть приурочен к началу тканья: "Помогай Бог, шоб мало на утóку взяло" (гом.). В ряде сел этот тип текста бытует как приветствие: "Хай дóбре снуёца, шо и на потканье остаёца". Если вошедший во время работы ничего не скажет, то, по народному поверию, выходя из дома, он может лишиться хозяйства добра: "все в хату принесё, а як с хаты пойде, то уже пойде и твое" (жит.).

Формула "Беги, основа, на уточек, у кого богато дочек" представлена также большим количеством вариантов. Она сопровождает магическое битье основой о стену или лавку при снятии основы со стены: "Туды идэ утók, дэ богáто девók", "Пойдём по утók, де богáто девók" (жит.), "У бідней попросы, а у богáтэй — украсть, на утók принэсй. Бижэ, оснóва, по утóчек, у когó богáто дóчек" (вол.) и др. Аналогичная формула произносится при затыкании: "Шоб потканья хватыло, шоб буй вток, де богáто девók" (жит.), "Иди, утók, де багáто дачók, беру чáльник в рúки и принеси утку (т.е. ниток для тканья), дэ не хвáтит у менé" (гом.). Считается, что если кто-то пришел во время снования, то на основу уйдет много ниток: "Як прйде, вельми вельки расхóд на утók, осóбо у когó богáто дóчók" (жит.). Близки к этим формулам приговор "Аснóва на стянé, а утók на сялé" (гом.), аналогичное благопожелание (брян.), а также пословица, содержащая запрет на передачу ткаческого инвентаря: "Аснова на стянé, а утók на сялé, а берда попрошайка выпросить" (черн.).

Мотив гладкого и крепкого полотна, стойкого перед "сглазом", характерен для приговоров, произносимых и при сновании, и при тканье. Мотив представлен несколькими формулами типа "Гладка, як лава", "На нитки — твердишь, на бабу — пердишь" и "Чтобы густое полотно было". Тексты, сопровождают ритуально-магическое битье основы об лавку, стену или печь; сидение на ней и, реже, перешагивание через готовую основу.

Тип "Гладка, як лава" представлен двумя вариантами. В первом желаемая крепость полотна сравнивается с крепостью лавки или стены, а гладкость — с гладкостью определенной части тела: "Глáдка, як срака, а крипíннша, як стена", "Крéпка, як стена, глáдка, як баба" (гом.). Встречаются и более развернутые пожелания: "Мóцные, як стенá, густые, як лáва, а здорóвые, як кость" (гом.), "Гладка, як лава, крепка, як стенка. Ешь спинку <поросенка> да печинку, на утók не надéйся" (брян.). Среди других вариантов отметим: "Будь рóвнэ, як струнá, будь глáдка, як стенá" (ров.), "Шоб булó мóцно, як сцянá, и так здорóво, як пилíповски лед" (брест.). Как мотивировка

этот тип текста встречается в объяснении магического действия при затыкании: бьют об стену навойкой, "чтоб крёкие, як стена, гладкие, як срака, делались полóтна" (гом.). Упоминание в приговорах "сраки", "печинки" и косточек от поросенка служит средством-оберегом от возможной порчи полотна.

Третий тип приговоров, сопровождающих снятие основы со стены, эксплицирует мотивировку исполняющегося в это время магического действия — сидения на основе. Тексты построены по принципу этимологической магии: в первой части называется действие ("сядают", "прибивáют сракой"), во второй — желаемый результат (шоб садýласа прýжа", "буде мóцно прибивáцца полотно").

Пожелание "густого" полотна выражается следующим образом: "Штоб булó глáдко полотно", "Штоб булó густó полотно", "Шоб садýлося, шоб плотно было", "Шоб седáло бердо дóбре, шоб седала нитка" (вол.).

Мотив обрыва и путаницы ниток. Среди текстов, сопровождающих действия с готовой основой, имеются приговоры, направленные на предотвращение обрыва нитей. "Сновáлися — не рвáлися, и коб ткáлися — не рвáлися", "Шоб ткáлися да не рвались", — говорят во время перешагивания через готовую основу (гом., брест.). "Шоб добре ткалось да не рвалось", — произносят, сидя на основе (жит.). Аналогичный приговор произносят в начале прядения, втыкая иглу с льняной ниткой в стену: "Штоб нítачки прýлись да не рвались" (брян.).

Предотвращение обрыва нитей и путаницы — цель приветствий и благопожеланий типа "Прямíна (стрела) в кросна". Входящий в дом во время навивания и тканья говорит: "Прамíна у кросны, кривотá на людей" (гом.), "Стриlá вам ў крósны!" (брян.). В Смоленской губ. ткущих девушек приветствовали словами: "Прямíна вам, девушки, в крósны, а кривинá в лес!" [11]. Подобные формулы находят соответствия и в болгарской традиции: готовой основой бьют о стену и приговаривают: "На навив криво, на стан право". После этого основу вносит в дом бегущая женщина, "за да тече лесно и бързо" (чтобы ткалось легко и быстро) [12]. Чтобы не путались нитки, при мотании приговаривают: "Поможі Бóжа, коб спóрныя клубкí были, коб худóба не плóталася" [13] или "Бул базáр — разъéхался, былы узлы — развязáлися" (гом.).

Мотив "зева" звучит в приговорах перед началом тканья. Он представлен формулами, в которых ткацкий зев сравнивается с зевающим ртом мачехи, свекрови, врагов: "Зевáйте, крósна, как мачеха зевает", "Зевайте, мои кросна, як мáчуха на детéй" (гом.), "Звáйте, крósна, як мáчэха на пачэрэнята" (народных детей) (брест.), "Глáдка, как лáвка, а зявй, как у мáчехи рот" (черн.), "Зевайте, крósна, як свекрúха зевáе (гом.), "Чтоб мои кросна зевáли, як враги зевають" (гом.). При произнесении приговоров перепрыгивают через готовую основу. Пожелание хорошего зева содержится и в приветствиях ткущим, зафиксированных в ряде областей России: "Зев в бердо!" (Ср. Урал), "Зев в кросна (чтобы я прошла)" (перм., новосиб.), "Ткэв (пев) да зев!" (вят.) [14].

В Македонии широкого зева желают при навивании: "Кад се платно (преџа) навиве, треба жена која навиве једнако да говори да би при ткању била широка уста — зев" "когда навивается пряжа, надо, чтобы женщина, которая навивает, сказала, чтобы при тканье были широкие уста — зев". Навивающих приветствуют: "Ајарлија работа; толкува уста!" ("Счастливой работы, большого зева!"). При этом говорящий расставляет ноги и показывает, какой будет зев [15].

Параллелизм между ткацким зевом и человеческим ртом проявляется в ряде поверий, связанных с ткачеством. По окончании тканья, например, воротило переворачивают пазом вниз, чтобы у работницы после смерти не был открыт рот. Говорят: "Божэчко, поможи, шоб як я умру, то шоб люди не стуливали мне рот, шоб я сама стулила" (ров.). После снования надо немедленно выдернуть чиновые колки из стены, чтобы у мастерицы после смерти не был раскрыт рот (вол. — [16]).

Мотив "бега дощечек". Бегом дощечек образно называется процесс прибивания бердом ут́очной нити. В приговорах работа берда сравнивается:

— с непоседливостью, подвижностью девочек: "Шоб бигли дашечки як по ўлице девочки" (жит.). Этот приговор сопровождает перепрыгивание через основу. "Скачите, дощечки, як по дв́ори девочки", — говорят при навивании, перекаывая затыкальный прутот от малого воротила к большому (брян.);

— со стремлением друг к другу дочери и матери ("Иди, мой прутóчек, ек дóчка до мáмци" — гом.; "Бегите, дощечки, як мáти до дóчки" — гом., ров.); влюбленных (вкладывая прутот, говорят: "Шоб нáши дóштакки так б́игали, як <далее называют имена влюбленных> — черн.). Этот приговор может стать заговором: "Як дóштакки б́егают, дак шоб и хлóпцы да д́ивак б́егали" (там же).

Мотив "дочек". Часто повторяющийся мотив детей или дочек объясняется тем, что домотканое полотно и одежда составляли значительную часть приданого для дочерей. Следует также отметить, что этот мотив имеет мифологическое содержание. Ср. представление о "дочках" Среды, Пятницы, Весны. В ткаческих приговорах этот мотив встречается в текстах, сопровождающих сев растений ("Зародí, Бóже, на ўсýкого дóлю, на т́ие д́ети, што будут крес <через> плот глядéти" — гом.; "Родý, Бóже, лен, б́удэм т́рти, прáсти, ткáты, шоб булí сорóчки, шоб не ходíли гóлы дóчки" — черн.), начало тканья ("Дочкáм ў повитóчку клáдím по платóчку" — вол.), снятие готовой основы со стены (в частности, в формулах типа "Бегí, оснóва, по утóчек, у когó богáто дóчек").

Приговоры — обереги. Ряд словесных оберегов носит универсальный характер и произносится в любых случаях для отвращения "дурного глаза". К таким формулам, например, относится "С погáными очíма соль тебе и печíна". В ткаческом производстве она произносится перед снованием, навиванием и тканьем, т.е. процессами, связанными с нитками. Такая формула сопровождает магические действия с предметами-оберегами: солью, углем, хлебом и др.

Чтобы избежать порчи производимой работы, в ряде случаев произносят текст, "нейтрализующий" присутствие постороннего: "Няхáй твуй прихíд б́удэ дóбрэньки", — говорит хозяйка (брест.), "Тьфу, тьфу, чтоб нэ зглазить", — говорит входящий (черн.), "Дóбрэ т́еца, без урóку" (ров.). Приговор нейтрализующего характера произносится человеком, возвращающим взятое займы бердо: "Твоé полотно я до себя не забрáла (считается, что отдающий бердо в долг рискует потерять удачу в работе) (брест.). Такие формулировки-обереги произносятся в ответ на приветствие или похвалу работы. Например: "Якóе палатно! Скóльки б́ердав?" — "Двенáдцати". — "Як багáто!" — "А соль табé да вадá, не уракнí!" (гом.). После ухода постороннего работу кропят освященной водой или водой, смешанной с пеплом, и произносят оберег: "Хоб тобí ў срáку дэркáч!" и надо махнуть на того человека три раза (вол.). После посещения дома посторонним во время работы переставали работать, вылезали из кросен, обходили вокруг станка против солнца и говорили: "Вот вíтер би понéс твои урóки, шо ты поурóчил" (ров.); втыкали в полотно иголку и приговаривали: "Нехáй вонá скóлэцца на ту игóлку" (вол.), подметали хату и говорили: "Штоб ты бóлей не глядéла ды не шла" (гом.).

Функцию оберега выполняют многие приговоры-благопожелания.

При перешагивании основы после снования, при битве основы старым венником, при приходе постороннего произносят формулу типа "Урóки на сорóки" (ср. *сорочьи лапки* 'спутанные нитки'): "Йдыты врóкы на сорóкы", "Урóкы на сорóкы, а собáкы — на прыстрýкы, а хто сурóчэ — хай вóчи заволóчэ" (гом.). Иногда в целях оберега используется настоящая сорока: "Як не удаеца работа, как ткеш, вазьми сарóку, перекрýсьти сарóкай на крóсны и кажý: "И з Бóгам и з Гóснадом клáду сарóку" (брян.).

Молчание. Ритуально значимым является молчание, которое может замещать приговор или следовать сразу же за его произнесением, тем самым подчеркивая значимость и сакральность совершаемой работы. В некоторых селах молча надо сеять, иначе "не такое будет", во льне будут сорняки. Иногда нельзя даже отвечать на приветствие: "Пока не окончит свое дело, он (т.е. сеющий) не должен говорить ни одного слова, хотя бы проходящий и сказал ему: «Бог в помощь!» Знающий свои обычаи только кивнет в подобном случае головой. Причина та, чтобы при говоре не раздался какой-нибудь свист из уст сеятеля, а раздайся, хотя бы и маленький свист, и лен тогда, по мнению селян, нужно считать погибшим: он даже не взойдет" (Могилев. губ. — [17]). Нельзя разговаривать при севе конопли (Могилев. губ. — [17]). После сева конопли также нельзя нарушать тишину, иначе конопля не взойдет (жит. — [18]).

После произнесения приговора молча спуют и ткут. В Болгарии нельзя разговаривать во время навивания, "защото ще се объркат нишките" (т.е. чтобы не обрывались нитки) [19]. Молчать надо при обрыве нити во время тканья: "Як у б́ерди порвалáся п́ерша

нитка, трéба молчати, значить, нз бóудэ рвати́ся другáя” (брест.). Молчание в этом случае равносильно прекращению работы. Ср. прекращение работы в случае “сглаза”, когда она не получается.

Существует поверие, что произнесение любого слова перед началом работы влечет за собой появление червей (моли) в хранящемся полотне: “начына́ють ўсэ моўчки, шоб чэрва́ не йла” (черн.).

Приговоры, относящиеся к ткачеству, могут произноситься не только в процессе самого производства, но и, превентивно, во время исполнения календарных обрядов (на Рождество, Масленицу, первую неделю Великого поста, на Ивана Купалу, на Петра и некоторые другие). Их произносят: хозяин, хозяйка (между ними возникает ритуальный диалог), группа девушек, устраивающих игры, дети и участники календарных обрядов: колядники, полазник. Приговоры сопровождают магические действия: подпрыгивания (кто выше), иногда перед печкой, через бревна, через пояса, хлопанье в ладоши, забрасывание правого ботинка с ноги полазника на чердак, поднимание или подбрасывание какого-либо предмета вверх; качание на качелях, катание с гор, по земле, пляски, зажигание костров и др. Основная масса и ритуально-магических действий, и приговоров посвящена урожаю высокого и чистого льна и конопли. Однако некоторые направлены на достижение успеха в ткаческом производстве в целом. Действия “на лен” подчинены общей сельскохозяйственной семантике весенне-календарных обрядов и обрядов рождественского цикла. Например, в день св.Юрия жгут костры, подкидывают горящую солому и кричат: “У мяне лучшы лен!” (гом.). На Ивана Купалу также жгли в кострах прошлогодний лен, костру или солому, подбрасывали их и кричали: “От таки муй лен буде!” (гом.), “Запалишь и пайдзеш над вадой и: “Во це таки мой лен расьци. О таки муй ленок хай расьце!” Да три разы у гору махаешь. Три разы мазнешь да ужэ и кинешь у воду” (гом.). Иногда в костер бросают березовые сучья и приговаривают: “Коб мой лен Так великий був, Як етая фарасина!” [20]. На Брестчине в костер бросали вырванную во время прополки льна траву, которая хранилась до этого дня. При этом приговаривали: “Чарóўка у мóра, а мой лен у гóру” [20]. У русских на Масленицу “жгли бабку”: “Горящую кострицу бросают (палками) вверх, прыгают по ней голыми ногами и приговаривают: “Бабка, бабка, дай рубашку, бабка, бабка, дай штаны” (волог. — [22]). На Новый год дети прыгают перед печкой и припевают: “Родися, ленок, высокий, белый, волокнистый”, в ладоши хлопают, чтобы лен высокий был (брест.). У чехов подскоки считаются обязательным элементом постовых танцев. Лен вырастет таким как подпрыгнет девушка. При этом говорят: “Za ten len, za ten len, za konopisky” или “Toto bude na konope, toto bude len” [23]. На Пасху во время всенощной сразу же после первого провозглашения Христова воскресения крестьяне называют промысел, которым они занимаются, веря, что это принесет успех в их деле: “Христос воскрес!” — говорит батюшка.

“Я ў пáсеку иду”, “Я крósна тку”, “Я рыбку лоўлю”, — ко́жний свою работу кáже” (черн.), “На Пасху пип ска́же: “Хры́стос воскрэ́с!” — а ты скажэш: “В мэ́нэ шчэ крósна е́сть” (вол.). На Вознесение на “долгий лен” танцевали и пели: “Хры́стос на небеса́. Тащй леп за волоса́!” (калуж.). Осенью, 8 сентября, в день Рождества св.Девы Марии, “женщины ходят толпами по своим и чужим льнищам, приговаривая на каждом из них: “Нихай будиць лен такей довгей, скольки мы пройшли!” [24].

В статье был рассмотрен главным образом полесский материал. Типы анализированных приговоров обнаруживают отчетливое географическое распределение. Параллели полесских текстов и текстов из других славянских зон позволяют говорить об общеславянском характере отдельных мотивов и тем. Магические приговоры и действия отражают народные представления об условиях и предпосылках успешной работы. Произносятся определенный текст, исполнитель в повелительной форме или в форме констатации желаемого результата как достигнутого, заставляет сверхъестественные силы действовать в нужную ему сторону.

Все анализированные выше приговоры построены по основным принципам магии. Одно и то же пожелание, один и тот же приговор может исполняться в различные моменты ткаческого производства. Иногда приговор по своему содержанию может не соответствовать действию. Особенно это характерно для начальных этапов производственного цикла, магическое оформление которых должно обеспечить успех всех последующих этапов и всей работы в целом. Например, во время сева растений произносятся приговоры, целью которых является получение хорошего полотна. Эти тексты содержат в себе перечисление всех этапов ткаческого производства или только начального и конечного, а также указание продукта, сшитой одежды. Во время снования и тканья произносятся приговоры, направленные на получение хорошего урожая льна. В приговорах начального и конечного этапов дублируются не только цели, но и мотивы. Например, мотив “дочск”. По отношению ко всему циклу ткаческих работ сев растений, с одной стороны, и тканье, — с другой, являются начальным и конечным этапами. Это и кульминационные моменты обрядовой стороны всего ткаческого производства. Именно вокруг них концентрируется основная масса приговоров и магических действий. Мотивы, связанные с качеством льна, пронизывают все ткаческое производство и подтверждают необходимость включения сева растений в единый ткаческий цикл, несмотря на значительную автономность действий по возделыванию волокна, с одной стороны, и собственно ткаческих процессов, — с другой.

Характерной чертой приговоров является их связь с производством, с особой этикой ремесла, с поведением, бытом и мировоззрением крестьян. Приговоры выполняют функцию регулирования производственной деятельности, быта, общественной жизни, сохранения накопленного опыта. Они фиксируют обязатель-

ные стороны производственного процесса (последовательность исполняемых этапов, набор операций и проч.), привлекают и концентрируют внимание на отдельных важных сторонах ремесла, помогают в преодолении трудных моментов (при монотонных работах, перегрузках, объемных операциях, предотвращают появление возможных ошибок).

Тесная связь с ремеслом, специфические культурные функции, особенности содержательной и формальной структуры делают магические ткаческие приговоры интересным и своеобразным образцом фольклорных текстов.

ПРИНЯТЫЕ СОКРАЩЕНИЯ

арх. — архангельское	калуж. — калужское
брест. — брестское	новосиб. — новосибирское
брян. — брянское	перм. — пермское
вол. — волынское	полес. — полесское
вят. — вятское	ров. — ровенское
гом. — гомельское	рус. — русское
жит. — житомирское	черн. — черниговское

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Толстой Н.И., Толстая С.М. К реконструкции древнеславянской духовной культуры (лингво- и этнографический аспект) // VIII Международный съезд славистов: Доклады советской делегации. М., 1978.

² Зернова А.Б. Материалы по сельскохозяйственной магии в Дмитровском крае // Советская этнография. М., 1932. №3.

³ Виноградов Г.С. Материалы для народного календаря русского старожилого населения Сибири. Иркутск, 1918. С.8.

⁴ Гринченко Б.Д. Этнографические материалы, собранные в Черниговской и соседних с ней губерниях. Чернигов, 1897. Вып.2. С.19.

⁵ Толстой Н.И., Толстая С.М. Народная этимология и структура славянского ритуального текста // X Международный съезд славистов. Доклады советской делегации. М., 1988.

⁶ Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. Летне-осенние праздники. М., 1978. С.198.

⁷ Зобнин Ф. Из года в год. Описание круговорота крестьянской жизни в с.Усть-Ницынском Тюменского округа // Живая Старина. Спб., 1894. №1. С.47.

⁸ Зернова А.Б. Указ. соч. С.37.

⁹ Номис М. Українські приказки, прислів'я і таке інше. Спб., 1864. С. 200. №10274.

¹⁰ Постолаки Е.А. Народное ткачество Молдавии (XIX-н. XX в.) (Канд. дис.). М., 1984. С. 94 (споска).

¹¹ Словарь русских народных говоров. Л., 1979. Т.15.

¹² Колева Е. Тъкачество в народните обичаи и вярванията на населението от Пловдивския край // Фолклорът и народните традиции в съвременната национална култура. София, 1976. С.159, 215—216.

¹³ Формула связана с представлением о возможном наказании за мотание в неположенное время: коровы будут "блуждать", т.е. не будут приходить домой.

¹⁴ Словарь русских народных говоров. Т.11.

¹⁵ Тановић С. Српски народни обичаји у Ђевђелијској кази // СЕЗ. Београд, 1927. Књ. 40. С. 362.

¹⁶ Владимирская Н.Г. Материалы к описанию полесских народных представлений,

связанных с ткачеством. Снование. // Полесский этнолингвистический сборник. Материалы и исследования. М., 1983. С.243.

¹⁷ Крачковский Ю.Ф. Быт западнорусского селянина // Чтения в Обществе истории и древностей российских. М., 1873. №4. С.94.

¹⁸ Пестер А.Т. Народное ткачество Украинского Полесья (кон.XIX - нач.XXв.). Дис. ... канд. истор. наук. Минск, 1984. С.29.

¹⁹ Колева Е. Указ. соч. С.219.

²⁰ Терещенко А. Быт русского народа. СПб., 1848. Ч. 5. С. 75—76.

²¹ Курилович А.Н. Белорусское народное ткачество. Минск, 1981. С.21.

²² Словарь русских народных говоров. Т. 9.

²³ Zlbrt C. Veselé chvíle v životě lidu českého. Praha, 1950. P.113.

²⁴ Никифоровский Н.Я. Простонародные приметы и поверья. Витебск, 1897. С.254.

З.М. ВОЛОЦКАЯ

ЭЛЕМЕНТЫ НЕЖИВОЙ ПРИРОДЫ В ЗАГАДКАХ СЛАВЯНСКОГО РЕГИОНА

В данной статье будет рассмотрено образное представление скрытого денотата в загадках, посвященных природным явлениям (стихиям, погоде, природным водам в их разном состоянии и т.п.). Эти денотаты относятся к соматическому полю естественных, не созданных человеком и существующих независимо от него¹. Будут проанализированы загадки следующих славянских ареалов²: восточнославянские (русские, украинские и белорусские), западнославянские (польские) и южнославянские (болгарские). Весь корпус загадок, посвященных одному денотату, мы рассматриваем как единый текст, который представляет собой как бы сумму всех зафиксированных образных описаний данного денотата. Этот текст подразделяется на фрагменты в зависимости от аспекта характеристики скрытого денотата, т.е. ответа на некоторые заранее поставленные вопросы³ о скрытом денотате, такие, например, как *кто/что?, какой?, что делает?, что с ним можно сделать?, как воспринимается?, чем обладает?, где находится?, откуда появился?, куда ушел?, когда?, как к нему относятся?* и т.п. Разные скрытые денотаты могут, во-первых, различаться самим набором вопросов, ответы на которые содержит текст загадки, и, во-вторых, семантикой ответов. Особенностью загадок как жанра является то, что один и тот же вопрос об одном скрытом денотате может иметь несколько различных ответов, в том числе и взаимоисключающих. Разные типы ответов на один и тот же вопрос подразделяются на тематические группы; так, ответы на вопрос *кто/что?* подразделяются на а/ названия животных, птиц и т.п.; б/ названия лиц, в том числе термины родства и имена собственные; в/ названия предметов и г/ названия абстрактных понятий. Для построения картины мира по текстам загадки часто более существен семантический класс представлений, из которого черпаются образы, чем конкретные реализации, которые могут свободно варьироваться и

взаимозаменяются; так, например, существенно, что скрытый денотат 'гром' обозначается в образной части загадок номинацией животных, выбор же для замещения скрытого денотата конкретного вида животных, выбор менее случаен; скрытый денотат 'ветер' может замещаться лексемами *конь, кобыла, вол, медведь* и т.п. Существенно, что и любой из этих видов животных способен производить громкий звук (что выражается лексемами: *ревет, ржет, кричит* и т.п.) и этим своим свойством вызывать ассоциации со скрытым денотатом 'гром'. В тех случаях, когда скрытый денотат замещается в образной части загадки номинацией неодушевленного предмета, более существенно конкретное лексическое значение образа — заместителя, поскольку выбор обуславливается внешним сходством скрытого и явного денотатов (чаще всего по признакам цвета, формы и размера).

Ответы на вопрос *какой?* можно подразделить на две тематические группы названий признаков, отличающиеся друг от друга, во-первых, степенью обусловленности выбора конкретного признака внеязыковыми критериями и, во-вторых, семантической согласованностью со скрытым или явным денотатом. К первой группе относятся номинации конкретно-наглядных признаков, они выражаются в основном качественными прилагательными, относящимися к семантическим полям обозначений цвета, размера, формы, фактуры поверхности, т.е. воспринимаемые внешними органами чувств. В основном для обозначения признаков используется положительная форма прилагательного, но отмечена также сравнительная и превосходная форма. Часто используется деинутивов, при этом на объективную характеристику накладывается субъективное отношение, направленное не на сам признак, а на объект, который определяет данный признак. Иногда это субъективное отношение может приобретать доминирующую роль, становится семантически более значимым, чем сам признак, в этом случае выбор конкретного характеризующего прилагательного может стать произвольным (*беленький, светленький, синенький*). Не существенно, название какого цвета будет выбрано для разного представления скрытого денотата, существенно обязательное наличие деинутивного суффикса.

Ко второй группе относятся номинации, обозначающие бихевиористские признаки, связанные с внутренними свойствами и особенностями денотатов, семантически они более связаны с явным денотатом, чем со скрытым и поэтому мало информативны для опознания последнего. К признакам этого типа принадлежат такие, как *умный, храбрый, добрый* и т.п. Они в основном выполняют функцию анимализации скрытого денотата, поскольку приписывают ему свойства и характеристики живых существ. Внутри этой группы выделяются две совокупности признаков: а) признаки с положительной коннотацией и б) признаки с отрицательной коннотацией; в пределах каждой совокупности выбор конкретного признака произволен и номинации признаков могут свободно варьироваться.

Ответы на вопрос *что делает?* подразделяются на следующие

тематические группы глаголов (внутри каждой группы конкретные глаголы могут варьироваться, их выбор определяется семантическим согласованием с заместительной номинацией): а) экзистенциальные глаголы, обозначающие способ нахождения в пространстве скрытого денотата. Они наименее информативны для опознания скрытого денотата и в основном просто констатируют его наличие и свидетельствуют о его восприятии как неподвижного объекта; выбор из возможного набора конкретных экзистенциальных глаголов (*стоит, сидит, лежит, висит* и т.п.) определяется семантическим согласованием с заместительной номинацией; б) глаголы движения, среди которых выделяются глаголы, обозначающие однонаправленное движение, и глаголы, обозначающие разнонаправленное движение. Внутри каждой из этих групп выбор конкретной лексемы произволен и определяется семантикой не скрытого, а явного денотата; в) глаголы звучания с обязательным при них подчеркиванием интенсивности звучания, сферы распространения звука, намного превышающей возможности источника звука [=явного денотата]. Выбор конкретного глагола обусловлен семантическим согласованием с номинацией, обозначающей денотат — заместитель; д) глаголы созидания и деструкции, разного рода воздействия на объект. Эти глаголы можно подразделить на две группы: воздействие с положительной коннотацией (созидание) и воздействие с отрицательной коннотацией (разрушение, нанесение урона, ущерба). Внутри каждой из подгрупп применительно к скрытому денотату глаголы свободно варьируются, выбор конкретного глагола определяется семантическим согласованием с субъектом (=явным денотатом при активных глаголах) и объектом (=явным денотатом при пассивных глаголах) действия. При глаголах рассматриваемой группы во многих загадках наблюдается специфическая только для загадок характеристика действия, а именно: а) указание на отсутствие у скрытого денотата орудия действия (или сегмента/части тела), с помощью которого согласно пресуппозиции совершается названное действие и б) указание на то, что субъектом действия (=скрытым денотатом) не является существо, которое, согласно пресуппозиции, обычно производит названное действие⁴. Такие характеристики действия созидания и разрушения порождают некую парадоксальную ситуацию, свидетельствующую о метафоричности глагола, который следует понимать в переносном значении, а также о неодушевленности скрытого денотата.

Набор скрытых денотатов, относящихся к тематическому полю "неживая природа", приблизительно одинаков во всех рассматриваемых славянских ареалах, их можно распределить по двум предметным областям, имеющим между собою обширную область пересечения, таковы: а) элементы погоды и стихии и б) природные воды. В область пересечения входят такие денотаты, как дождь, снег, туман, роса и т.п. Схематически это можно представить

следующим образом:

ветер	дождь	вода
	гроза	река, ручей
мороз	град	море
	снег	волны
зима	лед	пена
	туман	озеро
	роса	пруд
	радуга	болото

природные воды
элементы погоды

Среди скрытых денотатов преобладают объекты с негативной коннотацией, так: многочисленны загадки о разного рода плохой погоде (дожде, буре, ненастье) и единичны о хорошей погоде, много загадок о холоде, стуже (=мороз, зима), но совсем нет о теплой погоде, по своей семантике загадки о зиме скорее примыкают к загадкам о погоде (морозе), чем к загадкам о временах года. Из загадок о природных водах преобладают загадки о текучих водах (река, ручей, источник) и единичны о стоячих (озеро, пруд), в загадках о море акцентируется наличие пены, волн, т.е. денотатов, возникающих при движении, перемещении воды.

Рассмотрение образного представления скрытых денотатов может содействовать воссозданию картины мира через текст, как она отражена в загадках; выявлению того, в сети каких предметных и признаков ассоциаций воспринимались объекты окружающего мира, в частности объекты неживой природы; и в какие временные и пространственные координаты помещались и с какими другими объектами связывались разного рода смысловыми отношениями (такими как possessивные, локативные, происхождельные и т.п.).

Комплекс характеристик скрытых денотатов представим в виде словарных статей, заглавным словом которых будет наименование скрытого денотата на русском языке. Всю совокупность загадок об одном и том же скрытом денотате мы рассматриваем как единый текст, из которого вычленим и группируем вместе фрагменты, характеризующие данный денотат в одном аспекте. Словарная статья организована следующим образом: после заглавного слова — номинации скрытого денотата приводятся типы вопросов о данном денотате, на которые в образных частях загадок содержатся ответы в прямом или метафорическом виде.*

*Поскольку для нас существен аспект характеристики скрытого денотата, и семантика этой характеристики (а не конкретная форма ее выражения), то большинство характеристик приводятся по-русски. Отход от этого принципа подачи материала имеет

ВЕТЕР

кто/что? конь (р, у, бл, бг), кобыла (у), лошадка (р), жеребец (р), бык (бг), теленок (бг), собака (бг), заяц (у), птица (р, бг), соловей (бл); дух (у), бес (у); царь (р), братец (р, у, бл), сын (руба и земли) (бг, р, п), Архан (р), Неда (бг), розбишака (р), мотовило — котовило (р), шило — боло (бг), турумента (бг).

какой? белый (бг), сивый (р, у, бл, бг), бешеный (бг), сильный (бг), тонкий (р, бг) (тоньше волоса), высокий (выше леса) (р), буйный (нет буйнее) (р), быстрый (нет быстрее) (р), невидимый (у).

что имеет? гриву (р, у), голос (у) и не имеет ног, рук, тела, души, рта, носа (подчеркивание отсутствия этих объектов обладания вступает в противоречие с указанием действий, которыми данный денотат характеризуется).

что делает? Ответы на этот вопрос распадутся на четыре группы: а) название действий, направленных на разрушение, деструкцию объектов, с которыми сталкивается на своем пути, таковы: *вырывает с корнем березу, ветки ломает* (выбор конкретного глагола определяется семантическим согласованием с субъектом (= явным денотатом) и объектом, на который направлено действие); б) названия действий, обозначающих способы перемещения в пространстве, таковы: *летит, бежит, гуляет (в поле, на воле)*; в) названия действий, обозначающих разного рода шум, которые этот денотат производит во время своего движения и разрушения; эта группа глаголов наиболее многочисленна, выбор конкретного глагола обусловлен тем, каким явным денотатом замещен скрытый в образной части загадки, таковы: *рычит, лает, свистит, поет, шумит, гудит, говорит, плачет, пицтит, бурчит* и т.п. При всех этих глаголах указывается сфера действия, явно превышающая возможности названного субъекта действия, в большинстве случаев животного; г) названия действий, свидетельствующих о желании проникнуть в "свое" для человека пространство, таковы: *в двери стучится, в избу просится* (р, у).

что с ним нельзя сделать? *перегнать, поймать, сдержать, догнать.*

как проявляется? — *живет (без тела и души), не видать (= невидимый), слышно (= шумит, гудит и т.п.), в руки не дается* (р). где? — *на поле, на воле, в лесу, на высокой горе, над землей, вдоль села, под небесами, на могиле* (бг), *на Валдае* (бг).

какова сфера действия? *на все море, на весь свет, на все царство.*

место, во-первых, когда в русском языке отсутствует адекватный по смыслу эквивалент (тогда указывается та лексема, которая зафиксирована в соответствующем сборнике загадок), и, во-вторых, когда для характеристики скрытого денотата требуется приведение фрагмента, состоящего из нескольких лексем. При характеристиках указывается их локализация, а в некоторых случаях и номер загадки, в которой она зафиксирована в соответствующем сборнике. Приняты следующие сокращения: русские загадки — (р), украинские — (у), белорусские — (бл), болгарские — (бг), польские — (п); номер загадки дается через дефис, рядом с указанием ее локализации, так: (р-908), (у-805) и т.п. Все характеристики сгруппированы в зависимости от аспекта характеристики данного скрытого денотата, или, что то же самое, ответа на один и тот же вопрос о данном скрытом денотате.

МОРОЗ

кто/что? *конь* (бг.), *Сивко* (бл), *кобылица* (п), *баран* (р), *вол* (р, у, бл, п), *дед/дедушка* (р, у, бл, бг), *старик* (р), *гость* (р, у), *плотник* (п), *художник* (р), *комиссар* (бл), *писарь* (бл), *царь* (р, бг), *генерал* (бл), *Самсон* (р), *царь Давид* (р); *сивое сукно* (бл).

какой? *сивый* (р, у, бл, бг), *старый* (у), *бешеный* (бг), *жесткий* (всех жестче) (р).

что имеет? *бороду* (р, у), *барабан* (р); не имеет — *рук, ног, головы, топора, ножа, клиньев, подклиньев, досок, гвоздей, карандаша*. Указание на отсутствие названных частей тела и орудий вступает в противоречие с указанием действий, которые данной скрытый денотат выполняет, относится скорее к характеристике действия и свидетельствует о том, что глагол употреблен в метафорическом значении.

что делает? Глаголы, использованные в загадках о морозе, относятся к четырем семантическим классам, причем выбор класса, из которого берется глагол, определяется семантикой скрытого денотата и характеризует скрытый денотат; выбор же конкретной лексемы внутри семантического класса определяется семантикой объекта (= явного денотата) и объекта действия. Наиболее представлен в загадках о морозе класс глаголов созидания, таковы: *мостит* (*мост*) (р, у, бл, п), *строит* (*хату без углов*) (р, у, бл), *вышивает* (*узоры*) (у), *рисует, пишет*; семантический класс глаголов деструкции, столь широко представленный в загадках о ветре, в загадках о морозе представлен несколькими лексемами, в основном обозначающими воздействие на объект (*жжется, кусает, ест, пьет (воду), заморозит (все море)*); класс глаголов движения также отличается от состава того же класса, представленного в загадках о ветре, здесь преобладает обозначение не быстрого движения, а медленного распространения, расползания, таковы глаголы: *лезет, катится, ходит, блудит, бродит*; глаголы звучания представлены двумя глаголами, использованными в переносном значении, таковы: *трещит* и *стучит (в барабан)*.

где? — *у ворот, за амбаром, у окна* (т.е. в пространстве, примыкающем к своему), *откуда?* — *с ясного неба* (бг).

Сопоставление характеристик ветра и мороза в загадках показывает, что они противопоставлены по признакам: *подвижный* (ветер) / *неподвижный* (мороз); *разрушительная сила* (ветер) / *созидающая сила* (мороз); *шумный, громко звучащий* (ветер) / *тихий, бесшумный* (мороз). Мороз в сознании создателей загадок более, чем ветер, персонафицирован, среди заместительных номинаций скрытого денотата 'мороз' преобладают названия лиц, а среди заместительных номинаций скрытого денотата 'ветер' преобладают названия животных, это соотносимо с оппозицией *созидание/разрушение*. При указании объектов обладания преобладает обозначение того, чего нет, чем того, что имеется, причем для денотата 'мороз' как созидательной

силы характерно более детализированное перечисление того, чего у него нет, указание наличия *гривы* (у ветра) и *бороды* (у мороза) относится скорее не к самим скрытым денотатам, а к результатам их действий, *грива* — это, видимо, тучи пыли и снега, которые поднимает ветер, а *борода* — это гроздь снега и льда, причем объект обладания *борода* в своем прямом значении согласован с явным денотатом (*дед/дедушка, старик*), а в метафорическом — со скрытым.

ЗИМА

кто/что? *собака* (бг), *утка* (бг), *гусыня* (бг), *лебедь* (р), *птица* (у); *пани* (у), *госпожа* (бл), *смерть* (у).

какая? *белая* (бг, п, бл), *седая* (р), *бедная* (бл), *долгая* (бг), *старая* (у), *бешеная* (бг), *сердитая* (р), *злая* (бг), *добрая* (у), *тихая* (у).

что имеет? *белый саван* (р, у), *седыню* (у), *белую одежду* (у), *белое платье* (у), *сорочку* (у). не имеет: *зубов (хотя всех кусает)* (бг).

что делает? Глаголы, характеризующие зиму в загадках, относятся к семантическим классам а) статальных, а именно: *сидит* (у), *покрывает* (р, у). б) деструкции: *кусает* (бг), *(все) загубила* (р) и в) дарения: *(всех) наградила* (р).

При близости понятий 'мороз' и 'снег' (= наличие общих сем) характеристики этих денотатов в загадках во многом различны; прежде всего это относится к отбору заместительных номинаций: все номинации, замещающие скрытый денотат 'зима' — женского рода, а замещающие скрытый денотат 'мороз' — в большинстве случаев мужского рода. Денотат 'снег' является одним из объектов обладания денотата 'зима' и связан с ним отношением посессивности. Характеристики зимы (ответы на вопрос *какая?*) отражает ее амбивалентность в фольклорной модели мира; она, с одной стороны, *добрая (всех наградила)* (р-4932), с другой, *злая (всех погубила)* (р-4932).

СНЕГ

Денотат 'снег' представлен в загадках в трех его ипостасях; падающий снег (подвижный, членимый, представляющий совокупность однородных частиц); лежащий снег (неподвижный, нечленимый, представляющий собой вещество); тающий снег (= вода) (подвижный, нечленимый). Мы называем те признаки снега, которые указываются в загадках при образном, метафорическом описании снега. Кроме того, падающий и лежащий снег противопоставляется тающему как живой умершему, т.е. таяние снега воспринимается в фольклорной модели мира как умирание снега, но это смерть не обычная, с которой ассоциируются покой (= неподвижность) и тишина, а смерть, проявляющая себя в шуме, звучании, так: *Летит — молчит, лежит — молчит, а как умрет, так и заревет* (р-382). *Родится молчком, и живет тишком, а как помрет, так и заорет* (р-383). Со смертью ассоциируется также движение, так: *Живет — лежит, умрет — бежит* (р-389). Характерно, что в загадках о тающем снеге, так же, как и в загадках о воде, он (снег) никак не обозначается, т.е. в образной части ему не соответствует явный денотат,

инными словами он ни персонифицируется, ни ассоциируется по каким-либо признакам с другим денотатом. Кроме того, снег в состоянии таяния всегда загадывается в совокупности со снегом же в других состояниях (лежащим и/или падающим), причем называются признаки, противопоставляющие статус тающего снега статусу иных состояний снега, таковы: движение/покой и тишина/шум.

Снег как покрытие, 'лежащий снег' в образной части загадки всегда обозначен. В большинстве случаев это названия разного рода покрытий или одежды; такие замещения подбираются по принципу внешнего сходства (плоский, белый) и функции (покрывать), таковы: *скатерть* (р, у, бл), *одеяло* (р, бг) (= вельше, чаршаф, йорган, черга и пр.), *ковер* (у, бг), *постель* (р), *вата* (у), *шуба/шубенка* (р, бл, бг), *платье* (у), *белая рубашка* (р). Менее распространены обозначения лежащего снега номинациями зверей и птиц, при таких замещениях обычно либо присутствует определение *белый*, либо сам явный денотат — одушевленное существо белого цвета, таковы: *белая собака* (бг), *белый конь* (бг), *белолобая корова* (бг), *зайчик* (р), *пава* (бл), *лебедь* (р). В отдельных случаях снег обозначается собственными именами лиц, но тогда обязательно наличие при них прилагательного *белый*, так: *белый Тихон* (р). Анимализация снежного покрова (лежащего снега), видимо, связана с его восприятием одновременно и как падающего, и как летящего, бегущего, лежит как результат того, что упал. Не случайно, явный денотат: 'белый Тихон' отмечен в следующем контексте образной части загадки: *Белый Тихон с неба стихан* (р-375). На вопрос *какой?* в большинстве загадок содержится ответ *белый*. Прилагательное это употребляется как при заместительной номинации, так и без нее, выполняя тем самым функцию заместительной номинации; при нем может содержаться указание на то, что наиболее вероятное, имплицитное им по смыслу определяемое существительное не обозначает загаданный денотат, так: *белый, а не сахар* (р); или отрицание того, что этот признак близны возник в результате чьего-то воздействия: *белый, а не беленый* (р). Кроме этого наиболее часто повторяющегося в разных контекстах и при разных явных денотатах определения снега, в загадках отмечается, что он *пушистый, мягкий*, но ни в одной загадке нет определения *холодный*. Ответы на вопрос *что делает?* представляют собой целый набор синонимов с обязательной семой *покрывать* или *одевать*, а, если в функции заместительной номинации выступает одушевленное имя, то употребляются стальные глаголы: *сидит, лежит, спит* и т.п. В качестве возможных действий этого загаданного денотата выступают также глаголы: *греет, трещит* и *пищит*. В загадках указывается также, что с ним нельзя сделать, а именно: *ни выскрести, ни вымести*. Локализация этого денотата в большинстве загадок — "свое" пространство: *за нашим за двором, на доме, на крыше* и т.п.

Падающий, "летающий" снег в большинстве случаев обозначается номинациями одушевленных существ, так: *птицы/птички* (р, у, бл, бг, п), *мухи* (бг), *бабочки* (бг), *пчелы* (бг), *голубки* (бл) и в отдельных случаях номинациями совокупности однородных неодушевленных де-

нотатов, так: *зерно* (у), *семена* (у). Вопрос *какой?* о падающем снеге соответствует в загадках только один ответ — *маленький* или *как песчинка мал*, не называется ни цвет скрытого денотата, ни его фактура. Указание объектов обладания только негативное, т.е. перечисляется только то, что скрытый денотат не имеет: *крыльев, плечей, ног, перьев, хвоста*, причем, когда скрытый денотат в образной части загадки является одушевленным существом, которое способно летать, то возникает образ некой фантастической креатуры, отрицание объектов обладания вступает в противоречие с приписываемым этому существу действием и свидетельствует о том, что истинным предметом речи загадки является не названный в образной части загадки денотат, а некоторый иной, у которого отсутствуют перечисленные объекты обладания. Ответом на вопрос *что делает?* являются глаголы с семой 'быть в движении', чаще всего используются глаголы: *летит/летает, падает, садится*.

ЛЕД

В загадках лед предстает в трех ипостасях: 1) как некая субстанция, одно из состояний воды; 2) как плоская поверхность, служащая покрытием для чего-либо, например, лед на реке; 3) как нечто висящее = сосулька. Когда лед загадывается в функции некой субстанции, ему в образной части загадки не соответствует никакой явный денотат, т.е. ответ на вопрос *кто/что?* отсутствует. Загаданный денотат описывается через совокупность его признаков и действий, которые совершаются или не совершаются при определенных обстоятельствах, причем используется прием парадокса: называются обстоятельства, имплицитно отрицающие совершение действия, но при этом совершение действия отрицается: *В огне не горит, в воде не тонет*; парадоксальность ситуации может состоять в приписывании действий казало бы несовместимых: *Я от матери рожден, сам ее рождаю*. Признаками льда как вещества являются *чистый* и *ясный*.

Лед как покрытие загадывается вместе с тем денотатом, который он покрывает, в этом случае он обозначается в образной части загадки как *стекло* (р, бл, бг), *водяной мост* (р, бг), *крыша* (р), *покрышка* (р), *ковер* (р), *шкура* (р), *дерюжка* (р, у), *попонка* (р), *брод* (у), *želazna plachta* (п-809); то же, что покрывается, обозначается как *кадка* (р), *лукошко* (р), *долга Олена* [=река/], *гола Матрена* [=река/], *конь* (р) [=река/], *шубкой покрывалась* (р-522), *лукком покрыва* (р-523). Атрибутами льда как покрытия является признак *новый*, противопоставленный признаку *старый*, относящегося к тому, что покрывается, так: *Кадка стара, покрывка нова* (р-519). Отсутствие льда на реке и его наличие выражается оппозицией: *для всех* (т.е. без льда) *страшна* / *для всех ходка* (т.е. со льдом) (р-523). Лед и вода противопоставлены по признакам: движение/неподвижность, так: *Конь* [=река/] *бежит, а шкура* [=лед/] *лежит* (р-524); лед и берега в период ледосплава противопоставлены в загадках по тем же признакам, но здесь наоборот, лед, т.е. ледоплавец, характеризуется признаком подвижности, а берега — неподвижности, так: *Оглобли остались, а дровиш* [=лед/] *помчались* (р-530).

Лед в висящем состоянии, сгустки льда под крышей [=сосульки/ обозначаются номинациями денотатов, имеющих вытянутую, продолговатую форму, так: *морковка* (р), *свечки* (п), а также производными субстантивами, типа польских *wisöre* (п-733), обозначение в польском сосульки лексемой *dziadek* вызвано, вероятно, ассоциацией с бородой, как обязательным атрибутом льда. На вопрос *какой?* отвечает только одно прилагательное 'белый', которое семантически не согласуется с обозначением скрытого денотата 'морковка'. В обозначении действий скрытого денотата, в частности времени этих действий, также содержится внутреннее противоречие, так: *вверх корнем растет* (п-687, р-501), *растет вверх ногами* (р-503), *вниз вершиной растет* (р-504), *белая морковка зимой растет* (р, бг). Место локализации: "свое пространство", а именно, *за дверями*.

ДОЖДЬ

кто/что? в большинстве случаев обозначается номинациями неодушевленных денотатов, выбор обуславливается сходством формы, таковы: *батого* (у), *долговяз* (у, бл), в одной украинской загадке скрытый денотат 'дождь' обозначен двумя номинациями, противопоставленными по ценностному критерию, так: *летало золото, а стало болото* (у-309); обозначения дождя номинациями одушевленных существ произвольны, выбор их не обусловлен свойствами скрытого денотата, таковы: *пан* (р, у), *Антошка* (р), *сорока* (у), *тетеря* (у), *конь* (у), *петух* (у), *бык* (бг), *цыбач* (бл), *отец* (п-581), *Ojciec strzela, nie nabija*. Последняя номинация, возможно, связана с представлением о дожде как об оплодотворяющей силе, тем более, что дождь в этой загадке загадывается вместе с землей, которая обозначается лексемой *matka*.

какой? большинство определений характеризуют скрытый денотат с точки зрения его формы, они семантически согласованы с неодушевленными заместительными номинациями, таковы: *тонкий, тоненький* (р), *высокий, высококонький* (р, у, бл), *долгий* (р, у, бг), *длинный* (р, бг, п), определяемым словом при них может быть окказионализм, образованный от прилагательного, так: *доуг > даўгач* (бл-210). Прилагательное *золотой* в сочетании *золоті батого* (у-317) является, по-видимому, обозначением цвета (а не выражением положительной коннотации, оценки) и отражает ситуацию 'дождь + солнце'.

что делает? большинство глаголов обозначают положение и перемещение в пространстве (*висит, летит, падает*), при этом подчеркивается легкость, эфемерность скрытого денотата, так: *Летел пан, на воду пал... и воды не замутил* (р-310); в единичных случаях используются звукоподражания, т.е. вызываются слуховые ассоциации, так: *mówi: "cjr, cjr"* (п-1047),

как к нему относятся? ответ на этот вопрос содержит внутреннее противоречие, а именно, с одной стороны, *его прихода просят, ждут*, а с другой, *когда придет, прятаться начнут*; загадки с та-

кой характеристикой дождя как скрытого денотата зафиксированы во всех рассматриваемых регионах, так: *Чекат ме, викат ме, кога доїдох, суме побегнаа* (бг-302), *Jak mnie nie ma, to mnie żądają, a jak jestem, przede mną uciekają* (п-1089).

ГРАД

кто/что? в отличие от дождя и снега, которые, будучи использованы в функции скрытых денотатов, обозначаются в образной части загадки номинациями как одушевленных, так и неодушевленных существ, скрытый денотат 'град' замещается номинациями только неодушевленных предметов, град всегда ассоциируется с понятием множества, он замещается или именами во множественном числе: *каточки* (р), *галушки* (у, р), *камни* (бг) или обозначением гомогенной совокупности однородных мелких предметов, так: *горох* (р), *крупа* (бл, п).

какой? в русских, украинских и белорусских загадках в этом аспекте скрытый денотат 'град' никак не характеризуется, т.е. образные части загадок не содержат никаких эпитетов, в болгарских загадках он охарактеризован по признаку цвета, а именно, *белый: бели камьчета* (бг-312); в польских загадках этот денотат характеризуется по признакам цвета, размера и формы: *malinki, bieletynki* (п-905), *okrągłe, ale małe, dosyć twarde, białe* (п-915).

что делает? *падает, катится, рассыпался* (р), *окна выбивает (хотя не имеет ни рук, ни ног)* (у).

что с ним можно делать? *швырять, стрелять* (у).

что с ним нельзя сделать? *никто его не подберет* (р), *никто его [= крупу] не ест* (п).

где: при локализации скрытого денотата 'град' релевантна постановка вопроса *куда?*, а не *откуда?* как при характеристике падающего снега. Ответ на вопрос *куда?* предопределен выбором глаголов для обозначения действий скрытого денотата и определяет сферу распространения скрытого денотата, таковы: *на двенадцать дорог* (р), *на сто дорог* (бл), *по всему полю* (бг), *по липовому мосточку* (р).

ТУЧА/ТУЧИ

кто/что? обозначаются номинациями только одушевленных существ, т.е. воспринимаются как нечто одушевленное, номинации в большинстве случаев употребляются в единственном числе, так: *кобыла* (у, бл), *корова* (у), *кони* (р, у), *бараны* (р), *птица* (р, у, бл), *орлица* (р, у, бл), *орел* (бг), *гуси* (р), *петух* (у).

какая? в функции атрибутов чаще выступают обозначения цвета, эти обозначения могут указывать на цвет скрытого денотата, на его свойство иметь в разное время различный цвет, так: *черная: черная корова* (у-272), *белая -- "біла кобила"* (у-274), одна украинская загадка целиком построена на сопоставлении антоимических признаков, в частности и цветовых: *Яке швидке, таке й ледаче, яке чорне, таке й біле, яке плохе, таке й сердите* (у-276); *сивая* (р, у, бл), *буланая* (р, у), *пушистая* (бл). Признак может быть выражен срав-

нительной формой прилагательного, так: *сильнее (солнца), слабее (ветра)* (р, у).

что имеет? *крылья: крылья распластала, летит орлица, солнышко застала* (р-250), *Махнула птица крылом, закрыла весь мир одним крылом* (р-251).

чего не имеет? *крыльев (Без крил, а літас)* (у-270), *ног (а идет)* (р), *глаз (а плачет)* (р-257).

что делает? при ответе на этот вопрос в основном используются разного рода глаголы движения, таковы: *идет, бежит* и т.п. Нахождение в пространстве обозначается глаголом *висеть: Що повисло над землею* (у-278). Интересен образ существа, который возникает в украинских загадках через приписывания туче действия *лизать*, в русских загадках тучи характеризуются действием 'поить', так: *Людей не пустила, коней напоила* (р-256).

где? Локус туч — "чужое пространство" и дождь, как медюм "своего" и "чужого" пространства, в загадках локус туч определяется как *под небесами, в синем море, весь свет* и т.п.

ГРОМ/ГРОЗА

Гроза в загадках отождествляется с громом, а не дождем, т.е. грозе приписывается тот же набор свойств и предикатов, что и грому, поэтому мы их определения в загадках рассматриваем вместе.

кто/что? Гром обозначается в загадках номинациями различных видов животных, общим признаком которых является способность производить громкий звук, таковы: *конь* (р, у), *лошадь* (р), *жеребец* (р, у), *кобыла* (р), *вол* (р, у), *тур* (р, у), *ворон* (р), *медведь* (р), *утка* (р, у), *Воронко* (р) и оккационализмом, образованным от глагола *реветь — реву* (р).

На вопрос какой? тексты загадок о громе/грозе ответа не содержат, т.е. он не охарактеризован со стороны внешних признаков, основной признак этого денотата — 'производит громкий звук', указание на него содержится в приписывании скрытому денотату (а также и явному) действий. На вопрос что делает? отвечают глаголы, относящиеся к тематическому классу глаголов звучания, таковы: *кричит, свистит, ревет, бает, лает, каркнул, крякнула* (выбор глагола обусловлен семантическим согласованием с явным термином). Подчеркивается очень большая сфера распространения звука, а именно: *на целый свет, на сто городов, на тысячу озер, на все горы, на все моря* (р); сфера распространения звука явно превышает возможности явных денотатов.

где? Локус грома — "чужое пространство": *на крутой горе, в поднебесье*, но в загадках содержится оппозиция локусов а) источника звука и б) сферы распространения, так: *Ржет жеребец на крутой горе, услышала кобыла во сырой земле* (р-293), *На тім світі дуби рубають, на цей світ тріски летять* (у-295).

МОЛНИЯ

кто/что? *огонь* (р, у), *ладан* (р), *нагайка* (у), *стрела* (р), *турица* (р). какая? *огневая* (р).

что делает? *пышет, мигнет, (кого-то) позовет* (р), *блестит* (у), *вьется* (у), *(всех) пожирает, (всех) устрашает* (р), *убивает человека насмерть (а не пуля, не снаряд, не меч)* (у).

где? *за полем, за горами* (р), *в поднебесье* (р).

РАДУГА

кто/что? *кобылица* (бг), *лента* (у, п), *дорожка* (у), *дуга* (бл), *платок* (бг), *коромысло* (р), *врата* (р).

какая? *золотая* (у), *красная* (р, у), *пестрая* (бг), *всему миру красота* (р, у).

что делает? *висит* (р, у, бг), *поднялась* (р) *(до неба) достанет* (п). что с ней нельзя сделать? *концов ее не найти* (у).

где? *за лесом, за пралесом* (у), *над водою* (у), *над горою* (у), *через реку* (р), *над рекой* (бг), *на небе* (бг).

ТУМАН

кто/что? *буйволица* (бг), *кабан* (р, у), *бугай* (у), *кобыла* (у), *конь* (у), *гуси* (у), *медведь* (бг); *вода* (у), *туча* (у), *клубок* / = църно клубе / (бг-366), *сиво кълбо* (бг-367), *урдено меше* (бг-369—372), *бала Сивулана* (бг-375), *собака* / = кучка / (бг), *бяла Рада* (бг).

какой? *сивый* (р, у), *черный* (бг), *темный* / *тъмна биволица* (бг-373), *слепой* / *слена мечка* (бг-363) /, *белый* / *бяла кучка* (бг-364) /, *бяла вада* (бг-365), *серая/сура мечка* (бг-358) /, *короткий* / *къса мечка* (бг-359) /.

что делает? *скрывает* (*Балканы*) (бг), *облегают* (*все поле*) (р, у, бг), *катится* (бг), *пасется* (бг), *бегают* (бг), *летает* (у), *ползет* (бг).

где? *на поле* (бг), *по долу* (бг), *по горе* (бг).

как себя проявляет? *Видишь его, а не слышишь его* (бг).

РОСА

кто/что? *слеза* (бг), *слюна* (бг), *вода* (бг), *сметанка* (у), *сыворотка* (у), *ключи* (р, у, бл), *гребень* (р, у), *прохладица* (бг), *помокрица* (бг).

какая, чья? *божья* (бг), *богородична* (бг). / *Божа плюнчица, богородична сълзица, наша прохладица, ваша помокрица* (бг-308) /.

что она не может? *утонуть* / *Целото поле с вода посипала, а бробиньок не може да удави* (бг-306) /. Такого типа загадки зафиксированы только в болгарском ареале, в восточно-славянском ареале загадки о росе построены по следующему образцу: некто (*заря-заряница, Мати-Мария, Олена царевна, долгая Орина, Святая Катерина, Северная дочка, пани* и т.п.) *теряет ключи, гребень* / = росу /, *месяц видит, а солнце берет*, так: *Пошла баба в танец, потеряла гребенец, месяц видел, солнце взяло* (р-202).

ВОДА

кто/что? Ответы на вопрос о скрытом денотате очень различаются в разных славянских языках. В русских, украинских и белорусских загадках скрытый денотат 'вода' в образной части загадок никак не обозначается. В болгарских загадках скрытый денотат 'вода' замещается лексемой *кака* (= старшая сестра), в польских загадках 'вода' обозначена лексемой *łajsuch* (= иепь), а в загадках о воде и рыбах лексемой *dom*: *Gospodarze milczq, a dom szumi* (п-372).

ИЗ СИНТАКСИСА БОЛГАРСКИХ ЗАГАДОК

какая? В болгарских загадках только цветовой определитель — бяла (бг-279), в русских загадках 'вода' определяется прилагательными в превосходной степени, так: *слаще всего на свете* (р-445), *сильнее всех на свете* (р-447), *нет буйнее* (р-446), среди польских одна загадка целиком построена на перечислении признаков воды, выраженных прилагательными, так: *phynna, czysta, przezroczysta, dobra, zdrowa, kiedy czysta* (п-920).

что не имеет? обозначение отсутствия объектов обладания при указании действий, которые с помощью этих объектов обладания совершаются, характерно в основном для русских загадок, так: *Без рук, без ног все бежит* (р-451), *Nie rośnie, nie kwitnie i owoce nie ma, a cały naród jej pokarm używa* (п-1125).

что с ней нельзя сделать? *в руках не удержишь* (р-449), *в решете не унесешь* (р-450), *из двора не выгонишь* (р-452), *в гору не выкатить* (р-455). В болгарских загадках указывается, что действие, применяемое по отношению к воде, не дает обычного результата, так: *Режи, коли — кърв не пуска, оди, броди — път не става* (бг-252), *dziury nie wywierci* (п-1341).

В польских загадках указание на производимое скрытым депотатом действие сочетается с приемом сравнения, так: *ręczy jak wół, sęczy jak żnija* (п-138). В загадке о воде и камне денотаты противопоставлены по признакам неподвижность/движение, что выражается в словах, приписываемых каждому из скрытых денотатов, так: *Jedno mówi "Bieżmy", drugie mówi "Leźmy"* (п-885).

как к ней относятся? Ответ на этот вопрос содержится только в польских загадках, так: *Lud mię szacuje, ale nie szanuje* (п-993).

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ См.: Волоцкая З.М. Лексика болгарских загадок: опыт составления семантического словаря загадок // Славянское и балканское языкознание: Проблемы лексикологии. М., 1983.

² Проанализированы следующие сборники: Загадки. Составила Митрофанова В.В. Л., 1968; Загадки. Українська народна творчість. Сост. Березовський В. Київ, 1962; Загадки. Беларуская народная творчасць. Мінск, 1972. Стойкова Ст. Български народни гатанки. София, 1984. *Folfański Sł.* Polskie zagadki ludowe. Warszawa, 1975.

³ *Volockaja Z.M.* Struktur und Semantik von Rätseln des Gegenstandfeldes "Natur" (Am Beispiel slavischen Materials) // Eismann W. und Grzybek P. ed. Semiotische Studien zum Rätsel. Simple Forms Reconsidered II. BBS 7. Bochum, 1987. Успенский В.А. О вещных коннотациях абстрактных существительных // Семиотика и информатика. II. М., 1979.

⁴ См.: Волоцкая З.М. Некоторые замечания о структуре славянских загадок (на материале болгарских и польских загадок) // Советское славяноведение. 1982. № 1. С. 87—88.

Как известно, в основе языка загадок лежит диалектная речь. Но язык загадок нельзя отождествлять с разговорной диалектной речью. Если это в известной степени допустимо в отношении фонетических и морфологических явлений, то в отношении синтаксиса не может считаться правомерным. На существенное отличие языка сказок, пословиц и загадок от обычной разговорной диалектной речи указывал еще Е.Ф. Карский: "Народные сказки сохранились до сих пор в устной передаче в форме прозы. Однако, вникая в них глубже и анализируя те или другие выражения, мы можем заметить, что это проза особая: ей свойствен сказочный склад, состоящий в тесной связи с другими видами народной поэзии — песнями, не говоря уже о пословицах и загадках"¹. Позднее В.И. Боровский писал: "Синтаксис сказок — синтаксис поэтического произведения, при несомненном сходстве с устной разговорной речью он в большей мере организован, обработан, более сложен"². То же относится к загадкам. Таким образом, будучи поэтическим произведением, загадка характеризуется наличием ритма, нередко рифмы, аллитерациями, звукоподражаниями и пр.³ Это накладывает отпечаток на ее синтаксис. Кроме того, как поэтическое произведение загадка имеет достаточно сложный синтаксис, который при наличии большого числа характерных для диалектной речи черт многими своими особенностями сближается с синтаксисом литературного языка. Во всем этом сможем убедиться при рассмотрении болгарских загадок.

Исследование проведено на материале загадок из сборника: Ст. Стойкова. Български народни гатанки. С., 1970. Загадки приводятся с сохранением всех фонетических, морфологических и лексических диалектных особенностей, а также в системе орфографической записи, принятой в сборнике. При каждом примере в круглых скобках дан номер фиксации в сборнике. В квадратных скобках дается отгадка по-русски.

Обращает на себя внимание краткость, лаконичность, сжатость изложения загадок. Представляется, что весь синтаксис загадки, все его особенности направлены на обеспечение этой краткости, так сказать, работают на нее. Многие синтаксические черты загадок объясняются свойственным загадке стремлением к компактности изложения. Ниже это будет проиллюстрировано в процессе анализа типов простого и сложного предложения, характерных для болгарских загадок.

В болгарских загадках употребляются как простые, так и сложные предложения. Ни один из этих типов не является преобладающим.

А. Рассмотрим первоначально простое предложение.

Известно, что по целевой установке акта коммуникации предложения делятся на повествовательные, вопросительные и побудительные, причем каждый из этих типов выступает в положительной и отрицательной разновидностях. Хотя суть загадки — это вопрос,

адресованный собеседнику, вопросительные предложения встречаются сравнительно редко. Отмечается явное преобладание повествовательных предложений. Подразумеваемые в загадках вопросы "Что это такое?", "Кто это делает?", "У кого это есть?" и пр. как бы раз навсегда вынесены за скобки.

Почти все обнаруженные в нашем материале вопросительные предложения относятся к специально-вопросительным, обязательно содержащим то или иное вопросительное слово (местоимение или местоименное наречие, а иногда кроме того и вопросительную частицу): (3454) *Что е най-спорио в къщи?* [переп]; (68) *Што имам една кожа, се сос златни клинци е искована?* [небо и звезды]; (327) *Кой прави мостове, без да кове?* [лед]; (3461) *Без кое светът не може?* [имя]; (3474) *Кога е глупавио умел?* [когда молчит]; (3495) *Къде морето е сухо?* [на географической карте]; (210) *Слушаш да пищит, а не го гледаш, ичо ѝе?* [ветер]; (900) *Шарена кокошка на една нога стои. Що е това?* [кочан капусты]. В последних двух примерах вопрос привязан к повествовательному предложению, является добавлением к нему.

Общевопросительные предложения в загадках единичны: (3512) *Скокла ли ядеи, или дрипла?* [лягушка или баица]; (3516) *По-мило ли ти е пририпи търни или превлачи търни?* [заяц или змея].

Изредка встречаются развернутые загадки, состоящие из нескольких вопросов, перемежающихся ответами на них: (2600) *Елен бел, де си бил? — В тевен дол. Шо си прил? — Кръв съм пил. Кам ти кръвта? — На край село бех, та се не овъртех* [белое сало у свиньи].

Примерно такое же положение с вопросительным типом предложений характерно для русских загадок⁴. Интересно, что в польских загадках, если судить по сборнику Сл. Фольфацинского⁵, вопросительных предложений гораздо больше.

Побудительных предложений в рассмотренном корпусе загадок встретилось мало. Чаще всего они входят в состав сложных предложений. Немногие примеры обнаруженных побудительных предложений содержат глагол в повелительном наклонении: (1338) *Викна Вида от Орида: "Бранете ме от кокошките, не бранете ме от пците!* [червь]; (362) *Сечи, коли — кръв не пуца* [дерево]; (412) *Дрипава циганка — разгърни ѝ дрипите, изеи ѝ сладкото* [виноградная лоза].

Среди повествовательных предложений есть и утвердительные и отрицательные, ср.: (5) *Една плоча покриват цел свет* [небо] и (330) *У огин не гори, у вода се не дави* [лед]. Отрицательных предложений встречается много. Очевидно, это связано с тем, что отрицание объектов обладания, признаков, явлений, действий, служащая для противопоставления их наличию (отрицательное сравнение), является одним из основных приемов организации текста загадки. Особенно частотны отрицательные предложения с глаголами 'иметь' и 'быть': (1) *Син вир дъно няма* [небо]; (18) *Широко поле — край няма, вакло стадо — чет няма, а овчарят рога носи* [небо, звезды и луна]⁶; (172) *Снага нема, а се вижда* [тень]; (277) *Няма ръце, няма крака, сама си гроб копае* [капелъ]; (134) *Не е сьнце, не е огин,*

а свети и обикаля [месяц]; (1045) *Брада има, поп не е, рога има, вол не е, козак носи на гърба си* [коза]; (1375) *Къща има, човек не е, рога има, вол не е* [улитка]. Среди отрицательных предложений с другими глаголами преобладают общеотрицательные: (924) *Не крои, не шие, а много ризи носи* [кочан капусты]; (1103) *Се преде и нищо не наприда* [кошка]; (356) *Видиш го, а не чуеш го* [туман]; (206) *Чуваш го, а не го виждаш* [ветер]. В общеотрицательных предложениях отрицание иногда ставится не перед сказуемым, а перед местоименной клитикой, что не превращает данное предложение в специально-отрицательное, ср. два общеотрицательных предложения (356) ... *не чуеш го* 'ты его не слышишь' и (206) ... *не го виждаш* 'не видишь его'.

В отрицательных предложениях нередко наблюдается эллипсис — после частицы *не* глагол, названный в предыдущей части высказывания, опускается: (305) *Еден покروع се поле покри, дъга Мара не* [снег и река]. Это результат близости языка загадки к разговорному языку, для которого эллипсис очень характерен.

В болгарских загадках чрезвычайно частотны односоставные по своей формально-синтаксической структуре именные распространенные предложения. Их семантика может быть обозначена как существование, наличие предмета или предметно-представленного действия, состояния, поэтому в грамматиках их обычно называют бытийными предложениями⁷. Предложения, имеющие подобную схему строения и значение, могут быть нераспространенными, тогда они состоят из одного существительного (русск. *Тишина; Ссора; Война* и пр.). Эти номинативные предложения во всех языках имеют неограниченные возможности распространения (ср. русск. *У нас тишина; Между друзьями ссора; Война во Вьетнаме* и пр.). В болгарских загадках очень часто встречаются такие типы номинативных бытийных предложений, в которых распространитель субъекта выражен:

1) атрибутивным прилагательным со значением наличия у субъекта соответствующего признака: (45) *Синя паница, жълти яйца* [небо и звезды]; (289) *Божя плюнчица, богородична сълзица, наша прохладница, ваша помокрица* [роса]; (389) *Червени капки, зелени опашки* [черешни];

2) количественным числительным или количественным существительным со значением квазититативной характеристики субъекта: (792) *Един овен, девет кожи* [репчатый лук]; (1055) *Шест крака, две бради* [поп донт козу]; (131) *Половина погача на куки* [месяц];

3) существительным с предлогом *с*, имеющими значение наличия у субъекта объекта обладания: (396) *Цорвена кожа со бело месо* [яблоко]; (34) *Една тава с орехи* [небо и звезды]; (28) *Пълна паница с пшеница* [небо и звезды];

4) существительным с предлогом *без*, имеющими значение отсутствия у субъекта объекта обладания: (2) *Син вир без дъно* [небо]; (245) *Дълга Неда без сенка* [река]; (229) *Цар без глаа* [мороз];

5) существительным с другими, чаще всего пространственными, предлогами, обычно предшествующими этому существительному,

со значением пространственного положения субъекта: (334) *Около църква дечиша* [сосульки]; (749) *Стреде море мраморци* [арбуз]; (1329) *Под земята мръсен каиш* [змея]; (299) *Бяло куче на черепици* [снег].

В состав распространителя субъекта может также входить несколько предложных сочетаний типа *от ... на*: (342) *От чучка на чучка бяла кучка* [туман]. Место имени в таких предложениях может быть занято сочетанием *по + количественное числительное*: (190) *Едно дърво има дванайсет клона, на всеки клон по четири гнезда, във всяко гнездо по седем пилеца* [год];

б) паречнем или наречнем с предлогом: (268) *Изтук брег, изтук брег, в средота бивол реве* [бурный поток]; (988) *Оздол железно, озгор дърво, усред живо месо* [подкованный конь с выючным седлом].

Чаще всего эти различные способы распространения субъекта в относоставных именных предложениях комбинируются: (416) *Дърпалива майка, гиздаво чедо* [лоза и гроздь винограда]; (170) *Черна кокошка, златни пилета* [ночь и звезды]; (395) *Жълт, жълт Тодорак, на гърба му клещица* [айва]; (159) *Свещици, свещици, високо над пази, црѝн венерджия ги пази, бел венерджия ги гаси* [звезды]; (42) *Пълн тагар яйца на куки* [звезды]; (193) *От дърво на дърво дванайси клона, на сяки клон по четири гнезда, на сяко гнездо по две сухи шумки* [год, месяцы, недели и среда и пятница]; (22) *Гоямо сито с орехи, по средата ябълка* [небо со звездами и месяц]; (32) *Пялен връшник с пуканици* [небо и звезды]; (142) *Пялна кошара с овце, а помежду им само един козел* [звезды с месяцем]; (139) *Злата кокошка със злати пилета* [месяц и звезды]; (187) *Ковачка с дванайси пилета* [год]; (250) *Дълга Неда без кокали* [река]; (292) *По се поле бели камъчета* [грал]; (1566) *Цуцка, над цуцка ламя, над ламя две шмъркала, над шмъркала два кладенца, над кладенци две мегу, над мегу рамно поле, над рамно поле гъста гора, во гъста гора дива свини* [голова, рот, усы, глаза, веки, лоб, волосы и вни]; (60) *Равна, равна поляна, по поляна свещици* [небо и звезды]; (1422) *По земята черно въже* [муравьи].

Достаточно часто в болгарских загадках встречаются односоставные предложения с имплицитным подлежащим, выраженным не отдельным словом, а морфологически формой лица, числа и в некоторых случаях рода — в сказуемом. Языку загадки гораздо естественнее опустить подлежащее-существительное, чем заменить его личным местоимением. Очевидно, это делается для достижения лаконичности, о которой говорилось выше.

Различаются следующие типы предложений с имплицитным подлежащим:

1) со сказуемым в формах 1, 2 и 3 лиц ед. и мн. числа изъявительного наклонения, в том числе и с именным сказуемым: (117) *Отключвам, заключвам, греда дома, арамия наодвам* [солнце]; (111) *Затворих, заключих, дома наидох харамия* [солнце]; (19) *Прострех кожа биволешка, сипах грах, турих галаб да го пази* [небо, звезды и месяц]; (356) *Видиш го, а не чуеш го* [туман]; (174) *Нозе*

нема, се по теб оди [тьнь]; (1354) *Оди та пише, къщата си на рамо носи* [улитка]; (184) *Рано се ражде, пладне не сажде, вечер избеге, срекь ноц лега* [лень]; (364) *Стои над реката, маха ѝ се брадата* [верба]; (89) *Като злато жълто — не е злато, като свещ свети — не е свещ* [солнце]; (123) *Отвъд морето патка печат, отсъдя морето мириса* [солнце].

В случае глагольной формы 3 л. ед. ч. имплицитное подлежащее всегда является отгадкой: (181) *През прозореца влиза и не го чуи* [свет]; (6) *Модро е, нима дано, нима край* [небо]; (1343) *От нищо нема страх, само от кокошките* [червяк]. В более общем виде можно сказать, что здесь имплицитное подлежащее совпадает с темой высказывания. При этом надо заметить, что имплицитное подлежащее, особенно при глаголе в форме прошедшего времени и с именным сказуемым, встречается очень часто также и в болгарском литературном языке (чаще, чем в русском). Ср., например, бол. лит. *Пристигнахме вчера* и русск. *Мы приехали вчера*, бол. *Болен съм* и русск. *Я болен*. Однако для загадок это особенно характерный тип предложения.

2) со сказуемым в форме повелительного наклонения. Имплицитное подлежащее в этой позиции представлено значительно чаще, чем эксплицитное: (236) *Режи, коли — кръв не пуска, оди, броди — път не става* [вода]; (362) *Сечи, коли — кръв не пуца* [дерево]; (412) *Дрипава циганка — разгърни ѝ дрипите, изеш ѝ сладкото* [виноградная лоза]; (408) *Разгърни му дрипите, улови го за дръжчицата* [виноградная лоза]. Предложения с глаголом в форме повелительного наклонения встречаются в загадках только в составе сложных предложений. Простых предложений с таким сказуемым при имплицитном подлежащем в нашем материале не обнаружено.

Безличные предложения типа *застудява (се)*, *гърми* и пр. в загадках встречаются редко: (141) *Стар овчар — като мръкне, пуца ги, като съмне, запира ги* [месяц и звезды].

В болгарских загадках очень распространено именное сказуемое. В изъявительном наклонении и в значении настоящего времени именное сказуемое (намного реже, чем в русском языке) может выступать без глагольной связки. На основании анализа нашего материала создается впечатление, что в загадках глагольная связка представлена нулем гораздо чаще, чем в болгарском литературном языке.

Разновидности именного сказуемого

1. Знаменательная часть — имя существительное: (943) *Трева не е, лист има, опашка има, коза не е, — сол ближе* [репа]; (328) *На мост приличам, мост не съм; на студ дебелея, на топло тънея* [лед]; (367) *Луспи има, а риба не ѝе* [кора сосны]; (424) *Дървен му баща, шума му мати* [гроздь винограда]. В последнем примере глагол-связка в настоящем времени опущена.

2. Знаменательная часть — имя прилагательное: (1063) *Не е болна, а пшшка* [свинья]; (155) *Имам си едно дърво, листата му от една страна са бели, от другата — черни* [дни и ночи]. В настоящем

времени связка может быть опущена: (93) *Отдолу иде агата, червена му брадата* [солнце]; (372) *Сите деца с шапки, татко им гологлав* [жолудь].

В качестве связки выступают и полувспомогательные глаголы *бивам, ставам* и пр.: (921) *Колкото по-голяма става, с повече пелени се обвива* [капуста].

Естественно, в пределах одной загадки могут сочетаться и субстантивные и адъективные именные сказуемые: (612) *Дълго съм, въже не съм, зелено съм, гущер не съм, некте имам, котка не съм* [ежевика].

3. Знаменательная часть — предложное сочетание, имеющее значение пространственной локализации субъекта: (256) *Главата му в балканът, пък краката му в морето* [река]; (124) *Шаро седи на кошара, опашката му в кошара* [солнце]; (195) *Пред очите ти, а не видиш го* [воздух].

4. Знаменательная часть — наречие места, например, (113) *Колко да заключаваш, харамията пак вътре* [солнце в доме].

Пространственные предложные сочетания и наречия места чаще всего употребляются без глагола-связки.

Не менее часто, чем именованное, в болгарских загадках встречается глагольное сказуемое. По своему составу, оно может быть простым и сложным.

1. Простое глагольное сказуемое выражено глаголом в одной из его личных форм, простых или аналитических. Чаще всего встречаются формы настоящего времени активного залога изъяв. накл., среди них преобладают формы 3 л. ед. и мн. ч.; следующими по частоте употребления являются формы 1 и 2 лиц ед. ч.: (296) *Бяло куче на къща лежи* [снег]; (127) *Опулен Бойчо над вода виси* [месяц]; (203) *Сам господ с кавал в гори свири* [ветер]; (204) *Тънка Неда с четири гласа пей* [ветер]; (217) *Силен бик на поле рика* [ветер]; (231) *От небето ясно падна куче бясно* [холод]; (252) *Дълга Яна през поле бяга* [река]; (265) *Бял сокол по земя лети* [река]; (263) *Тънка, дълга Неда сама си копае гроба* [река]; (267) *Между два бряга бик реве* [река]; (278) *Сив орел на хълм виси* [облако]; (294) *Бял чаршаф вред земята покрива* [снег]; (61) *По лювада свещи горят* [звездное небо]; (185) *Седем братя лете растат, зиме малки стават* [дни]; (324) *В Ямбол дърва дялат, тук треските падат* [снег]; (14) *Сея боб на меден ток, остава старче да го пази* [звезды и месяц]; (195) *Пред очите ти, а не видиш го* [воздух]; (152) *Ти ме гониш, я те гоним, па се не стигаме* [день и ночь].

Достаточно широко употребляются также личные формы простых прошедших времен — аориста и имперфекта: (20) *Постелях кожа биволешка, па сипах грах да се суши и вързах ярца да го брани* [небо, звезды и месяц]; (95) *Заклах вол на тоя рид, кръвта му цъкна на она* [восход солнца]; (119) *Надвор излегох, коа си влегох, армия у куки найдох* [солнце]. Нередко встречаются и аналитические формы перфекта, в них вспомогательный глагол *съм* почти всегда опущен и представлено только причастие аориста; (3) *Син-зелен лист цялата земя похлупил* (вместо *похлупил е*) [небо]; (83) *Една божа кравица всичкия свят напълнила* (вместо *напълнила е*) [солнце];

(285) *Наша Мара плат тъкала, на небето го простряла* [радуга]; (287) *Целото поле с вода посипала, а бробиньок не може да удави* [роса]; (290) *Шило боло по гора ходило, цвет не оставило* [изморозь]; (293) *Бяло покривало цялото поле застлало* [снег].

Интересно, что в болгарском литературном языке подобное опущение вспомогательного глагола в перфекте возможно лишь в немногих отдельных случаях⁸.

Составная форма будущего времени употребляется редко, еще реже — аналитические формы плюсквамперфекта, будущего предварительного, будущего в прошедшем. Формы условного наклонения встречаются лишь единично: (238) *Ако бих тръгнала нагоре, не ще камик да остане* [вода].

Простым сказуемым являются также весьма употребительные в загадках формы всех времен страдательного залога — как с возвратной клиткой *се*: (74) *От едно огнище цял свят се грее* [солнце]; (165) *Църно кълбо по цел свет се завъртело* [ночь]; (360) *Зиме се соблича, лете се облича* [растение]; (399) *Конска плоча в море не се давит* [лист], так и аналитические формы со страдательным причастием. При этом для болгарских загадок очень характерно опущение в пассиве со страдательным причастием, так же как в форме перфекта, вспомогательного глагола *съм*: (12) *Подметен ток, насян боб, ценен старец да го варди* [небо, звезды и месяц]; (15) *Поле немерено, овци неброени, рогат овчар чувач* [небо, звезды и полумесяц]; (31) *Златна пченица у синю паницу, паницата некупена, над земноту залупена* [звезды и небо]; (132) *Половин резник у море хвърлен* [месяц]; (333) *През дено стъклото разбито, вечеро стъклото направено* [лед]; (135) *Чемцирено, бембирено, чемцир китка накичено, сред морето забучено* [луна]; (84) *Китка накичена, през море зафичена* [солнце]. В некоторых случаях связка не опускается, но таких примеров меньшинство: (68) ... *една кожа ... е искована*; (114) ... *керкалко да е затворено*. Повторим, что для болгарских загадок очень характерно опущение *съм* и в тех формах, в которых он является вспомогательным глаголом — в перфекте и в пассиве настоящего времени, и в тех, в которых он служит связкой — в именном сказуемом. Вероятно, это объясняется тем, что краткость языка загадки требует устранения каждого лишнего слова. Поскольку замена глагола *съм* нулем в ряде случаев грамматически допустима, язык загадки и пользуется всякий раз этой возможностью — для достижения краткости.

Многочисленную группу образуют предложения с глаголом владения *имам* в качестве простого сказуемого.

а) Глагол *имам* в личной форме:

а) положительной: (246) *Имам едно няцо: дълг Райко без сянка* [река]; (188) *Една квачка има дванайсе пилета* [год]; (1290) *Яйца носе, пилци не пиле, па пилци има* [кукушка];

б) отрицательной: (2502) *Уста няма, а говори* [радио]; (2417) *Мера нема и брой нема* [дорога]; (178) *Дълга Яна стига няма* [тень]; (234) *Забн нема и пак каса* [зима]; (655) *Коса има, глава няма* [кукуруза];

γ) с дополнительной клитикой *си*, усиливающей посессивное значение: (96) *Имам си един вол: на тия рид го заклах, пръсна му крвата на онай рид* [солнце]; (27) *Имам си един дървоц, пълня с леиници, по средата медена пита* [небо со звездами и месяц].

б) Безличное употребление глагола *имам*: (51) *Връз кирамидите има еден блюд со свещици* [небо со звездами]; (146) *Ноця го има много, деня го нема никак* [звезды].

Единственно этот тип безличных предложений сравнительно широко представлен в рассмотренном корпусе загадок.

2. Сложное глагольное сказуемое также очень часто встречается в болгарских загадках. Имеется в виду несочислительное сочетание фазового или модального глагола в какой-нибудь личной форме и глагола в так наз. гомосубъектном конъюнктиве или, очень редко, в инфинитиве, при том что оба глагола обязательно относятся к одному и тому же лицу: (3211) *Една крава пърнар яде, не може да се наяде* [печь]; (150) *Двамина брайкя се гонят, па не могат да се стигнат, ни на де срещат* [день и ночь]; (1020) *Имам четири торбички, винаги мога да ги изпразя, никога не мога да ги напълня* [коровье вымя]; (176) *Вида его и пипам го, па не можа да го фана* [тьнь]; (262) *Дълга Мара се снег я върне, па не може да я покриве* [река]; (269) *Старци со бели бради не может да се стигнет* [волны]; (309) *Еден чаршаф цалио свет покрива, стара Срума не мож да покриве* [снег].

Подчеркием, что если глагол в финитной форме и глагол в конъюнктиве относятся к разным лицам, то эти глагольные формы не составляют сложное сказуемое. В таком случае конъюнктив образует либо отдельный член предложения, либо придаточное предложение: (14) *Сея боб на меден ток, остава старче да го пази* [звезды и месяц] — букв. 'Сею боб на медное гумно, оставляю старика, чтобы (он) его охранял'; (210) *Слушаш да пищит, а не го гядаш, шчо ей?* [ветер] — 'Слышишь, как (он) пищит,...'.

Очень распространены в болгарских загадках однородные сказуемые, выраженные сочетанием, союзным или бессоюзным, финитных форм глагола. Примеры однородных союзных сказуемых: (140) *Овчар по сини ливади ходи и безброй овци води* [месяц и звезды]; (291) *Я раздени и не я стемни* [изморозь перед восходом]; (92) *Без него не могат, а все му се чумерят* [солнце]; (1062) *По горуту оди, булюк води, два сръпа носи, а тревуту не жие, а еде* [козел]; (1223) *В едно буре вино и ракия седят и па се не разбъркват* [яйцо]; (261) *Бяла кака в ясли лежи, пък не стои* [вода]; (295) *С бяло чело крава градината ни изяда, а пак я не изсушава* [снег]; (326) *Падде бело пиле, та гълну сво поле; дойде време, църно пиле гълну белото* [снег и земля].

Для соединения однородных сказуемых используются сочинительные союзы, которые группируются в а) соединительные (*и, и ... и, па, та, ни ... ни, нито ... нито* и немногие другие); б) противительные, имеющие значение противопоставления (*а, пък, но* и немногие другие); в) разделительные (*или, или ... или, било ... било* и немногие другие). Наиболее характерны для загадок союзы противи-

тельные, более того, даже соединительные союзы нередко имеют в загадках противительное значение противопоставления, ср., например, (136) *Двама братя се гонят и дено и ноце и не могат да са стигнат* [солнце и месяц].

Противопоставление, в ряде случаев строящееся на антонимическом параллелизме, вообще очень характерный прием построения текста загадки. В этом можно будет убедиться и далее, в частности, при рассмотрении сложносочиненных и сложноподчиненных предложений.

Очень часто однородные сказуемые соединены бессоюзно: (3451) *Не го видиши, не го чуеш, в трап та събаря* [смерть]; (283) *Чекат ме, викат ме, кога дойдох, сите побегнаа* [лождь]; (335) *Зимаска расне, летоска умира* [сосулька]; (315) *От небето пада, на земята спи, в рацете са топи* [снег]; (318) *На студ се пери, на оганя трепери* [снег]; (357) *Живее без тяло, говори без език, шкой не го вижда, а всеки го слуша* [эхо]; (359) *Сутрин носи бели дрехи, пладня носи зелени дрехи, вечер носи жълти дрехи, ноця я обират* [дерево]; (369) *Един баца на всеки син шапка купил, на себе си не купил* [дуб]; (378) *Отивам в гората, отсичам едно дърво, слагам го в джоба; отивам в къщи и направлям от него едно корито и една крина за жито* [жолудь].

При бессоюзном соединении сказуемых часто ощущается противительное (противопоставительное) значение: (3203) *Лете умира от студ, зиме умира от жегу* [печка]; (3261) *Суво улази, мокро излази* [бадьях] и мн. др. Представляется, что большая частотность однородных бессоюзных сказуемых объясняется все тем же стремлением языка загадки к сжатости, лаконичности. Противопоставление глагольных действий ясно видно и без союза, поэтому и предпочитается бессоюзное соединение.

Разновидностью однородного сказуемого является повторение одного и того же глагола, что очень характерно для загадки. Этим повторением достигается усиление, подчеркивание значения глагола и одновременно — создается ритмический рисунок фразы: (182) *Мета, мета, не се измита, нося, нося не се изнася* [свет]; (183) *Метеш го, метеш, не можеш да го изметеш; носиш го, носиш, не можеш да го изнесеш; кога му дойде време, само се маха* [свет]. Повторение слов — вообще очень типичный прием синтаксического соединения слов в загадке. Повторяются не только глаголы, но и существительные, и прилагательные, и наречия. Эти повторы также производятся с целью эмфазы: (1406) *Чудна ми чудна девойка на чуден камък седеше, чудна ми песен пееше* [пчела]; (60) *Равна, равна поляна, по поляна свещици* [небо и звезды]; (159) *Свещици, свещици, високо над нази, църн венерджия ги пали, бел венерджия ги гаси* [звезды]; (268) *Изтук брег, изтук брег, в средота бивол реве* [бурный поток].

Одной из особенностей синтаксиса простого предложения в болгарских загадках является наличие большого количества обособленных определений. Обособления — это члены предложения, особо выделенные с помощью перестановки в синтагматической цепи

по сравнению с обычным местом соответствующего обособленного члена и/или с помощью интонационных средств, а в нашем случае (на письме) с помощью знаков препинания. Обособленные определения перемещаются из препозиции в постпозицию к определяемому существительному и обычно выделяются запятыми или тире. Согласуемые обособленные определения выражаются прилагательными и пассивными причастиями на *-н/-т-*: (9) *Сия риза и бройница, пълна с просо и пшеница, и две дюли миризливи* [небо, звезды, солнце и месяц]; (54) *Имам еден блюд саде со игли нареден* [небо со звездами]; (116) *Имам една кукица, отсекаде най-здраво затворена, пак арамия влегва* [солнце]; (154) *Две телиня — едно бело, едно църно: църного падна, белото стана* [день и почвь]; (254) *Дълга Яна, луда Яна, криволана, разпростряна, от балкана слиза, във морето влиза* [река].

Несогласованные определения типа (363) *Стоят у полето две сестрици, с чоране бели и с капи зелени* [ольха] встречаются редко. Собственно говоря, трудно судить, является ли предложное сочетание обособленным или необособленным несогласованным определением, так как знаки препинания — основной признак обособленности — в текстах загадок расставляются непоследовательно. Если в приведенном примере не поставить запятую, то у нас не будет твердых оснований считать несогласованное определение *с чоране бели и с капи зелени* обособленным, ибо один только порядок слов — постпозиция определения — не обязательно свидетельствует об обособленности, а интонационные характеристики данного сочетания слов нам не известны.

Что касается обособленных приложений типа *Над него сокол, юнашка птица, и тя се за брат, за юнак грижи*, их в рассмотренных болгарских загадках не встретилось.

Б. Сложное предложение.

1. Сложносочиненное предложение состоит из двух или более синтаксически равноправных простых предложений. По характеру выражаемых смысловых отношений между частями выделяется ряд типов сложносочиненных предложений: 1) предложения одновременности; 2) предложения следования — нередко с оттенком причинно-следственной связи (в этих двух типах предложений используются союзы *и, па, та*); 3) разделительные предложения (с союзами *ли, или, или ... или, било ... било, я ... я, ни ... ни* и др.); 4) противительные предложения (образуются союзами *а, но, пък, ами, ала* и др.). Как ни странно на первый взгляд, наиболее распространенный в литературном языке союз *и* в загадках уступает место по частоте употребления союзу *па*, но и последний (так же как союз *та*) встретился в нашем материале в ограниченном числе случаев, например, (152) *Ти ме гониши, я те гоним, па се не стигаме* [день и ночь]. Разделительных предложений обнаружено довольно много, например, (405) *Гургуш паде у воду, ни се вода замути, ни се гургуш удави* [лист]. В загадках простые предложения объединяются в сложные преимущественно на основе противительной связи, поэтому противительных предложений среди союзных сложносочиненных

в болгарских загадках — абсолютное большинство: (153) *Сестрата иде на батко си нагоске, а он бега от нея* [ночь и день]; (212) *Оно те бие, а ти го не видиши* [ветер]; (18) *Широко поле — край няма, вакло стадо — чет няма, а овчарят рога носи* [небо, звезды и луна]; (26) *Пълно сито с лешници, а по средата орех* [небо со звездами]; (221) *Над трева оди, трева не насе, над вода оди, вода не пие, нищо не го боли, пък се охка* [ветер].

II. Сложноподчиненные союзные предложения в болгарских загадках довольно разнообразны по характеру смысловых отношений между главным и придаточным и по используемым союзам и союзным словам. Преобладают придаточные обстоятельственные предложения — времени, места, меры и степени, условия, причины.

Придаточные времени чаще всего вводятся союзом *като* 'когда': (233) *Бяла гъска без зъби, като те ухапе, много боли* [зима]; (306) *Имам една голяма черга, като я хвърля, цяла земя покрива, салт една транчинка не може* [снег и колодец]; (413) *На едно циганче, като му разгърна дрипките, хапнувам му сладкото* [лоза и гроздь винограда]; (119) *Надвор излегох, као си влегох, арамия у куки найдох* [солнце]. Здесь употреблен союз *као*, являющийся диалектной формой союза *като*. Встречается также сложный союз *докато* 'до тех пор пока': (380) *Имам си едно прасенце — докато не му скъсам опашката, не влиза в кочината* [груша]. Распространен временной союз *кога* 'когда', например, (1001) *Кога се родило, на четири свирки свирило, кога порасло, света обикаляло; а кога умрело, едва си оро отиграло* [теленок]. Иногда придаточные времени вводятся союзом *ли*: (91) *Всички го обичат, а погледнат ли го, все му се мръщят* [солнце]. Как видно из последнего предложения, временной подчинительный союз может выступать одновременно с противительным союзом *а* (или *пък*).

Придаточные места присоединяются к главному предложению с помощью союза *дето* 'где, куда', например, (173) *Снага няма, а се мърда, дето идеши — подире ти* [тень].

Придаточные меры и степени вводятся союзными словами *колко, колкото*, при этом в главном предложении может употребляться соотносительное слово *толко/толкова*: (235) *Колко е зла, толко да е дълга, свето би загинал* [зима]; (1443) *Колкото му е тънка снагата, толкова му е остра сабята* [комар]; (325) *Колкото го сушиши, по-мокро става* [снег].

Придаточные условные вводятся союзом *ако* 'если', его синонимом *да*, союзом *щом* 'раз'. Союз *да* встречается в загадках чаще других, так как он вообще характерен для народно-разговорной и поэтической речи: (314) *От небето да го пуснеш, не се троши, а във вода се троши* [снег]. Союз *щом* может сочетаться с противительным союзом *пък*, например, (282) *Адно нецо сички го искаме, пък щом са покаже, сичките бягаме* [дождь]. Если условие реально, используются формы изъявительного наклонения; если условие нереально, в придаточном используются формы имперфекта или плюсквамперфекта в модальном употреблении, изредка и условное наклонение, а в главном — будущее в прошедшем или условное наклонение: (238) *Ако бих тръгнала нагоре, не ще камик да остане*

[вода]. Здесь в придаточном предложении употреблена форма сложного условного наклонения *бих тръгнала*, а в главном — архаическая форма будущего *ще да остане*, выражающая известные модальные оттенки подобно конъюнктиву. В следующем примере также выражается переальное условие: (1472) *Ако бях по-голяма, на хайлязите кръв не щях да оставя* [вошь]. Здесь в придаточном глагол *съм* стоит в форме простого прошедшего времени, а в главном употреблена форма будущего в прошедшем *щях да оставя*.

Придаточные дополнительные содержат в своем составе вопросительное союзное слово *кой* 'кто' или вопросительную частицу: (147) *Брат и сестра денем и ноцем се надварят кой по-голям да стане* [день и ночь].

Гораздо чаще, чем союзные, встречаются бессоюзные сложные предложения. Загадка их явно предпочитает. В части из них выражаются характерные для сочинения значения одновременности, последовательности, разделительности и противительности (особенно часто — последнее значение): (88) *Сред озеро огън гори, вода ѝ ветър не го гаси* [солнце]; (280) *Коза вреци, дрен цѣпти, сам си господ кои държи* [раскат грома]; (200) *Смок свиря на висока пладина, кръстата гора играе* [ветер]; (158) *Църна квачка пилци сбира, бела ги распъжда* [ночь, день и звезды]; (103) *Заклах вол на край земля, шръкна кръвца по се земля* [солнце]; (1588) *Един говори, двама гледат, двама слушат* [язык, глаза и уши]; (1298) *Имам си една сестрица — се влажна седи* [рыба]; (358) *През реката го префърлям, без сянки минава* [эхо]; (1359) *Лежи вола в обора, рогата му на двора* [улитка]; (23) *Имам си една синия, в нея много орехи и по средата ябълка* [небо со звездами и луна]; (168) *Сите говеда у кошара, само църн Гальо вонка* [ночь]; (126) *Вартата ми затворена, зад вартата златна тояга* [солнечный луч в дверной щели]; (193) *От дърво на дърво дванайси клона, на сяки клон по четири гнезда, на сяко гнездо по две сухи шумки* [год, месяцы, недели и среда и пятница]; (1241) *Бяло буре, жълто вино* [яйцо] и пр. Такие предложения относятся к сложносочиненным.

В другой части бессоюзных сложных предложений могут выражаться те же значения, что и в сложноподчиненных предложениях. Эти бессоюзные соединения образуют особый тип, который называют бессоюзными сложными предложениями, сопоставимыми со сложноподчиненными⁹. Это те случаи, когда между сочинением и подчинением не может быть проведена четкая граница¹⁰. Значения бессоюзных соединений мало дифференцированы; как правило, могут быть выделены лишь самые общие типы отношений, совмещающие в себе значения временные, условные, причинно-следственные, уступительные, целевые и пр.: (120) *В Стамбол са пиляф вари, тука му миризмата дохуда* [солнце]; (326) *... дойде време, църно пиле гълну белото* [снег и земля]; (385) *Висе висуле, карта картуле, падна висуле, изеде картуле* [человек и груша]¹¹; (215) *Сив кон ръзна, все море смръзна* [северный ветер]; (362) *Сечи, коли — кръв не пуца* [дерево]; (1132) *Фирнеш го — търчи, спреш са — стърчи, влазя*

в дупката — мълчи [суслик]; (317) *Фърчи — мълчи, лежи — мълчи, умира — ружи* [снег].

В части перечисленных примеров придаточные предложения имеют преимущественно временное значение: (317) 'Когда летит — молчит, когда лежит — молчит, когда умирает — рокошет', (120) 'Когда в Стамбуле стряпается плов, сюда его запах доходит' и пр. Однако, как уже было сказано, здесь же может ощущаться и условное ('Если в Стамбуле ...') и уступительное ('Хотя в Стамбуле ...') значения. В других примерах преобладает уступительное значение: (362) 'Хоть секи, хоть коли — кровь не течет'. В некоторых случаях можно усмотреть значение следствия: (414) *Бръкнеш у шумолесто, извадиш мозулесто* [листья и гроздь винограда]; (319) *Бели переруди под небо играат, — пекна сънце, умори ги* [снежинки]. Но, возможно, здесь присутствует и временное и условное значение. Встречаются загадки с более отчетливым уступительным типом связи между главным и придаточным предложениями: (612) *Дълго съм, въже не съм, | зелено съм, гуцер не съм, | некте имам, котка не съм* [ежевика]; (89) *Като злато жълто — не е злато, | като свещ свети, не е свещ* [солнце]. (Вертикальной чертой отмечены границы сложных бессоюзных предложений, каждое из которых является уступительным.)

Объединение предложений в бессоюзное сочетание осуществляется главным образом по смыслу и с помощью интонации. Из интонационных средств, оформляющих бессоюзные сложные предложения, наиболее простым и очевидным является пауза. Еще А.М. Пенковский писал, что в бессоюзных предложениях отсутствие союза компенсируется интонацией, в частности, паузой¹². Это было подтверждено в экспериментальном исследовании Т.М. Николаевой, приходившей к выводу, что во всех славянских языках пауза в бессоюзных предложениях, как правило, больше паузы в предложениях с союзом¹³.

Есть одна группа бессоюзных сочетаний, компоненты которых связаны не только содержательно и интонационно, но и грамматически — глагольными формами наклонений. В таких предложениях используется повелительное или условное наклонение в обуславливающей части, соотношенное с формой сослагательного или изъявительного наклонения в обусловленной: (236) *Режи, коли — кръв не пуца, ...* [вода]; (362) *Сечи, коли — кръв не пуца* [дерево]. Здесь в придаточном употреблено повелительное наклонение, а в главном — настоящее время изъявительного наклонения. Ср. русск. *Не стой за волос — головы не станет* и пр. Такие предложения ближе к сложноподчиненным.

Что касается видо-временных соотношений форм сказуемого в главном и придаточном предложениях, то они так многообразны, что не представляется возможным установить какие-либо точные соответствия.

Повторим, что среди сложных предложений в болгарских загадках преобладают бессоюзные. Это связано с тем, что включение союза в какой-то мере мешает сжатости, лаконичности изложения,

ослабляет логическое ударение на глаголе. Бессоюзные же сложные соединения обладают компактностью, смысловой емкостью, а также яркой стилистической окрашенностью (благодаря принадлежности к разговорному стилю речи), что и создает условие для их частого использования в текстах загадок.

Из всего сказанного выше может создаться впечатление, что синтаксис болгарских загадок прост и даже примитивен. Это не так. Хотя в загадках много простых, в том числе односоставных (номинативных и сказуемых) предложений, хотя преобладают бессоюзные сложные предложения, синтаксическая структура загадок весьма сложна и тонко организована. Особенно много усложненных конструкций находим в сфере сложного предложения. Приведем несколько примеров: 1/ (306) *Имам една голяма черга, || като я хвърля, | цяла земя покрива, салт една трапчинка не може* [снег и колодец]. Синтаксическая схема этой фразы включает два предложения, соединенных сочинительной бессоюзной связью (отделены двумя прямыми); второе предложение является сложноподчиненным с временным союзом *като* (главное и придаточное разделены одной чертой); в главном предложении этого сложноподчиненного соединения имеется глагольное однородное бессоюзное сказуемое. 2/ (169) *Паднал вол во темен дол, || сите се берат да го кревайет, || никој не может да го кревайет, || кога му дойде време, | сам стана* [ночь]. Это бессоюзное сложносочиненное предложение, состоящее из четырех частей, последняя из которых является сложноподчиненным предложением времени с союзом *кога*. 3/ (357) *Живее без тјало, говори без език, || никој не го вижда, а всеки го слуша* [эхо]. Это сложносочиненное предложение, две первые части которого соединены бессоюзно, третья же присоединена с помощью противительного союза *а*.

Подобных примеров усложненных синтаксических структур в тексте загадок можно привести очень много.

ПРИМЕЧАНИЯ

- ¹ Карский Е.Ф. Белоусы. М., 1916. Т. III. Вып. 1. С. 432
- ² Борковский В.И. Синтаксис сказок. М., 1981. С. 3.
- ³ О ритмическом строе, рифме и пр. болгарских загадок см.: Стойкова Ст. Български народни гатанки. София, 1970. С. 67 и далее.
- ⁴ См.: Митрофанова В.В. Русские народные загадки. Л., 1978.
- ⁵ См.: Folfasiński S. Polskie zagadki ludowe. W-wa, 1975.
- ⁶ Здесь и всюду далее приводимые примеры могут быть как самостоятельными простыми предложениями, так и простыми предложениями в составе сложных.
- ⁷ См.: Маслов Ю.С. Грамматика болгарского языка. М., 1981. С. 383; Русская грамматика. М., 1980. Т. II. С. 358—360.
- ⁸ См.: Маслов Ю.С. Указ. соч. С. 255.
- ⁹ Ср.: Борковский В.И. Указ. соч. С. 58 и др.
- ¹⁰ Ср.: Русская грамматика. М., 1980. Т. II. С. 465: "... разграничение сочинения и подчинения применительно к бессоюзно оказывается невозможным, ...".
- ¹¹ В этом примере употреблены слова, не существующие в болгарском языке, — *карт, картуле*, что наблюдается в загадках нередко. Обычно это условные названия предметов, производные от глагола (*къртя* 'откусывать'), причем одновременно с су-

ществительным употребляется и соответствующий глагол. Полученная тавтология усиливает впечатление от действия.

¹² Пешковский А.М. Русский синтаксис в научном освещении. М., 1966. С. 49—52; Он же. Интонация и грамматика // Пешковский А.М. Избранные труды. М., 1959.

¹³ Николаева Т.М. Интонация сложного предложения в славянских языках. М., 1969. С. 242.

Л.Г. НЕВСКАЯ

ОБ ОДНОМ ЭНДЕМИЧЕСКОМ ФРАЗЕОЛОГИЗМЕ: ЛИТ. *NAT ÚGNIES DÚODA* — БЕЛ. *JAK DÚBA DAJÉ*

Условия языкового взаимодействия являются благоприятной средой для консервации архаического слоя как языковых фактов, так и более общих представлений. Летом 1974 г. в дер. Пеляса Вороновского р-на Гродненской обл. Беларуси, ныне являющейся островом литовско-белорусского двуязычия в белорусском окружении¹, было записано (по-видимому, эндемическое)² формульное выражение: блр. *jak dúba dajé* = лит. *nat úgnies dúoda*, употребляющееся для 1) выражения чувства гнева, сильной злости: *ál'bo xító na kačó ģymás'ic', zly na kačó, káža: ģymás'ic' jak dúba dajé* = *p'ík-c'is' nat úgnies dúoda*; 2) для обозначения сильного кипения: *k'ipíc' jak dúba dajé, až vydája s saganá, kul'óm izé sagán*; 3) так здесь говорят про страстное желание жениться: *čalav'ék zadúmač, m'ějsca n'e mája, tak jús pádaja žan'íc'a, káža: až dúba dajé* = *nat úgnies dúoda žan'ít'is'*.

Итак, в разных, но находящихся в контакте языках, имеются два фразеологизма, эквивалентные семантически и стилистически, но частично различающиеся в лексическом и синтаксическом отношении. Семантическая идентичность этих выражений обусловлена использованием их для выражения интенсивности, высшей и даже предельной степени состояния³, сопровождающимся десемантизацией отдельных составляющих их лексем, что, впрочем, обычно для фразеологического оборота. Их стилистическое подобие состоит в свойственной фразеологизмам высокой степени экспрессивности. Синтаксическое различие состоит в том, что белорусский вариант фразеологизма по форме представляет собой сравнительную конструкцию, целиком выражающую интенсивный смысл; в литовском же фразеологизме те же смысл и экспрессивность передаются также усилительной частицей *nat* (этимологически *net* [LKZ VIII 575, 737; Mühlenbachs-Endzelíns II 738], семантически аналогичной рус. *аж, даже*). Однако и общее значение белорусского — по форме сравнительного — оборота сводится именно к интенсификации смысла. Использование сравнения в качестве манифестанта интенсификации (Magn, по терминологии И.А. Мельчука в теории «смысл ↔ текст») является вполне обычным, по крайней мере для русского и других славянских языков: Magn от *сильный, здоровый* — как *бык*, Magn от *беречь* — как *зеницу ока* и т.д.⁴ Как сама проблема интенсиф-

ности входит в более широкую проблематику сравнения, так и выражением категории интенсивности может быть фигура сравнения как таковая (*γρυμᾶς'ic' jak dūba dajé, k'ip'ic' jak dūba dajé*), утрачивающая при этом собственно сравнительный аспект и приобретающая значение оптимальности, высокой степени проявления действия.

Продвигаясь далее в анализе идентичности рассматриваемых фразеологизмов, следует указать, что их стержневым элементом является глагол "дать, лавать", семантика которого — и в изолированном, и в связанном употреблении — и в балтийских, и в славянских языках манифестирует идею интенсивности как таковой, обозначая сильную степень широкого круга действий: лит. *kad duoda (greičia) muzikantai, net langai žvaga* [LKŽ II 880] 'музыканты как дадут, аж окна зазвенели' (здесь же и усилительная частица *net*, о которой см. выше); *lietus kad duoda, tai duoda, net nosies iš gryčios baisu iškišti* [Там же] 'дождь как даст, аж нос из избы странно высунуть'; *saulė kaip duoda, ir išdžiūsta* [Там же] 'солнце как даст — и высохло'; блр. *як даў снєх, мятлоў грабалі* [СБГ 2, 32]. Особо следует оговорить использование глагола *дать, duoti* в значении 'ударить' как выражение крайней степени экспрессивности: лит. *kad duoda varna į galvą* [LKŽ II 880] 'ворона как даст в голову' — блр. *яна ўжэ табе як дасць, то дасць* [СБГ 2, 32] — *я его дам, я тьябя дам* [СРНГ 7, 256].

Различаются пелясские фразеологизмы в именной части. Однако не составит особого труда убедиться в параллелизме или семантической сближенности при обозначении интенсивности, высокой степени свойства дуба и огня на примере других языковых фактов: *vyras labai ūmus, kaip ugnis* [Palyg. ž. 293] 'человек очень вспыльчивый, как огонь'; *piktas kaip ugnis* 'злой как огонь' [Там же]; *arklys kaip ugnis* [Там же] 'конь как огонь', ср. рус. *конь-огонь*, поддержанное также и звуковым подобием; *peilis kaip ugnis* [Там же] 'нож, как огонь'; *alus susistovėjęs, kaip ugnis* [Fraz. ž. 286] 'пиво выстоялось, (крепкое) как огонь'; *kiršė buvo kaip ugnis* [Palyg. ž. 293] 'водка была, как огонь', ср. рус. *допское вино с огнем* 'очень крепкое' [СРНГ, 22, 340] и т.д. — *sveikas, stiprus kaip ažuolas* [Palyg. ž. 37] 'здоровый, крепкий, как дуб', лтш. *sriprs kā uozuols* [Mühlenbachs-Endzelins IV 427], *gražus, žalias kaip ažuolas* [LKŽ I 535] 'зеленый, красивый, как дуб'. См. также использование лексемы 'огонь' для обозначения высокой степени свойства: лит. *širdingas kaip ugnis* [Palyg. ž. 293] 'искренний, сердечный, как огонь', *piktas kaip ugnis* [Там же] 'злой, как огонь' и метафорическое обозначение высокой скорости: *kap ugnė: iš kuř. (j)ť išmó-ko. [lietuviškai] kap ugn'i* [Drusk. ž. 427] 'откуда она выучила (литовский) так быстро, букв. как огонь'; 'внезапно, вдруг': *rytą gaidžiai užgiedojo tik, nulėkė kaip ugnis laumė ragana* [Lipskienė 260] 'только утром петухи запели — ведьма сразу (букв. как огонь) улетела', рус. *огнем делать ч.-н.* 'быстро выполнять работу' [СРНГ 22, 341], *огонь из глаз* 'сильно, очень' [Иванова 307]. Одним словом, для балто-славянского языкового сознания обычно выражение интенсивности, высокой степени качества или действия через дуб и огонь. Если же вспомнить подобные кощотации у глагола *дать* и осо-

бенно у фразеологических сочетаний 'дать + "ударные" существительные'⁶ (для рассматриваемого случая особенно важны обороты типа *дать дубаса* 'ударить' [СРНГ 8, 233] и лексемы типа *дубнуть* [Там же 237], *дубасина* 'удар кулаком' [Там же 234], *дубасить* 'много и энергично работать': *вчетвером дубасим и хорошо идет дело* [Там же]. блр. *дуба́сць* 'сильно илти (о дожде)' [СБГ 2, 98]), то параллельное использование фразеологизмов *нат ўгн'ієс дўода = jak dūba dajé* соответствует известной и по представлениям иного рода сближенности концептов "огонь" и "дуб": именно они являются атрибутами одного персонажа балто-славянской мифологии — Перуна/Перкунаса. Среди многочисленных прочих аллюзий этого рода см. описание прусского знамени в "Хронике" начала 16 в. Симона Групау, на котором помещен Перкунас в облике гневного мужчины, ... увенчанного пламенем, а также неугасимый огонь перед дубом в святилище Рамове, символизирующий Перкунаса [Там же]. В связи с рассматриваемым контекстом: *jak (až) dūba dajé žan'ic'a = nat ўгн'ієс дўода žan'ii'is* важно указать также на то, что Перун/Перкунас воплощают высший подъем производящих сил (чем также ассоциируются с огнем и дубом), и привести некоторые лексические параллели, связанные с огнем: 'о поглощающей страсти, пристрастии к чему-л.': *От злых совещаний о пременении временныя ради греха сласти, вечно мучим есмь, гортанныя ради сладости и пьянства огню предахся* (Ив. Гр. Посл., 1573 г.); *огнь блудный, похотный* 'вожделение' ... *угаси и ты похотный огнь* (Сл. Ио. Злат., XII—XIII вв.); *Внутрь жгомы огнем блудным, и горко мнѣ бысть в той чась* (Ав. Ж., 1673) [СРЯз XI—XVII вв., 12, 249].

Неизбежно возникает вопрос, связано ли так или иначе рус. *дуба дать* 'умереть' (также эндемическое?) с белорусско-литовским фразеологизмом? Обеими своими составными частями русский оборот соотносится с идеей смерти: стержневой глагол *дать* с его "обменной" семантикой включает его в общий контекст, наиболее эксплицитированный в свадебном обряде, но характеризующий глубинную семантику также и погребального обряда⁹. В этом смысле *дать дуба* входит в ряд аналогичных в синтаксическом отношении обозначений с ключевым глаголом *дать*: (*за*)*дать капут (как)*, *дать карачуна*, *дать хны* 'умереть' и 'убить'¹⁰. Второй элемент фразеологизма традиционно связывается с лексемами типа *дуб* и под. 'дубовая колода' > 'гроб' и *дуб* 'долбленный челн из разных деревьев: сосна, дуб' [СРНГ 8, 232], *дубас* 'небольшая лодка с заостренным носом и тупой кормой грубой работы, наподобие простого корыта' [Там же 233], см. также такие наименования лодок разного типа, как *дубок*, *дубица* [Там же 236], *дубочка* [Там же 240], *дубяга* [Там же 242], блр. *дубо́ца* 'лодка, выдолбленная из толстого дерева: сосновая, дубовая, осиновая' [СБГ 2, 98]. Тем самым так традиционно детерминируется связь выражения *дать дуба* 'умереть' с архаичным способом погребения в ладье¹¹.

С другой стороны, сквозное для рассматриваемых фразеологизмов значение интенсивности, крайней степени свойства и действия может выражаться также и через лексему *смерть* и ее производные.

- Иванова А. Ф. Словарь говоров Подмосковья. М., 1969.
 СБГ — Слоўнік беларускіх гаворак паўночна-заходняй Беларусі і яе пагранічча. Т. 1—3. Мінск, 1979—1982.
 СРНГ — Словарь русских народных говоров. Т. 1—25. Л., 1962—1990.
 СРЯз XI—XVII вв. — Словарь русского языка XI—XVII вв. Т. 12. М., 1987.
 Drus. ž. — Naktinienė G., Paulauskienė A., Vitkauskas V. Druskininkų tarmės žodynas. Vilnius, 1988.
 Fraz. ž. — Paulauskas J. Lietuvių kalbos frazeologijos žodynas. Kaunas, 1977.
 Lipskienė J. Frazeologizmai // Dubingiai. Vilnius, 1971.
 LKŽ — Lietuvių kalbos žodynas. T. 1—14. Vilnius, 1967—1986.
 Mühlenbachs—Endzelins — K. Mühlenbachs Latviešu valodas vārdnīca. Redi'gējis, papildinājis, turpinājis J. Endzelins. T. 1—4. Rīgā, 1922—1932.
 Palyg. ž. — Lietuvių kalbos palyginimų žodynas. Sudarė K.B. Vosilytė. Vilnius, 1985.

См. параллельные литовские и русские языковые факты: *mirtinai šalta* — смертельно холодно, *mirtinai nekęsti* — смертельно ненавидеть и т.п.; *per smėrtį* — намертво, *smėrtin sora* — смертельно болит, *nenoriai i smėrtį* — до смерти не хочется и т.д., а также ряд 'огонь—дуб—смерть' в сочетании с глаголом бояться: *бояться как огня/до смерти* и также *волосы от страха дубом встали* [СРНГ 8, 232] — блр. *баяўся як агня* и *валасы дубам стаяць (пра пачуццё вялікага страху)* [СБГ 2, 98] — лит. *bijoti kaip ugnies*. Таким образом, высокая экспрессивность выражения *дать дуба* 'умереть' соответствует интенсификации смысла в определенном балто-славянском корпусе лексем, т.е. с кругом представлений об огне и дубе (через семантический множитель интенсивности) можно связать эфемистическое обозначение смерти — *дать дуба*.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Лингвистической ситуации здесь посвящен корпус статей в сборнике "Балто-славянские этноязыковые контакты". М., 1980.

² В материалах литовского академического словаря (LKŽ) встретился еще лишь один пример близкого по значению, но не идентичного синтаксически литовского выражения *ugnies duoti (i kojas): vos kieme tik atsidūriau, tuoj daviau ugnies i kojas, leidausi be kvapo lėkti* 'Если бы только оказаться мне в деревне, сразу же дал бы огня в ноги и пустился бежать, не переводя дух' [LKŽ II 881].

³ О всех аспектах проблемы категории интенсификации см. специальную монографию: Janus E. Wykładniki intensywności sechy (na materiale polskim i rosyjskim). Wrocław... 1981.

⁴ Мельчук И.А. Опыт теории лингвистических моделей «смысл ↔ текст»: Семантика, синтаксис. М., 1974. С. 80.

⁵ Проблема соотношения категории интенсификации с грамматической категорией сравнения занимала многих ученых. Здесь уместно было бы напомнить концепцию И.И. Ревзина, рассматривавшего эту проблему и в историческом, и в типологическом аспектах: "Для суперлатива вовсе необязательно постулировать в качестве исходного значения идею сравнения со всеми остальными объектами (заметим, что и исторически суперлатив восходит к тем же интенсифицирующим суффиксам, что и компаратив). Можно постулировать другой признак, а именно признак оптимальности, т.е. очень высокой степени проявления признака. В сочетании с признаком определенности (например, единственности данного объекта в данной ситуации) признак оптимальности и передает идею объекта, обладающего признаком в наивысшей мере" (Ревзин И.И. К семантическому анализу степеней сравнения в славянских языках // Структурно-типологические исследования в области грамматики славянских языков. М., 1973. С. 65.)

⁶ Передача идеи 'бить, избивать, наказывать' через модель «дать + существительное в "ударном" значении», без сомнения, самая обильная в славянской фразеологии. См.: Мокшенок В.М. Славянская фразеология. Л., 1980; Он же. Образцы русской речи. Л., 1986.

⁷ В параллель гневному характеру Перкунаса можно привести латышский фразеологизм, основанный на соответствующей семантике огня: *ugunis sprāut (nuo dustmāt)* [Mühlenbachs—Endzelins IV 295] 'гневаться, сильно сердиться, букв. огнем плевать (от гнева)'.
⁸ Иванов Вяч.Вс., Топоров В.Н. Перкунас // Мифы народов мира. Т. 2. М., 1982. С. 303.

⁹ Седякова О.А. Тема доли в восточно- и южнославянском погребальном обряде // Исследования в области балто-славянской духовной культуры: Погребальный обряд. М., 1990.

¹⁰ Мокшенок В.М. Славянская фразеология... С. 48.

¹¹ Анучин Д. Сани, лады и кони как принадлежности похоронного обряда. М., 1980.

А. Г. ГРИГОРЯН

ПОСЛОВИЦА В ЗЕРКАЛЕ ПОСЛОВИЦЫ¹

Пословица лежит как бы на стыке слова (языкового знака) и текста (высказывания). В ней совмещаются обобщенность, повторяемость, формальность слова и конкретность, неповторимость, осмысленность текста². По одну сторону от этой точки схождения лежат чисто языковые факты, фрагментарные, воспроизводимые, но непосредственно не соприкасающиеся с действительностью, отвлеченные от нее, по другую — индивидуальные авторские тексты, творчески создаваемые в конкретных, единственных исторических условиях и неразрывно связанные с этими условиями. Языковые факты общезначимы, но бессмысленны, даже их содержательная сторона — значения — только средство для создания смысла; тексты же осмысленны, но не общезначимы. Лишь пословица обладает и тем и другим свойством, принадлежит одновременно "царству средств" и "царству целей"³. Она принципиально цитируема, воспроизводима и в то же время обладает целостным, автономным смыслом. Пословица — это верхний предел фразеологичности ("языковости") и нижний предел текста (смысла), это минимальный текст, воплощающий элементарный смысл. Из них, этих элементарных смыслов, строится в конечном счете все громадное смысловое богатство человеческой культуры.

Указанная двойственность составляет самую сущность пословицы, поэтому равно односторонними представляются две крайние точки зрения: одна сводит пословицу к языковым фактам⁴, например к имени типичной ситуации, вторая видит в пословице достояние лишь части общества, а именно "простого народа"⁵, тем самым отрицая ее общезначимый характер. Однако владение определенным паремнологическим минимумом так же обязательно для нормального члена общества, как и владение языком: человека, не знающего ни одной пословицы, так же трудно вообразить, как и человека, не знающего ни одного слова. Носителем пословиц действительно является простой человек⁶, но дело в том, что этот простой человек "сидит" в каждом из нас.

Пословицы носят подчеркнуто, можно сказать, сознательно мировоззренческий характер. Если фольклор — народная мудрость, то пословицы — квинтэссенция этой мудрости. Наряду с загадками

пословицы описывают мир, при этом между ними просматривается отчетливая дополнительность: загадки описывают вещный, физический мир, природу, а пословицы — мир человеческий, мир слова. Чтобы убедиться в этом, достаточно сопоставить тематические указатели к сборникам пословиц и загадок; характерно, что указатели к загадкам часто сводятся к списку отгадок, представляющих собой названия предметов внешнего мира. Различие в предмете описания обуславливает и глубокие различия в способах описания, в самом подходе к описываемому. Даже об одном и том же загадка и пословица говорят совершенно по-разному⁷ — первая конкретно, приземленно, вторая — более отвлеченно, в морально-философском плане. Ср. загадки и пословицы о языке, человеке, смерти и т.д. Например: *Лежит доска среди мостка, не гниет и не сохнет* (язык); *В темном подполье мокрый теленок лежит*; *Язык поит и кормит, и спину порет*. Загадка имеет дело с вещами и их именами⁸, пословица — со словами и их значениями (и лишь через них — с вещами). Подобно тому как каждая вещь (в идеале) имеет имя и соответственно посвященную ей загадку, так и "на всякое слово есть пословица" и "на всякого Егорку есть поговорка"⁹.

Описывая весь человеческий мир, пословица, конечно, не может обойти и самое себя. При этом пословиц существенно меньше, чем слов вообще (*Не всякое слово пословица*), а пословиц о пословице существенно меньше, чем пословиц вообще¹⁰. В получаемой "пропорции"

$$\frac{\text{пословица о пословице}}{\text{пословица}} = \frac{\text{пословица}}{\text{слово}}$$

можно видеть нечто большее, чем простое количественное соотношение. Гораздо важнее та трехступенчатая иерархия, которая, вероятно, является источником пословичных парадоксов (о них речь пойдет ниже): из "пропорции" следует, что пословица — это слово о слове¹¹, так сказать, слово второго порядка, а пословица о пословице — слово третьего порядка. Из этого могут быть сделаны важные выводы логического и философского характера. Поэтому изучение пословиц о пословице может углубить наши знания не только в области собственно паремнологии, но и в смежных мировоззренческих областях, подводя под них прочный фундамент народной мудрости. Здесь перед нами тот счастливый случай, когда автохарактеристика, имея все преимущества интимной близости субъекта и объекта познания, в то же время вполне свободна от субъективности.

При рассмотрении пословиц о пословице бросается в глаза почти дословное совпадение ряда характеристик пословицы с характеристиками некоторых других пословичных понятий-образов — правды, мира (в значении "народ"), дурака, бога, судьбы, совести. Имеются и прямые указания на близость этих представлений, ср.: *На пословицу, на дурака да на правду — и суда нет; Нет пословицы без правды; Правда живет у бога; За правду бог и добрые*

Таблица

Пословица	Правда	Бог
1. "Несудимость": На пословицу ни суда, ни расправы. Пословица несудима	Правда суда не боится. Правда бессудна (<i>или</i> : несудима). На правду нет суда; На правде ничего не возьмешь. На правде взятки гладки	Суди бог волю свою; Не нашим умом, а божьим судом ¹
— невозможность оспорить, пересилить, обмануть: Пословицу обжаловать нельзя; От пословицы нет взносу	Правды не переспоришь (<i>или</i> : не проведешь, не перемудришь); Правда всегда перевесит; Как ни хитри, а правды не утаишь (не перехитришь)	С богом не поспоришь; На волю божью просьбы не подашь; Бога не обманешь, хоть и пораньше нашего встанешь; Сколько ни мудри, а божьей воли не перемудришь; Божьей воли не переможешь (<i>или</i> : не переволишь); От людей утаишь, а от бога не утаишь
2. "Необходимость"		
— невозможность обойти, объехать: Пословицу и на кривой не объедешь; Пословицу ни обойти, ни объехать	Правда прямо идет, а не обойти ее, ни объехать; Правда прямо идет, а с нею не разминешься	Суда божьего околицей не объедешь
— неизбежность, неминуемость: От пословицы не уйдешь	Какова резва ни будь ложь, а от правды не уйдет; От правды некуда деваться	Бог не свой брат, не увернешься; От бога не уйдешь. От божьей власти (<i>или</i> : кары) не уйдешь
— невозможность обойти, прожить без: Без пословицы не проживешь	Без правды веку не изживешь; Без правды не житье, а вытье; Правдой мир стоит	Без бога ни до порога
3. "Колочность", грубость, суровость:		
Добрая пословица не в бровь, а прямо в глаз; Пословица груба, да в ней правда любя	Правда глаза колет (Правда уши дерет); На правду да на смерть, что на солнце: во все глаза не взглянешь; Правда груба, да богу любя; Правда — что цепная собака; С правдой шутить — что с огнем	Бог не Никитка, повыломает лытки (<i>т.е. накажет</i>); Бог долго ждет, да больно бьет; Не бойся никого, кроме бога одного ⁶

Судьба (рок, счастье)	Дурак	Мир (народ)
Так рок судил. Видно, судьба такая; Знать, уж так суждено ² ; Заколедило счастье — не что возьмешь; На счастье нет закона	Дураку закон не писан. Дураку и бог простит; На дураке не что возьмешь. С дурака гладки взятки	На мир и суда нет. Мир один бог судит; Что мир порядил, то бог рассудил ³
Против притчи ⁴ не поспоришь; Судьбу не обманешь	Дураку хоть кол теши: он своих два ставит; Дурака учить — что мертвого лечить; В дураке и царь (и бог) не волен. На дураке и бог не ищет	С миром не поспоришь; Мира не перетянешь
Сужена ряжена не обойдешь и на коне не объедешь; Суженого (<i>или</i> : Беду) и на кривых оглоблях не объедешь		
От судьбы не уйдешь. Никто от своего року не уйдет; Бойся не бойся, а от части (от участи) своей не уйдешь; Бойся не бойся, а року не миновать; Чему быть, того не миновать	От черта крестом, от медведя пестом, а от дурака — ничем	Что в людях живет, то и нас не минет
Без притчи (притки) веку не изживешь	Дураками свет стоит; Не будь дураков на свете, на стало б и разума	Никто от миру не прочь
Рок головы ищет; Судьба придет, ноги светлет, а руки свяжет; Злая напасть и то часть	От дурака добра не жди; Учить дурака — не жалеть кулака ⁵ ; Дурак не боится креста, а боится песта; Умный слова боится, глупый — пуги (плетки)	Как мир вздохнет, и временщик издохнет! От добрых людей мир погибает; Не нашли бог врага, а добрые люди найдутся; Много милости (<i>в людях</i>), а вдвое лихости

Таблица (окончание)

Пословица	Правда	Бог
4. Неподвластность времени		
— древность, долговечность, живучесть: Старая пословица век не сломится; Пословица плодуша и живуща; Стара пословица, да про новое молвится	Правда старше старости; Чем старше, тем правее, а чем моложе, тем дороже; Ложь не живуща. Вранью (или: Небылице) короткий век; Правда на огне не горит, на воде не тонет; Все минется, одна правда останется; Правда не стареет; Правда стара, да не умирает	Бог — старый чудотворец; У бога-света с начала света все доспето
— "сбыччивость", пророческая функция: Над кем пословица не сбывается?		Бог правду видит, да не скоро скажет

Судьба (рок, счастье)	Дурак	Мир (народ)
	Над дураками нет старости. В роде дураков старшего нет ⁶ ; Дураков ни орут, ни сеют, а сами рожатся; На наш век дураков станет (да и на ваш хватит); На Руси, слава богу, дураков лет на сто припасено	Мир всех старше, а и миру урядчик есть; Мир сразу не похоронишь; Мирская шея туга: тянется, да не рвется. Мирская шея жилиста
Всякая судьба сбудется; Кому что на роду написано. Кому что бог даст; Над кем притча не сбывалась! Что судьба скажет, хоть правосуд, хоть кривосуд, а так и быть		Что миром положено, тому быть так; Что люди говорят, то сбудется

ПРИМЕЧАНИЯ К ТАБЛИЦЕ

¹ Ср. еще: *Не судима воля царская*, — царь как представитель бога на земле.

² Ср. этимологию слов *судьба, рок*.

³ Ср.: *На молву суда нет*, — молва как глас народа.

⁴ Исходное значение слова *притча* (*притка*) — 'нечаянный случай, несчастье' (от *тыкать, ткнуть*, см.: *Фасмер М. Этимологический словарь русского языка*. Т. 3. М., 1971. С. 367, 368). Но и в этом значении притча имеет точки соприкосновения с пословицей, ср. пояснение В. Даля к пословице *Без пословицы не проживешь* — "т.е. без притчи, случая" (*Даль В.И. Толковый словарь живого великорусского языка*. Т. 3. М., 1980. С. 335). Это, впрочем, не исключает употребления обоих слов (*пословица* и *притча*) в тех же контекстах в более привычном нам значении 'краткое изречение'

⁵ Смерть во многом близка к рассматриваемому кругу представлений, особенно к судьбе. Ср. характерные мотивы неизбежности, "грубости", "бессудности": *От смерти не посторонисься; Перед смертью не согрубился* (или: *не слукавилось*); *Смерть не свой брат — разговаривать не станешь; Перед судьей да перед смертью замолчишь* и т.д.

⁶ Ср. также сочетаемость: *бог* (*божий*) — *страх* (*кара, наказание, гроза* и т.д.).

⁷ В этой и следующих двух пословицах отношения конвертированы: дурак — не субъект, а объект грубости.

⁸ Глупость старше ума, так же как слово старше мысли. При этом, однако, дурак вечно молод, инфантилен, незрел — это недоросль, человек, не доросший до ума. И напротив, мудрец старообразен, сед, плешив. Здесь нет противоречия: долговечность — это именно вечная молодость (для смысла — актуальность).

люди; Глас народа — глас божий; Дурак — божий человек; Добрая совесть — глаз божий и т.д. Не имея возможности охватить все многообразие этих ветвящихся связей, попытаемся дать наиболее

важные из них в виде таблицы, где пословицы сгруппированы (по горизонтали) по признакам, указанным в левом столбце. Пословицы в таблице и тексте статьи приводятся, за отдельными исключениями, по сборнику пословиц В.И. Даля и по его же словарю. В некоторых случаях мы сохранили авторское объединение под одним "номером" более чем одной пословицы.

Легко заметить условность данного разбиения и порядка признаков, по которым проводится сравнение, но эти признаки так тесно переплетены и так плавно, почти незаметно переходят друг в друга, что любая другая их конфигурация тоже была бы условна. Кроме того, таблица, разумеется, не охватывает всех представлений, относящихся к данному кругу, и всех их существенных признаков. Так, в нее не вошел такой важный признак, как противоположная "грубости" и не менее фундаментальная доброта (добро, милость, милосердие), ср.: *Пословица не покормица, а с нею добро; У бога милости много; За добро бог плательщик; В ком правды нет, в том добра мало; Красна милость и в правде*, а также устойчивые сочетания *люди добрые, добрая совесть* и т.д.

Особо следует сказать о совести. Она обладает тем же набором признаков, ср. "несудимость": суд совести как высший суд для личности; "необходимость": *С совестью не разминуться. Душа не сосед, не обойдешь*; "неоспоримость", "неодолимость": *Как ни мудри, а совести не перемудришь*; "грубость, жестокость": *Совесть без зубов, а загрызет. Злая совесть стбит палача*¹². Кроме того, для

совести важны следующие признаки, объединяющие ее с поговоркой, правдой и отчасти с богом:

"непродажность", "бесценность", "неразменность": ср. осуждающий тон пословиц *Божница домашня, а совесть продажна; Менять веру — менять и совесть*. Ср. о поговорке и правде: *На рынке поговорки не купишь; Пословицами на базаре не торгуют; Правда дороже золота; На правду цены нет; Правду на базаре не купишь;*

"рефлексивность, обращенность на себя": *Сам от себя не утаишь, сам себя и обличишь* (при: *Добрая совесть любит обличение*); *Правда права сама собой; Правда сама себя хвалит и величает* (или: *честит*);

"чистота", "порядок": ср. выражения *чистая совесть, чистосердечие, нравственная чистота, порядочность* (и дальнейшие связи в моральной сфере — *незапятнанная честь, смывать позор* и антонимичные *чернить, марать, поливать грязью* и т.д.); *Правда сама себя очистит* (ср. *чистая правда*); *Пословица ведется, как изба веником метется*; чистота в применении к богу — святость;

парадоксальное сочетание объективности и субъективности, всеобщности и индивидуальности, ср., с одной стороны, *У бога правда одна; Правда одна, а на всех людей хватает; Правда одна, а лжей много*; с другой стороны — *У всякого Павла своя правда; И твоя правда, и моя правда, и везде правда — а где она?; У каждого Егорки свои поговорки*; так же и у каждого своя совесть, ср.: *приказная, судейская, служивая* и т.д. *совесть*.

Если совесть как правда, говоримая самому себе ("своя правда"), характеризует отдельного человека, личность, то поговорку можно назвать совестью народа, или народной правдой. Связи поговорки и правды настолько тесны, что приближаются к тождеству. Пословица — "притча короче носа птичьей"¹³, охватывающая, однако, весь человеческий мир (см. выше о "минимальности" и "всеохватности" поговорок), — является наиболее адекватным выражением правды¹⁴, о которой говорится: *На правду слов не много. Правда не речиста*, и которой тем не менее "на всех людей хватает"¹⁵. Краткость — определяющее свойство правды. Всякое многословие, болтовня сродни лжи, ср. два значения глагола *врать* — 'болтать, пустословить' и 'лгать'. Пустое, бессодержательное слово — это, как правило, и лживое слово, поэтому "пустая речь не поговорка"¹⁶.

"Несудимость" означает, что поговорка, правда, бог, совесть сами представляют собой высший суд — так же как "бесценность" правды равнозначна высшей ценности¹⁷. «*Суди бог волю свою*» — значит, что более судить ее некому, не нам ее пересуживать, а должно ей без ропота покориться¹⁸. Строго говоря, подобные характеристики могут иметь и противоположное, пейоративное значение, как в поговорке *Беззаконным закон не писан*. Но даже в случае с дураком такое понимание не может быть безоговорочным. Ср. прочные связи дурака с правдой: дурак прост и прям, он не умеет скрывать свои мысли — что у него на уме, то и на языке; ср. также шуты, юродивых, актеров, поэтов¹⁹, говорящих нелюбимую

правду сильным мира сего и тем самым выполняющих функцию "совести общества".

Суд есть решение спора, сведение двух (или более) голосов к одному. В этом смысле суд можно рассматривать как сжатие, сгущение²⁰, сокращение речи. Высший суд — это предельное сжатие, максимальная краткость, точка, вобравшая в себя все окружающее пространство и все возможные пути, или наоборот — служащая всеобщим исходом, истоком. Несудимость означает невозможность дальнейшего сжатия, смысловую и формальную атомарность, коррелирующую с исторической первоначальностью. Таким образом, поговорка — глас народа, который "всех старше", — а также правда, бог, дурак — это начало всех начал²¹, основа, краеугольный камень (человеческого) мира, ср.: *Без углов дом не строится, без поговорки речь не молвится; Не стоит город без святого, селение без праведника; Дураками свет стоит*. Так можно объяснить поговорки *Над дураками нет старости; В роде дураков старшего нет* — каждый дурак "старший в своем роде" (подчеркнем еще раз двусмысленность подобных утверждений).

Из сказанного следует еще один вывод. Как в роде дураков старшего нет, так и элементарные истины, выраженные в поговорках, не образуют иерархии. Это означает, что поговорочная мудрость принципиально несводима к логической системе, теории. В ней потенциально, в "свернутом" виде заложены все возможные пути и направления мысли, но любой шаг в одном направлении неизбежно отсекает все остальные возможности, и тем самым утрачивается первоначальная общезначимость и целостность. В то же время несомненно, что одной из основных функций поговорки является систематизация, упорядочение мира ("как изба веником метется"), преодоление хаоса. Пословица как суд, закон, правило, подобно околице (см. ниже), ограничивает человеческий мир, мир порядка, смысла и правды, от хаотического "кромешного" мира. Но как высший суд, высший закон она сближается со своей противоположностью. Высшая мудрость смыкается с глупостью, а ее носитель — мир (община) — с дураком (ср.: *Не будь дураков на свете, не стало б и разума; Немудрые люди мудрую поговорку сложили*; показательна также, при всей своей ироничности, поговорка *Мужик умен, да мир дурак*), высшая правда — с ложью: *Не будь лжи, не стало б и правды*. Глубина и фундаментальность смысла поговорки граничат с бедностью, бессодержательностью: поговорка — это общее место, банальность, прописная истина. Важность истины требует частого ее повторения, а частое повторение приводит к снижению информативности.

Точно так же нельзя однозначно понимать утверждение о древности, изначальности поговорок. Не менее справедливо мнение о сравнительно позднем их характере, обуславливающим отсутствие сколько-нибудь глубоких реконструкций²². Правда, воплощенная в поговорке, является плодом длительного жизненного опыта: *Пословица цыганским (задним) умом живет*²³. Характерно, что носителями поговорок

и вообще народной мудрости выступают по преимуществу старые люди: *Старых людей пословицы не мимо дела*. Но этот вторичный, производный характер пословицы относится к ее внешней, формальной стороне, и трудности реконструкции пословиц — это трудности реконструкции формы. Смысл же пословиц, как уже отмечалось, первичен, древен — но и неизменно актуален: *Стара пословица, да про новое молвится*. Пословица — это вечная истина, постоянно меняющая свой облик, что, разумеется, не означает, что когда-либо существовал смысл без формы, до формы.

Двойственно и отношение пословицы к делу. С одной стороны, *Пословица всем делам порешница (помощница); Русская пословица ко всему пригодится; Пословица недаром молвится*, с другой стороны — *Пословица не покормница, а с нею добро*. Интересно проследить эту двойственность на примере мотива еды. Ср.: *Поговорка — цветочек, пословица — ягодка; Пословица — соль речи*. Ягоды, соль — особая еда — редкая, праздничная, вкусная, но несытная, необязательная, противопоставленная насущному хлебу, ср.: *Без соли невкусно, а без хлеба не сытно; Без хлеба смерть, без соли смех; Соли нету — слова нету; а хлеба не стало, поговорка стала* (заговорили); *Хлеб — кормилец*. Здесь перед нами частный случай фундаментальной оппозиции "слово—дело" (в свою очередь являющейся частью триады "мысль—слово—дело")²⁴. Пословица — самое правдивое, мудрое, дельное слово, и тем не менее это слово, и оно не может заменить собой собственно дела. Как и любое слово, пословица, не подкрепленная делом, превращается в болтовню, пустословие. Отсюда немногочисленные отрицательные самооценки пословицы: *Пословицы твердить — голова засвербит; Рот бездельника полон пословицами* (непальск.); *Дурной человек поговорки любит* (казахск.).

Теме еды во многом аналогична тема красоты. Пословица — украшение речи, красное словцо: *Красна речь пословицей (с поговоркой)*; ср. уподобление поговорки цветочку, пословицы — ягодке. Однако красота устойчиво противопоставляется сущности, как форма — содержанию, слово — делу (или мысли), ср.: *Молодец красив, да на душу крив; Красна ягодка, да на вкус горька; Личиком беленок, да умом простенок* и т.д. Красота связана с ложью (ср.: *Красно поле рожью, а речь ложью*, т.е. красным словцом), пустословием (ср.: *краснобай; Красно говорит, а слушать нечего*), глупостью (ср. связь дурака с красным цветом: *Всякий дурак красному рад; Рад, как дурак красной шапке*). Все это как будто противоречит прямоте, краткости, неприкрашенности пословицы и правды (ср. *голая, нагольная правда*). "Правду красить нет нужды" — потому что в ней важна сущность, а не наружность. Но эту пословицу можно понять и так, что правда сама есть красота, сама себя красит, ср.: *Правда сама себя очистит*. Прямоту и краткость пословицы и правды нельзя абсолютизировать: *Голая речь не пословица; Одна речь не пословица*²⁵. При всей своей простоте и безыскусности пословица все-таки причастна и красоте, и искусству. Более того, как и в случае с правдой и смыслом, пословица является минимальным

произведением искусства, прообразом и "кирпичиком" всякого сколь угодно более объемного и утонченного произведения. Относительна и живливость "красного словца" — ведь "и во лжи правда есть"; отсюда — прямо противоположное утверждение: *Красное словцо не ложь*.

Красота пословицы связана прежде всего с ее образностью. Ср. похожее на каламбур, но тем не менее справедливое "уравнение": безобразный = безобразный. Именно наличие образа (в самом широком понимании) отличает пословицу от "голой речи". Образ (лицо, форма) — основа подобия (отличия), а подобие — основа красоты; ср. др.-русск. *неподобьни* 'безобразный, неприличный', т.е. "ни на что не похожий"²⁶. Образность слова создается внутренней формой, т.е. формальной и смысловой членимостью слова, которая является следствием и показателем его связей с другими словами. Поэтому даже самая короткая и простая пословица двойственна. Эта двойственность имеет несколько аспектов. Помимо членимости и неоднократно упоминавшейся двусмысленности, неоднозначности, она может означать и перифрастичность, переносность, "отсылочность": образное слово — это не прямое, околичное слово, говорящее об одном через другое, в нем всегда есть элемент сравнения (ср. греч. *παραβολή* 'притча' = 'сравнение', нем. *Gleichnis* 'притча', 'сравнение')²⁷.

Околичный характер пословицы подводит нас к емкому образу околицы. Ср.: *Белый свет не околица* (не огорожен), *а пустая речь не пословица; Пень не околица, а глупая речь не пословица; Рожь в поле не околица, пьяного речь не пословица*. При всей их близости эти пословицы имеют примечательные смысловые отличия. Так, слово *околица* в первых двух имеет значение 'городьба вокруг селенья, изгородь, прясельный забор', а в третьей — 'выгон, покотина, пастбище при селении, городе'²⁸. Но эти поверхностные различия только подтверждают глубинную связь пословицы с мотивом круга, замкнутого пространства. Образ околицы органически связывается с другими пословичными мотивами. Например, закон как черта, граница, отделяющая законное от незаконного (ср. мотив преступления), представляется в виде замкнутой окружности — отсюда "необходимость" пословицы, закона, правды как невозможности выйти из круга. Далее, околица связана с кривизной (ср. загадку *Криво лукаво к лесу бежало* — загорода вокруг поля) и через нее — с ложью, лукавством, ср.: *кривда, кривить душой, обмануть, обвести вокруг пальца, округить, обойти* и т.д. Наконец, рефлексивность, обращенность на себя естественным образом представляется в виде движения по кругу, где начало и конец пути совпадают. Это представление возвращает нас к ключевым понятиям смысла, мудрости (мысль как рефлексия), двойственности (ср. раздвоение при мышлении, самопознании) и к образу зеркала, вынесенному в заглавие.

¹ Выражаем искреннюю благодарность О.Н. Трубачеву и В. Айрапетяну, прочитавшим работу в рукописи и сделавшим ряд ценных замечаний.

² Ср.: "...пословица, как и басня, с одной стороны, представляет собой текст (т.е. произведение речи), а с другой стороны, имеет употребление, которое в данном языковом коллективе фиксировано в целом (т.е. как бы принадлежит языку): оно более или менее едино для всех членов коллектива, не будучи при этом вполне мотивировано внутренней структурой текста" (*Падучева Е.В.* О семантических связях между басней и ее моралью (на материале басен Эзопа) // *Паремиологические исследования.* М., 1984. С. 246).

³ См.: *Бахтин М.М.* Эстетика словесного творчества. М., 1979. С. 338. Ср.: "Язык и речь (или, другими словами, код и обмен сообщениями) явно находятся в отношении *средства и цели*, т.е. в таком же отношении, какое имеет место между означающим и означаемым (*signans* и *signatum*) или между формой и содержанием..." (*Якобсон Р.* Итоги Девятого конгресса лингвистов // *Новое в лингвистике.* 4. М., 1965. С. 588). О гумбольдовском разграничении понятий средства и цели в применении к языку см.: *Шнет Г.Г.* Внутренняя форма слова. М., 1927. С. 41, 83.

⁴ Ср.: "В современной паремиологии и лингвистике можно считать уже достаточно общепринятой точку зрения, согласно которой пословицы, поговорки, фраземы и другие клишированные выражения признаются языковыми *знаками*" (*Саввина Е.Н.* О трансформациях клишированных выражений в речи // *Паремиологические исследования.* С. 202).

⁵ Этому взгляду был не чужд даже В.И. Даль, ср.: "Что за пословицами и поговорками надо идти в народ, в этом никто спорить не станет; в образованном и просвещенном обществе пословицы нет..." (*Даль В.И.* Напутное // *Пословицы русского народа.* Сборник В. Даля. М., 1957. С. 8).

⁶ Носителям языка соответствует (и противостоит) автор текста. Пословица и здесь занимает промежуточное положение: "простой народ" в равной мере можно назвать и автором, и носителем пословиц.

⁷ Настолько по-разному, что становится затруднительным называть это "одним и тем же".

⁸ Ср. тяготение языковой формы ответа загадки к имени собственному (см.: *Елизаренкова Т.Я., Топоров В.Н.* О ведийской загадке типа *brahmodya* // *Паремиологические исследования.* С. 15).

⁹ Здесь важно и то, что речь идет именно о слове и человеке (ср. еще: *И на твою честь пословица есть; Над кем пословица не сбывается?*), и то, что это все слова и люди: *на всякое слово, на всякого Егорку.*

¹⁰ В собрании В. Даля, наиболее полно представляющем как пословицы вообще, так и, в частности, пословицы о пословице, число последних составляет около полу-сотни, при общем числе пословиц 30 тысяч. Количество же "слов" неограниченно, если понимать под ними любые высказывания, или исчисляется сотнями тысяч, если понимать под ними лексические единицы.

¹¹ Эта вторичность пословицы по отношению к слову отражена и во внутренней форме слов *по-слов-ца, по-говор-ка* (ср. лат. *proverbium*, нем. *Spruchwort*, англ. *saying*, польск. *przysłowie*). Значения др.-русск. *пословица* — "словесный договор", "соглашение", "согласие, мир" (см.: *Срезневский И.И.* Материалы для словаря древнерусского языка. Т. 2. СПб., 1895. С. 1236), — а также диалектное *пословить кому* 'потакать, поддакивать' (*Даль В.И.* Толковый словарь живого великорусского языка. Т. 3. М., 1980. С. 335) позволяют видеть в пословице "слово по слову" или "по слову", где в *по* сочетаются значения постериорности и совместности.

К соотношению "пословица — слово" заслуживает внимания и возможность противоположного семантического развития, на которую указал нам О.Н. Трубачев: "греч. *παράβολή* 'притча' (новозаветное койне) дало лексему-семеме 'слово' во всех новороманских языках (*parole, parola, palabra...*)".

¹² Ср.: "...совесть, Когтистый зверь, скребуший сердце, совесть, Незванный гость, докучный собеседник, Займодавец грубый, эта ведьма, От коей меркнет месяц и могилы Смущаются и мертвых выссылают..." (*Пушкин.* Скупой рыцарь).

¹³ Приглушенный намек на краткость можно усмотреть и в уменьшительных суффиксах слов *пословица* и *поговорка*.

¹⁴ Правдивость пословицы непосредственно выводится из ее двойственного характера: в пословице слиты общезначимость слова и осмысленность текста, а общезначимый смысл есть не что иное, как истина, правда (заметим, что из этих двух слов пословица решительно предпочитает второе, — видимо, потому, что правда как слово, соответствующее мысли, более социальна и менее онтологична, чем истина — слово, соответствующее действительности), ср. ниже об односторонности лжи.

¹⁵ "Это напоминает евангельское чудо прокормления несколькими хлебами тысяч человек (при проповеди!), без таких ассоциаций непонятное, даже смешное" (В. Айрапетян). К теме еды в связи с пословицами см. ниже.

¹⁶ Заостряя эту мысль, можно сказать, что всякое развитие идеи, всякое "направление", "школа" приобщаются ко лжи в той самой мере, в какой они отдаляются от исходных банальных истин.

¹⁷ Вообще к пословице (как и к правде, богу и т.д.) широко применимы предельные характеристики, выражаемые обычно превосходной степенью: "высший суд", "высшая мудрость", "простейшая истина" и т.д. Ср. также указания на всеобщность: пословица "всем делам помощница", "ко всему пригодится", "всегда уместна" и т.д.

¹⁸ *Даль В.И.* Напутное. С. 16.

¹⁹ О связи поэта с дураком см.: *Елизаренкова Т.Я., Топоров В.Н.* Древнеиндийская поэтика и ее индоевропейские истоки // *Литература и культура древней и средневековой Индии.* М., 1979. С. 83.

²⁰ Ср. термин Потебни "сгущение мысли" (*Потебня А.А.* Из лекций по теории словесности. Басня. Пословица. Поговорка // *Потебня А.А.* Эстетика и поэтика. М., 1976. С. 520—529).

²¹ Заметим, что (из)начальность, первичность, старшинство можно понимать как минимум в трех смыслах, в соответствии с триадой мысль, слово, дело (геср. личность, общество, природа): 1) логическом — начало как логическая исходность, элементарность, принцип, 2) социальном — начало как вершина некоей ценностной, сословной, должностной и т.д. иерархии, ср.: *начальник, предводитель, старейшина*, и 3) временном, историческом.

²² См.: *Трубачев О.Н.* Этимология и текст // *Современные проблемы литературоведения и языкознания.* М., 1974. С. 453. Пословицы плохо поддаются этимологизации еще и потому, что они не сводимы к языковым фактам.

²³ Задним умом живут простые люди (мужик, дурак) или, наоборот, мудрецы, хитрецы (напр., цыган). С одной стороны, "задним умом дела не поправишь", так как он приходит после дела, с другой — "задний ум" существенно ближе к истине, чем "передний" (т.е. предварительное, гипотетическое знание), потому что он основан на реальном, а не предположительном опыте. Умение совмещать своевременность "переднего ума" с достоверностью "заднего" и есть признак мудрости (и хитрости, которую можно определить как чужой ум), ср.: *Кабы мне тот разум наперед, что приходит опосля!; Кабы цыгану тот ум наперед, что у мужика назади (весь бы свет обманул!)*. В пословице именно тот "задний ум", который наперед.

²⁴ Слово в этом контексте, разумеется, значительно шире по значению, чем *слово* — языковой знак, о котором шла речь в начале статьи.

²⁵ Как общество не может состоять из одного члена, а полноценное слово — иметь только автора или только адресата, так и минимальный смысл, воплощенный в пословице, неоднозначен и неопломерен. Сведение смысла, правды к одной точке не просто обедняет, а уничтожает их. "Правда, которую признаю только я (или только мы)", — это, возможно, лучшее определение лжи. Ложь — половина правды (как глупость — половина ума), т.е. неполная, односторонняя правда.

²⁶ Но ср. *бесподобный* 'прекрасный', с тем же семантическим переходом, что и в *бесценный, бессудный*.

²⁷ Ср. мысль Потебни о внутренней форме ("представлении") как *tertium comparationis* (*Потебня А.А.* Из записок по русской грамматике. Т. 1—2. М., 1958. С. 17).

²⁸ См.: *Даль В.И.* Толковый словарь живого великорусского языка. Т. 2. М., 1979. С. 665.

¹ Выражаем искреннюю благодарность О.Н. Трубачеву и В. Айрапетяну, прочитавшим работу в рукописи и сделавшим ряд ценных замечаний.

² Ср.: "...пословица, как и басня, с одной стороны, представляет собой текст (т.е. произведение речи), а с другой стороны, имеет употребление, которое в данном языковом коллективе фиксировано в целом (т.е. как бы принадлежит языку): оно более или менее едино для всех членов коллектива, не будучи при этом вполне мотивировано внутренней структурой текста" (*Падучева Е.В.* О семантических связях между басней и ее моралью (на материале басен Эзопа) // *Паремнологические исследования.* М., 1984. С. 246).

³ См.: *Бахтин М.М.* Эстетика словесного творчества. М., 1979. С. 338. Ср.: "Язык и речь (или, другими словами, код и обмен сообщениями) явно находятся в отношении *средства и цели*, т.е. в таком же отношении, какое имеет место между означающим и означаемым (*signans* и *signatum*) или между формой и содержанием..." (*Якобсон Р.* Итоги Девятого конгресса лингвистов // *Новое в лингвистике.* 4. М., 1965. С. 588). О гумбольдтовском разграничении понятий средства и цели в применении к языку см.: *Шмет Г.Г.* Внутренняя форма слова. М., 1927. С. 41, 83.

⁴ Ср.: "В современной паремииологии и лингвистике можно считать уже достаточно общепринятой точку зрения, согласно которой пословицы, поговорки, фраземы и другие клишированные выражения признаются языковыми *знаками*" (*Саввина Е.Н.* О трансформациях клишированных выражений в речи // *Паремнологические исследования.* С. 202).

⁵ Этому взгляду был не чужд даже В.И. Даль, ср.: "Что за пословицами и поговорками надо идти в народ, в этом никто спорить не станет; в образованном и просвещенном обществе пословицы нет..." (*Даль В.И.* Напутное // *Пословицы русского народа.* Сборник В. Даля. М., 1957. С. 8).

⁶ Носителям языка соответствует (и противостоит) автор текста. Пословица и здесь занимает промежуточное положение: "простой народ" в равной мере можно назвать и автором, и носителем пословицы.

⁷ Настолько по-разному, что становится затруднительным называть это "одним и тем же".

⁸ Ср. тяготение языковой формы ответа загадки к имени собственному (см.: *Елизаренкова Т.Я., Топоров В.Н.* О ведийской загадке типа *brahmodya* // *Паремнологические исследования.* С. 15).

⁹ Здесь важно и то, что речь идет именно о слове и человеке (ср. еще: *И на твою честь пословица есть; Над кем пословица не сбывается?*), и то, что это все слова и люди: *на всякое слово, на всякого Егорку.*

¹⁰ В собрании В. Даля, наиболее полно представляющем как пословицы вообще, так и, в частности, пословицы о пословице, число последних составляет около полусотни, при общем числе пословиц 30 тысяч. Количество же "слов" неограниченно, если понимать под ними любые высказывания, или исчисляется сотнями тысяч, если понимать под ними лексические единицы.

¹¹ Эта вторичность пословицы по отношению к слову отражена и во внутренней форме слов *по-слов-ца, по-говор-ка* (ср. лат. *proverbium*, нем. *Sprichwort*, англ. *saying*, польск. *przysłowie*). Значения др.-русск. *пословица* — 'словесный договор', 'соглашение', 'согласие, мир' (см.: *Срезневский И.И.* Материалы для словаря древнерусского языка. Т. 2. СПб., 1895. С. 1236), — а также диалектное *пословить кому* 'потакать, поддакивать' (*Даль В.И.* Толковый словарь живого великорусского языка. Т. 3. М., 1980. С. 335) позволяют видеть в пословице "слово по слове" или "по слову", где в *по* сочетаются значения постериорности и совместности.

К соотношению "пословица — слово" заслуживает внимания и возможность противоположного семантического развития, на которую указал нам О.Н. Трубачев: "греч. *παράβολή* 'притча' (новозаветное койне) дало лексему-семеме 'слово' во всех новороманских языках (*parole, parola, palabra...*)".

¹² Ср.: "...совесть, Когтистый зверь, скребуший сердце, совесть, Незванный гость, докучный собеседник, Займодавец грубый, эта ведьма, От коей меркнет месяц и могилы Смущаются и мертвых выссылают..." (*Пушкин.* Скупой рыцарь).

¹³ Приглушенный намек на краткость можно усмотреть и в уменьшительных суффиксах слов *пословица* и *поговорка*.

¹⁴ Правильность пословицы непосредственно выводится из ее двойственного характера: в пословице слиты обезличенность слова и осмысленность текста, а безличным смыслом не что иное, как истина, правда (заметим, что из этих двух слов пословица решительно предпочитает второе, — видимо, потому, что правда как слово, соответствующее мысли, более социальна и менее онтологична, чем истина — слово, соответствующее действительности), ср. ниже об односторонности лжи.

¹⁵ "Это напоминает евангельское чудо прокормления несколькими хлебами тысяч человек (при проповеди!), без таких ассоциаций непонятное, даже смешное" (*Н. Айрапетян*). К теме еды в связи с пословицами см. ниже.

¹⁶ Заостряя эту мысль, можно сказать, что всякое развитие идеи, всякое "направление", "школа" приобщаются ко лжи в той самой мере, в какой они отдаляются от исходных банальных истин.

¹⁷ Вообще к пословице (как и к правде, богу и т.д.) широко применимы предельные характеристики, выражаемые обычно превосходной степенью: "высший суд", "высшая мудрость", "простейшая истина" и т.д. Ср. также указания на всеобщность: пословица "всем делам помощница", "ко всему пригодится", "всегда уместна" и т.д.

¹⁸ *Даль В.И.* Напутное. С. 16.

¹⁹ О связи поэта с дураком см.: *Елизаренкова Т.Я., Топоров В.Н.* Древнеиндийская поэтика и ее индоевропейские истоки // *Литература и культура древней и средневековой Индии.* М., 1979. С. 83.

²⁰ Ср. термин Поттебни "сгущение мысли" (*Поттебня А.А.* Из лекций по теории словесности. Басня. Пословица. Поговорка // *Поттебня А.А.* Эстетика и поэтика. М., 1976. С. 520—529).

²¹ Заметим, что (из)начальность, первичность, старшинство можно понимать как минимум в трех смыслах, в соответствии с триадой мысль, слово, дело (теор. личность, общество, природа): 1) логическом — начало как логическая исходность, элементарность, принцип, 2) социальном — начало как вершина некоей ценностной, сословной, должностной и т.д. иерархии, ср.: *начальник, предводитель, старейшина*, и 3) временном, историческом.

²² См.: *Трубачев О.Н.* Этимология и текст // *Современные проблемы литературоведения и языкознания.* М., 1974. С. 453. Пословицы плохо поддаются этимологизации еще и потому, что они не сводимы к языковым фактам.

²³ Задним умом живут простые люди (мужик, дурак) или, наоборот, мудрецы, хитрецы (напр., цыган). С одной стороны, "задним умом дела не поправишь", так как он приходит после дела, с другой — "задний ум" существенно ближе к истине, чем "передний" (т.е. предварительное, гипотетическое знание), потому что он основан на реальном, а не предположительном опыте. Умение совмещать своевременность "переднего ума" с достоверностью "заднего" и есть признак мудрости (и хитрости, которую можно определить как чужой ум), ср.: *Кабы мне тот разум наперед, что приходит опосля!; Кабы цыгану тот ум наперед, что у мужика назади (весь бы свет обманул)*. В пословице именно тот "задний ум", который наперед.

²⁴ Слово в данном контексте, разумеется, значительно шире по значению, чем *слово* — языковой знак, о котором шла речь в начале статьи.

²⁵ Как общество не может состоять из одного члена, а полноценное слово — иметь только автора или только адресата, так и минимальный смысл, воплощенный в пословице, неоднозначен и неодноточен. Сведение смысла, правды к одной точке не просто обедняет, а уничтожает их. "Правда, которую признаю только я (или только мы)", — это, возможно, лучшее определение лжи. Ложь — половина правды (как глупость — половина ума), т.е. неполная, односторонняя правда.

²⁶ Но ср. *бесподобный* 'прекрасный', с тем же семантическим переходом, что и в *бесценный, бессудный*.

²⁷ Ср. мысль Поттебни о внутренней форме ("представлении") как *tertium comparationis* (*Поттебня А.А.* Из записок по русской грамматике. Т. 1—2. М., 1958. С. 17).

²⁸ См.: *Даль В.И.* Толковый словарь живого великорусского языка. Т. 2. М., 1979. С. 665.

ИЗ ЗАМЕТОК ТОЛКОВАТЕЛЯ

'Говорить': кто, что, кому, о чем. — Слово и имя. Слово как человек. — Кому и карты в руки? — Стоеросовый. — О матерном ругательстве. — К пословице про гречневую кашу. — Сам себе рад. — Пункин и Сенька Попов. — На пословицу "Рад дурак красному." — Идея острова. — К анекдоту про *девярых людей*.

ГОВОРИТЬ: КТО, ЧТО, КОМУ, О ЧЕМ

Заметка в честь М.М. Бахтина

Если прислушаться к обрывкам сырого диалога на улице, в толпе, в очередях, в фойе и т.п., то мы услышим, как часто повторяются слова "говорит", "говорят", "сказал", и при быстром разговоре людей в толпе часто все сливается в одно сплошное — "он говорит... ты говоришь... я говорю..."

Бахтин. Слово в романе. 4

Слово 'говорить' (то есть не только русское *говорить*) вместе со словами 'думать' и 'делать' образует знакомую иранистам и индологам триаду¹. Мысль, слово, дело — такой порядок членов этой триады назовем Прометеевым, а порядок дело, слово, мысль — Эпиметеевым (у братьев Прометея и Эпиметея говорящие имена: 'Передний ум' и 'Задний ум' соответственно). Эпиметеев порядок старший, первый по времени, а обратный ему Прометеев главный, первый по важности; "Сперва подумай, а там и (нам) скажи!", "Сначала думай, а под конец делай!", требуют пословицы (Д, с. 410, 432, 495). Слово как выражение мысли предполагает Прометееву триаду, слово как дело к людям (определение А. Григоряна) предполагает Эпиметееву триаду, по глагол 'говорить', всего лишь вводящий прямую речь, — первичное и потому нетолкуемое слово². Но рассмотрим к актантам такого 'говорить', начиная с того, что говорят.

Что. Это слово; слово есть все сказанное и услышанное, от сказанного до сказания, слово — высказывание по Бахтину (Проблема речевых жанров³: "Использование языка осуществляется в форме единичных конкретных высказываний (устных и письменных) участников той или иной области человеческой деятельности"; высказывание, от однословной реплики бытового диалога до большого романа, это "реальная единица речевого общения", имеющая автора и адресата) или хотя бы возможное высказывание. Лингвистика знает только "отдельное", "самостоятельное", повторимое слово языка, понятное как наименьшее возможное высказывание. Отдельное слово (словосочетание тоже) вплотную приблизится к неповторимому высказыванию, если найти вопрос, на который оно отвечает, если представить его отдельным ответом. "То, что ни на какой

вопрос не отвечает, лишено для нас смысла" (из бахтинских записей 1970—1971 гг.); "диалогическая природа", ответственность слова выразилась в вопросо-ответном строении архаичных текстов⁴, ее же использует школьный грамматический разбор "по вопросам"⁵, но и аристотелева классификация знания "согласно тому, на какие вопросы оно отвечает"⁶.

А сам вопрос разве не слово? Вопрос скорее мысль, чем слово (ср. фольклорное *думать-гадать*), в нем двойственность или множественность, сомнение, страдание, присущие именно мысли. Не растворившись в слове и имя адресата и предмета речи. Собственно имя это имя собственное⁷, а словом имя, будь то имя Прометея или существительное *слово*, остается ровно настолько оно еще причастно "сказуемости" (таковы и служебные слова). Кстати, в логике Аристотеля нет единичных терминов, потому что они ни о чем не "сказываются", не предикаты⁸ — не слова.

Кто и кому. Слово есть сказанное другим человеком и услышанное мною, это чужое слово по преимуществу. Бахтин (заметки для статьи о чужом слове): "Я живу в мире чужих слов.--- Это распадение для каждого человека всего выраженного в слове на маленький мирок своих слов (ощущаемых как свои) и огромный, безграничный мир чужих слов — первичный факт человеческого сознания и человеческой жизни---". Мое "я", то есть "я-для-себя", не говорит, говорящий — "другой-для-меня" и "я-для-другого", а я сам — слушатель, понимающий и думающий⁹; сюда относятся пословицы *Слушай больше, а говори меньше, На то два уха, чтоб больше слушать, один рот, да и тот много врет, а как бы два было?* (Д, с. 407, 317; ППЗ, с. 158), сюда же *слушаться, послушание*. Слово "всегда хочет быть услышанным" (Бахтин. Проблема текста---), *Красная речь слушаем* (Д, с. 407), а можно сказать и *крепка* или *стойт* слушаем, и если славянское слово *слово*, родственное *слух* и *слава*, значит 'слышимое, услышанное (мною)', оно вместе с этой пословицей дополняет обозначения слова в разных языках как 'говоримого, сказанного (другим)'¹⁰. Другой говорит и я слышу слова, я же говорю словами, я выражаю мысли.

Илиада начинается призывом к Музе: "Гнев, богиня, воспой Ахиллеса", так и Одиссея: "Муза, скажи мне о том многоопытном муже", но Вергилий начинает "Энеиду" от себя: "Битвы и мужа пою" — это целый переворот в отношении к слову. В сказителе различаются говорящий (Муза Гомера) и слушатель-рецитатор, а в писателе к ним присоединился записывающий, писец. Записанное посторонним божественное слово сказителя превратилось в написанное собственноручно собственное слово писателя¹¹. (Чем стало для говорения бывшее чисто вспомогательным записывание, показывает, кроме слов 'писатель' и *литература* 'письменность', отчаянное определение языкового слова как цепочки букв между двумя проблемами.) Но писательские "поиски собственного слова", отвечает Бахтин (записи 1970—1971), "на самом деле есть поиски именно не собственного, а слова, которое больше меня самого; это стремление уйти от своих слов, с помощью которых ничего существенного сказать нельзя"¹².

Кому и о чем. В бахтинской книге о Достоевском предмет речи или мысли постоянно приравнивается к адресату и собеседнику, например (гл. 2, 5.2, 5.3): "Автор говорит всею конструкцией своего романа не о герое, а с героем"¹³. Для "человека из подполья" говорить "значит обращаться к кому-либо; говорить о себе — значит обращаться со своим словом к себе самому, говорить о другом — значит обращаться к другому, говорить о мире — обращаться к миру". "И для Раскольникова помыслить предмет — значит обратиться к нему. Он не мыслит о явлениях, а говорит с ними". Сходно в заметках о чужом слове: "Объект в процессе диалогического общения с ним превращается в субъект (другое я)"; даже не превращается, а возвращается. Верно, что предмет есть предмет речи¹⁴, но предмет речи и сам происходит из адресата и есть адресат. Для пятилетнего Никиты, героя рассказа А. Платонова, все живое, все предметы слышат его незаочное, обращенное слово. Поэтическое обращение к предмету речи — архаизм (противоположно этому второму лицу вместо третьего слово о собеседнике к невидимому свидетелю, или третье лицо вместо второго). Русский предлог *про*, теперь значащий 'о чем', значил 'кому' в сочетании *про себя* 'молча', 'себе под нос' <'себе' (ср. *про запас*).

Говорить об отсутствующем, за глаза — поздняя способность, приобретаемая в одиноком думании. Промежуточное говорение при предмете речи как риторический прием встречается в конце первого тома "Мертвых душ": автор вполголоса разоблачает своего героя, пока тот спит и не слышит.

СЛОВО И ИМЯ

Владимиру Николаевичу Топорову к 60-летию

Слово это то, что говорится, что сказано (и услышано), а чтобы говорить кому-то и о чем-то, нам нужно имя адресата, или имя собственное, и имя предмета речи. Адресата зовут — называют-призывают, а предмет речи упоминают — память это память об уже отсутствующем; *легко на помине* тот, кто при его упоминании является как на зов. Слово входит в триаду мысль, слово, дело/дело, слово, мысль¹, связанную с путем, а имя входит в триаду вещь, имя, образ, связанную с местом: вещь лежит, стоит, а дело идет; вещи в ряду упорядочены, дело направлено. Имя предмета речи, или термин, определяется — "А есть Б", слово толкуется — "А значит Б".

Имя параллельно месту в пословице *Не имя красит человека, а человек (красит) имя* (Анс, с. 52; Гр. с. 193), в обороте *называть вещи своими именами*, в слове *переименовать*, ср. *Не место человека, а человек место красит* (Д, с. 697, ср. с. 249, 720), *ставить все на свое место, переместить*. Вот заговор от боли: *Как пальцу (безымянному) нет имя, так и боли нет места!* (Бхт, 1715). Еще пословица: *Иди тором, не положат вором* (Д, с. 686) — не сочтут и не назовут². А слово ходит, причем *ходячему слову* равнозначно 'общее место', а путь и есть общее место. Слово приобретает, это

родовое обозначение, а имя, как и место, порядковое число (номер), лицо, от-личает; еще ближе лицо образу, ср. *об-лик*, а тело соответствует делу, например у Вико (Основания новой науки---, 4): человек есть триада тело, речь и ум, возникающая в таком порядке³.

Не имеет имени иной человек — один, единственный в своем роде, он же другой, отличный от всех. Кого бы ни видеть в "лишней тени" "без лица и названья"⁴, это, прекрасно сказала сама Ахматова, "конечно — никто, постоянный спутник нашей жизни и виновник стольких бед"⁵, или иной, по принципу "Если никто, то иной" (к тому же иному подводит слово *лишний* и однокоренные). Мое имя — для других (загадка про имя: "Тебе дано, а люди пользуются" — Мтр, 1623; так и лицо, с той разницей, что "имя свое всяк знает, а в лицо себя никто не помнит" — Д, с. 308, ср. с. 704), мое "я сам", "я-для-себя" (Бахтин) безымянно⁶, ведь каждый-для-себя иной по отношению к другим для него людям. Начало сказки про безымянного Заморышка (Аф, 105):

Жил-был старик да старуха; детей у них не было. Уж чего они ни делали, как ни молились богу, а старуха все не рожала. Раз пошел старик в лес за грибами; попадаетея ему дорогою старый дед. "Я знаю, — говорит, — что у тебя на мыслях; ты все об детях думаешь. Поди-ка по деревне, собери с каждого двора по яичку и посади на те яйца клушку; что будет, сам увидишь!" Старик воротился в деревню; в ихней деревне был сорок один двор; вот он обошел все дворы, собрал с каждого по яичку и посадил клушку на сорок одно яйцо. Прошло две недели, смотрит старик, смотрит и старуха, — а из тех яичек народились мальчики; сорок крепких, здоровеньких, а один не удался — хил да слаб! Стал старик давать мальчикам имена; всем дал, а последнему не достало имени. "Ну, — говорит, — будь же ты Заморышек!"

— Со стороны в "ихней" деревне 41 двор, но для "обошедшего все дворы" старика их 40 (стойкое круглое, полное число), свой-иной не в счет; из своего-то, 41-го яйца (стойкое сверхполное число, число иного) и родился у старика со старухой мальчик по прозвищу Заморышек⁷. А прозвище, то есть говорящее имя, еще не имя собственное — не собственно имя — и уже не собственно слово. Наоборот, "Пушкин, Гоголь, Чехов — это уже слова, а не только имена. Им непременно соответствует что-то отчетливое в сознании". — А.Битов (Битва, I). Уже только словом делается имя в выкрике Раскольникова (I. 4) "Эй вы, Свидригайлов!"

Имя происходит из слова. Слово говорит, "сказывается" (Аристотель) о предмете, а чтобы сделать содержание сказуемого новым предметом речи, мы превращаем родовое слово в отличительное имя. Став подлежащим (остановившись), слово умолкает, умолкает его внутренняя форма, и теперь имя начинает показывать предмет своей внешней формой⁸. Напоследок — замечание Бахтина о терминах, этом образцовом разряде имен: "Греческая мысль (философская и научная) не знала терминов (с чужими корнями и не участвующих в том же значении в общем языке), слов с чужим и неосознанным этимологом. Выводы из этого факта имеют громадную важность. — В термине, даже и неинозычным, происходит стабилизация значений, ослабление метафорической силы, утрачивается многомысленность и игра значениями. Предельная однотонность термина"⁹.

"Как в кремне огонь не виден, так в человеке душа" (Д, с. 305) и в слове значение, оно душа слова. Слово имеет значение: внешняя часть имеет внутреннюю¹, потом целое имеет часть (целое называют по его внешней части). Сначала говорят, что слово имеет значение или человек душу, и только, а потом, что слово имеет и звучание, человек и тело; сначала слово есть звук, человек есть тело — другой человек, чужое слово. Если слово подобно человеку, то язык подобен народу — чужой язык чужому народу (отсюда *язычник* 'иноплеменник-иноверец', ср. аналитическое сложение *иноязычник*). А родной язык тот, на котором говоришь со своими и думаешь, говоришь с собою. Значимое слово похоже на другого для меня человека, а мысль, мое слово, на меня самого.

Собственное (прямое) значение отличает слово от его синонима или антонима, это иные, значение, ради которого и нужно особое слово. Слово в своем собственном значении толкуется через род и отличие (собственно толкование). Каждое слово имеет по меньшей мере одно собственное значение; это положение можно назвать тезисом Продика, в честь софиста с острова Кеос, учившего различению синонимов (напр., "Протагор" Платона, 340а—341с). "Абсолютная" синонимия — множимость, синонимы неравнозначны, а взаимно равнозначные слова принадлежат разным говорящим и разным языкам или диалектам². Так вот, тезис Продика соответствует пословицам "У каждого своей царь в голове", "Сто голов — сто умов", "Брат он мой, а ум ("т.е. воля") у него свой" (Д, с. 394, 440, 441, 616, 627, 840). Синонимы это слова-братья, но у каждого свой смысл. Слово имеет, конечно, и несобственные значения — значения других слов, его синонимов³.

Значение — душа, "внутреннее тело" слова, а смысл — дух; Бахтин о душе (в работе об авторе и герое): "это дух, как он выглядит *извне*, в другом". "Душа — это дар моего духа *другому*"⁴. Так и значение, это смысл, как он выглядит *извне*, в чужом слове. Мысленное понимание дает понимающему смысл слова, а словесное толкование (толкая знак, мы говорим, что он значит) дает толкуемому слову значение. Значение есть дар моего понимания чужому слову.

КОМУ И КАРТЫ В РУКИ

Неупотребительная сейчас поговорка *тебе* (или *ему* и т.п.) *и книги в руки* подразумевает пословицу *Грамотею/ученому и книги в руки* (Д, с. 629; ППЗ, с. 165)¹. А кому *и карты в руки*? Тому, кто как пьяный или глупый поп: *Поп пьяной книги продал да карты купил* (ППЗ, с. 33), *умен как поп Семен: книги продал, да/а карты купил* (Д, с. 256, 438).

Священник, он же ученый ("Неуча в попы не ставят" — Д, с. 424), — иной человек, но пьяный и дурак тоже иные, поэтому они легко соединяются со священником в двойственный образ. Краткий вариант поговорки *умен как поп Семен* (ППЗ, с. 133), если здесь нет

эллипсиса, держится на значимости имени *Семен*¹. Кстати, соименником попу Семену приходится явно иной Сенька Попов из выражений вроде *А свет кто тушить будет, Сенька Попов?* Другие варианты: *умен как поп Семен: купил вместо книги карты* (Иви, с. 195), *умен как наш Семен: книги продал, а карты купил* (СД, ст. Карта) — мы тоже иные, ср. пословичный тип "Люди то-то, а мы другое"; у Лескова (На пожах, 1.5): *Ты, милый, умен как дьякон Семен, который* и т.д. Поговорку использовал Вяземский в стихотворении "Выдержка". Есть и вариант с прибавкой: *умен как поп Семен: книги продал — карты купил, сел в овин да играет один* (Рби, с. 72).

Не говоря уж об игре в карты наедине с собой, не по-людски, поговорку хорошо продолжает овин; это можно видеть по загадке про него *Стоит поп, разинувши рот* (Д, с. 961) и пословице *Аминь — а головой в овин*, "т.е. на распутство", ср. *это игумен в(о)круг гумна или такой игумен, что ходит по гумнам* (Д, с. 49, 748). Овин, гумно — противоположность церкви, монастыря, как и кабак, баня, мельница, кузница, но все они иные места по отношению к жилью. В сказочном сюжете *Атвс 1323* мельницу или кабак принимают за церковь; пьянствующий лесковский персонаж просит: "Преставьте меня либо к матери Божией — она мне заступница, либо пойдете в кабак — мне целовальник в долг даст" (Юдоль, 3); *В кабак далеко, да ходить легко. — В церковь близко, да ходить склизко* — пословица в записи Пушкина³; наконец, у Булгакова (Мастер и Маргарита, 5): "Нам таких швейцаров в ресторане даром не надо. Ты в церковь сторожем поступи".

Противопоставленность карт (церковной) книге обыгрывается в выражении *читать книжку/часослов в пятьдесят два листа* (Д, с. 825; Лесков. Маленькая ошибка, 2 и 6) — ходячем травестирующем обозначении игры в карты, сказал бы Бахтин (ср. у Рабле, 1.22: "прекрасные деревянные Евангелия, то есть шашечные доски"). Карты заменяют молитвенник или Библию в сказках типа *Атвс 1613*. Вот занятный пример соотнесения книг и карт из Лескова (Смех и горе, 51): священник защищает свои книги удачной игрой в карты (в дураки и в короли).

Извольте, вам книги в руки, — вы хозяин,
Мы гости

— говорят игроки у Лермонтова (Маскарад, 1.1.2), имея в виду карты. Писемский:

— Что ж, господа, ученое звание, про вас и говорить! вам и книги в руки! — сказал Прохоров, делая кочергой на караул.

Петру Михайлычу это показалось обидно.

— Что ж книги в руки? В книгах, сударь, ничего нет худого; тут не над чем, кажется, смеяться, — заметил он.

— Что ж, плакать, что ли, нам над вашими книгами? — сострил Прохоров.

Все засмеялись.

(Тысяча душ, 2.1) — этот Прохоров не только чисто делает ружейные артикулы, он и картежник (см. 2,8)⁴.

Тебе и карты в руки — ироническая, шутовская по происхождению поговорка, вытеснившая уважительную, но и отчужденную тебе и книги в руки, но без противостояния ей сохранившая от своего смысла лишь оттенок фамильярности. Может быть, иронического же происхождения слово *близорукий*, производное от формы с гаплогонимией *близорóкий* (*Говорят и близорукий, али справедливей — близорóкий*. — *СРНГ*, 3, с. 23; ср. там же *близорочный, близоглазый*): диалектное *близорукий* значит 'нагло, назойливо ухаживающий за женщинами', 'вор, человек нечистый на руку' (там же). С этим согласуются слово *лупоглазый* 'близорукий' и 'бесстыжий' (*СРНГ*, 17, с. 202)⁵, ехидная поговорка *близорук: через хлеб да за пирог* (*Д*, с. 664)⁶.

СТОЕРОСОВЫЙ

Достоевский на каторге услышал это слово и записал его с пояснением (Сибирская тетрадь, 152): *Стоеросовый* (*стоя, прямо растет*). Применительно к дереву это по *СД* шуточное слово: "*Стоеросовое дерево* шутч. растущее стойком. *Из какого дерева это сделано? "А кто его знает, должно быть стоеросовое"*." (в ст. Стоёк)¹, а применительно к человеку оно обычно бранное; "*Стоеросовый дурак, -ая дура, бран.*" — дополнил Даля Бодуэн де Куртенэ. Слово толкуется пословицей *Стоя растешь вдвое* (*Д*, с. 515; *СД*, ст. Вдвое).

В "Старьевщике" И. Кокорёва:

Понятливость ребенка развивалась разговорами вроде следующих:

— А какое это, Ванюша, дерево? — спрашивает дядя Игнат, показывая обломок стула.

— Да спереди словно крапёная береза, — отвечает ученик.

— Ан врешь: это дерево *стояростовое*.

— Какое, дядя?

— *Стояростовое*. Ну а это (показывается ратовище метлы)?

— Рублем прост буду, это береза.

— Болтаешь, дурак: и это *стояростовое*.

— Что ты, дядя? Ведь то совсем не такое... — замечает Ваня в недоумении.

— Глупый! всякое дерево *стояростовое*, оттого что стоя растет.---

Слово *стоеросовый/стояростовый* не отвечает на вопрос, из какого дерева что-то сделано, оно говорит, каково дерево вообще, это аналитический эпитет дерева, например: *срубил дерево стояростовое и поставил столб с надписью* (*АФ*, 578 — перепечатка из сборника 1838 г.). Здесь можно было бы сказать *дерево здоровенное*, получается этимологическая фигура². "Рязанцы — у! это народ великорослый, коломенской, столбовой, *стоеросовый!*" — вот выразительный синонимический ряд из воспоминаний Афанасьева³, причем повторявший это профессор сам был рязанец. У Лескова плут приказный с притворным самоумалением говорит немцу (Железная воля, 14): "Помилуйте, Гуго Карлович, — мне ли в вашем присутствии сидеть, у меня ноги русские, дубовые, я перед вами, благо-

родным человеком, и стоять могу.---Право, Гуго Карлович, мне перед вами стоять лучше: мы ведь *стоеросовые* и к этому с малства обучены, особенно с иностранными людьми мы всегда должны быть вежливы"⁴. "Вот баба *стоеросовая*, все чисто стекла высидит, ее заднигу и вставлю", — мелькнула у Ионы мысль» (В. Личутин. Иона и Александра, 1) — о жене, ласкательно-бранно. А целиком бранное употребление относится не к себе или своему, а к другому и чужому: "Ты балда! — сказал вдруг Вертлюга сердито и громко---. — Балда! Разве я про палку?.. *Дерево стоеросовое!*" (А. Грин. Наказание, 5).

С этим прилагательным соотносится (собирательное) существительное *стоерос*, не дошедшее до И.Г. Добродомова, автора заметки "Дубина стоеросовая"⁴. Есть пословица *Из стоероса лежни кладут* — "угроза" (*Д*, с. 737; *СД*, ст. Лежать), противопоставлены стоячее и лежачее; Лесков пишет слово через я и противопоставляет прямое и кривое: "укрепите то, вокруг чего вы хотите согнуть *стоярос* в круглый обод" (О рожне, 7). Хуже то, что до И.Г. Добродомова не дошло значение слова *стоеросовый* (*Стоя растешь вдвое*), и он с помощью Ж.Ж. Варбот решил, будто это семинарская переделка греческого *σταυρός* 'кол, шест, свая; крест'⁵. Вспомнил бы хоть, что про выросший мужской член говорят *встал* и *стойт!* Говорят и *стоеросовый х---*. Вообще возрастание идет снизу вверх, ср. лат. *summa* 'высшая' > 'итог (сложения)', *совершенный* — *совершённый* — *завершенный* — *законченный*, *быть на вершине блаженства*, *сойти/свести на нет*; отсюда значимость подъема, пути вверх⁶.

Дурак тоже *стоеросовый*, ведь он тоже стойт, торчит: *стоёнъ* 'болван, олух, дурень' (*СД*, ст. Стоёк), *ванька-встанька* при Иван-дурак; *так торчилом меж людей и торчит* (*Д*, с. 310)⁷, ср. *Правда рогатиной/копылом торчит*, *Мир* (община) *столбом стоит* (*Д*, с. 198, 404). "Глуп ведь как дерево" (Мертвые души, 1.6 — Плюшкин о Прошке), "глуп как пень" — сравнение с образцом. В сказочном сюжете *АТвс* 1643 дурак говорит на равных со скрипучей березой или с пнем, отвечая за него. Дурак "с осину/оглоблю вырос, а ума не вынес" (*Д*, с. 435), вырос на месте, но в путь не выходит, не то что Илья Муромец: "Знайка дорожкой бежит, незнайка на печке лежит" (*Д*, с. 429). Рост вверх на месте (*былье: быть, встать* < *стать*) и движение вперед по пути — таково противопоставление. Может быть, переходом именно от роста к движению надо считать семантический переход 'поднимать(ся)' > 'двигать(ся)' в части продолжений праслав. **dvigati*⁸. Значения от 'вставать' до 'идти' соединяет в себе диалектное *дыбать* (*СРНГ*, 8, с. 288, ср. однокоренные). А судя по загадкам про дорогу "Когда свет зародился, тогда дуб повалился и теперь лежит", "Лежит брус на всю Русь, а станет — до неба достанет" (*Мтр*, 2700, 2719), путь это лежачее бревно (ср. родственное слову *путь* лат. *pons* 'мост'), упавшее мировое дерево.

— Кстати, знаете, Туробоев, меня издавна оскорбляло известное циничское ругательство. Откуда оно? Мне кажется, что в глубокой древности оно было приветствием, которым устанавливалось кровное родство. И — могло быть приемом самоопознания. Старый охотник говорил молодому, более сильному: поял твою мать. Вспомните встречу Ильи Муромца с похвальщиком...

Лютов весело усмехнулся и крикнул.

— Где ты вычитал это? спросил Клим, тоже улыбаясь.

— Это — моя догадка, иначе я не могу понять, — нетерпеливо ответил Макар, а Туробоев встал и, прислушиваясь к чему-то, сказал тихонько:

— Остроумная догадка.

— Жизнь Климса Самгина (1.4; первая часть романа вышла в 1927, а в статье 1934 года "Беседа" Горький повторил и развил "остроумную догадку" своего персонажа). А вот толкование почтенного этнографа: "Так называемая матерная русская брань равносильна, собственно, бранным выражениям: молокосос, шепок и т.п., подчеркивающим юность и неопытность объекта брани. Ругающийся выставляет здесь себя как бы отцом того, кого он бранит; неприличная формула матерной ругани означает собственно: я твой отец! точнее: я мог быть твоим отцом!" — Д.К. Зеленин (Табу слов..., § 103)¹.

Этому анекдотически буквальному, как у иностранца, пониманию противостоит, например, областная запись (СРНГ, 15, с. 51), показывающая, что такое мать: *Слышь: как коса звенит! Это не коса, а мать косиная! Аглицкия!* — коса кос, иначе говоря (устное определение Б.А. Успенского); ср. *Водка вину тетка* или *—крепкая водка, тому же вину тетка* или *Красная водка простой-то тетка* (Д, с. 796; Аф, 313; СРНГ, 15, с. 194; вот нерусский пример: "Вставай!—Дует дедушка всех метелей. Никогда не видел ничего ужаснее!" — Фарли Моузт. В стране снежных бурь, 20). Формула матерной ругани на самом деле есть усиление прямой формулы, в которой оскорбительное действие направлено непосредственно на адресата. Так *иди к черту* усиливается до *иди к чертовой матери* и даже *бабушке* (из этого двойного усиления "реализовалась", буквализовалась бабушка Волаанда: "Мне посоветовали множество лекарств, но я по старинке придерживаюсь бабушкиных средств. Поразительные травы оставила в наследство поганая старушка, моя бабушка!" — Мастер и Маргарита, 22), а *подпустить Кузьку, подкузьмить, обкузьмить* усиливается до *я тебе покажу Кузькину мать, узнаешь (ты) / попомнишь Кузькину мать* (Д, с. 133 и 222, ср. с. 60, 147; СД, ст. Кузьма). Матерное выражение никогда не значило 'привет, я твой отец' и не значит 'молокосос, я тебе в отцы гожусь', смысл этого кощунственного (а не "цинического" или "неприличного") ругательства в том, чтобы ударить в корень, задеть до глубины души, оскорбить святое. Мать стоит в одном ряду с душой и Богом, отсюда нанизывание *твою душу мать, Бога душу мать*; ему в армянском соответствует обобщение 'твое хорошее'.

Как у матушки под крылышком / за пазухой равнозначно *как у бога/Христа за пазухой* (Д, с. 101), при этом дурак — и *бабин сын, матушкин сынок/запазушник*, и *Божий человек*. "Душа ты моя! маменька моя!" — говорит "в излиянии сердечном" председатель граж-

данской палаты Чичикову (Мертвые души, 1.7, ср. "Ты заврался, мамочка Иван Григорьевич" — 1.8 — к тому же председателю). Сказочная формула превращения "ударился о (сырую) землю и оборотился тем-то" напоминает Антеево восставание с новой силой от матери Ген². В пословицах (родной) матерью, маткой, матушкой называются земля, Москва, дом (*своя хатка*), баня, печь, лень, ночь (т.е. сон), рожь, гречневая каша, вода, Волга, рогажа, уговор ((*урядка*)), правда. О посаженном в куль и брошенном в воду казаки сказали Пугачеву: "Пошел к матери по Яику" (Пушкин, Оренбургские записки, ср. в "Истории Пугачева", 3: "Он пошел к своей матушке вниз по Яику"). Сюда же относятся возглас удивления *мать!* — *Что, Галя, собралась? — Мать! А я и не знала.* — СРНГ, 18, с. 40, ср. *мать честная!*), усиленное *матёро благодарю, матёро спасибо* (там же, с. 26), ряд вопросов типа "Которое А всем А мать?" и ответов на них в стихе о Голубиной книге. "Вообще *мать*, строго говоря, в своем глубинном слое менее всего имя родства" — заметил в скобках В.Н. Топоров³; этот глубинный слой подразумевает и матерщина. Ср. еще ругательство *маковку (твою)!* (СРНГ, 17, с. 312), где тоже задевается главное.

А реконструктор-мифотворец, минуя толкование, но твердо зная, что "в глубокой древности" все было совсем наоборот⁴, переворачивает плоско понятое сильнейшее оскорбление: "Я думаю, что первоначальный смысл известной "матерной" фразы не имел в себе ничего оскорбительного для людей, не носил характера гнусной хвастливости.—Я утверждаю, что гнусный и хвастливый смысл вложен в эту фразу феодальным дворянством в эпоху крепостного права" (Горький. Беседа) — и дальше о праве первой ночи! В недавней богатой материалом статье Б.А. Успенский⁵ тоже полагает, что первоначально матерщина не имела оскорбительного смысла, в его реконструкции, похожей на мифологическую реконструкцию "от противного", матерное ругательство это бывшее языческое заклинание матери-земли для плодородия. И сейчас, говорит Успенский, мат обычно не воспринимается как оскорбление. Но ведь в полную силу матерятся те, кто пишет на себе *Не забуду мать родную*, кто клянется матерью, кто вскрикивает *мама!*; остальные более или менее пустословят. Матерная формула, как она здесь истолкована, не была языческим заклинанием земли, зато прямую формулу (она слышится гораздо реже матерной, но ср. ---*аный, иди/пошел (ты) на* ---) можно возвести к подставлению и условному покрыванию у обезьян, означающему подчинение.

К ПОСЛОВИЦЕ ПРО ГРЕЧНЕВУЮ КАШУ

Ржаная, ячневая или гречневая каша, по пословице, *сама себя хвалит* (Д, с. 732). "Начальный смысл этого", поясняет Даль, "был прямой: что хорошо, то нечего хвалить; ныне пословица эта говорит к самохвальству"¹. Если кашу хвалить нечего и никто ее не хвалит, она хвалит сама себя. Так и *Он сам себе рад*, "т.е. негостеприимен" (Д, с. 790), получается из **Он никому* (чужому; гость

это чужой человек в доме, см. Д, с. 791) не рад. И гоголевская унтер-офицерша сама себя высекала, раз не кто-то другой. Вообще если никто (другой), то сам, а 'сам' есть 'не кто другой', 'никто'.

Пословицу не надо понимать буквально; поскольку (гречневая) каша бесспорно, общепризнанно хороша, она в похвалах совсем не нуждается и сама за себя говорит. В этом же смысле хвалят себя хороший товар, доброе дело (Д, с. 733, 525), правда ("Правда сама себя хвалит (и величает)" Д, с. 197; СД, ст. Сам), которой каша особенно близка через мать: *правде-матке* соответствует *Гречневая каша — матушка наша, а хлебец ржаной — отец наш родной, Щи да каша — мать наша* (Д, с. 812, 813). На самом деле каша не хвалит себя², как не рад себе негостеприимный, угрюмый человек, ср. пословицы "Сам на себя никто не нарадуется", "Сам себе на радость никто не живет" (Д, с. 778) и "Хорошо то, что другие хвалят", "Сам не выхвалишься, коли люди не похвалят" (Д, с. 733, 734; при этом *сам поет, сам слушает, сам и хвалит* — с. 733 — похоже на ---сел в овин да играет один попа Семена).

Но вот происходит переоценка этой простой пищи ("Горе наше — ржаная/гречневая каша, а поел бы и такой, да нет никакой" — Д, с. 87; каша, манная каша 'простака, простофиля' — СРНГ, 13, с. 148, ср. *размазня*) и буквализация фигуры самохваления, и пословица переиначивается: *Овсяная каша сама себя хвалит, а гречневую люди* (Рзм, с. 90) — здесь гречневая каша в противоположность овсяной достойна похвалы³, но ведь раньше она была выше похвал; пословица переосмысливается: *Грешневая каша сама себя хвалит: я-де с маслом хороша* (Рбн, с. 80, ср. *Калина сама себя хвалила: я с медом хороша* — Бхт, 1443) — вслед за овсяной кашей гречневая становится самохвалкой и попадает в один ряд со всякой харей или жабой ("Всякая харя/жаба (сама) себя хвалит" — Д, с. 735, ср. у Достоевского о Фоме Опискине: "Его не хвалили — так он сам себя начал хвалить". — Село Степанчиково и его обитатели, 1.1). Так же переосмыслено (принято за правду) хэдячее *сам(а) себя высека(ла)*, злоратно применяемое к тому, чьи козни обернулись против него самого, хотя смешная фраза городничего (Ревизор, 4.15: "Унтер-офицерша нагала вам, будто бы я ее высек; она врет, ей-Богу врет. Она сама себя высекала") доводит до нелепости ответ "Это само сломалось" провинившегося ребенка, а унтер-офицерская вдова ничего не злоумышляла. Сюда относится и испорченный буквализацией формально-логический "закон (или принцип) тождества" $A=A^4$, он имеет смысл только как фигуральный, усиленный вариант философского принципа индивидуации (пожалуй, так и берет закон тождества Мандельштам в "Утре акмеизма", ср. его же упрек символизму "Никто не хочет быть самим собой". — О природе слова); ср. "Всяк человек равен самому себе" (Кнч, с. 110), т.е. никому не равен, кроме самого себя, и "Бог и лесу не сравнял", "Бог и пальцев на руке не уравниал" (Д, с. 856), учитывая связь человек—дерево, ребенок—палец.

Несколько примеров на "Если никто, то сам" из Достоевского:

- Кто тебе показывал? Кто смел показать?
- Я сама видела, — отвечала Катя решительно.
- Ну, хорошо! Ты не скажешь на других, я тебя знаю.

(Неточка Незванова, 5); "Только было принялись вынимать первую, самую маленькую кокору — оказалось, что она ломается, "сама ломается", как принесено было в оправдание приставу", и дальше (Записки из Мертвого дома. 1.6)⁵; "— Это я про никого, я никого не хотел. Я про себя... — провалился опять капитан" (Бесы, 1.5.6);

Кто у нас тогда первый начал?

Никто. Само началось с первого шага.

(Кроткая, 1.4). Еще один, грамматический пример: страдательное значение возвратного -ся основывается, вероятно, на том же принципе — действие совершает сам объект действия, если деятель отсутствует в кругозоре говорящего. Подтвердить это может искусственность и вторичность трехчленной страдательной конструкции по сравнению с двучленной.

Близкий ответу "само получилось" способ отпереться — это сказать, что все виноваты ("В миру виноватого нет" — Д, с. 405); например у Лескова: "— Ведь тут уж все были? — Все. — И все, должно быть, били? — Должно, что так. — И ты поукладил? — Нет, я не бил. — Ну, а кто же бил? — Все били. — А ты никого не заметил? — Никого" (Язывательный, 7); "— Бросали сало? — отнесся к нему директор. — Да, да, — пролепетал ему мальчик. — Кто бросал? — Я не знаю... все... — Все? стало быть, и ты? — Я, нет, не я... Я не знаю, кто" (Смех и горе, 16). По принципу "Если никто (в отдельности), то все (как один)" могут быть получены и неопределенно-личные формы множественного числа, ср. *говорят* и "в общей бане слышали" (см. Лесков. Интересные мужчины, 17) — в месте, где все инаковы-одинаковы. Наконец, есть более общий принцип "Если никто, то иной", по которому сваливают вину на "козла отпущения" (дети тоже, см.: Чуковский. От двух до пяти, 1.8) и который дает выражения вроде *А кто знает, Пушкин?*⁶ (ср. Сеньку Попова), *Бог знает* или пословицу *Мир один бог судит* из пословицы *На мир и суда нет, Мир несудим*, ср. сложение *Мир никем не судится, одним богом* (Д, с. 404; СД, ст. Мир).

САМ СЕБЕ РАД

Поговорка *Он сам себе рад*, "т.е. негостеприимен" (Д, с. 790; СД, ст. Сам), может быть получена из **Он никому* (чужому) *не рад* (гость это чужой в доме: "Чужой человек в доме — колокол (на воротах)"¹ — Д, с. 791; Кзм, с. 126) по принципу "Если никто (другой), то сам". И наоборот, поскольку 'сам' есть 'не кто другой', 'никто', из поговорки получается исходная фраза. То, что кто-то рад себе, нельзя понимать буквально, принимать за правду, ведь "Сам на себя никто не парадуется", "Сам себе на

радость никто не живет", "Моя радость хоть во сне, да не во мне", "Друг на друга гляючи, улыбнешься; на себя гляючи, только всплачешься" (Д, с. 778; но "Рад дурак своей масти" — с. 443); так же Бахтин в работе об авторе и герое: "моя жизнь-пробывание не есть радостное пребывание с самим собою как качественно определенной и любимой личностью", "Другость моя радуется во мне, но не я для себя"². Поговорка фигурально и потому усиленно отрицает, что негостеприимный, нелюбимый, угрюмый человек кому бы то ни было рад, эта замена *никто* на *сам* и делает голую речь ("Голая речь не поговорка" — Д, с. 859, 972) поговоркой. Ср. *У него гостят четыре угла* — "никого", *только с богами своими* — "с образами" — *и знает, У него один замок гостит, да и тот на пробое висит* (Д, с. 791).

ПУШКИН И СЕНЬКА ПОПОВ

Булгаковский управдом Никапоров Иванович Босой "до своего сна совершенно не знал произведений поэта Пушкина, но самого его знал прекрасно и ежедневно по несколько раз произносил фразы вроде: "А за квартиру Пушкин платить будет?" или "Лампочку на лестнице, стало быть, Пушкин вывинтил?"; "Нефть, стало быть, Пушкин покупать будет?" (ср. послевоенное — Гражданин, а интересно, кто, Пушкин, возьмет билет? — неожиданно сказал сзади кондуктор". — Б. Ямпольский. *Московская улица*, 12); после своего сна Никаноров Иванович уже не спрашивает, а восклицает: "Пусть Пушкин им сдает валюту. Нету!" (Мастер и Маргарита, 15). Такие фразы используют правило "Если никто, то Пушкин", частный случай принципа "Если никто, то иной"; от поэта Александра Пушкина в них остается чистый иной — один-другой, единственный и не как все, некто и никто.

Но когда у меня не было общего понятия об ином, я пытался на примере такого Пушкина растянуть до будущего "Если никто, то иной" менее общий принцип "Если никто, то сам", беря 'сам' и как 'большой человек'. На это В.Н. Топоров ответил мне в письме от 1.2.77: "Такого рода конструкции мне постоянно приходилось слышать в детстве (сейчас они, кажется, сильно сократили сферу своего употребления). *Пушкин* и чередующийся с ним во всех возможных ситуациях *Сенька Попов* — ярчайшие примеры прономинализации Nom. ргорг.: Пушкин или Сенька Попов, т.е. некто, кто-то, неизвестно кто, и вовсе не обязательно 'большой человек' (*Сенька Попов* как раз актуализирует тему 'маленького человека' или 'мастера на все руки)". — Пушкин и Сенька Попов, теперь можно сказать, сходятся в двойственном ином, ср. *Бог знает*, но и *черт знает*. Да и сам Сенька Попов — соименник "карнализированного", вдвойне иного глупого попа Семена, который "книги продал, да/а карты купил", "книги продал — карты купил, сел в овин да играет один" (Д, с. 256, 438; *Рбн*, с. 72). Правда, мне рассказывали о пьянице, то и дело поминавшем не Сеньку, а просто Попова,

и подразумевался, может быть, русский изобретатель радио, т.е. опять же большой человек.

Фольклорное иначе Пушкина в противоположность высокому иначе по писателям — "Пушкин — наше всё" Аполлона Григорьева, Пушкин как русский "всечеловек" в речи Достоевского — снижает, "карнализует" его (по слову Бахтина в "Эпосе и романе" о "карнализации легенд" вокруг Сократа, Данте, Пушкина¹). В детстве я слышал анекдот *Атвс 1528* "Сокол/соловей под шляпой" с Пушкиным вместо хитрого мужика. К фольклорной Пушкиниане примыкают "Анекдоты из жизни Пушкина", "Пушкин и Гоголь" Хармса. Вот стихотворение Е. Кропивницкого (1940)

Ода Пушкину.

Поэт

Всеобъемлющий, и нет,
Нег поэта равного.
Слава, слава славному,
Из поэтов главному,
Слава многоликому
Пушкину великому!

— насмешка над юбилейными славословиями. Гоголь, сказавший, что "Пушкин есть явление чрезвычайное и, может быть, единственное явление русского духа: это русский человек в его развитии, в каком он, может быть, явится через двести лет", в той же статье "Несколько слов о Пушкине" сделал примечание о хождении под его именем "множества самых нелепых стихов"; как раз такие стихи приписывает Пушкину Поприщин (Записки сумасшедшего, под 4-м октября; ср. хлестаковского Пушкина: *Ревизор*, 3.6). Рассказ Битова "Фотография Пушкина (1799—2099)" тоже знает "карнализированного" Пушкина².

НА ПОСЛОВИЦУ "РАД ДУРАК КРАСНОМУ"

Рад дурак красному, при этом *Что пестро, то дураку и краснó; Всякий дурак красному рад, В красной шапке узнаешь дурака* (Д, с. 443, 862, 702, ср. *рад, как дурак красной шапке* — "из сказки", *Коли барский дурак, так и красный колпак* — с. 443, 717; но *Знать дурака и без красной шапки* — Сбл, с. 59), *Всякий дурак любит красенькое* (ППЗ, с. 135, ср. *Дурак любит красно, солдат любит ясно* — Д, с. 710). Дурак иной человек, особенный, не как все, ср. *нелюдь, нёрусь* 'глупый, бестолковый человек' (СРНГ, 21, с. 76, 147), а красный иной цвет и цвет иного; дурак рад "своей масти" (Д, с. 443).

От инакости дурака его двойственность, ведь крайности сходятся в ином¹. "А Иван был дурак, но очень умный", "Ванюшка не хитёр, не мудёр, а куды смысловат!", говорится о младшем, третьем брате, герое сказки (*Онч*, 241, сюжет *Атвс 301 А*, В "Три подземных царства"; *Аф*, 296, сюжет *Атвс 532* "Незнайко"), который станет царем, последний — первым. Когда Иванушка-дурачок солит реку, чтобы напоить коня (*Аф*, 400), это нелепо и смешно, но то же

самое делает с успехом богатырь Василий-царевич (Аф, 177; ожидался бы Иван-царевич, ср. Иванушка-дурачок), и это страшно. Сказка "Незнайко" — про богатыря, былинного героя, но под видом дурака, героя анекдотов, а сказка "Фома Беренников" (АТЭС 1640), наоборот, — про дурака под видом богатыря. Дураку очень подходит двусмысленное слово *благой* 'хороший, добрый', но и 'дурной, плохой' (СРНГ, 2, с. 306), ср. однокоренные. От инакости дурака и его животность: поговорки *глуп как осел, как индейский петух, как осетровая башка и ростом с тебя, а умом с теля или обычай бычий, а ум телячий* (Д, с. 436, 438), сказочные герои Буря-богатырь Иван коровий сын, Иван Быкович, Иван Сученко, т.е. сукин сын, но не в голо бранном смысле, Ивашко-Медведко, Иванко Медведко (Аф, 136, 137, 139, 141, 152). От инакости дурака в конечном счете его связь с миром-общинной², со всеми как одним, поскольку всё как одно тоже иное по отношению к множественному всему; мир силен как вода, а глуп как дитя, Мужик умен, да мир дурак, Ум с умом сходился, дураками расходился (Д, с. 406, 441, 445), а в смотреть Мирон³ 'быть с виду простоватым' и прикидываться Мирошкой, т.е. дурачком (СД, ст.Мирон; Д, с. 665), имя Мирон явно производно от мир³.

А слово *красный*, кроме того что оно цветообозначение, значит 'красивый, прекрасный, лучший', 'счастливый', 'большой', 'здоровый, сильный' (СРНГ, 15, с. 189—190), но и 'дикой, полоумный' (СД). Красными зовутся солнышко и огонь, утро и день, весна и лето, девица и молодец. Слова тоже красные (*красное слово, красноречие, краснойбай*), а мысли, думы — черные. Красный угол был самый светлый в избе, наискосок от печного угла, там под иконами сидел за столом хозяин и туда сажали гостей⁴; он превратился в советский *красный уголок* с бюстом вождя на тумбочке, покрытой кумачовой, алого цвета скатеркой. Пословица *Дураками свет стоит* или *красится/красуется* (Д, с. 437; Кнз, с. 48) принадлежит типу То-то тем-то *красно/красится* или *крепко* или же *стойт*, так что *красное* крепко и стойко — как дерево, столб, ср. Мир (община) *столбом стоит* (Д, с. 404) и древесность дурака, например в его эпитете *стоеросовый* 'здоровенный' (есть пословица *Стоя растешь вдвое* — Д, с. 515). Красный, багровый — "цвет святости" (*свят- : свет : цвет*), 'возрастания'⁵, а "святой — это прежде всего не"⁶, то есть прежде всего иной. Это цвет царской порфиры, но и цвет палача с его красной рубахой или шута, клоуна — *рыжего*, человека не как все, согласно шутливому *А я что, рыжий?*⁷; еще пословица: *Рыжий да красный — человек опасный* (Д, с. 474, но ср. Аф, 498). Красного цвета карандаш начальника, сигнал со значением 'внимание!', 'берегись!', революционное знамя, фонарь публичного дома, праздничный день в календаре. Цвет по преимуществу (*краски* 'цвета'). этот цвет крови бросается в глаза, он броский и редкий.

Краса, красота, выражением которой служит красный цвет, свойственна иному, но и уродство свойственно иному⁸. В ином сходятся

вышедшие из рода и из ряда прекрасное и безобразное, поэтому-то польское *u-roda* родственно русскому *у-род*, но значит 'краса'. Ср. *у-богий*, равнозначное диалектному *небога* и противозначное *богатый*, и *из-родный* 'негодный, выродившийся', а архангельское значение 'статный, видный, красивый'; "слово *изрѳднѳй*, как и *урѳдливѳй*, принимает двойное значение *выродка*, в хорошем и в дурном смысле", прибавил Даль (ст. Изродить); сюда же *урѳд* 'урожай', *юрѳдивѳй*⁹, *отродье, вылюдые*.

Выходит Петр. Его глаза
Сияют. Лик его ужасен.
Движенья быстры. Он прекрасен,
Он весь, как Божия гроза

(Полтава, 3) — слово *ужасный* и слово *прекрасный* с усилительной приставкой *пре-* (*красный-прекрасный*) рифмуются и по смыслу, красота и страх связаны через иное. За красотой как инакостью гонится мода, меняясь по мере распространения.

Но дурак не только красный, он еще и зеленый: *Он дурак природженный, самородковый, круглый, зеленый* (Д, с. 437). В одной сказке типа "Незнайки" (Всл, 2) герой, "сделавшись дураком", отвечает на всё *зелѳ-о-но* вместо обычного *не знаю* и получает прозвище *Зеленой* вместо *Незнайко*. *Зѳлено говорит* значит 'глухо говорить', а *зѳлено в глазах* — 'стало дурно'¹⁰ (СД, ст. Зелие), ср. *в глазах зарѳбило*; сюда же *тоска/скука зеленая, позеленел от зависти, злости* или *страха, зеленый змий*. Зеленый — цвет иного состояния, но несовершенного, это цвет растущего (*молодо-зелено*), а красный — цвет выросшего¹¹.

ИДЕЯ ОСТРОВА

Идея острова — в его инакости: окруженный водой, струями остров (*струя : о-стров*, ср. равнозначное диал. *о-тѳок*) в противоположность материке иное место, это носитель иного, особого, исключительного; отсюда ореол у образа острова. Платоновская Атлантида была островом. *Утопия* Мора, т.е. 'Безместье', — имя как раз для острова, а остров — место как раз для утопии, но и антиутопии, ведь крайности сходятся в ином. *Изолированность* ('уединенность', 'обособленность', опосредованно из лат. *insula* 'остров') от мира делает остров, речной, озерный или морской, идеальным местом чудеси приключений, спасения, но и ссылки, рая или ада. Шумеро-аккадский райский остров Дильмун (Бахрейн), античные Острова блаженных и "крайняя Фула" (*ultima Thule* — Вергилий, Георгики, 1, расширительно 'предел чего-нибудь'), остров Буян русских заговоров и присказок, сказочный остров благочестивых рахманов (древнерусское "Слово о рахманах") и остров, на который попадает во сне смешной человек Достоевского, каторжный Сахалин, необитаемый остров Робинзона Крузо (но ср. "Как создавался Робинзон" Ильфа и Петрова) и остров мальчиков в "Повелителе мух" Голдинга; "Таинственный остров" Жюль Верна и "Остров сокровищ" Стивенсона, "Остров Борнгольм" Карамзина и "Багровый

остров" Булгакова, "Остров ясновидцев" Беллами и "Остров" Хаксли — вот несколько примеров, взятых наудачу из громадного множества мифологических, фольклорных и литературных островов. Архипелаг и полуостров — это усиленная и ослабленная разновидности острова. Острову близки гора¹ и корабль (плавающий остров, напр. "Корабль дураков" Бранта).

Материк (: *мать*), большая земля, и остров, как бы дитя материка: иное как малое и новое. На острове человек один (необитаемый остров) или же островитяне одинаковы в своей инак(ов)ости; так инородцы все на одно лицо. Острова таких-то и таких-то, например в "Гулливере" и у Рабле. Островные народы (греки, англичане, японцы) и языки (исландский язык без заимствований), их особенность согласуется с особенностью островной флоры и фауны (Галапагосские о-ва). На острове и время свое, это настоящий хронотоп². Мапдельштам (Путешествие в Армению, гл. Севан): "Жизнь на всяком острове, — будь то Мальта, Святая Елена или Мадера, — протекает в благородном ожидании. Это имеет свою прелесть и неудобство. Во всяком случае все постоянно заняты, чуточку спадают с голоса и немного внимательнее друг к другу, чем на большой земле с ее широкопальными дорогами и отрицательной свободой". А вот Битов (Новый Робинзон, 3): "Наша суша такова, что ее уподобление океану никому не покажется преувеличением. И некоторое тяготение к островному сознанию в России можно проследить. Была такая древняя русская мечта — Никитина вотчина, куда бы все уехали. Казаки... их беглые поселения... Монастыри... А остров Валаам, а Соловецкий архипелаг! — вот осмысление пространства... Там — землепользование, там зажиток и порядок, там — свои. Чтобы осознать свое пространство своим, его необходимо огородить. "Остров" и "острог" — едва ли не однокоренные слова. Остров — часть суши, окруженная водой; острог — "всякое поселение было либо острогом, либо городком" (по В. Далю), то есть огороженное пространство (заостренные бревна) пространство. Острог — и крепость, и тюрьма. Острог, в который попадает герой "Мертвого дома", мыслится недостижимым островком в океане свободы. С него так же не выбраться, как было не выбраться и Робинзону. Героя выбрасывает в острог, как Робинзона на берег". *Остров* и *острог* (: *острый*) — разнокоренные слова, но уподобление острога, "Мертвого дома" острову продолжает метафору Солженицына *архипелаг ГУЛАГ*. По свидетельству Е. Гинзбург (Крутой маршрут, 3.2), "Все знали, что Колыма не остров, но все упорно называли ее островом, а Большую землю — материком. И не только называли — убежденно считали, что так оно и есть"³.

"Пусть мудрец усилием, серьезностью, самоограничением и воздержанием сотворит остров, который нельзя сокрушить потоком". — Дхаммапада (25, ср. 236, 238: "Сотвори себе остров, борись энергично, будь мудрым!")⁴, а путь из потока — ср. *море житейское* — на остров это путь вверх, дающий возрастание. Гора-остров или гора на острове хороши для монастыря, для замка. Еще несколько разрозненных примеров: Афон, "Волшебная гора" Манна, картина

Бёклина "Остров мертвых", кельтский Аваллон, Мадагаскар, бывший пристанищем пиратов, Летучий голландец, "Ultima Thule" и "Solus Rex" Набокова, праведное Беловодское царство, которое русские искали и в Японии, которую называют и *Ниппон-мару* 'корабль Япония', хлыстовский *корабль* 'община', созвучие греческих *ναῦς* 'корабль', *ναός* 'храм' и *νῆσος* 'остров', начальная в воспоминаниях Флоренского глава "Уединенный остров" о родительском доме, "Остров Крым" Аксенова. Петербург, явно иной город⁵. — почти архипелаг, он прорезан каналами, есть и острова, случаются наводнения. *Утопии* соответствуют древнерусское *безмѣстие* 'чуждость' (ср. *неуместный*) и *Erehwon* 'Едгин' Батлера; иное к тому же безымянно, в подтверждение параллелизма места и имени.

Тема острова пересекается с темой иной страны, иностранного. Уйти не простившись, т.е. не по-людски, для французов это *s'en aller / filer à l'anglaise*, а для англичан — *to take French leave*: взаимная инакость. Для русских иная страна теперь Америка, а раньше была Индия⁶. Есть шутовское, "карнавальное" определение *американский* 'ненастоящий', например *американское золото* 'томпак', ср. двусмысленный эпитет *заморский*, а название *Индия, индейский* могло производиться от *ін-де* 'в другом месте', 'в другое место', ср.: *Они* (перелетные птицы) *летят в Индию?.. А Мушфики никогда не увидит иные страны, иные земли?.. Неужели он никогда не побывает в Индии---*? — Т. Зильфибаров (Книга детства Мушфики, гл. Охота). Сюда относятся и "отъезд в Америку" Свидригайлова (Преступление и наказание, 6.6), архангельское *Норвѣг его знает* 'кто его знает' (СРНГ, 21, с. 278), поэма Есенина "Инония" (*Инония — иная страна*, сказал кому-то Есенин), Индия у Клюева, древнерусское "Сказание об Индийском царстве" — царстве пресвитера Иоанна.

К АНЕКДОТУ ПРО ДЕВЯТЫХ ЛЮДЕЙ

Анекдот про глупых людей, которые не могут сосчитать (сюжет *Атвс* 1287, *Тмс* J2031), сохранился по меньшей мере в четырех русских записях. В сказке сборника "Старая погудка на новый лад" 1794—95 гг. сын ищет по свету людей умнее его матери, а находит еще глупее;

а) потом лежала ему путь-дорога мимо лесочка, где, увидев несколько человек, сидящих в кружке и обедающих, подошел к ним и, поклонясь, сказал: "Хлеб да соль вам, добрые люди!" Они пригласили его к себе обедать. Прохожий, сядя подле них, рассуждал сам в себе, что нашел умных людей. И как только все пообедали, то мужики просили прохожего, чтобы он пересчитал их, все ли они тут. "Мы уже раз двадцать считались сами, — говорили крестьяне, — но все одного не досчитались". Сие самого прохожего привело в удивление, и он спросил их: "Сколько вас было?" — "Нас из двора, батюшка, пошло десятеро, — отвечали мужики, — а теперь по нашему счету только осталось девятеро: и мы не можем домыслиться, кого из нас нет; кажется, по виду мы все, а по счету не все". Прохожий велел им при себе сделать счет, и который считал, тот себя никак в число не включал. Прохожий, засмеявшись глупости сих людей, перечедал их, и они были сии довольны.

(*Нвк*, 51). Такая же составная сказка "Лутоношка", записанная в Тамбовской губернии, есть в собрании Афанасьева. Найдя много разных дураков, Лутоношка повернул домой, к матери, и

б) набред на дороге на артель работников; сидят вместе да обедают. "Хлеб да соль!" — "Садись с нами". После обеда стали они считать, все ли налицо? Но сколько ни считали, всё одного не досчитываются. "Пожалуйста, добрый молодец, пересчитай нас; отпустил нас хозяин всего-навсего десять человек, а теперь сколько ни считаем — все одного не хватает". — "Да вы этак никогда не досчитаетесь! Каждый из вас, как станет считать, себя-то в счет и не кладет: полно хлопотать попусту, вы все налицо!" — "Спасибо, добрый человек!"

(Аф, 406). Отдельный вариант анекдота записан в Олонецкой губернии (Клк, с. 18 — в АТвс не учтен):

в) *Девяты люди* (Заон.) дразнят обывателей с. Кузаранды в Заонежье. Причиной этой клички, по уверению крестьян, служит старинное предание: обыватели с. Кузаранды в количестве 10 человек отправились в путь; после какой-то переправы они вздумали проверить, все ли они налицо, но сколько ни считали, кто ни принимался считать, всех участвующих в путешествии оказывалось уже не 10, а 9 человек. Как погиб один из товарищей и кто он такой, они никак не могли припомнить и сильно горевали. Кто-то уже посторонний пересчитал их, нашел, что они все налицо, и объяснил им, что все считавшие забыли сосчитать самих себя.

Еще одна запись сделана в Литве в 1964 г., это сказочка "Глупый сынок" (Мтп, с. 332) с признаками вырождения; здесь мальчик идет искать людей глупее не его матери, а его самого:

г) Ишел, ишел, видит — десять человек стоят и плачут, за головы хватаются и думают, как жить на свете — не бедовать. Мальчик подходит и говорит:
— Что вы, друзья, плачете?
— Одного товарища потеряли. Вчера было десять, а сегодня девять.
Считают, считают, не могут сосчитать. Мальчик сметил, что каждый других считает, а сам себя пропускает. Он и говорит:
— Я вам помогу.
— Ой-ой, если сможешь, сколько денег проси, все отдадим.
Мальчик всех их пересчитал.
— Ай, господи, все деньги тебе отдадим.
— А я не возьму. В Америке и то людям помогают.

Этот анекдот про дураков, особенно случай из жизни заонежских пошехонцев в записи (в), вчуже смешон, но ведь все мы такие *девяты люди*; это и притча о человечестве. *Кажется, по виду мы все* (а) — говоря о людях, мы естественно не имеем в виду себя, себя *никак не могли припомнить* считавшие (в) — *Как про кого говорят, себя не помнят* (Д, с. 620). Я иной по отношению ко всем людям, другим для меня. Я, считающий, сам не в счет, понадобился *прохожий* (а), *посторонний* (в), иной, чтобы учесть нас всех: со стороны-то виднее (шутка: *Отойдем да поглядим, каково-то / хорошо ли мы сидим* — Д, с. 465, 642, 850). Чтобы *девяты люди* стали десятерыми, нужен одиннадцатый.

Имя свое всяк знает, а в лицо себя никто не помнит (Д, с. 308, ср. с. 704), а в анекдоте как раз хотят узнать, *все ли налицо* (бв). Вот в точности свидетельство мальчика шести с половиной лет: *Я себя не вижу, а других вижу! Мне только счастье видеть других.* ""Я-то один, а они-то все", — думал я и — задумывался", признается "антигерой" Достоевского (Записки из подполья, 2.1) и добавляет: "Из этого видно, что я был еще совсем мальчишка". Насмешливая пословица: *Все равны бобры, один я соболек* (Д, с. 733). Эта собственная исключительность — "первичный факт человеческого сознания

и человеческой жизни", по слову Бахтина¹. Есть пословица-тип *Люди то, а мы другое* (ППЗ, с. 94), обобщающая множество пословиц (см. там же; Д, с. 58, 62–63, 192–193; ср. *людской 'чужой'* — СРНГ, 17, с. 244). Только потом мы включаем в людей себя (*И я такой же человек, Все мы люди, все человеки* — Д, с. 303), и мне или нам противостоят уже не люди, а другие или чужие (люди). Я учусь считать и себя человеком, а людей подобными мне.

Считающихся в анекдоте по всем четырем записям 10 — заведомо круглое (К), полное число, но поскольку каждый из них для себя иной, для каждого людей всего 9 — неполное (К–1) число, а чтобы стать 10-м, мне нужен иной для всех, включая меня, 11-й; 11 — сверхполное (К+1) число. Круглое число служит единицей счета, это оно делается основанием счисления (не наоборот²) и получает особое, несоставное имя (например, русское *сорок*). Будем различать считающее лицо, предмет счета — количество или величину, единицу счета — круглое число, вырастающее в систему счисления, и итог — точное число, число как таковое. (Круглое и точное число: почти что круг и точка.) При круглом счете (округлении) единица подчиняет себе итог. Круглое число с его общезначимым прообразом (для 10 — это пальцы рук), число всех членов ряда, всех частей целого, завершено и потому совершенно. В волшебных сказках герой замыкает собою ряд как носитель целостности или же находится вне ряда как особ(енный), иной: герой не становится К-той жертвой сказочного вредителя или забирает его К-тую дочь, а сам остается К-тым или даже К+1-м среди своих помощников. А неполное число выражает лишенность, ущербность, предзнаменует поражение и смерть вредителя. Без круглого числа нет сказочной задачи на узнание. В одном варианте сказки "Морской царь и Василиса Премудрая" (Аф, 222) у морского царя 13 дочерей, сверхполное число, а не круглое 12, 3 или 77 (Аф, 219, 220, 224, 225, где и задача на узнание), Василиса Премудрая — 13-я, и Иван-царевич не узнает по примете, а просто выбирает ее³. В силу своего вхождения в один ряд все его члены однородны и могут отождествляться (ср. Прокл. Первоосновы теологии, § 1 и 66: "Всякое множество тем или иным образом причастно единому"). "Если же многие причастны единому, они тождественны в отношении этого одного"⁴.); задача на узнание предполагает такую одинаковость и круглое число. А сверхполное число обозначает иного. Это один, единственный в своем роде, он же другой, отличный от всех (само славянское слово *иной* общего происхождения с *один*⁵), некто и никто. Иное двойственно, в нем сходятся крайности; вот 13 — *несчастное число* (Д, с. 556), *чертова дюжина*, но ведь *недюжинный* человек, изрядный, а не рядовой, тоже 13-й, как Василиса Премудрая в одном случае⁶.

Все и "внезаходимый" (Бахтин) им иной, всё и внеположное ему иное. Всего без иного нет, как нет правила без исключения, но есть включение, приобщение иного, отраженное в схеме натурального ряда (К–К+1). Малый ряд рано или поздно оказывается неполным: находится дополняющий его иной, включаемый в счет⁷ и делающийся рядовым. Ряд растет, круглое число становится все круглее (К+1=К').

Но большинство математиков под давлением "догмата натурального ряда"⁸ готовы переходить к следующему натуральному числу слишком последовательно, до бесконечности. Безудержное, не признающее смысловых границ обобщение приводит в основаниях математики к противоречиям. Напомню одно из них — парадокс Рассела в шуточной передаче. Деревенский парикмахер по указу должен брить всех тех и только тех мужчин деревни, которые не бреются сами. А кто будет брить парикмахера? Спрашивающий не находит непротиворечивого ответа. Тогда он решает, что указ нелеп, отменяет его и впредь таких указов силится не допустить; отсюда расселовская теория типов и другие средства. Но не указ сам по себе виноват, а спрашивающий математик, включивший иного во всех. Вопрос математика не возникнет при "исключающей интерпретации переменных" по Хинтикке⁹, при гуманитарном возврате к меньшему ряду и восстановлению в правах иного.

Центральный хозяйственный магазин в Ереване называется по-русски 1000 мелочей, а по-армянски 1000 и *mi tanruk* '1000 и одна мелочь'; второе сильнее: армянская вывеска обещает нам всё-всё, как русская, и сверх того иное. Джокер, особая игральная карта с изображением шута, заменяет любую из 52 карт. В древнеиндийских брахманах целое с К частями обычно считается за $K + 1 - e^{10}$, ведь всё как одно — иное по отношению к множественному всему (поэтому герой может оставаться посетителем целостности и будучи $K + 1 - m$). "Не это, не это, а что-то за этим. Определение всегда есть предел, а я домогаюсь далее, я ишу за рогатками (слов, чувств, мира) бесконечность, где сходится всё, всё" — так, повторив "не, не" упанишад, описал Набоков (Дар, 5) чувство иного и тягу к нему¹¹. Флоренский: "Святой — это прежде всего "не"" (Освящение реальности)¹², т.е. прежде всего иной. Наконец, в "Беседах Эпиктета" (1.9.4): "—если кто понял устройство мироздания и усвоил, что самое величайшее, самое главное и самое всеобъемлющее среди всего — это система, состоящая из людей и бога---"¹³, а бог у Эпиктета — "другой" (1.25.13, 1.30.1сл., 2.5.22, 3.1.43, 3.13.13, 4.1.103).

Считающихся в анекдоте 10, устойчиво круглое число, причем по записи (а) они сидят в кружке, а по (б) это артель — все за одного, один за всех (артель ярко изображена у Мельникова-Печерского: В лесах, 1.15). К тому же они в пути, а путникам необходима круглость числа: *В дороге и отец сыну товарищ* — "должен помогать" (Д, с. 275, 775, 834) как брат, как равный. Но без иного для всех, включая меня, я для себя иной, вот идея анекдота. Своим *Если нет Бога, то я бог* подтвердил эту идею Кириллов Достоевского (Бесы. 3.6.2.)¹⁴, ср. "атенсты, ставшие богами" в черновике его же речи о Пушкине, заборную надпись "Ни учителей, ни Бога. Бог это я" бунтующих студентов в Париже в 1968 г., "Бог — я" помешанного Батюшкова. Допустим, я с трудом, но понял, что я сам — десятый (*А без меня народ неполный!* — знает старый механик Платонова в противоположность "совсем мальчишке" Достоевского); что произошло? Я самоотчужденно, глазами встреч-

ного *Лутони* или отпустившего нас *хозяина*¹⁵, положил себя в счет (б), для меня наконец сложилось круглое 10 и сменило тип, стало неполным круглое 9. Память о таком включении иного хранит слово *сам-десять*, вообще *сам-К-тый*¹⁶, правило поведения "Я — последний" и даже, верится, схема натурального ряда. 9 у *девятих людей* есть дурацкое 10 (ср. *не все дома у кого, неполный 'глупый человек' — СРНГ*, 21, с. 117, полесское *девянство девять 'дурак'*¹⁷), как 13 есть чертова дюжина; 9 предполагает 10 (ср. вероятное звуковое влияние славянского *десять : десятый* на *девять : девятый*), первенствующая точка зрения у человека не нашего десятка, 11-го. *Перед богом все равны, Друг по/обо друге, а бог по/обо всех* — "печется" (Д, с. 39, 35). Бахтин: "Но я-для-себя — другой для бога.---Чем я должен быть для другого, тем бог является для меня"¹⁸.

Чему посмеешься, тому (и) поработаешь (Д, с. 188, 231, 871): анекдот про *девятих людей* похож на лубочную картинку с подписью *Два дурака дерутся, (а) третий смотрит*, "где третьего не видно", "где под третьим разумеется тот, кто смотрит" (Д, с. 437, 267, ср. с. 574).

ПРИМЕЧАНИЯ

Говорить: кто, что, кому, о чем

¹ Например: *Schlerath B. Gedanke, Wort und Werk im Veda und im Avesta // Antiquitates Indogermanicae. Innsbruck, 1974. S. 201—221.* Жаль, что обещанная В.Н. Топоровым (в его "К этимологии слав. *mysl'*" // *Этимология. М., 1963. С. 11—12*) специальная статья до сих пор не появилась.

² Ср. у А. Везбицкой глагол 'say' в очень небольшом списке семантических первоэлементов: *Wierzbicka A. Semantic Primitives. Frankfurt am Main, 1972. P. 15—16.*

³ Ср.: *Бенвенист Э. Формальный аппарат высказывания // Бенвенист Э. Общая лингвистика. М., 1974. С. 311—319.* К слову как высказыванию см. пятую главу "Проблем поэтики Достоевского"; также: *Федоров В.В. К проблеме высказывания // Контекст-1984. М., 1986. С. 86—95.*

⁴ См. о нем: *Топоров В.Н. О структуре некоторых архаических текстов, соотносимых с концепцией "мирового дерева" // Труды по знаковым системам. 5 (Уч. зап. Тартуского ун-та. Вып. 284). Тарту, 1971. С. 9—62.*

⁵ К нему см.: *Резвин И.И. Операционные определения в школьном курсе грамматики // Логика и проблемы обучения. М., 1977. С. 153—171.*

⁶ *Hilz H. Questions and Answers // The Journal of Philosophy. Vol. 59 (1962). No. 10. P. 253.*

⁷ Это не случайная игра слов, см.: *Бибихин В.В. Nāma // Языковая практика и теория языка. Вып. 1. М., 1974. С. 48 сл.*

⁸ *Лукаевич Ян. Аристотелевская силлогистика с точки зрения современной формальной логики. М., 1959. С. 39—41 (§ 3). О логическом сказуемом как ответе см.: Щеглов Ю.К. К понятиям логических субъекта и предиката // Машинный перевод и прикладная лингвистика. Вып. 8. М., 1964. С. 109—124.*

⁹ На различении я-для-других и я-для-себя строится рассказик Борхеса "Борхес и я".
¹⁰ Ср.: *Топоров В.Н. Слово и премудрость ("логосная структура"): "Проглас" Константина Философа // Russian Literature. 23 (1988). № 1. С. 56—57 (прим. 46).*

¹¹ Но близок сказителю образ Данте, пишущего под диктовку, у Ахматовой в стихотворении "Муза" и у Мандельштама в "Разговоре о Данте", 10. Ахматова и сама стихи записывала, не писала, а Мандельштам даже диктовал.

¹² Ср. в более психологическом плане у Л.Я. Гинзбург (запись 1925/26 гг.): "Откуда эта потребность подбирать чужие слова? Свои слова никогда не могут удовлетворить; требования, к ним предъявляемые, равны бесконечности. Чужие слова всегда

находка их берут такими, какие они есть; их все равно нельзя улучшить и переделать. Чужие слова, хотя бы отдаленно и неточно выражающие нашу мысль, действуют, как откровение или как давно искомая и обретенная формула. Отсюда обаяние эпитафий и цитат". — Литература в поисках реальности. Л., 1987. С. 154.

¹³ В той же гл. 2: "Герой для автора не "он" и не "я", а полноценное "ты", то есть другое чужое полноценное "я"---". Вообще грамматическое третье лицо не есть лицо: Бенвенист Э. Структура отношений лица в глаголе // Бенвенист Э. Общая лингвистика. С. 259—269.

¹⁴ *Резвин И.И.* Структура языка как моделирующей системы. М., 1978. С. 181—187 (Зависимость идеи предмета от языка). О славянском *вещь* как 'названном' см.: *Трубачев О.Н.* Славянская этимология и праславянская культура // Славянское языкознание. X Международный съезд славистов. М., 1988. С. 321—322.

Слово и имя

¹ Пример из концовки "Князя Серебряного" А.К. Толстого: "ничто на свете не пропадает, и каждое дело, и каждое слово, и каждая мысль вырастает, как древо". Об этой триаде см. в работах В.Н. Топорова.

² Как соотносится это *положить кем, класть/ставить ни во что (ты, ворона густоперая, I уж ты едешь мимо заставы богатырской, I нас, богатырей, ничем зовешь, I нас, богатырей, ни во что кладешь — СРНГ. 13. С. 266)* с этимологией индоевропейского слова 'имя' — 'вложенное', 'наложенное', 'возложенное' (*Топоров В.Н.* Прусский язык. Словарь, Е—Н. М., 1979. С. 28—30; *Он же.* Имена // Мифы народов мира. Т. 1. М., 1980. С. 508—509; Этимологический словарь славянских языков. Под ред. О.Н. Трубачева. Вып. 8. М., 1981. С. 227—228), т.е. 'положенное слово' (?), и с индоевропейским см сочетанием 'класть, ставить имя' (*Иванов В.В.* Древнеиндийский миф об установлении имен и его параллель в греческой традиции // Индия в древности. М., 1964. С. 85—94)?

³ *Вико Дж.* Основания новой науки об общей природе наций. Пер. и ком. А.А. Губера. Л., 1940. С. 435. Триаду тело, речь, ум знают буддийские сочинения.

⁴ К этой цитате в "Поэме без героя" (1.1 и 1.4) см.: *Топоров В.Н.* "Без лица и названья" (к реминисценции символистского образа) // Тезисы докладов IV Летней школы по вторичным моделирующим системам. Тарту, 1970. С. 103—109; *Он же.* Ахматова и Блок (к проблеме построения поэтического диалога: "блоковский" текст Ахматовой). Berkeley, 1981. С. 14—21 и прим. 21—43 на с. 95—101.

⁵ *Тименчик Р.Д.* // Изв. АН СССР. Сер. лит.-ры и языка. Т. 43 (1984). № 1. С. 71. Со своей "лишней телью" "без лица и названья" Ахматова сопоставила высказывание на ту же тему индоевропейского "Самопознания" Бердяева (гл. 2, разд. Тоска): "Сны вообще для меня мучительны, хотя у меня иногда бывали и замечательные сны. Во время ночи я часто чувствовал присутствие кого-то постороннего. Это странное чувство у меня бывало и днем. Мы гуляем в деревне, в лесу или поле, пас четверо. Но я чувствую, что есть пятый, и не знаю, кто пятый, не могу досчитать. Все это связано с тоской. Современная психопатология объясняет это явление подсознательным. Но это мало объясняет и ничего не разрешает. Я твердо убежден, что в человеческой жизни есть трансцендентное, есть притяжение трансцендентного и действие трансцендентного. Я чувствовал погруженность в бессознательное лоно, в нижнюю бездну, но еще более чувствовал притяжение верхней бездны трансцендентного". — См.: *Тименчик Р.Д.* // Даугава. 1989. № 6. С. 102.

⁶ Ср. "Борхес и я" Борхеса: я-для-других и я-для-себя. У Набокова (Подвиг, 3): "--- есть Петры и Иваны, которые не могут без чувства фальши произнести Петя, Ваня, меж тем как есть другие, которые, передавая вам длинный разговор, раз двадцать просмакуют свое имя и отчество, или еще хуже — прозвище".

⁷ Но этот Заморышек оказывается героем сказки, последний — первым, так что не для него "основной закон мифологического, а затем и фольклорного сюжетосложения", который, по О.М. Фрейденберг, "заключается в том, что значимость, выраженная в имени персонажа и, следовательно, в его метафорической сущности, развертывается в лейтмиве, составляющее мотив; герой делает только то, что семантически сам означает". — Поэтика сюжета и жанра. Период античной литературы. Л., 1936. С. 249.

⁸ Ср. у Пруста о словах, уже ставших общими именами, и собственных именах, еще не вполне прозрачных: "И насколько же своеобразнее стали эти места оттого,

что у них оказались имена, свои собственные имена, как у людей! Слова — это доступные для понимания, привычные картинки, на которых нарисованы предметы, — вроде тех картинок, что висят в классах, чтобы дать детям наглядное представление о верстаке, о птице, о муравейнике, — предметы, воспринимающиеся в общем как однородные. Имена же, создавая неясный образ не только людей, но и городов, приучают нас видеть в каждом городе, как и в каждом человеке, личность, особь, они вбирают в себя идущий от каждого города яркий или заунывный звук, вбирают цвет, в какой тот или иной город выкрашен весь целиком", и т.д. — По направлению к Свану, 3 (Имена стран: имя), перевод Н.М. Любимова. Имя как сгущенный образ его носителя рассматривал Флоренский в книге "Имена" (Опыты. Литературно-философский сборник. М., 1990. С. 351—419; Социологические исследования. 1988. № 6; 1989. № 2—6), см. еще: Наше наследие. 1988. № 4. С. 124, 126.

⁹ *Бахтин М.М.* Литературно-критические статьи. М. 1986. С. 520; ср. там же. С. 531: "Моя любовь к вариациям и к многообразию терминов к одному явлению". В защиту терминов см.: *Флоренский П.А.* Термин // ВЯ. 1989. № 1. С. 121—133; № 3. С. 104—117.

Слово как человек

¹ К "внутренности" значения см.: *Бибихин В.В.* *Nāma* // Языковая практика и теория языка. Вып. 1. М., 1974. С. 48—76; *Он же.* Принцип внутренней формы и редуционизм в семантических исследованиях // Языковая практика и теория языка. Вып. 2. М., 1978. С. 52—69; *Он же.* К онтологическому статусу языкового значения // Традиция в истории культуры. М., 1978. С. 231—243.

² Неволя следует тезису Продика В.В. Мартынов, в работе "Балто-славяно-итальянский язык на том основании, что в нем обнаруживаются абсолютные синонимы. В связи с тезисом Продика интересны сочетания типа *путь-дорога*; супплетивизм.

³ Хорошее определение синонимов дает Д.Н. Шмелев: "это слова, несовпадающими семантическими признаками которых являются только такие признаки, которые могут устойчиво нейтрализоваться в определенных позициях. Чем больше таких позиций, тем выше степень синонимичности соответствующих слов, тем чаще осуществляема их взаимозаменяемость" (*Шмелев Д.Н.* Проблемы семантического анализа лексики (на материале русского языка). М., 1973. С. 130).

⁴ *Бахтин М.М.* Эстетика словесного творчества. М. 1979. С. 89, 116.

Кому и карты в руки?

¹ Варианты пословицы (*Иец*, с. 186; *Д*, с. 424, 489): *Кто знает аз да буки, тому и книги в руки, Кто больше знает ---* — обобщение, *Кто больше бывал/видал ---* — с предположением бывалого ученому.

² Встречается отдельно и *книги/книгу продал, да/а карты купил* (ППЗ, с. 87; *Грм*, К76); к замене, обмену: "Кто меняет — дурака на придачу берет" (*Д*, с. 535). Ср. *смотрит в книгу, а видит фигу* (*Д*, с. 480, ср. с. 419, 454). К семантике имени *Семен* см.: *Топоров В.Н.* "Господин Прохарчин". К анализу петербургской повести Достоевского. Иерусалим, 1982. С. 72—73 и 99—100.

³ *Пушкин А.С.* Полн. собр. соч.: В 10 т. 3-е изд. Т. 7. М., 1964. С. 720.

⁴ Еще ср. гадание по книге (по Псалтири, Евангелию) и гадание на картах.

⁵ Ср. смысловое развитие 'без глаз' > 'бесстыжий': Этимологический словарь славянских языков. Под ред. О.Н. Трубачева. Вып. 2, М., 1975. С. 13.

⁶ Сходная запись *Близоруковат из-за хлеба калач достает* в СРНГ, 3. С. 23 осталась непонятой.

Стоеросовый

¹ Ср.: "Стоеросовое дерево (шут.) говорят, когда не знают, как звать его (стоя растет). Ср. и *дерева* в том лесу *стоеросовые*, На них шишки простые, не кокосовые! Даль. Сказка о Иване, молодом сержанте". — *Мхл*, 2. С. 318.

² *Здоровенный* < праслав. **зь-дору-* 'из хорошего дерева', см.: *Фасмер М.* Этимологический словарь русского языка. Т. 2. М., 1967 (1986). С. 90.

³ Московский университет (1844—1848 гг.) // *Афанасьева А.Н.* Народ - художник. М., 1986. С. 312.

⁴ Русская речь. 1968. № 5. С. 144: "не дошедшее до нас слово **стоерос*".

⁵ Там же; Русская речь. 1987. № 1. С. 136.

⁶ Могут ответить за подростка на предложение сестры шуткой: "Ничего, пусть еще подрастет". К подлему см. у А.А. Мейера (Религия и культура; Жертва); *Топоров В.Н.* Пространство и текст // Текст: семантика и структура. М., 1983. С. 261.

⁷ Но говорят, что маленькие дети растут во сне, а значит лежат. Впрочем, 'стоять' и 'лежать' равны перед 'идти'. С торчением дурака ср. *затормач* о том, что принял наркотик, забалдел.

⁸ Реконструкция О.Н. Трубачева: Этимология. 1964. М., 1965. С. 4—6; Этимологический словарь славянских языков. Вып. 5. М., 1978. С. 168. Так же В.М. Иллич-Свитыч об и.-е. **h²er-*, см. его Опыт сравнения ностратических языков (*b—K*). М., 1971. С. 254 (ст. 116). О русском *подвиг* см.: *Виноградов В.В.* // Изв. АН СССР. Сер. лит.-ры и языка. 1989. Т. 48. № 3. С. 253—263.

О матерном ругательстве

¹ Сборник Музея антропологии и этнографии. 9. Л., 1930. С. 18—19; это толкование приводит с глухой оговоркой Фасмер: *Vasmer M.* Russisches etymologisches Wörterbuch. 1. Bd. Heidelberg, 1953. S. 388.

² Сопоставление Афанасьева, см. его Поэтические воззрения славян на природу. Т. 2. М., 1868. С. 678 (≈ *Афанасьев А.Н.* Древо жизни. М., 1982. С. 303).

³ Пространство и текст // Текст: семантика и структура. М., 1983. С. 236.

⁴ Ср. об "исторической инверсии": *Бахтин М.М.* Формы времени и хронотопа в романе, 4 // *Бахтин М.М.* Вопросы литературы и эстетики. М., 1975. С. 297—299.

⁵ Мифологический аспект русской экспрессивной фразеологии (Статья первая). — *Studia Slavica Academiae scientiarum Hungaricae*. 29 (1983). С. 33—69; ср. *Успенский Б.А.* Экспрессивные выражения и культ Матери-Земли // Человек и природа. 1989. № 10. С. 10—49.

К пословице про гречневую кашу

¹ См. еще: Крылатые слова. По толкованию С. Максимова. М., 1955. С. 202—204 (ст. Каша сама себя хвалит).

² А "прямой смысл" в пояснении Даля — как раз непрямой, фигуральный.

³ Ср. в "Записках блокадного человека" Л.Я. Гинзбург:

— Мои-то раньше были не дай бог. Вдруг гречневой каши не хотят. Свари им овсянку. И суп овсяный, и кашу.---

Семья так хорошо жила, что дети в порядке чудачества (с жиру, как прежде господя ели ржаной хлеб) требовали не лучшего, а того, что похуже, — вот подводная тема рассказа о гречневой и овсянке.

⁴ К критике выражений тождества см.: *Vitgenstejn Л.* Логико-философский трактат, 4.241—4.243, 5.53—5.5352; *Hintikka K.J.J.* Identity, Variables, and Impredicative Definitions // *The Journal of Symbolic Logic*. Vol. 21 (1956). No. 3. P. 225—245.

⁵ Ср. у Гончарова: " — Вот спинка-то у дивана до сих пор не починена: чтоб тебе призвать столяра да починить? Ведь ты же изломал. — Я не ломал, — отвечал Захар, — она сама изломалась; не век же ей быть: надо когда-нибудь и изломаться" (Обломов, 1.1); у Пришвина: " — Борону ты сломал? — Я? Лопни мои глаза, провалиться на месте, ежели я. — Кто же сломал? — Сама сломалась" (Кашеева цепь, 1.1).

⁶ У Булгакова (Мастер и Маргарита, 15): «Никанор Иванович до своего сна совершенно не знал произведений поэта Пушкина, но самого его знал прекрасно и ежедневно по несколько раз произносил фразы вроде: "А за квартиру Пушкин платить будет?" или "Лампочку на лестнице, стало быть, Пушкин вывинтил?", "Нефть, стало быть, Пушкин покупать будет?"; дальше: "Пусть Пушкин им сдает валюту. Нету!"

Сам себе ряд

¹ Определением гостя поделился со мной А. Григорян году в 1974-м.

² *Бахтин М.М.* Эстетика словесного творчества. М., 1979. С. 93, 120.

Пушкин и Сенька Попов

¹ *Бахтин М.М.* Вопросы литературы и эстетики. М., 1975. С. 467.

² В.Н. Топоров в письме от 15.6.88, по прочтении этой заметки: "Кстати к "полуфольклорному" иначе относится и Пушкин анекдотов, которых, по моим воспо-

минаниям о 30—40-х годах, было очень много (некоторые из них по своей абсурдности без всякой правки могли бы войти в собрание Хармса). И Пушкин в этих анекдотах всегда был ипоп "неприличный", "цензурный", не только неофициальный, но сознательно "противо-официальный".

На пословицу "Рад дурак красному"

¹ Ср. об амбивалентности глупости: *Бахтин М.М.* Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса. М., 1965. С. 283, 464. О двойственном трикстере как ином см.: *Топоров В.Н.* Образ трикстера в енисейской традиции // Традиционные верования и быт народов Сибири. XIX — начало XX в. Новосибирск, 1987. С. 5—27.

² К миру (< *Митра*) см.: *Топоров В.Н.* От имени к тексту // Исследования по структуре текста. М., 1987. С. 100—111.

³ И со смертью, с инобытием связывает дурака его инакость, а не "темнота" или "прожорливость", вопреки: *Фрейдберг О.М.* Поэтика сюжета и жанра. Период античной литературы. Л., 1936. С. 141—144, 234, 235.

⁴ Ключев говорит об Индии (---) в красном углу ("Печные прибои пьянщи и гулки---", "Вылез тулуп из чулана---", у него же *Белая Индия, избяная Индия, Индия в русской светелке*), а это имя, возможно, было для него производным от *ин-де* 'в другом месте'.

⁵ См.: *Топоров В.Н.* Об одном архаичном индоевропейском элементе в древнерусской духовной культуре — **svet-* // Языки культуры и проблемы переводимости. М., 1987. С. 184—252.

⁶ *Флоренский П.А.* Освящение реальности // Богословские труды. 17. М., 1977. С. 149.

⁷ Неестественно узко берет красный цвет О.М. Фрейдберг: "Пурпурный, рыжий цвет, как огненный, — чаще означает смерть, чем жизнь; этим объясняется его принадлежность цирковому шуту". — Поэтика сюжета и жанра. С. 224. Кстати, для слав. **krasa* О.Н. Трубачев реконструирует значение 'цвет жизни', см.: Этимологический словарь славянских языков. Вып. 12. М., 1985. С. 95—97.

⁸ Флоренский в главе "Особенное" своих воспоминаний назвал уродство "метафизической дырой из мира в иное, первоосновное бытие". — Литературная учеба. 1988. № 6. С. 121.

⁹ "Уродство же есть своего рода форма, своего рода эстетизм, но как бы с обратным знаком". — *Бахтин М.М.* Проблемы поэтики Достоевского, 5.2 (3-е изд. М., 1972. С. 397). К юродству см.: *Панченко А.М.* // Лихачев Д.С., Панченко А.М., Поньрко Н.В. Смех в Древней Руси. Л., 1984. С. 72—153.

¹⁰ В сказке: *Вдруг закутилось-замутилось, в глаза зелень выступила — становится земля тупом, из-под земли камень выходит, из-под камня баба-яга костяная нога---* — *Аф.* 141, ср. дальше. *Зелень в глазах* часто встречается у Мельникова-Печерского: Красильниковы, 2; Непременный; В лесах, 1.6, 3.9, 3.13, 4.13; На Горах, 2.11 (дважды), 3.12; ср. у него же *желтое*: "Желтенькое житие Мавре досталось", т.е. плохонькое, — В лесах, 1.9; "Молча и дико смотрит вокруг, и все ему кажется в желтом каком-то тумане". — На Горах, 1.12.

¹¹ Ср. о зеленом как цвете "предсвятости": *Топоров В.Н.* Об одном архаичном элементе—. С. 216, прим. 48. В воспоминаниях Флоренского (Природа): "---в зеленом, когда он утепляется желтизной, я ощущал полноту всего особенного. Этот желто-зеленый цвет был для меня чем-то вроде инфракрасного, и за пределы его мой спектр в качестве красоты и мистики уже не простирался". — Литературная Грузия. 1985. № 9. С. 89.

Идея острова

¹ В московской энциклопедии "Мифы народов мира" статья о горé есть, а об острове все же нет.

² Из рассмотренных М.М. Бахтиным хронотопов ближе других к островному идиллический хронотоп, см. его Формы времени и хронотопа в романе, 9.

³ Ср. переносные значения слова *остров*, *островок*: 'возвышенное, сухое место среди болот, бугор', 'плодородное место среди бесплодного, оазис, зеленец', 'небольшой отдельный лес, особняк', 'часть лесосека между двумя делянками', 'часть рудного пласта, обойденная кругом выработкой, целик', 'отъемное поле, дача в круглой ме-

же" — СД. Но Шаламов в "Очерках преступного мира" ("Жульническая кровь") говорит, что хотя на Колыме было принято называть центральные губернии матерком, "островом Колыму никто никогда не называл". Все же имя *Колыма* требует предложения *на и с*, как *остров*, а не *в и из*.

⁴ Перевод В.Н. Топорова. Еще см.: *Парибок А.В.* О буддийском понятии "первой арийской личности" в связи с символической волей в буддизме // Литература и культура древней и средневековой Индии. М., 1987. С. 150—162.

⁵ См. о нем: *Топоров В.Н.* Петербург и петербургский текст русской литературы (Введение в тему) // Труды по знаковым системам, 18 (Уч. зап. Тартуского ун-та. Вып. 664). Тарту, 1984. С. 4—29.

⁶ К теме русского "индианизма" см.: *Топоров В.Н.* Об индийском варианте "говения языками" в русской мистической традиции // Wiener slawistischer Almanach. Bd 23. 1989. С. 33—80.

К анекдоту про девятых людей

¹ "Это распадение для каждого человека всего выраженного в слове на маленький мирок своих слов (ощущаемых как свои) и огромный, безграничный мир чужих слов — первичный факт человеческого сознания и человеческой жизни, который, как и все первичное и само собой разумеющееся, до сих пор мало изучался (осознавался), во всяком случае, не осознавался в своем огромном принципиальном значении". — *Бахтин М.М.* Эстетика словесного творчества. М., 1979. С. 348, ср. с. 349 о "первичных реальностях". К соотношению "я — другие" см. работу Бахтина об авторе и герое.

² Наоборот в популярной брошюре: *Фомин С.В.* Системы счисления. 5-е изд. М., 1987. С. 5—8 (§ 1 и 2).

³ Правда, из-за этой находки сказочника у морского царя оказывается без Василисы Премудрой круглое число дочерей вместо неполного.

⁴ Перевод А.Ф. Лосева.

⁵ Этимологический словарь славянских языков. Под ред. О.Н. Трубачева. Вып. 8. М., 1981. С. 234. Связь значений 'один' и 'другой' здесь никак не поясняется.

⁶ К мифологии чисел см.: *Топоров В.Н.* О числовых моделях в архаичных текстах // Структура текста. М., 1980. С. 3—58; *Он же.* Числа // Мифы народов мира. Т. 2. М., 1982. С. 629—631.

⁷ Ко включению и невключению в счет см.: *Мани Т.* Иосиф и его братья, 4,7, глава "Их семьдесят".

⁸ *Рашевский П.К.* О догмате натурального ряда // Успехи математических наук. Т. 28 (1973). Вып. 4. С. 243—246.

⁹ *Hintikka K.J.J.* Identity, Variables, and Impredicative Definitions // The Journal of Symbolic Logic. Vol. 21 (1956). No. 3. PP. 225—245; обсуждение см. в кн.: *Френкель А.А., Бар-Хиллел И.* Основания теории множеств, 3.10 (М., 1966. С. 218—221).

¹⁰ *Семенов В.С.* Проблемы интерпретации брахманической прозы. М., 1981. С. 87.

¹¹ Ср. о футбольном вратаре как иноме:

---я родился голкипером. В России и вообще на континенте, особенно в Италии и в Испании, доблестное искусство вратаря искони окружено ореолом особого романтизма. В его одинокости и независимости есть что-то байроническое. На знаменитого голкипера, идущего по улице, глазаю дети и девушки. Он соперничает с матадором и гонщиком в загадочном обаянии. Он носит собственную форму; его вольного образа светер, фуражка, толстозабитованные колени, перчатки, торчащие из заднего кармана трусиков, резко отделяют его от десяти остальных одинаково-полосатых членов команды. Он белая ворона, он железная маска, он последний защитник.

— Другие берега, 12.3. Ср. еще рассказы Набокова "Королек", "Ужас", "Ultima Thule" на темы инога, название англоязычного сборника "Набоковская дюжина. 13 рассказов". Обратная сторона тяги к иному у Набокова — отвращение к тому, что он обзывал пошлым. Но нет ничего пошлее тяги к иному.

¹² Богословские труды. 17. М., 1977. С. 149. К святому см.: *Топоров В.Н.* Об одном архаичном индоевропейском элементе в древнерусской духовной культуре — *svet- // Языки культуры и проблемы переводимости. М., 1987. С. 184—252.

¹³ Перевод Г.А. Тароняна.

¹⁴ Не радует сходством эссе "Кириллов" А. Камю из его "Мифа о Сизифе".

¹⁵ "---я и другие движемся в разных планах (плоскостях) *видения* и *оценки* (действительной, конкретной, а не отвлеченной оценки), и, чтобы перевести нас в одну и единую плоскость, я должен стать ценностно вне своей жизни и воспринять себя как другого среди других—. Но это предполагает авторитетную ценностную позицию вне меня". *Бахтин М.М.* Эстетика словесного творчества. С. 54.

¹⁶ О таких выражениях см.: *Хэмп Э.П.* // ВЯ. 1971. № 1. С. 91—93.

¹⁷ *Терновская О.А.* // Славянское и балканское языкознание. Язык в этнокультурном аспекте. М., 1984. С. 118.

¹⁸ Эстетика словесного творчества. С. 52.

ПРИНЯТЫЕ СОКРАЩЕНИЯ

Анс — Народное красное слово. ---. Сост. А. Анисимова. Пенза, 1959.

АТс — Сравнительный указатель сюжетов. Восточнославянская сказка. Л., 1979.

Аф — Народные русские сказки А.Н. Афанасьева. Т. 1—3. М., 1957; 1984—1985.

Бхт — Сказки, песни, частушки, присловья Ленинградской области, записанные В. Бахтиным. Л., 1982.

Всл — Сказки, пословицы, загадки --- Омской области. Редакция, подготовка текстов, составление В.А. Василенко. Омск, 1955.

Гр — Народное устнопоэтическое творчество Вологодского края. Сказки, песни, частушки. Под ред. В.В. Гура. Архангельск, 1965.

Грм — Пословицы народные, собранные по алфавиту. Публикация А.И. Германовича // Из истории русской фольклористики. Л., 1978.

Д — Пословицы русского народа. Сб. В. Даля. М., 1957.

Ивц — Песни, сказки, пословицы, поговорки и загадки, собранные Н.А. Иванишником в Вологодской губернии. Вологда, 1960.

Кзм — Старинные русские народные пословицы и поговорки. Составитель П.П. Кузьмин. Пенза, 1958.

Клк — Словарь областного олонечского наречия в его бытовом и этнографическом применении. Собрал на месте и составил Г. Куликовский. СПб., 1898.

Кнз — *Князев В.В.* Книга пословиц. Л., 1930.

Кнч — Песни Севера, частушки, пословицы, загадки. Сб. составлен К. Коничевым. 2-е изд., доп. Архангельск, 1955.

Мтп — Русский фольклор в Литве. Исследование и публикация Н.К. Митропольской. Вильнюс, 1975.

Мтр — Загадки. Изд. под. В.В. Митрофанова. Л., 1968

Мхл — *Михельсон М.И.* Русская мысль и речь. Свое и чужое. Опыт русской фразеологии. Т. 1—2 [1902—1903].

Нвк — Русские сказки в ранних записях и публикациях (XVI—XVIII века). Вступ. статья, подг. текста и комментарии Н.В. Новикова. Л., 1971.

Онч — Северные сказки. Сб. Н.Е. Ончукова. СПб., 1908.

ППЗ — Пословицы, поговорки, загадки в рукописных сборниках XVIII—XX веков (Памятники русского фольклора). М.; Л., 1961.

Рбн — *Рыбникова М.А.* Русские пословицы и поговорки. М., 1961.

Рзм — Мудрое слово. Русские пословицы и поговорки. Составил А.А. Разумов. М., 1958.

Сбл — Народные пословицы и поговорки. Составил А.И. Соболев. М., 1961.

СД — Толковый словарь живого великорусского языка В. Даля. 3-е изд. Под ред. И.А. Бодуэна де Куртенэ. Т. 1—4. СПб.; М., 1903—1909.

СРНГ — Словарь русских народных говоров. Вып. 1—(М.—) Л., 1965—

Тмс — *Thompson S.* Motif-index of Folk-literature. Vol. 1—6. Copenhagen; Bloomington, 1955—1958.

Коррективное примечание. После выхода в свет моей книги "Герменевтические подступы к русскому слову" (М., 1992) я предпочел бы не повторять ее часть в этом давно подготовленном и задержавшемся сборнике, если бы еще легко было вынуть отсюда статью.

СОДЕРЖАНИЕ

I

Вяч.Вс. Иванов. "Память жанра" в текстах "прений", или споров	5
В.Н. Топоров. Три заметки о малых фольклорных формах	12
I. Авсень и "Авсены" тексты в свете реконструкции.	12
II. Об одном малоизвестном русском обрядовом тексте XVIII в.	24
III. Об одной группе сербско-хорватских заговоров (еще раз об идее возвратности)	28
О.А. Терновская. Божья коровка или ночь накануне Ивана Купалы (соотношение микро- и макроструктур)	41
А.Л. Топорков. Из наблюдений над функциями категории рода в этнодиалектных текстах	55

II

Л.Н. Виноградова, С.М. Толстая. Ритуальные приглашения мифологических персонажей на рождественский ужин: структура текста	60
Н.И. Толстой. Еще раз о славянском ритуальном диалоге	82
Т.В. Цивьян. О роли слова в тексте магического действия	111
И.А. Морозов. Прагмасемантика игровых текстов	121

III

А.В. Гура. Вербальная имитация голосов животных в славянском фольклоре	132
Т.А. Агапкина. "Несказочная проза" и паремия	152

IV

Т.Н. Свешникова. Формулы отсылки болезни в восточнороманских заговорных текстах	160
В.В. Усачева. Словесные формулы в народной медицине славян	163
М.Р. Павлова. Магические приговоры в ткачестве	170
З.М. Волоцкая. Элементы неживой природы в загадках славянского региона	183
Т.Н. Молошная. Из синтаксиса болгарских загадок	197
Л.Г. Невская. Об одном эндемическом фразеологизме: лит. <i>nat úgnies dúoda</i> — бел. <i>jak dúba dajé</i>	211

V

А.Г. Григорян. Пословица в зеркале пословицы	216
В.Э. Айрапетян. Из заметок толкователя	228

СТРУКТУРА МАЛЫХ ФОЛЬКЛОРНЫХ ТЕКСТОВ

ЯБС