

ЭТНОЯЗЫКОВАЯ
И
ЭТНОКУЛЬТУРНАЯ
ИСТОРИЯ
ВОСТОЧНОЙ ЕВРОПЫ



Российская академия наук
Институт славяноведения и балканистики

ЭТНОЯЗЫКОВАЯ
И
ЭТНОКУЛЬТУРНАЯ
ИСТОРИЯ
Восто́чной Европы

 ИЗДАТЕЛЬСТВО
«ИНДРИК»
Москва 1995

ББК 63.3.(4)

Э.71

Редколлегия:

В. А. Дыбо

Г. И. Замятина

В. Я. Петрухин

В. Н. Топоров (ответственный редактор)

Т. В. Цивьян

Оригинал-макет подготовлен
в Институте славяноведения и балканистики РАН
Г. И. Замятиной и Е. Е. Левкиевской
при участии М. Н. Толстой

Авторские и издательские работы
выполнены при поддержке
Российского гуманитарного научного фонда (код темы: 93-06-10878)

ISBN 5-85759-022-5

© Коллектив авторов, 1999

Е. А. Хелимский

СВЕРХДРЕВНИЕ ГЕРМАНИЗМЫ В ПРИБАЛТИЙСКО-ФИНСКИХ И ДРУГИХ ФИННО-УГОРСКИХ ЯЗЫКАХ

*История проблемы в краткой аннотированной
и комментированной библиографии*

В последнее время внимание многих финно-угроведов, в особенности специалистов по прибалтийско-финской проблематике, оказалось привлечено к этимологическим и этноисторическим разработкам, которые начал в 1970-е гг. Йорма Койвулехто, профессор германистики Хельсинкского университета, приобретший с тех пор немало последователей. Обратившись вначале к традиционной и, как считалось, хорошо изученной проблеме германского влияния и германских лексических заимствований прибалтийско-финской эпохи, Й. Койвулехто обнаружил здесь огромные резервы для углубленного этимологического поиска, значительно пополнив перечень финских слов, признававшихся до него германизмами. Дальнейшая работа в том же направлении привела исследователя к продолжению этого поиска на больших хронологических глубинах и к выявлению предположительных слоев заимствований раннепрагерманского и индоевропейско-догерманского характера (с точки зрения языка-донора), и, соответственно, раннеприбалтийско-финского, финно-саамского, финно-волжского, финно-пермского и даже общепуральского характера (с точки зрения языка-реципиента), к новому видению не только хода развития языковой ситуации в Восточной Прибалтике, но и всей истории индоевропейско-уральских связей.

В многочисленных работах Й. Койвулехто и других представителей “новой школы” поднят поистине труднообозримый этимологический пласт. Достаточно сказать, что только в пределах списка из 1000 наиболее частотных финских слов к 28 известным ранее корневым (непроизводным) словам германского происхождения исследования Й. Койвулехто добавили еще 39 (многие дериваты которых также входят в этот список), см. Ritter 1993, 26—27. Литература вопроса, помимо многих десятков статей и этимологических заметок, уже насчитывает по меньшей мере четыре монографии (Hofstra 1985; Katz 1990; Koivulehto 1991; Ritter 1993), первый том словаря ранних германских заимствований в прибалтийско-финских языках, в значительной мере сосредоточенный на исследовательских проблемах “новой школы” (Kylstra e. a. 1991), а также сборники, посвященные целиком или преимущественно этим проблемам (LKK 1986; OVL 1988).

Вполне понятно, что в своем этноисторическом аспекте эти исследования оказываются потенциально чрезвычайно значимыми далеко за пределами финно-угроведения и германистики. Немаловажна и методологическая сторона новых разработок, вокруг которой — пожалуй, в большей мере, чем вокруг вопросов этно- и глоттогенеза — справедливо оказалось сосредоточенной дискуссия, вызванная работами Й. Койвулехто. Данные обстоятельства, вместе с наличием вполне определенной позиции в рамках данной дискуссии, побудили меня подготовить настоящий обзор.

Основная его часть построена в форме хронологически упорядоченной библиографии (с аннотациями и комментариями). Несмотря на свой немалый объем, библиография является далеко не исчерпывающей и не стремится к полноте (например, в ней опущено большинство мелких этимологических этюдов и других работ частного характера). Пропуски (особенно за 1970-е — 1980-е гг.) могут быть легко восполнены при обращении к библиографической части названных выше изданий (особенно Hofstra 1985; Kylstra e. a. 1991; Ritter 1993). Подробность аннотаций и комментариев не обязательно коррелирует с объемом и значимостью соответствующих публикаций.

В общий список литературы включены (также в хронологическом порядке) цитируемые в данном обзоре работы, непосредственно не относящиеся к основному предмету обзора; названия и выходные данные этих работ заключены в квадратные скобки.



Обзорно-библиографическую часть статьи целесообразно предварить некоторыми замечаниями принципиального характера. С моей точки зрения, существует ряд отличительных признаков, характерных для значительного или даже подавляющего большинства этимологических построений Й. Койвулехто, и ранних, связанных преимущественно с пополнением перечня герм. заимствований в приб.-фин., и — особенно более поздних, посвященных предполагаемым индоевропеизмам-раннегерманизмам в более широком круге урал. языков.

а) *Лексическая сфера*: этимологии глаголов и прилагательных представлены едва ли не столь же широко, как этимологии существительных; заметно преобладание обозначений качеств и свойств (в частности, ментальных), понятий абстрактно-оценочного характера, нередко также этимологии для названий универсально известных объектов и элементарных действий (базисная лексика). В порядке сравнения следует констатировать, что среди ранее (и надежно) протимологизированной заимствованной лексики ф.-у. языков абсолютно доминируют существительные, а среди них — терминологическая (в широком смысле слова) лексика. Ср., например, значения представленных в фин. языке балт. заимствований (первые двадцать этимологий, приведенных как достоверные в Kalima 1936, 86 ff.): *ahingas* 'острога', *ankerias* 'угорь', *ansa* 'силос', *arta* 'вешала для сетей', *elki* 'повадка', *haljakka* 'голубой', *halla* 'ночные заморозки', *hammas* 'зуб', *hanhi* 'гусь', *harja* 'щетина, щетка', *harmaa* 'серый', *heimo* 'племя', *heinä* 'сено', *herhiläinen* 'шершень', *herne* 'горох', *hihna* 'ремень', *hirvi* 'лось', *härkä* 'бык, вол', *härmä* 'иней', *jäärä* 'баран'. Более или менее сходный семантический спектр (с терминологическим упором то на сельское хозяйство, то на сферу ремесел или промыслов, то на социальные отношения, то на обозначения ландшафта и т. д.) наблюдается, разумеется, и в других слоях ф.-у. индоевропеизмов (индо-иранизмы, аланизмы, заимствования позднепрагерм. эпохи, слав. и русск. заимствования), т. е. налицо ситуация, абсолютно тривиальная при языковых контактах.

б) *Семантика*: значения ф.-у. слов и их предполагаемых источников во многих случаях не тождественны, так что приходится предполагать непосредственно не засвидетельствованный семантический сдвиг (деривацию нового смысла, ассоциативный перенос, узкую терминологическую специализацию слова с родовым значением

или, наоборот, утрату конкретного значения у термина) по ту или иную сторону “точки заимствования”. Как правило, Й. Койвулехто не затрудняется с обоснованием возможности такого сдвига посредством стандартных для современной индоевропеистики приемов: апелляции к семантическим аналогиям у корней с близкими значениями (в тех же или других языках), “наложением” значения одного слова на форму другого слова из того же этимологического гнезда, изредка посредством семантической реконструкции на базе частных значений полисемичных слов. (Тогда как, например, в случае с процитированными выше балтизмами фин. языка подобные ухищрения просто излишни: семантически точные балт. соответствия почти всегда “лежат на поверхности”).

в) *Словообразование, структура слова*: далеко не всегда, но достаточно часто в роли предполагаемых и.-е. источников выступают незасвидетельствованные (либо вообще, либо в “исскомом” с точки зрения данного этимологического построения) формы, отличающиеся от реально засвидетельствованных форм наличием либо отсутствием суффикса (детерминатива), огласовкой конца основы, степенью аблаута. Как и в случае с семантическими различиями, структурно-словообразовательные различия преодолеваются стандартными ссылками на существование моделей, по которым потенциально могли бы возникнуть гипотетические формы.

г) *Фонетика*: в дополнение к известным ранее закономерностям ф.-у. фонетического развития и рефлексии при заимствованиях, Й. Койвулехто использует ряд новых и порой неожиданных соотношений, каждое из которых обычно может быть проиллюстрировано еще несколькими из предложенных им сопоставлений. В большинстве случаев удостовериться в правильности этих новых построений на “классическом” этимологическом материале либо невозможно, либо проверка дает отрицательный результат. Еще одна специфическая черта этимологического творчества новой школы — сосредоточенное внимание к фонотактике как “путевому указателю” (Wegweiser) этимологического поиска. Присутствие в уже идентифицированном заимствовании относительно редкой (для заимствующего языка) комбинации фонем служит основанием для того, чтобы предполагать заимствованный характер других слов с той же фонотактической чертой.

Примеры проявления (часто совмещенного) четырех отмеченных признаков можно найти ниже в аннотациях и комментариях к

отдельным работам Й. Койвулехто и его последователей; фактически они сопутствуют если не каждому отдельно взятому новому этимологическому объяснению, то, во всяком случае, всем сколь-нибудь представительным этимологическим сводкам.

Для автора этих строк, которому уже не раз доводилось выступать в “деструктивном” жанре этимологической критики (см., например, Helimski 1987, Хелимский 1989 и др.), наличие у корпуса этимологий любого из перечисленных признаков достаточно для сомнений в адекватности материала. Одновременное же присутствие всех этих признаков — бесспорное свидетельство несостоятельности этого материала в целом (что, впрочем, может сочетаться с правомерностью некоторых этимологических решений) и отсутствия историко-языковой и культурно-исторической значимости у выводов, построенных на таком материале. Именно так я вынужден оценивать и всю совокупность вновь полученных результатов, хотя при чтении работ Й. Койвулехто неприятие выводов автора соседствует с восхищением, которое часто вызывают изобретательность в подборе и.-е. прототипов для рассматриваемых слов и великолепная техника этимологического анализа. Дело не меняет наличие в этих работах определенного (по-моему, весьма небольшого) числа реалистичных и надежных находок: их выявление и отграничение настолько затруднены обилием недостоверных сравнений, что для этого необходимы отдельные и трудоемкие разыскания.

Сделанная оценка может показаться слишком категоричной не только сторонникам “новой школы” среди финно-угроведов — их немало, хотя преобладающим отношением к работам Й. Койвулехто является (насколько я могу судить) осторожный скепсис. Те, кто хорошо знаком с этимологической практикой современной индоевропеистики, могут обнаружить, что приемы и критерии Й. Койвулехто в целом отвечают ее стандартам (если считать отражением таких стандартов, например, построение этимологических гнезд в словаре Ю. Покорного). Установка же на объяснение максимального количества ф.-у. слов как и.-е. заимствований вполне коррелирует с господствующим в индоевропеистике стремлением возвести максимальную долю лексики языков-потомков к праязыку (платой за это стремление оказывается многовариантность и гипотетичность формальной и семантической реконструкции для отдельных слов — ср. разработки по и.-е. этимологии для славянских, германских, тохарского, албанского и других языков).

Здесь налицо принципиально важный аспект проблемы. Исследования Й. Койвулехто и его школы трудно расценить иначе, как широкое наступление на финно-угроведение с использованием всего мощного арсенала средств современной индоевропеистики (причем далеко не самой удачной и интересной ее части). Самодостаточная мощь этого арсенала стала, пожалуй, серьезнейшей методологической проблемой: развитие, с одной стороны, историко-семиологических штудий и, с другой стороны, разработок по структуре и вариантам ларингально-аблаутного оформления основ в и.-е. языках создало едва ли не безграничные возможности для “открытия” все новых и новых предполагаемых ответвлений праязыковых корней в языках-потомках.

Кроме того, семантические обоснования в работах Й. Койвулехто игнорируют принципиально важное различие между развитием лексики имманентным путем и за счет заимствований. Сдвиг или перенос значения у исконного (или давно прижившегося в языке) слова, — естественное явление, обусловленное сетью сложившихся ассоциативных связей, развитием полисемии, употреблением слова во фразеологизмах и под. Восприятие же иноязычного слова в переносном (периферийном) значении — причем часто речь идет вообще о непосредственно незасвидетельствованном значении, которое постулируется в порядке гипотезы — можно допустить разве что как редчайшую аномалию даже в условиях массового билингвизма (предположение о распространенности герм.-фин. двуязычия в древнейшие эпохи занимает существенное место в культурно-исторических обоснованиях у Й. Койвулехто). Приемы, ограниченно (и под сомнением) приемлемые при обращении к истории одного языка, совершенно непригодны при изучении межъязыковых контактных связей.



Один пример позволит, возможно, составить некоторое представление о характере затронутых Й. Койвулехто проблем, способах их решения, а также о рецепции и судьбе соответствующих идей и этимологий.

В соответствии с традиционной точкой зрения касательно относительной хронологии отдельных слоев и.-е. заимствований в приб.-фин. языках, “среди фонетических изменений прибалтийско-

финской эпохи [...] одним из важнейших является переход **ti > si*, который затронул не только слова финно-угорского происхождения, но и балтийские заимствования ([...] фин. *silta*, кар. *šilda*, вепс. *süud*, вод. *silta*, эст. *sild*, лив. *sīlda* 'мост' < балт., ср. лит. *tiltas*) и служит очень важным хронологическим критерием (в германских заимствованиях этого перехода не происходило: фин., эст., кар. *tila*, вод. *tila* 'место, положение и под.' < прагерм. **tila-*, ср. ср.-н.-нем. *til*, др.-в.-нем. *zil* 'цель, предел'). Не менее важным является переход *š > h* ([...] фин. *hihna*, кар. *hihna*, вепс. *hihn*, вод. *ihna*, эст. *ihn* 'ремень, пояс' < приб.-фин. **šišna* < балт., ср. лит. *šikšnà*, лтш. *siksna*) (Хайду 1985, 81). Аналогичные упоминания о хронологически диагностирующей значимости этих фонетических изменений стандартны в финно-угроведческих работах. Отсюда вытекает и традиционная концепция очередности контактных связей: предки прибалтийских финнов испытали мощное балтийское влияние с конца II — начала I тыс. до н. э., тогда как влияние германцев относится к более позднему периоду на рубеже н. э.

По авторитетному мнению нашего эстонского коллеги Т.-Р. Вийтсо, утверждения такого рода нельзя более считать правомерными. "Начиная с 1970-х годов Йорма Койвулехто представил свидетельства того, что древнейшие германские заимствования также участвовали в изменениях **š > *h* и **ti > *si*, напр., **hauta* 'могила' < прагерм. **sauþa*, **kärsi-* 'страдать' < прагерм. **hardian-*, ст.-швед. *härþa*" (Viitso 1992a, 185).

Этими двумя этимологиями не исчерпывается аргументация в пользу нового тезиса, но их упоминание у Т.-Р. Вийтсо (как и отсылки к ним в работах самого Й. Койвулехто) позволяет видеть в них наиболее надежные, достоверные свидетельства. Небесполезно поэтому проследить судьбу данных этимологий, их рецепцию в литературе вопроса.

Впервые версия герм. происхождения приб.-фин. слов появляется в ранних работах Й. Койвулехто. Фин. *hauta* 'могила; яма (для смолокурения, приготовления пищи, ловли зверей); выпеченные (в яме) картофель, репа' и его приб.-фин. соответствия с близкой семантикой, а также саам. *suow'de* 'жабры; пасть, глотка' сопоставляются с герм. **sauþa-z* > др.-швед. *söþer* 'колодец, источник (в топонимах)', ст.-готланд. *sauþr* 'колодец', др.-англ. *sēaþ* 'яма, могила, колодец, источник', в конечном счете к герм. **seifa-* 'кипеть' (Koivulehto 1976, 35—37; повторено: Koivulehto 1981b, 193; формы и значения уточне-

ны по Kylstra e. a. 1991, 89). Фин. *kärsiä* 'страдать, мучиться, терпеть, претерпеть' и его установленные ранее соответствия, включая морд. Э *kiřd'ems* 'держат, терпеть, выносить', мар. *kertam* 'мочь, смочь', возводятся к герм. **hardjan-* (> швед. *härta* 'закалять', *härta ut* 'выдерживать, вытерпеть'), **hardēn-* (> др.-в.-нем. *hartēn* 'упорствовать, терпеливо выжидать') (Koivulehto 1971, 386; повторено в ряде других работ Й. Койвулехто, причем варианты реконструкции прагерм. источника заметно разнятся).

Обе этимологии принимает и многократно использует в иллюстративных целях Т. Хофстра (Hofstra 1985, Wortregister). Kylstra e. a. (1991) оценивают герм. этимологию для *hauta* как надежную, хотя и отмечают, что фин. *hautoa* 'парить (репу etc.)' (по Й. Койвулехто — дериват от *hauta*) можно рассматривать как балтизм, ср. лтш. *sautēt* 'парить; высиживать (яйца)'.
 * * *

Новый финский этимологический словарь допускает (с сомнением) возможность герм. происхождения для *hauta*, а предложенное Й. Койвулехто объяснение для *kärsiä* упоминает лишь как отклоняемое (SSA 1992, 148, 478).

Детальному критическому разбору обе рассматриваемые этимологии (как и другие предполагаемые свидетельства древности герм.-приб.-фин. связей) подвергнуты в книге Р.-П. Риттера (Ritter 1993, 96—98, 71). Ошибочность возведения *hauta* к герм. **sauþa-* вытекает как из несомненной первичности значения 'источник' в герм. (откуда 'яма' как результат несомненно позднего семантического развития в др.-англ.), так и из возможности вполне удовлетворительной реконструкции исходной семантики *hauta* — 'яма для выпечки (парки) овощей': данный термин связан с *hautoa* 'парить' и далее, вероятно, с упомянутым выше балт. этимологом. Аналогичным образом, волжско-финское происхождение фин. *kärsiä* хронологически не согласуется с идеей заимствования герм. отыменного глагола: семантика швед. *härta* < **hardjan-* инновационна (соответствующее др.-сканд. *herða-* имело значения только 'закалять, укреплять'), **hardēn-* морфологически опознается как зап.-герм. инновация.

Thomsen, V. 1869. Den gotiske sprogklasses indflydelse pa den finske: En sproghistorisk undersøgelse. København.

Работа, с которой принято связывать начало историко-лингви-

стического изучения герм.-приб.-фин. связей (хотя многие этимологии были обнаружены задолго до В. Томсена); см. также Thomsen 1870.

Thomsen, V. 1870. Ueber den Einfluss der germanischen Sprachen auf die finnisch-lappischen. Halle.

[**Mikkola, J. J. 1894. Berührungen zwischen den westfinnischen und slavischen Sprachen. I. Slavische Lehnwörter in den westfinnischen Sprachen. Helsinki (MSFOu 8).**]

Setälä, E. N. 1906. Zur Herkunft und Chronologie der älteren germanischen Lehnwörter in den ostseefinnischen Sprachen // JSFOu 23. 1.

Обоснование “классического” варианта хронологии герм. заимствований в приб.-фин.: начало их проникновения относится, с учетом фонетических критериев, к рубежу н. э. (см. выше).

Setälä, E. N. 1913. Bibliographisches Verzeichnis in der Literatur behandelten älteren germanischen Bestandteile in den ostseefinnischen Sprachen // FUF 13. S. 345—475 & Anzeiger, 60—64.

Указатель этимологий (надежных, проблематичных и ошибочных), послуживший в известной мере образцом для дальнейших сводок такого типа, вплоть до Kylstra e. a. 1991.

Collinder, B. 1932-1944. Die urgermanischen Lehnwörter im Finnischen. I—II. Uppsala; Leipzig.

Очень важная для своего времени, и — благодаря надежности материала — не утратившая своей значимости работа, с акцентом на изучение механизмов фонетической рефлексации и на значение приб.-фин. данных для германистики.

[**Kalima, J. 1936. Itämerensuomalaisten kielten balttilaiset lainasanat. Helsinki.**]

[**Mikkola, J. J. 1938. Die älteren Berührungen zwischen den Ostseefinnisch und Russisch. Helsinki (MSFOu 75).**]

Karsten, T. E. 1943-1944. Finnar och germaner. Helsingfors (Folkmalstudier 9—10).

Подробная аналитическая сводка этимологий, многие из которых (часто далеко не бесспорные и отклоняемые в новейшей литературе) принадлежат самому автору. В своей оценке объема герм.

вклада в приб.-фин. словарь, как и в некоторых чертах этимологического метода, Т. Карстен, пожалуй, более близок Й. Койвулехто, чем другие основные предшественники.

[SKES 1955—1978 = Suomen kielen etymologinan sanakirja. I—VI. Helsinki.]

Аристе, П. А. 1956. Формирование прибалтийско-финских языков и древнейший период их развития // Вопросы этнической истории эстонского народа. Таллин. С. 5—27.

Своими работами П. Аристе, а также археологи Х. Моора и Л. Янитс (см. след.) заложили основу концепции раннего — на рубеже IV и III тыс. до н. э. — расселения предков прибалтийских финнов в Прибалтике. Эта концепция получила в дальнейшем достаточно широкое распространение в Эстонии и Финляндии (как в научной среде, так и в общественном сознании); тесно связаны с ней и разработки Й. Койвулехто в их этноисторическом аспекте.

Лингвисты и археологи других стран обычно придерживаются более традиционной и, по-видимому, более реалистичной точки зрения, согласно которой появление финно-саамского (раннеприб.-фин.) праязыка в Прибалтике датируется не ранее чем II тыс. до н. э. и связывается с продвижением сюда из Верхнего Поволжья племен культуры текстильной керамики (см. Напольских 1990 с обширной литературой). Принципиальным является вопрос об относительной последовательности появления в Прибалтике балт. и приб.-фин. населения — ответ на него напрямую зависит от выбора одной из датировок, т. к. этногенез балтов связывается с распространением в конце III — первой половине II тыс. до н. э. культур шнуровой керамики и боевых топоров (ср. также Korhonen 1976; Viitso 1983).

Моора, Х. А. 1956. Вопросы сложения эстонского народа и некоторых соседних народов в свете данных археологии // Вопросы этнической истории эстонского народа. Таллин. С. 49—141.

Археологическое обоснование концепции раннего расселения предков прибалтийских финнов в Прибалтике (см. пред.).

Янитс, Л. Ю. 1956. К вопросу об этнической принадлежности неолитического населения территории Эстонской ССР // Вопросы этнической истории эстонского народа. Таллин. С. 142—171.

Обоснование преемственности исторического населения Эстонии по отношению к носителям неолитических культур данного региона.

Fromm, H. 1957-1958. Die ältesten germanischen Lehnwörter im Finnischen // *Zeitschrift für deutsches Altertum und deutsche Literatur*. S. 88, 81—101, 211—240, 299—324.

Обобщающая работа, сосредоточенная на германистическом ракурсе проблемы (в ее историко-фонетических и культурно-исторических аспектах).

Sköld, T. 1960. Drei finnische Wörter und die Laryngaltheorie // *Zeitschrift für vergleichende Sprachforschung*. 76. S. 27—42.

Автор констатирует, что по крайней мере в трех случаях (фин. *puhdas* 'чистый' — и.-е. **puH-to-s*, др.-инд. *pūtāḥ*; фин. *teke-*, *teh-dä* 'делать' — и.-е. **d^heh₁-*; фин. *tuo-* < ф.-у. **toye-* 'принести' — и.-е. **doh₃-*) можно заподозрить заимствование в ф.-у. из и.-е. форм, еще сохранявших ларингальные согласные. Сам он, однако, не склонен принимать подобное объяснение, указывая на ряд гораздо более правдоподобных альтернатив. В частности, речь идет о возможности древнейшего родства (для последних двух примеров ср. Иллич-Свитыч 1967 sub 'давать' и — без урал. — sub 'класть'); к фин. *puhdas* будет повод вернуться ниже (при обсуждении работ Koivulehto 1983a и Viitso 1992a). Напротив, Й. Койвулеhto впоследствии признал скепсис Т.Шелда излишним и принял его наблюдения за основу в своих разработках по "ларингальной" проблематике, ср. Koivulehto 1991, 8—10.

Kylstra, A. D. 1961. *Geschichte der germanisch-finnischen Lehnwortforschung*. Assen.

Обзор истории исследований, связанных с герм. заимствованиями в приб.-фин., по состоянию на 1960 г. Фактическим продолжением данной работы служит Hofstra 1985 — монография, сосредоточенная на идеях и итогах следующего двадцатипятилетия в данной области исследований.

[Иллич-Свитыч, В. М. 1967. Материалы к сравнительному словарю ностратических языков (индоевропейский, алтайский, уральский, дравидский, картвельский, семитохамитский) // *Этимология* 1965. С. 321—373].

Koivulehto, J. 1970. *Suomen laiva-sanasta* // *Virittäjä*. 74, 178—183.

Эта ранняя работа вполне репрезентативна как образец исследований Й. Койвулеhto в области герм.-приб.-фин. этимологии. Цент-

ральное место в ней занимает предположение о заимствовании фин. *laiva* 'судно, корабль' из герм. **flauja-* (др.-сканд. *fley* 'паром, судно'; к и.-е. **pleu-* 'плыть'). Этот новый вариант объяснения фин. слова (обычно оно либо возводилось к лит. *laivas* 'лодка, судно', лтш. *laiva*, либо рассматривалось как источник балт. форм, не имеющих надежной этимологии; в последнем случае предлагалось сравнение с морд. *luv* 'ясли, кормушка' или возведение к герм. **hlaiwa-* 'могила', см. SKES 1955—1978, 271; Bednarczuk 1977, 101—102) сталкивается с фонетической проблемой — следует предполагать метатезу герм. **-auj-* > приб.-фин. **-aiv-*. Обосновывая возможность и даже закономерный характер данной метатезы, Й. Койвулехто привлекает целую серию новых сопоставлений: фин. *kaivata* (*kaipaa-*) 'тосковать, нуждаться в' чем-л.' — герм. **kaujan* 'звать, призывать'; фин. *raivata* 'расчищать, корчевать, прокладывать, возделывать' — герм. **straujan* 'сыпать' (семантическая связь усматривается через значение 'укладывать, расстилать'); фин. *raivo* 'череп (уст.)' — герм. **trauja-* '*мера емкости' (англ. *tray*); фин. *häivä* 'покрывало, покрывало' — герм. **heuja-* (др.-сканд. *hý* 'пушок, цвет лица').

См. также изложение данной серии этимологий — Hofstra 1985, 174—177 и ее критический разбор — Ritter 1993, 116—119. Не вдаваясь в детали, я хотел бы отметить весьма характерную апелляцию к потенциальным возможностям историко-семантического развития ('мера емкости' < 'сосуд' > 'череп', 'покрывало' < 'поверхность' > 'окраска' и под.), которая призвана восполнить отсутствие тех точных корреспондентов семантики, которые естественно ожидать при заимствовании.

Можно отметить, кроме того, что Р.-П. Риттер (Op. cit.) готов предложить для рассматриваемых фин. слов ряд альтернативных интерпретаций, которые по меньшей мере не уступают этимологиям Й. Койвулехто ни в фонетическом, ни в семантическом отношении: фин. *raivo* — либо к герм. 'труп' (гот. *hraiw*), либо к балт. **kraivas* 'кривой, вогнутый'; фин. *raivata* — либо к герм. **fraiwa-* 'плодородный', либо к балт. **rauja-* 'вырывать, полоть'. Было бы наивно полагать, что сопоставлениями Й. Койвулехто и шуточными этимологическими упражнениями Р.-П. Риттера (впрочем, сравнение *raivata* — **rauja-* заслуживает, возможно, внимания!) исчерпываются все возможности "выявления" и.-е. прототипов для рассматриваемых слов.

Ariste, P. 1971-1972. The earliest substrata in the Baltic-Finnic languages // *Néprájsz és Nyelvtudomány*. 15-16. 5—11 (См. также: Ariste, P. Die ältesten Substrate in den ostseefinnischen Sprachen // *СФУ*. VII/3. С. 1971, 251—258).

Проблема “палеоевропейского” (не индоевропейского!) субстратного слоя в приб.-фин. языках.

[Иллич-Свитыч, В.М. 1971. Опыт сравнения ностратических языков [Ч. I]. М.]

Koivulehto, J. 1971-1973. Germanisch-finnische Lehnbeziehungen. I—III // *Neuphilologische Mitteilungen*. 72. S. 577-607; 73, 575—628; 74. S. 561—609.

Серия статей (отдельные отсылки к ним см. ниже) охватывает примерно тот же материал, что и совокупность ранних этимологических публикаций Й. Койвулехто на финском языке (Koivulehto 1970 и др.); этот материал подробно систематизирован в Hofstra 1985.

Нисканен, Р. А. 1971. Германские заимствования в прибалтийско-финских и саамском языках: Библиографический указатель // *Прибалтийско-финское языкознание*. Л. С. 70—95.

Hertzen, E. von. 1973. Itämerensuomen lainasanakerrostumien Käämissestä (Zusammenfassung: Zur Datierung der Lehnwortschichten des Ostseefinnischen) // *JSFOu*. 72. P. 77—105.

Автор полностью принимает концепцию раннего (связанного с культурой типичной гребенчатой керамики, 3500—2100 до н.э.) расселения предков прибалтийских финнов в Прибалтике, далеко к западу от других финно-угров (см. Аристе 1956; Моора 1956; Янитс 1956) и считает необходимым привести в соответствие с данной концепцией ряд лингвистических датировок и интерпретаций. Выдвигается предположение, что многочисленные термины сельского хозяйства, общие для финно-волжских или даже для всех финно-пермских языков, не являются праязыковым наследием (т.к. их наличие в IV тыс. до н.э. и ранее немислимо), а заимствованы в приб.-фин. из волжских ф.-у. языков в эпоху распространения культуры текстильной керамики из Волго-Окского региона на запад (1500—1300 до н.э.). Балт. заимствования в приб.-фин. датируются начиная с 2100—1800 до н.э., а герм. — начиная с 1200—500 до н.э. При этом автор отчасти апеллирует к результатам Й. Койву-

лехто, в основном же к историко-археологическим свидетельствам раннего знакомства прибалтийских финнов с теми объектами, которые обозначаются в приб.-фин. герм. заимствованиями. Ранняя датировка (по крайней мере рубежом н. э.) допускается и для начала контактов прибалтийских финнов со славянами.

Этимологический материал статьи представляется не во всем надежным; явно искусственный характер носит отрыв сельскохозяйственных терминов (и некоторых других элементов культурного словаря) от всего массива финно-волжской и финно-пермской лексики (см. Korhonen 1976).

Koivulehto, J. 1976. Vanhimmista germaanisista lainakosketuksista ja niiden ikäämisestä. I-II // Virittäjä. 80. 33—47, 247—290.

Продолжение (и отчасти повторение) сводки этимологий, которые должны свидетельствовать о ранних герм.-приб. фин. контактах; предваряются выводы, обсуждаемые ниже в связи с Koivulehto 1981a и др. См. также Hofstra 1985.

Korhonen, M. 1976. Suomen kantakielen kronologiaa (Zusammenfassung: Zur Chronologie der Ursprachen des Finnischen) // Virittäjä. 80. 3—15.

Анализ противоречий между различными хронологическими концепциями приб.-фин. этно- и глоттогенеза; они могут быть в значительной мере устранены с учетом размытости границ между финно-пермской, финно-волжской, финно-саамской и собственно приб.-фин. эпохами (что отражает, в частности, картина дистрибуции балтизмов в западных ф.-у. языках).

[Bednarczuk, L. 1977. Finno-Ugric Loans in Baltic // Journal of Baltic Studies. VIII/2. P. 99—104].

[Janhunen, J. 1981. Uralilaisen kantakielen sanastosta // JSFOu. 77. 219—274].

Koivulehto, J. 1981a. Die Datierung der ältesten germanischen Lehnwörter im Finnischen // Congressus Internationalis Fenno-Ugristarum. 5. Turku. Pars VII. P. 73—78.

Перечисляя свои этимологические предложения с группировкой по фонетическим явлениям (герм. *s > раннеприб.-фин. *š > фин. h; герм. *st- > фин. s-; герм. *-dj-, *-bj-, *-tj- > раннеприб.-фин. *-ćć- > фин. -ts-; заимствования, проникшие до перехода *ti > si) и ссыла-

ясь на другие предполагаемые признаки древности заимствований (присутствие в саам., морд. и т. д.; *e*-основы на месте герм. *a*-основ; отражение глагольных основ без наращенных в прагерм. период суффиксов), Й. Койвулехто углубляет принятую до него датировку начала герм.-приб.-фин. контактов примерно на тысячу лет. Он относит ранние контакты к эпохе бронзы (1500—500 до н.э.), “к периоду мощной скандинавской культурной экспансии на восточном побережье Балтийского моря, особенно же в Финляндии” (р. 78).

Koivulehto, J. 1981b. Reflexe des germ. /ē/ im Finnischen und die Datierung der germanisch-finnischen Lehnbeziehungen // Beiträge zur Geschichte der deutschen Sprache und Literatur. 103. S. 167—203, 333—376.

Заимствования в приб.-фин. указывают, по мнению автора, на то, что “расщепление” рефлексов герм. *ē (> гот. ē, сканд. и зап.-герм. ā) осуществилось еще в прагерм. эпоху. Вопреки оценке Х. Фромма (Fromm 1984, 92—96), иллюстративный материал выглядит в лучшем случае амбивалентно, что фактически признает даже сторонник идей Й. Койвулехто (Hofstra 1985, 142 ff.); см. также Ritter 1993, 108 ff.

Koivulehto, J. 1981c. Zur Erforschung der germanisch-finnischen Lehnbeziehungen // СФУ. XVII/3. С. 161—175.

На этимологическом материале, представленном и в других работах автора, обсуждаются методологические аспекты исследования. Затронуты, в частности, вопросы сопоставления фонологических систем контактирующих языков (так, единственный прагерм. сибилант *s фонетически находился между приб.-фин. *s и *š, чем и объясняется присутствие двух рефлексов: герм. *s > фин. s и герм. *s > раннеприб.-фин. *š > фин. h); фонотактического объяснения необычных субституций; возможности этимологизации глагольных основ после отделения омертвевшего суффикса (так, фин. *heittä-* ‘метать’ с предположительно выделяемой суффиксальной частью *-ttä-* возводится к догерм. *sēja-/ *sēje-, ср. гот. *saian* ‘сеять’).

Koivulehto, J. 1983a. Seit wann leben die Urfinnen im Ostseeraum? Zur relativen und absoluten Chronologie der alten idg. Lehnwortschichten im Ostseefinnischen // MSFOu. 185. S. 135—157.

Эта сравнительно небольшая по объему статья — доклад Й. Койвулехто на симпозиуме в честь 100-летия Финно-угорского общества, посвященном внешним связям уральских языков (см. Хелимский

1985) — занимает, пожалуй, принципиально важное место в истории рассматриваемой проблемы: здесь автор существенно расширяет горизонт исследований и, кроме того, напрямую соотносит свои результаты с определенной этноисторической концепцией. Поэтому основные выводы статьи заслуживают развернутого цитирования:

“1. В финно-саамском имеется древний слой и.-е. заимствований. Согласно всем имеющимся в нашем распоряжении фонетическим критериям, эти слова отражают реконструктивный уровень индоевропейского праязыка с оппозицией палатальных — велярных смычных и с отчасти еще сохранными ларингалами. Такой (поздней) индоевропейский уровень можно (применительно к рассматриваемому ареалу) соотнести с периодом примерно 3000 — 2000-1500 гг. до н. э.” естественно, в это время уже должны были иметься многие и.-е. диалекты.

2. Эти древние и.-е. заимствования в целом распространены преимущественно в западной части финно-угорских языков [...].

3. Судя по критерию распространения в финно-угорском, заимствования восприняты на западе тогдашнего финно-угорского языкового ареала — в Восточной Прибалтике, на юге Финляндии и в расположенных юго-восточнее областях до верхнего или среднего течения Волги. Это именно тот ареал, где впервые появляются раннее земледелие и скотоводство. [...] По-видимому, нет никаких языковых факторов, которые препятствовали бы удревнению датировки финно-угорского заселения Восточной Прибалтики и Финляндии [...].

4. По критерию распространения и.-е. оригиналов (с одновременным учетом распространения в ф.-у.) заимствования представляются происходящими из различных и.-е. диалектов: одни из них, вероятно, доарийского происхождения (например, фин. *jyvä*, *osa*, *kehrä*, саам. *gæš'me* = морд. Э *rišme*), другие же с большей или меньшей отчетливостью отражают очень ранний и.-е. диалект догерманского характера (саам. *čuoŋja*, фин. *susi*, *tosi*, *pohtaa*, вероятно также фин. *puhdas* и т. д.), а некоторые, возможно, имеют добалтийское происхождение. Но, например, в случае с фин. *porsas* не удастся сделать выбор между этими возможностями. Вполне уместно задать также вопрос, насколько верно, что слова, обозначенные здесь как доарийские, действительно отражают иной и.-е. диалект, нежели остальные ранние заимствования с теми же фонетическими признаками. Ведь необходимо иметь в виду, что письменные памятники индо-иранских языков появляются раньше, чем

памятники германских и балтийских языков. В раннем догерманском, распространенном в Скандинавии, и в раннем добалтийском заведомо имелись и такие исконные и.-е. слова, которые впоследствии были вытеснены в них новообразованиями.

5. Принимавшаяся ранее хронологическая последовательность: вначале индо-иранские, затем балтийские, и лишь затем германские заимствования — должна быть отвергнута или модифицирована. В корпусе германских заимствований мы явно наблюдаем временной континуум без продолжительных перерывов от раннего и.-е. диалекта догерманского характера (ср. особенно фин. *susi*, саам. *šuoŋja*) через догерм. кентумный язык до прагерманского и более поздних периодов. Так же может обстоять дело и с балтийским. Собственно индоарийские заимствования (после доарийского периода), например, фин. *sata*, *vasa*, разумеется, не могут — несмотря на их порой широкое распространение — считаться более древними, чем наиболее ранние индоевропеизмы из другого источника — напротив: они должны быть более поздними.

6. Мнение эстонских и финских археологов, согласно которому ранние предки прибалтийских финнов (финно-угры) находились в Восточной Прибалтике и Финляндии еще до эпохи бронзы, особенно со времени культуры (типичной) гребенчатой керамики, хорошо согласуется с представленными здесь результатами изучения заимствований” (S. 151—153).

Как явствует из приведенного текста, узловым моментом является постулирование сверхдревних связей финно-угров с носителями “и.-е. диалекта догерманского характера”. Будет небесполезно прокомментировать те несколько слов, которые квалифицируются как наследие этих связей.

Фин. *susi* (Gen. *suden*) ‘волк’ Й. Койвулехто выводит через гипотетические предшествующие стадии **śuci*, **śuñci*, **śunti* из и.-е. (догерм.) **kʷntó-*, отраженного в герм. **χunda-* ‘собака’. При этом отдельные стадии предполагаемой фонетической эволюции обосновываются ссылками на аналоги из числа других разработанных автором этимологий (см. ниже). Трудно, однако, не заметить, что в лексике исконного происхождения (с надежными финно-угорскими соответствиями) постулируемые фонетические правила и вторичные процессы в морфонологии именных основ “почему-то” не действовали, ср.: ф.-перм. **ponti* > фин. *ponsi*, *ponnen* (не **posi*, **poden*) ‘рукоять’; урал. **kuñci* > фин. *kusi*, *kusen* (не **kusi*, **kuden*)

'моча' (UEW 1986-1988, 734, 210). Имеется и удовлетворительная собственно ф.-у. этимология для фин. *susi* (Katz 1988, 90).

Ближайший из "аналогов" для *susi* — фин. *tosi* (Gen. *toden*) 'правильный, действительный, серьезный', возводимое через **toći*, **tońći*, **tonti* к и.-е. **d̥ntó-* 'обузанный, укрощенный' (др.-инд. *dāntá-*). Преодолеть различие в семантике через цепочку гипотетических промежуточных стадий (типа 'обученный, привычный, послушный') — разумеется, не проблема для натренированного в подобных экзерсисах индоевропеиста. Но непреодолимым для данной этимологии препятствием остается саам. *N duottâ* (из **toti*) 'правильный' — точное этимологическое соответствие фин. слова, которое Й. Койвулехто квалифицирует как заимствование из фин., хотя ни на какой из постулируемых у него стадий фонетического развития отражение в виде саам. **toti* не было бы нормальным (Katz 1988, 90—91; Ritter 1993, 83). Остаются, естественно, и противоречия с данными финно-угорской исторической фонетики, отмеченные в связи с фин. *susi*. Полная беспомощность этого этимологического построения вызвала к жизни по крайней мере два альтернативных варианта выведения фин. *tosi* из и.-е. источников: из герм. **stōdīa-* 'устойчивый, прочный' (Katz 1988, 91, с весьма подробной фонетической и словообразовательной аргументацией) и из близкого балт. **statija* (ср. лит. *stāčias* 'стоячий, вертикальный, прямой') (Ritter 1993, 86). Во всех отношениях данные версии более удачны, чем построение Й. Койвулехто (что, впрочем, никоим образом не служит гарантией достоверности хотя бы одной из них).

Фин. *pohtaa* 'веять (зерно)' (точнее, первый слог данной основы) выводится из и.-е. (догерм.) **pouHejo-* (откуда герм. **fauja-*, др.-в.-нем. *fewen* 'просеивать'). Эта этимология, многократно фигурировавшая в работах Й. Койвулехто (особенно в связи с идеей об отражении и.-е. ларингалов в виде фин. *h* < **ǵ* (см. Koivulehto 1988, 288, 1990a, 19 ff., 1990b, 7, 1991, 91 ff., а также Hofstra 1985, 375), вполне убедительно дезавуирована Р.-П. Риттером (Ritter 1993, 137—139): фин. *pohtaa*, совмещающее значения 'веять (зерно)' и 'веять (о ветре)', неотделимо от других рефлексов урал. **pu-* (**puš3-*, **puw3-*, **puγ3-*, см. UEW 1986—1988, 409—411) 'дуть'. Примечательно, что — по мнению Риттера — "не следовало бы говорить о случайном созвучии финно-угорских слов с предполагаемыми индоевропейскими этимонами, поскольку в основе и.-е. **prewh-* 'веять (зерно)' несомненно также лежит дескриптивный ко-

рень со значением 'веять, дуть'". Ср. в этой связи реконструкцию nostr. **riuyV* 'дуть' как общего источника и.-е. **ri(H)-*, урал. **pū/γ/a-* и т.д. Иллич-Свитыч 1967, 339. (Это не единственный случай, когда оказывается возможной ностратическая "реинтерпретация" ошибочных построений Й. Койвулехто.)

В случае с фин. *puhdas* (**puštas*) 'чистый' роль "источника догерманского характера" выполняет, собственно говоря, и.-е. **puHto-s*, отраженное только в др.-инд. *pūtá-h* 'чистый' (сопоставление впервые предложено в Sköld 1960, 37—42), так что к остальным разбираемым этимологиям данное слово имеет лишь косвенное отношение. Сходство современной фин. формы с и.-е. ларингальной реконструкцией разительно! Но если за ним стоит что-то большее, чем простая случайность (которая тоже способна давать разительные эффекты — ср. рум. *fiu* 'сын' из лат. *filius* и венг. *fiú* 'сын', родственное фин. *poika*), то речь тоже может идти о весьма отдаленном и опосредованном родстве nostr. уровня: как показывает Р.-П. Риттер, связь фин. *puhdas* с *pohtaa* столь же вероятна, как и сближение и.-е. **puHto-s* с корнями со значениями 'веять' и 'дуть'.

Саам. N *čuoŋja*, *čuođnjag-* (возможные праформы — **čaŋak*, **šaŋak*, **čaŋat* или **šaŋat*) 'гусь' автор возводит к и.-е. (догерм.) **ǵʰan-əd-*, **ǵʰan-ud-*, откуда герм. **ganat-/ganut-* (др.-в.-нем. *ganazzo* 'гусь-самец' и т.д.). Одна фонетическая проблема такого сопоставления (начальный согласный) снимается "совмещением" германского словообразовательного типа с сатэмным рефлексом и.-е. **ǵʰ-* (который и вправду мог бы отразиться как ф.-у. **š-* или **č-*). К сожалению для данной этимологии, остается другая фонетическая проблема — палатальность инлаутного согласного: автор этимологии видит в ней ассимиляционное влияние начального **š-* (**č-*), однако подобные ассимиляции для саамского языка нехарактерны, ср. саам. N *čâdnât* (**čânə-*) 'вязать', *čadna* (**čānā*) 'трутовик', *čoaŋđtâs* (**čōñē-*) 'поклажа оленя' и др. (Lehtiranta 1989).

Koivulehto, J. 1983b. Suomalaisten maahanmuuto indoeurooppalaisten lainasanojen valossa // JSFOu. 78. P. 107—132.

По материалу и выводам статья близка рассмотренной выше работе (Koivulehto 1983a). Дополнительно акцентируется присутствие в приб.-фин. не только догерм., но и добалт. элементов, в связи с чем изложены следующие две этимологии: фин. *kypsä* 'спелый' (с финно-перм. соответствиями вплоть до коми *kiš-mi-* 'созреть', см.

UEW 1986-1988, 665) к балт. **kepta-* 'жареный'; фин. *kylmä* 'холодный' (с соответствиями вплоть до коми *kin id.*, см. UEW 1986-1988, 663) к балт. **gelumā* (лтш. *gelumā* 'мороз'). Цена этих сопоставлений — целая серия малоправдоподобных предположений о фонетической эволюции и путях распространения соответствующих слов.

Viitso, T.-R. 1983. Läänemeresoomlased: Maahõive ja varaseimad kontaktid // MSFOu. P. 185, 265—281.

Осторожная, но достаточно радикальная попытка пересмотреть концепцию приб.-фин. этногенеза, утвердившуюся в работах большинства эстонских и финских исследователей и поддержанную результатами Й. Койвулехто. Специальное внимание уделяется тому обстоятельству, что в балт. языках не обнаруживается никаких приб.-фин. заимствований, связанных с морем; напротив, в приб.-фин. присутствуют балтизмы из данной сферы — это "позволяет считать, что балты прибыли в Прибалтику скорее до, чем после прибалтийских финнов" (р. 274). Компромисс, к которому склоняется Т.-Р. Вийтсо — признание раннего населения Прибалтики (носителей культуры гребенчатой керамики) финно-уграми, которые вошли в качестве одного из этнических компонентов в состав прибалтийских финнов, хотя и не могут рассматриваться как их прямые языковые предшественники. Правда, аргументация в пользу ф.-у. принадлежности племен гребенчатой керамики остается довольно зыбкой, что фактически признает и сам автор.

Fromm, H. 1984. Germanisch-finnische Lehnwortforschung und germanische Sprachwissenschaft // JSFOu. 79. P. 87—106.

Автор, один из ведущих авторитетов в области изучения герм.-фин. лексических отношений (см. Fromm 1957-1958), выступает с безоговорочной поддержкой новых результатов и датировок, связанных с исследованиями Й. Койвулехто.

Koivulehto, J. 1984. Germaaninen filologia ja kansalliset tieteet // Virittäjä. 88/1. 9—16.

Внимание уделено семантическому спектру (и, в связи с этим, культурно-историческому фону) предполагаемых заимствований. В частности, из предложенной серии этимологий вытекает, что практически все названия шкур и кож (сырых и обработанных) в фин. языке имеют герм. происхождение.

[Хайду, П. 1985. Уральские языки и народы. М.]

Хелимский, Е. А. 1985. Рец. на кн.: *Symposium saeculare Societatis Fenno-Ugricae, Helsinki 1983 (MSFOu 185) // СФУ. XXI/4. С. 289—294.*

Упомянув некоторые из слов, этимологизируемых в Koivulehto 1983a, я в этой рецензии отметил: “Создается впечатление, что известные законы фонетического развития от финно-угорского к прибалтийско-финскому состоянию на них не распространялись” (с. 292).

Hofstra, T. 1985. *Ostseefinnisch und Germanisch: Frühe Lehnbeziehungen im nördlichen Ostseeraum im Lichte der Forschung seit 1961. Groningen.*

Большая по объему, обстоятельная монография (докторская диссертация) Т. Хофстры служит прекрасной сводкой данных и о традиционной трактовке проблемы, и о ее трансформации школой Й. Койвулехто (к которой можно, хотя и не без некоторых оговорок, отнести и самого автора).

Первая глава посвящена фонетической субституции в германизмах приоб.-фин. праязыка (преимущественно на материале “классических” этимологий).

Содержание второй главы — новые результаты в области исторической фонетики. Здесь — вопреки, быть может, намерениям самого автора и в то же время несомненно благодаря той тщательности и полноте, которые отличают организацию и комментирование материала в монографии — наглядно выступают слабости фонетических построений Й. Койвулехто. Так, попытка обосновать на материале заимствований раннее расщепление рефлексов герм. *ē¹ (Koivulehto 1981b, с акцентом на а-образные рефлексy) выглядит довольно спорной на фоне того обстоятельства, что в его же собственных работах обнаруживаются столь разнообразные “отражения” герм. *ē¹, как приоб.-фин. *ē, *e, *ä, *a, *ā. При этом три краткостных рефлекса (существование которых нелегко соотнести с фактом наличия долготной оппозиции и в герм., и в приоб.-фин.) представляют собой “Neuentdeckungen” Й. Койвулехто (S. 135—146).

В третьей главе рассмотрены морфология и фонотактика — главным образом в ракурсе групповой этимологизации из герм. источников для фин. слов со сходным фонотактическим построением или суффиксальным оформлением; здесь же Т. Хофстра предлагает се-

рии собственных (в целом достаточно проблематичных) этимологий для фин. слов со звуковыми последовательностями *-air/-äir-* и *-is*.

Четвертая глава посвящена семантической группировке ранних герм. заимствований, пятая — их датировке, локализации и стратификации (здесь, разумеется, на первом плане находятся идеи, отраженные в Koivulehto 1983a, см. выше). Небольшая шестая глава перечисляет предложения Й. Койвулеhto по этимологизации волжско-финской и пермской лексики из герм. источников. Таких этимологий (по состоянию на 1985 г.) было еще немного, причем среди них отчетливо преобладали обозначения человеческого тела и его частей, а также совокупностей людей и животных... (S. 400). Несколько дополнительных этимологических экскурсов составили седьмую главу. Восьмая служит заключением к монографии и характеризует роль приб.-фин. данных и новых трактовок для исторической германистики.

Koivulehto, J. 1985 (1990). Alte indogermamische Lehnwörter im Finnisch-Ugrischen // Материалы VI Международного конгресса финно-угроведов. Том 2. М. 1990. С. 290—294.

Текст доклада, прочитанного в 1985 г. и тематически близкого Koivulehto 1987. Среди нескольких этимологий, составивших содержание этого доклада, привлекает внимание трактовка фин. *vilja* 'хлебá, зерно, жито; изобилие, дары (природы и т. п.)', саам. *vâl'lje* 'изобилие; еда; зерно' в связи со слав. **obilъje* < **ob-vilъje* (и.-е. **wīl(i)jo-*).

Ariste, P. 1986. Rez. zu: T. Hofstra, Ostseefinnisch und Germanisch: Frühe Lehnbeziehungen im nördlichen Ostseeraum im Lichte der Forschung seit 1961, Groningen 1985 // СФУ. XXII/3. С. 226—229.

Очень высокая оценка монографии Т. Хофстры, сочетающаяся со сдержанной критичностью в отношении ряда этимологий, цитируемых в монографии.

Nahmo, S.-L. 1986. Zweisilbige ostseefinnische Nominalstämme auf -e im Lichte der Lehnwörter // СФУ. XXII/3. С. 161—176.

Анализ сложного вопроса об экспансии фин. именных основ на *-i* (*-e-*) за счет иных структурных типов. Вопрос, как и следовало ожидать, не становится более ясным в свете этимологий "новой школы".

LKK 1986 = Lyökämme käsi kätehen: Beiträge zur Sprachkontaktforschung im Bereich des Finnougrischen und des Germanischen. A. D. Kylstra zum 65. Geburtstag. Amsterdam.

Юбилейный сборник, в котором центральное место занимает блок этимологических статей, принадлежащих представителям “новой школы” (Й. Койвулехто, С.-Л. Хахмо, Т. Хофстра, О. Никкиля).

[UEW 1986—1988 = Rédei, K. Uralisches Etymologisches Wörterbuch. I—II. Budapest].

[Helimski, E. A. 1987. “New Approach” to Nostratic Comparison // *Journal of the American Oriental Society*. Vol. 107, No. 1. P. 97—100].

Koivulehto, J. 1987. Zu den frühen Kontakten zwischen Indogermanisch und Finnisch-Ugrisch // Parallelismus und Etymologie: Studien zu Ehren von Wolfgang Steinitz. Berlin (Linguistische Studien, Reihe A, 161/II). S. 195—218.

Поиск возможностей этимологизации фин. (и вообще ф.-у.) слов как ранних и.-е. заимствований, с выходом за пределы герм. лексического материала. В частности, обсуждаются такие известные параллели, как фин. *kuori* ‘кора’, морд. *kar* — слав. **kora*; фин. *puoli* ‘половина’ — слав. **polъ* (ср. в ностр. перспективе Илич-Свитыч 1971, 341—343, 1967, 356).

Tuldava, J. 1987. Zur Frage der ältesten germanischen Lehnwörter in den ostseefinnischen Sprachen // Acta et Commentationes Universitatis Tartuensis. Vol. 750: Linguistica. P. 117—124.

Краткий обзор наиболее важных — и, с точки зрения автора, бесспорных — результатов исследований Й. Койвулехто.

Katz, H. 1988. Finnisch *tosi* ← **d̥m̥tō*-? // СФУ. 24/2. С. 90—93.

Критика одной из этимологий Й. Койвулехто (см. выше обсуждение работы Koivulehto 1983a).

Koivulehto, J. 1988. Idg. Laryngale und die finnisch-ugrische Evidenz // Die Laryngalthorie und die Rekonstruktion des indogermanischen Laut- und Formensystems / Hrsg. von A. Bammesberger. Heidelberg. S. 281—297.

Предварительный и сжатый вариант исследования, опубликованного в 1991 г. в монографическом виде (Koivulehto 1991, см. ниже). Автор ставит целью предъявить с ф.-у. стороны свидетельства

фонетической реальности ларингалов и.-е. реконструкции. Следует заметить, что историческая реальность ларингалов стала трудно оспоримой со времени открытия хеттского языка. Однако можно усомниться в правомерности “ларингального максимализма”, ведущего к разрастанию числа реконструируемых ларингалов, к размещению их во всех мыслимых и немыслимых позициях (в том числе при нулевом хетт. рефлексе), и к постулированию сохранности ларингалов в позднем (“бругманновском”) и.-е. праязыке и в его потомках. По крайней мере по последним двум пунктам Й. Койвулехто склонен разделять “максималистский” подход.

OVL 1988 = Nahmo, S.-L. e. a. Omaa vai lainattua: Itämerensuomen germaanisiin lainasanoihin liittyviä kirjoitelmia. Helsinki.

Сборник исследований, связанных с подготовкой словаря ранних герм. заимствований в приб.-фин. языках (см. Kylstra e. a. 1991) и посвященных обсуждению этимологических альтернатив.

[Sammallahti, P. 1988. *Historical phonology of the Uralic languages // The Uralic Languages: Description, History and Foreign Influences / Ed. by D. Sinor. Leiden e. a. P. 478—554*].

[Хелимский, Е. А. 1989. К оценке надежности индоевропейско-семитских лексических сопоставлений // *Палеобалканистика и античность. М. С. 13—20*].

[Lehtiranta, J. 1989. *Yhteissaamelainen sanasto. Helsinki (MSFOu 200)*].

Katz, H. 1990. *Bume und Korpsion: Zur Behandlung konsonantischer Anlautkluster in den urgermanischen Lehnwörtern des Ostseefinnischen. Innsbruck (Innsbrucker Studien zur Ural-Altistik. Bd. 3)*.

Данное исследование, как и ряд других работ Х. Катца по герм.-фин. проблематике, в методологическом отношении вполне соответствует подходу Й. Койвулехто (массовое этимологизирование фин. слов из герм. источников с учетом моделей, потенциально возможных в свете данных индоевропеистики; использование нетривиальных фонетических соответствий, якобы характеризующих древнейшие слои заимствований; преодоление семантических несообразностей ссылками на семасиологические параллели). Оно, однако, частично отличается от исследований Й. Койвулехто набором

постулируемых звукосоответствий и субституционных норм в предполагаемых заимствованиях. Внимание автора сосредоточено на предполагаемых случаях метатезы как средства устранения инициальных кластеров, имевшихся в форме-источнике, но недопустимых с точки зрения приоб.-фин. фонотактики. Соответственно, привлекается иной корпус этимологий, в ряде случаев — для тех же самых слов (см. Hofstra 1992).

Koivulehto, J. 1990a. Entlehnung und Lautgesetz // Congressus Internationalis Fenno-Ugristarum. VII, 1A. Debrecen. P. 7—26.

Пленарный доклад Й. Койвулехто на конгрессе финно-угроведов был посвящен некоторым слабостям традиционных ф.-у. сравнений, которые проистекают, с точки зрения докладчика, из недоучета и.-е. источников сравниваемых слов. Рассмотрены случаи, когда: (а) традиционное сравнение само по себе правильно, однако наличествуют отклонения от ожидаемых звукосоответствий, что объясняется заимствованным характером слов; (б) традиционно сравниваемые слова связаны друг с другом опосредованно, будучи отражениями родственных форм в разных и.-е. диалектах; (в) традиционно сравниваемые слова представляют собой отражения разных, хотя и связанных этимологически, и.-е. оригиналов; (г) и.-е. прототипы сравниваемых слов не имеют друг к другу никакого отношения. Качество иллюстративного материала весьма неровно: здесь соседствуют и общепринятые этимологии, и остроумные — хотя и крайне сомнительные — историко-фонетические упражнения (фин. *ihminen* 'человек', морд. *inže, inži* 'гость' < и.-е. *ǵnh₁ - ((y)e/o-) к *ǵenh₁ - 'родиться'; коми *pož* 'сито' < и.-е. *pewH-eno- > др.-инд. *pávana-* 'очистка зерна, сито'; к предполагаемой автором субституции и.-е. ларингалов см. Koivulehto 1991), и странные (говоря мягко) сопоставления типа фин. *kesy* 'ручной, смирный', коми *goz* 'супруг, пара' < и.-е. *h₁(e)su- 'хороший'. В наибольшей мере этот материал иллюстрирует, пожалуй, иной тезис: было бы финно-угорское слово, а индоевропейская этимология найдется...

Koivulehto, J. 1990b. Frühe indogermanisch-uralische Sprachkontakte // Uralo-Indogermanica: Балто-славянские языки и проблема урало-индоевропейских связей. Ч. II. Москва. С. 3—9.

Доклад Й. Койвулехто на конференции в Москве строился в основном на этимологиях, фигурирующих и в других его работах (например, Koivulehto 1988, 1990a). Выступления в ходе оживлен-

ной дискуссии по докладу носили преимущественно критический характер и касались многих аспектов самой проблемы и использованных Й. Койвулехто подходов: Г. Бирнбаум, представляя индоевропеистику, выразил сомнение в том, что поздние и.-е. диалекты сохраняли ларингалы, как это предполагают этимологии из доклада; К. Редзи считал вызывающим недоумение сам факт столь массовых и явно тяготеющих к “базисной”, а не “культурной” лексической сфере заимствований в урал. языки; Е. Хелимский и Ю. Янхунен отметили недостоверность слишком многих фонетических и семантических деталей в предложенных этимологиях.

Напольских, В. В. 1990. Проблема формирования финноязычного населения Прибалтики (к рассмотрению дилемм финно-угорской предыстории) // Исследования по этногенезу и древней истории финноязычных народов: Материалы XVII Всесоюзной финно-угорской конференции. Ижевск. С. 40—67.

Сопоставление нескольких версий прибалт.-фин. этно- и глоттогенеза с учетом археологических, палеобиогеографических и лингвистических данных. Безусловно предпочтительной, по оценке автора, является версия, связывающая распространение в Прибалтике ранне-прибалт.-фин. речи с ассимиляцией носителей культуры ямочно-гребенчатой керамики (“палеоевропейцы”, ср. Ariste 1971—1972) и носителей культуры боевых топоров (балты) носителями культуры текстильной керамики (с. 49). — Оценки, содержащиеся в этой работе, весьма близки автору данного обзора, который частично разделяет с В. В. Напольских ответственность за интерпретации лингвистических данных.

Ritter, R.-P. 1990. Das Ostseefinnische “im Kreise der germanischen Sprachen”: Zur neuer Konzeption in der germanisch-finnischen Lehnwortforschung. Vorträge und Referate der Finnougrischen Arbeitstagung 9.-11. Mai 1989 in Hamburg / Hrsg. von W. Veenker. Wiesbaden (Veröffentlichungen der Societas Uralo-Altaica. Bd. 30). S. 35—40.

Пolemическое выступление по поводу работ Й. Койвулехто и их высокой оценки Х. Фроммом (Fromm 1984), предвещающее монографию (Ritter 1993). Автор иронически констатирует, что при дальнейшем столь же бурном, как в 1970—1980-е гг., росте числа выявленных “новой школой” германизмов вскоре должен встать вопрос о конкретизации места прибалтийско-финского в кругу германских языков, с которыми его связывает столько общего в базисной лекси-

ке. В этой небольшой статье продемонстрирована несостоятельность нескольких этимологий Й. Койвулехто — в частности, со стороны германистики. Например, для возведения фин. *haasia* 'прясло (для просушки сена, хлеба)' к герм. **sāt(i)ja* < **sētja* (др.-сканд. *sāti* 'сидение; скирда') нужно предполагать, что заимствование: (а) носит догерм. характер, так как в заимствованиях позднепрагерм. эпохи уже не отражается приб.-фин. переход **ti* > **si*; (б) отражает при этом диалектный переход герм. **ē¹* > *ā* (ранняя датировка которого, вопреки Koivulehto 1981b и др., выглядит неубедительно).

Koivulehto, J. 1991. Uralische Evidenz für die Laryngaltheorie. Wien.

Материал книги составляют 27 этимологий, из которых 24 принадлежат самому автору (еще три взяты из упоминавшейся выше работы Т. Шелда) и в полной мере разделяют все характерные черты его этимологической продукции. Часть из этих сопоставлений, постепенно накапливавшихся и публиковавшихся автором (Koivulehto 1981b, 1983), уже обсуждалась или упоминалась выше. 9 этимологий должны иллюстрировать соответствие и.-е. **H-* (**h₁-*, **h₂-*, **h₃-*): урал. **k-* в анлауте, в остальных Й. Койвулехто усматривает — в качестве соответствий и.-е. инлаутному **H-* — урал. **-x-*, **-k-* или ф.-у. **-š-* (Что касается так называемого урал. **-x-*, то это нововведение в урал. реконструкцию — см. Janhunen 1981, Sammallahti 1988 — представляется не вполне удачной попыткой упрощения реальной картины. В действительности, по-видимому, постулируемому **-x-* соответствовали различные "неустойчивые" согласные типа **-w-*, **-j-*, **-ŋ-*, **-g-*, как это предполагает традиционная урал. реконструкция, а также, возможно, вторые компоненты дифтонгических сочетаний и конец односложной основы).

Будучи в методологическом отношении прямым продолжением других исследований "новой школы" (ср. такие этимологии, как урал. **suxi-* 'грести' из и.-е. **suH-e/o-* > др.-инд. *suvāti* 'гонит, движет', хетт. *šuwāi-* 'толкать, теснить', урал. **tuxli* 'ветер' из незафиксированного деривата **d^huH-li-* к и.-е. **d^hew(H)-* 'дуть'), работа в целом выходит за рамки рассматриваемой здесь герм.-ф.-у. проблематики. Лишь в отдельных случаях автор обращается к своей гипотезе о влиянии на финно-угров и.-е. диалектов догерм. типа — например, в связи с фин. *kaski* "пожог, (диал.) молодой лиственный лес", эст. *kask* 'береза', возводимыми к и.-е. (догерм.) **h₂azg^(h)-* > нем. *Asche* 'зола'.

Некоторые из параллелей, обсуждаемых в книге, могут быть

проинтерпретированы как отражение ностратического родства. Частично они рассматривались — хотя в монографии на это нет никаких ссылок — в работах В. М. Иллич-Свитыча. Ср. также такие установленные последним соответствия, как ностр. *-q- > и.-е. *H, урал. *k, ностр. *-ʀ- > и.-е. *H, урал. долгота гласного (трактуемая у Ю. Янхунена и Й. Койвулехто как рефлекс урал. *-x-) — см. Иллич-Свитыч 1971, 149. Если же верить этимологиям книги и их трактовкам, то приходится признать, что лишь благотворному и.-е. влиянию уральцы обязаны обозначениями таких понятий, как 'пить', 'расти', 'женщина', 'варить', 'дерево', 'принести, дать', 'ветер', 'делать'. Впрочем, загадкой остается не только то, как носители уральского праязыка обходились без соответствующих слов до встречи с индоевропейцами (или почему они так охотно расставались со своим прежним лексиконом). Еще одно загадочное обстоятельство состоит в том, что почти во всех случаях заимствующая сторона умудрялась то выискать в индоевропейском какую-либо особенно необычную в фонетическом и словообразовательном отношении форму (ряд недоумений по этому поводу высказал Р.-П. Риттер — ср., например, его анализ гипотетического и.-е. *h₂awks- 'расти' вместо обычных аблаутных вариантов *h₂awg- и *h₂weks-, см. Ritter 1993, 87—88), то исказить (вероятно, по недомыслию?) значение заимствуемого слова.

Kylstra, A. D., Nahmo, S.-L., Hofstra, T., Nikkilä, O. 1991. Lexikon der älteren germanischen Lehnwörter in den ostseefinnischen Sprachen. Bd. I: A—J. Amsterdam — Atlanta, GA.

Словарь, ориентированный в равной мере на финно-угроведов и германистов, отличается четкостью построения статей и полнотой библиографических ссылок (что позволяет восполнить сокращения при подаче и этимологическом анализе материала). Авторский коллектив объединил заслуженного представителя традиционного направления в изучении герм.-фин. языковых контактов, проф. А. Д. Килстра (начавшего работу над словарем еще в 1960-х гг.) и исследователей, которых можно отнести к "новой школе".

В корпусе рассматриваемых этимологий примерно равные доли составляют известные еще несколько десятилетий назад сравнения (правильные и ошибочные; словарь охватывает и отвергаемые его авторами этимологии) и те фин. слова, для которых герм. этимологии были впервые предложены в последнее время (очень много и

таких случаев, когда уже существовавшие объяснения были скорректированы или заменены альтернативными). Окончательно о второй из этих групп целесообразно будет судить по завершении всего издания, однако первый том (А—J) подтверждает впечатления об их крайней ненадежности. Вот, например, какие этимологии включены в словарь с оценкой “герм. или более древнее заимствование”, иллюстрируя тем самым тезис о поздней.-е.-догерм. языковом влиянии на прибалтийских финнов:

Фин. *aho* ‘(сухая) поляна (обычно бывший пожар)’: принимается этимология О. Никкиля (OVL 1988, 135—140), который “сравнивает *aho* с и.-е. корнем **as-* ‘гореть, раскаляться’, засвидетельствованном и в герм., семантическое поле которого охватывает и значение ‘сухой’; хотя непосредственно соответствующее существительное не представлено, однако связь между ‘гореть, сухость’, с одной стороны, и ‘выжженное место, пожар’, с другой стороны, можно подкрепить ссылкой на приоб.-фин. *palaa* ‘гореть’ при фин., карел., вепс. *palo* ‘пожог’...”

Фин. *aita* ‘забор, изгородь’: составители словаря приводят (под вопросом) две предложенных Й. Койвулехто герм. этимологии данного слова: (а) из герм. **aiþa-z* ‘присяга’ (нем. *Eid*), со ссылкой на “герм. обычай приносить присягу в кольцо людей (живой ограде)”; (б) из герм. **aidā-*, др.-сканд. *eid* ‘перешеек, волок’ (“герм. образований со знач. ‘забор, ограждение’ все же не представлено, и это ослабляет предложенное объяснение”).

Фин. *asia* ‘вещь’: это слово с хорошей ф.-у. этимологией (см. UEW 1986—1988, 20) Й. Койвулехто предложил вывести из герм. **anþja-*, отраженного, по его мнению, в **uz-anþja-* > др.-сканд. *erendi* ‘посольство, поручение, сделка’.

Фин. диал. *attala* ‘услужливый, усердный’: принимается этимология О. Никкиля из герм. **atala-z*, др.-сканд. *atall* ‘сварливый, яростный, дикий’, исл. *atall* ‘жесткий, жестокий; энергичный, крепкий’.

Фин. *aulis* ‘готовый помочь, щедрый’: согласно Т. Хофстра, с очевидной внутрифинской этимологией (от *apu*, *avu-/au-* ‘помощь’) может конкурировать возведение к герм. **aylu-z*/**ayli-z*/**ayla-z*: гот. *agls* ‘мерзкий’, *aglus* ‘затруднительный’, др.-англ. *egle* ‘безобразный’.

Фин. *auvo* ‘удача, радость; почет’, *avo* ‘привычка’, *avi* ‘достоинство’: согласно проблематичной этимологии О. Никкиля, из герм. **auja-* > др.-сканд. *auja* ‘удача, божья милость, защита’ (? — точное значение неясно).

Фин. *hera* 'сыворотка': под вопросом принимается версия Й. Койвулехто о возведении к незасвидетельствованному герм. **sera-* (< и.-е. **serom* > лат. *serum*); "прафин. *h-* < *š-* как рефлекс прагерм. *s-* предполагает раннее время заимствования".

Фин. *juola-*; *juolavehñä* 'пырей' (*vehñä* 'пшеница'): под вопросом принято объяснение Й. Койвулехто из герм. **kwjōla-* — незасвидетельствованного (и не подтверждаемого извне) деривата от **g^wi-* 'жить' (и.-е. **g^wjō+lo-*).

Представляется, что отношение составителей словаря к имеющимся этимологическим версиям могло бы быть существенно более критичным. Впрочем, уже упоминавшаяся четкость подачи материала предоставляет читателю возможность самостоятельно осуществить критический отбор.

Hofstra, T. 1992. Germanisch-ostseefinnische Lehnbeziehungen: Notizen zu Adjektiva // Finnisch-ugrische Sprachen zwischen dem germanischen und dem slavischen Sprachraum: Vorträge des Symposiums aus Anlass des 25-jährigen Bestehens der Finnougristik an der Rijksuniversiteit Groningen 13.—15. November 1991. Amsterdam — Atlanta, GA. S. 55—63.

Критические замечания к этимологическим этюдам Х. Катца (Katz 1990), демонстрирующие в ряде случаев возможность возведения приб.-фин. прилагательных — по несколько иным "правилам игры" — к иному герм. источнику, чем у Х. Катца. Ср.:

Фин.	Предполагаемый герм. источник (Katz 1990)	(Hofstra 1992)
<i>hilja-inen</i> 'тихий'	* <i>ste/illja-</i> id.	* <i>sil-</i> (гот. <i>ana-silan</i> 'умолкнуть')
<i>terve</i> 'здоровый'	* <i>trewwa-z</i> 'крепкий > верный'	* <i>der ba-z</i> 'сильный'
<i>läämsä</i> 'рыхлый'	* <i>slama-</i> 'обвислый'	* <i>lama-z</i> 'хромой, парализованный'

(Среди картинок в калейдоскопе можно, наверно, выбирать самую красивую — но вряд ли целесообразно полагать, что эта картинка наиболее правильна и лучше всего отражает внекалейдоскопическую действительность...)

Koivulehto, J. 1992a. Germanisch-lappische Lehnbeziehungen // Finnisch-ugrische Sprachen zwischen dem germanischen und dem slavischen Sprachraum: Vorträge des Symposiums aus Anlass des 25-jährigen Bestehens der Finnougristik an der Rijksuniversiteit Groningen 13.-15. November 1991. Amsterdam — Atlanta, GA. S. 85—93.

В этом докладе Й. Койвулехто с достаточной строгостью ориенти-

руется на предшествующий немалый опыт исследования герм. (др.-сканд.) лексических элементов в саам. языке, но демонстрирует, что резервы этимологического поиска здесь далеко еще не исчерпаны. Среди новых предложений — возведение саам. **kāvņę-* 'найти, встретить' к герм. **gagna-* (нем. *be-gegenen*, англ. *gain*); сильным аргументом в пользу данной этимологии является установленное ранее заимствование саам. **kāvñē* 'вещь, предмет; польза' из др.-сканд. *gagn* < **gagna* id. (связанного, естественно, с глаголом **gagna-*).

Koivulehto, J. 1992b. Der Typus *palje* '(Blase)balg', *turve* 'Torf' unter den Lehnwörtern des Ostseefinnischen // JSFOu. 84. S. 163—190.

Статья включает серию и.-е. этимологий для фин. существительных на *-e(h)* < приоб.-фин. **-eš*, **-ek*. По мнению автора, речь идет о суффиксальных элементах, добавившихся на приоб.-фин. почве, что позволяет не учитывать *-e(h)* при поиске и.-е. прототипов. Серию завершает возведение фин. *ihme* (приоб.-фин. **imeš*) 'чудо' к поздне-и.-е.-добалт. **ǵm-* (балт. **žīmē* 'знак, признак, след'), построенное на достаточно произвольных допущениях историко-фонетических "чудес".

[SSA 1992 = Suomen sanojen alkuperä: Etymologinen sanakirja / Päätoim.: E. Itkonen, U.-M. Kulonen. 1: A-K. Helsinki].

Vaba, L. 1992. Rez. von: A. D. Kylstra, S.-L. Hahmo, T. Hofstra, O. Nikkilä. Lexikon der älteren germanischen Lehnwörter in den ostseefinnischen Sprachen, Bd. I: A-J. Amsterdam-Atlanta, 1991. 145 S. // LU. XXVIII/3. P. 219—223.

В содержательной рецензии особое внимание обращено на те многочисленные случаи, когда с предлагаемой словарем германской этимологией приоб.-фин. слов может с успехом конкурировать балтийская. В этом отношении рецензия отчасти перекликается с исследованием Р.-П. Риттера (Ritter 1993, см. ниже), где, однако, равновероятность герм. и балт. сопоставлений трактуется скорее как признак малой надежности или несостоятельности обеих версий.

Viitso, T.-R. 1992a. Finnic and its prehistoric Indo-European neighbours // Finnisch-ugrische Sprachen zwischen dem germanischen und dem slavischen Sprachraum: Vorträge des Symposiums aus Anlass des 25-jährigen Bestehens der Finnougristik an der Rijksuniversiteit Groningen 13.—15. November 1991. Amsterdam; Atlanta, GA. S. 185—196.

Автор допускает возможность существования слав.-приоб.-фин.

контактов примерно той же древности, что и балто-приб.-фин. или постулируемые Й. Койвулехто герм.-приб.-фин. контакты (т. е. относящихся по крайней мере к первой половине I тыс. до н. э. — обычно установление таких контактов связывается с кривичско-словенской колонизацией Русского Северо-Запада в VI—VII вв. н. э.). Такое допущение позволяет предложить ряд новых слав. этимологий фин. слов например, *lehti/lehto* 'лист' из слав. **listŭ*, *puhdas* 'чистый' из слав. **pustŭ* (ср. ключевую роль "ларингальной" и.-е. этимологии фин. *puhdas* в работах Й. Койвулехто — см. выше), *tahdas* 'тесто' из дослав. **taistos*; давно известны и несколько других случаев, когда при несомненном сходстве приб.-фин. и слав. форм гипотеза о заимствовании наталкивается на серьезные препятствия в связи с хронологией фонетических изменений (фин. *hirsi*, *hirde* < **širti* 'жердь' при слав. **žirdŭ* < **gŭrdŭ* трудно поверить, что первая палатализация в слав. имела место раньше, чем приб.-фин. переход **š* > *h*; см. в этой связи уже колебания Й. Й. Микколы — Mikkola 1894, 114, 1938, 84). Нельзя не отметить, что по крайней мере со стороны семантики и реалистичности реконструкций сопоставления Т.-Р. Вийтсо выглядят намного убедительнее, чем большинство этимологий Й. Койвулехто.

Заслуживают внимания оценки и этноисторические выводы в конце данной работы: "Исторический лингвист оказался в более сложном положении, чем когда-либо ранее: известны три индоевропейские группы (германцы, балты и славяне — Е. Х.), которые могут претендовать на роль первых индоевропейских соседей прибалтийско-финской языковой группы. Нет надежных лингвистических критериев для доказательства приоритета одной из этих индоевропейских групп в соседстве с прибалтийскими финнами. Отсутствуют и лингвистические критерии для доказательства приоритета какой-либо из языковых групп в прибалтийском регионе.

Возможно, такой итог вполне естественен: с распространением в бронзовом веке земледелия различные группы распространялись по Северной Европе в поисках свободных земель и лучших условий для хозяйствования, смешиваясь друг с другом. Впоследствии произошла их постепенная языковая унификация" (S. 194—195).

Viitso, T.-R. 1992b. Proto-Indo-European Laryngeals in Uralic // LU. XXVIII/3. P. 161—172.

Рецензия Т.-Р. Вийтсо на монографию Й. Койвулехто (Koivulehto 1991) развернута в статью-исследование, где автор предпринимает

попытку соотнести результаты Й. Койвулехто с некоторыми вариантами ларингальной теории в индоевропеистике. Значительную ценность представляют замечания Т.-Р. Вийтсо по поводу едва ли не большинства сопоставлений из рецензируемой работы — в ряде случаев эти замечания дезавуируют идею о заимствовании соответствующих форм из и.-е. в урал. (общая проблематичность сопоставления, аномальность предполагаемой фонетической субституции, семантические трудности, возможность интерпретации в рамках теории nostr. родства и др.). Однако, фактически разрушив эмпирические основания построений Й. Койвулехто своими обоснованными критическими соображениями, Т.-Р. Вийтсо парадоксальным образом принимает саму концепцию присутствия в урал. следов и.-е. ларингалов, и все на том же сомнительном материале исследует возможность отражения в урал. тембровых различий между и.-е. ларингальными согласными. В частности, он выдвигает гипотезу о соответствии между и.-е. $*h_1$ и урал. $*š$ (хотя этимологии в пользу данной гипотезы, которые можно найти у Й. Койвулехто — например, возведение урал. $*piša-$ 'жарить' к и.-е. $*b^heh_1-yel/o-$ > герм. $bē-je/a-$, нем. $bāhen$ 'парить' или фин. $vihdoin$ 'наконец' к и.-е. $*wejh-$ 'идти, направляться, путь, последовательность' — страдают теми же недостатками, что и отвергаемые этимологии).

Koivulehto, J. 1993. Zur Etymologie von fi. *susi, tosi* — und *kesi*: eine Entgegnung // LU. XXIX/1. P. 21—37.

Возражения по поводу возражений, выдвинутых Х. Катцем (Katz 1988). Речь идет вновь об этимологиях, обсуждавшихся выше в связи с их использованием в Koivulehto 1983a. Й. Койвулехто допускает, что предположение Х. Катца о заимствовании фин. *tosi* 'правильный' из герм. $*stōdīa-$ не уступает его собственной этимологии данного слова (из и.-е. $*d̥m̥tō-$); но "в качестве результата в любом случае мы можем зафиксировать: фин. *tosi* представляет собой древнее заимствование" (p. 32).

Nilsson, T. K. 1993. The Indo-European etymology of Fi. *peukalo* 'thumb' // Finnisch-ugrische Forschungen. LI. S. 189—197.

Еще один яркий пример подхода к фин. языку как к языку, лексика которого может и должна быть соотнесена с известным и.-е. корневым фондом. Фин. *peukalo* 'большой палец' возводится к герм. образованию типа $*beugvlō$ (ср. нем. *Bügel* 'ручка, скоба') от и.-е. $*beug-$ 'гнуть'. В действительности фин. слово не может быть,

по-видимому, оторвано от имеющих общеурал. распространение названий большого пальца (саам. *bæł'ge*, морд. *pel'ka*, коми *pev*, манс. *pāja*, самод. **pij-*; см. UEW 1986-1988, 363), сведение которых к единой праформе затруднено из-за явно нетривиальной фонетической структуры этой праформы.

Ritter, R.-P. 1993. Studien zu den ältesten germanischen Entlehnungen im Ostseefinnischen (Opuscula Fenno-Ugrica Gottingensia V). Frankfurt a. M. e. a.

В предшествующей части обзора делались многочисленные ссылки на эту монографию, в которой значительная часть этимологических построений “новой школы” подвергнута серьезной, квалифицированной критике (с точки зрения и германистики, и финно-угроведения). Методологически очень важен безошибочный критический прием, к которому постоянно прибегает Р.-П. Риттер: умело пользуясь “этимологической техникой” своих оппонентов, он указывает альтернативные объяснения (на основе германского или, чаще, балтийского материала), которые выглядят во всех отношениях не хуже отвергаемых этимологий. Речь, однако, идет не о замене одних построений другими, столь же или чуть менее слабыми (как это имеет место у Х. Катца, также настроенного по отношению к Й. Койвулехто достаточно критически). Сама по себе легкость подбора подобных “этимологических объяснений” служит доказательством их произвольного, оторванного от всякой историко-языковой реальности характера.

Значительное место в книге занимают полемика с делавшимися ранее позитивными оценками нового направления в исследованиях, что отражается и в структуре работы: отдельные главы соответствуют главам или крупным разделам в Hofstra 1985. Это позволяет Р.-П. Риттеру последовательно рассмотреть (и отвергнуть ввиду несостоятельности этимологического материала) всю совокупность основных тезисов “новой школы” — касательно хронологии контактов, роли германского как “престижного языка”, специальных случаев фонетической субституции, локализации контактов, присутствия в приб.-фин. западногерманских элементов, истории материальной культуры и др. Особое место занимает глава, демонстрирующая значительную корреляцию между составом подлинных ранних германизмов в приб.-фин. и составом германизмов примерно того же возраста, обнаруживаемых в слав., балт. и ром. языках; именно дан-

ный лексический набор позволяет делать надежные заключения о материальной, социальной и духовной культуре древних германцев.

В заключительном разделе Р.-П. Риттер констатирует, что, вопреки предпринятым в последние десятилетия попыткам ревизии, традиционный взгляда характер и хронологию контактов между прибалтийскими финнами и германцами сохраняет свою силу. С этим выводом, я полагаю, есть все основания солидаризироваться.

Viitso, T.-R. 1993. Livonian *kõps* 'hare' and Finnic **korva* 'ear' // LU. XXIX/2. P. 89—94.

Ассоциативная связь 'рога' и 'уха' (отражение которой, возможно, следует усматривать в лексической паре удм. *keć* 'коза' — коми *keć* 'заяц') наводит автора на фантастическую мысль о заимствовании приб.-фин. **korva* 'ухо' из кентумного рефлекса и.-е. **ker-w-* 'рог' (ср. заимствование сатэмного рефлекса в виде ф.-у. **sorwa* 'рог'). Более того, делаются попытки соотнести с тем же и.-е. источником также некоторые урал. лексемы со значениями 'лист' (< 'ухо' < '**рог') и 'самец' ('*рогатый самец'). Автору обзора хочется надеяться, что данная публикация Т.-Р. Вийтсо (как и некоторые моменты в других его работах последнего времени Viitso 1992a, 1992b) продиктована характерным для этого исследователя постоянным интересом к новым направлениям диахронического поиска (в данном случае — к гиперболизации той семантической эквилибристики, которая свойственна для этимологий Й. Койвулехто и его последователей), и не означает перехода на явно тупиковый путь этимологических разысканий.

СОКРАЩЕНИЯ

- JSFOu — Journal de la Société Finno-Ougrienne (Helsinki)
 LU — Linguistica Uralica (Tallinn)
 MSFOu — Mémoires de la Société Finno-Ougrienne (Helsinki)
 СФУ — Советское финно-угроведение (Таллин)

ПАЛЬЦЕВЫЕ МЕРЫ ДЛИНЫ (ПЯДИ) В АЛТАЙСКИХ ЯЗЫКАХ

0. Пяди — это антропометрические меры длины, определяемые как образованные расстояниями между концами растянутых пальцев одной руки. В антропометрической метрологической системе может иметься несколько разных пядей. Наиболее известны следующие пяди: от большого пальца до указательного (Б-У), от большого до среднего (Б-С), от большого до мизинца (Б-М, реально по длине обычно равна Б-С); менее употребительна пядь от большого пальца до безымянного (Б-Бз). К пядям же мы относим меру "ширина ладони со слегка растянутыми пальцами", которая может быть проинтерпретирована как пядь от указательного пальца до мизинца (У-М). В некоторых метрологических системах от пядей могут образовываться модификации: "пядь минус дюйм", т.е. пядь, при измерении которой подгибается верхний сустав одного из участвующих в измерении пальцев, и "пядь плюс дюйм" — пядь, при измерении которой к расстоянию между концами пальцев добавляется длина подогнутого сустава одного из пальцев (рус. *пядь с кутыркою* — см. Романова 92).

1.0. В тюркских языках представлены следующие названия пядей:

1.1. **karış* : ср.-уйг. (МК) *qarış*, (Ibnü Mûch. по Рифату) *qarış* 'пядь Б-М' (ар. *sibr*); ст.-кыпч. (Rabğ.) *qarış*, (Хоутсма) *qarış*, (Abû Наууан) *qarış*, (Hikar.) *çarış*, (Telegdi) *qarış*, (Изыск.Дар = Ettuhfet) *qarış*, (Bulğ.) *qarış* 'пядь Б-М' (ар. *sibr*), (Трактат о лучниках) *qarış*, (армяно-кыпч.) *çarış* 'пядь'; куман. *qarış* 'пядь'; ст.-

огуз. (азерб.: Мел. АФ) *qarış* 'Б-М' (ар. *šibr*), (осман.: Erg. Ros. Dede Korkut) *qarış* 'пядь', (Zen.: тур.) *qarış* 'Б-М', (Будагов: тур.) *qarış* 'пядь'; чагат. (МА, P. de Courteille) *qarış* 'пядь', (Абушка) *qarī*¹, (Радлов) *qarış* 'четверть, пядень' (т.е., четверть аршина = большая пядь). Сев.-вост. як. *харыс* 'Б-С'; тув. *карыш* 'Б-С', *тевер карыш* 'пядь, раздвинутая до отказа' (к *тен-* 'схватывать, совершать интенсивное действие'); тоф. *harış* 'Б-С' Расс. 186; карагас. (Кастрен) *harês* 'пядь'; хак. *харыс* 'Б-У', койб. (Кастрен) *kâreš*, салб. *kareš* 'пядь'; (Радлов) саг., койб., кач. *карыс* 'расстояние между большим пальцем и другими (кроме указательного)'; сюг. *қарыс* 'четверть Б-У или Б-С'; кюэр. (Радлов) *карыш* 'id.'; горно-алт. *карыш* 'Б-С', 'горсть', туба (Баскаков) *карыш* 'четверть аршина', куманд. (Баскаков) *карыш* 'четверть (мера длины)', леб. (Баскаков, по Радлову) *карыш* 'мера длины, сажень (ошибка, д. б. 'пядь' — А.Д.), четверть', (Радлов) алт., тел., леб. *карыш* 'расстояние между большим пальцем и другими (кроме указательного)'. Юго-вост. уйг. *ғерич* 'четверть аршина', диал. (Малов: Хами) *ғарыш*, *ғәріш* 'четверть аршина'; уз. *қарич*, (разг.) *қарыш* 'Б-М', (Радлов: сарт.) *кариш* 'четверть, пядень'. Юго-зап. тур. *karış* 'пядь Б-М, мера в 0,213 м', диал. *garış*, *karış* 'мера длины'; гаг. *карыш* 'Б-М'; аз. *гарыш* 'пядь'; турк. *гарыш* 'Б-М'; сал. *qarış* 'пядь'; (Радлов: осм., аз., крым.) *карыш* 'четверть'. Сев.-зап. (кыпчак.) кар. *къарыш* (к.), *карыш* (г., т.), *карыс* (г.) 'пядь'; тат. *карыш* 'Б-С, четверть аршина', (Будагов: казан., Радлов: казан.) *qarış* 'пядь'; баш. *қарыш* 'пядь', баш. диал. (Дим) *өзөк қарыш* 'три части пяди' (букв. 'оборванная пядь' — пядь с подогнутым суставом (-А.Д.); ног. *карыс* 'Б-М'; кум. *къарыш* 'Б-М'; кбал. *къарыш* 'Б-М'; каз. *қарыс* 'Б-С', (Будагов: кир.=каз.) *şere qarış* 'У-М', (Радлов: кир.=каз.) *карыс* 'Б-любой, кроме У'; ккал. *къарыс* 'Б-М'; кир. *карыш* 'Б-С', *мерген карыш* 'Б-У' (букв. 'стрелковая пядь'), *кере карыш* 'пядь, раздвинутая до отказа' (*кере* 'полностью'). Халадж. *qarış* 'Б-М' ("Handspanne"). || См. Claus. ED 663, ДТС 428, Brock. 148, Kašğ. D 271, Ibnü M. 38, Houts. 88, Тарж. 105, Abû H. 71, Hik. 36, Tel. 317, Ettuh. 185, Из.Дар 338, Zaj. Bulg. I 39, Zaj. T1.157, Tryj. 454, KW 361, Мел. АФ 0105, Erg. 172, Ros. 346, Zen. II 678, MA 542, Rav.C. 403, Рас. 186, Castr. 159, Баск. Туба 125, Баск. Кум. 220, Баск. Леб. 159, Малов УЯ 145, DS VI 1927, Как.Вос. 187, Doerf.-Tez. 175, БҺҺ II 90, Шаум. 83, МИ 177, Апп. 69, Буд. II 9, 13, P II 177, 186. Передний вокализм в уйг. — следствие т.наз. "уйгур-

ского умлаута". Уйг., узб. формы на -ç — результат народной этимологии слова как производного от *qarī* 'локоть, аршин' с помощью диминутивного афф. -ç. Тюрк. слово заимствовано в камас. *kāreš*, *kares* 'пядь' Joki LS 164, 165. Существует также гипотеза, что заимствованием из тюрк. (булгарск.) является вост.-слав. **korxъ*, **koršъnja* 'кулак; мера длины — ширина кулака' (Добродомов 1973, 67-70: **korxъ* рассматривается как обратное производное от **koršъnja* < булгарск. **korīš* = слав. суфф. -ъnja); впрочем, существуют и не менее надежные внутрииндоевропейские объяснения этого слова (обзор этимологических предложений см. в Романова 1975, 110, Фасмер II 340).

Производные: а) глаголы со значением 'измерять пядью': **qarīš-la-*, **qarīš-ta-*, **qarīš-a-* (последнее — только МК *qarša-*, тув. *карыжа-*); б) МК *qarš-aç* 'измерение ткани пядями' (*šabru'l tawb'*) — см. Claus. ED 664.

1.2. **sögem*²: ст.-кыпч. (Из. Дар) *süjem* 'Б-У' (ар. *fitur*)³; чагат. (Радлов) *cöjäm* 'Б-У'. Сев.-вост. як. *сүөм* 'Б-У', *муңур сүөм* 'Б-подогнутый С', диал. 'малая пядь' (букв. 'тупая пядь'); тув. *сөөм* 'Б-У', *мугур сөөм* 'малая пядь' ('Б-подогнутый У'); т ф. *сэм* 'Б-У', карагас. (Castren 159) *söm* 'Spanne'; хакас. (саг.) *сүм* 'Б-У', (Р IV 589: шор.) *сөм*, (852: саг., койб.) *сүм* 'Б-У', (Верб. 313: абакан.) *сүм* 'Б-У', (Castren 159: сальб.) *сүм* 'пядь'; алт. *сөөм* 'Б-У', (Р IV 589: алт., тел.) *сөм* 'Б-У', *кур'сөм* (испорченное *мукур*?) 'Б-подогнутый У', (Castren 159: кумандин.) *süt* 'пядь', (ГАЯ 251) *сө:m* 'Б-У', (Верб. 305: к., б.п.) *сөм*, *сөөм* 'Б-У'. Юго-вост. уйг. *сүйәм* 'пядь', (Р IV 579: ОТ) *сөйәм* 'Б-У'; узб. *сөөм* 'пядь', узб. диал. *сүйәм* (Муҳаммадж. ЖҚУШ 148) 'Б-У', (УШЛ 1971, 243: Сайрам) *сүйәм* 'Б-У'. Огуз. тур. диал. (DD 3, 1258: Kaiseri, Alucra, Karikaaya, Yozgat, Nawza, Yilclizeli, Canakkeli) *süjem* 'Б-У' ('sere'); туркмен. *сүем* в сочетании *сүем бармак* 'указательный палец', турк. диал. (Куренов I 309) *сүВон id.* Кыпчак. татар. *сөям* 'Б-У', тат. диал. (ДС II 178) *сүәм* 'карыш, сөям', (Р IV 802: казан. тоб.) *сүйәм* 'четверть', (Р IV 795: күг.) *сүйәм* 'четверть'; баш. *һөйәм* 'Б-подогнутый У', баш. диал. (БҺҺ I 262: көнс.) *һөйәм* 'Б-подогнутый У', (БҺҺ II 235: Дим) *сөйәм* 'ширина в 4 пальца' ('айа'); ног. *сүем* 'Б-У'; казах. *сүйем* 'Б-У', (Р IV 796: 'кир.') *сүйөм*, (803: кир.) *сүйөм* 'Б-У'; ккалп. *сүйем* 'Б-У', кир. *сөөм* 'Б-У', (КРС 1897г.) *сынык сүйөм* 'Б-подогнутый У' (букв. 'надломленная пядь'). Чув. (Ашмарин XI 293) *сөөем* 'четверть' ('шит'). || Сохранение началь-

ного с- в якут. говорит о заимствованном характере слова. Рефлексы срединного сочетания не могут быть сведены ни к **-ögä-* (ср. рефлексы в юго-восточной группе, см. Ряс. М-лы 106), ни к **-öjä-* (ср. рефлексы в северо-вост. языках, см. Ряс. М-лы 118). Чувашская форма может восходить к **sögem*, или же быть заимствованной из татарского диалекта (ср. чув. *йёвен* 'узда' < тат.)

Название пяди **sögäm* используется в производных, называющих указательный палец: якут. *сөмүйэ*, Пек. VIII 2303 *сөмүйэ*, *сүмүйэ*, *сүбүйэ*⁴; кир. *сөмөкөй*, *сөмөтөй*, *сөмөтөй*, *сөөмөй*; все это — образования при помощи диминутивных афф. (якут. *-ыя*, кир. *-кай*, *-ай*, *-тай*). Ср. также чув. *сүм-сүмекки* Аш. XI 222 'безымянный палец на детском языке' — очевидно, татарское заимствование, связанное с игрой типа "Сорока-ворона" (См. М. Андреев "Вещие сны, несколько примет..." Изв. Главного Среднеазиатского Музея. Ташкент 1923, вып. II).

Поздняя фиксация слова, наличие только в зоне относительно поздних контактов с монг. и отчасти фонетический облик (см. выше) наводят на предположение о заимствовании из монг. (Räs. VEWT 429b): **sögem* (монг. этимологию см. ниже) 'Б-У'. О том же свидетельствует тот факт, что среди тюркских пядей только от **sögäm* производится мера с подогнутым пальцем — якут. *муцур сөөм*, тув. *мугур сөөм* (**muŋgur* < монг. — см. ниже); кир. *сынык сүйөм*; ср. также кир. *укум* 'Б-подогнутый У', при том, что кир. 'Б-У' = *сөөм*; ср. также значение баш. *һөйәм* 'Б-подогнутый У'. В монг. языках представлена система из двух пядей, и варианты с подогнутым пальцем свободно образуются от обеих (см. ниже). Видимо, способ измерения пядью с подогнутым указательным пальцем был заимствован вместе с названием самой пяди 'Б-У'⁵.

1.3. **sEre*: старо-осман. TS V 399 *sere*, *sele*⁶ 'Б-У' (XVI-XIXвв.); Зеп. II 507 (тур.), P IV 458 *cäpā* (осм.), B I 627 *sere* 'пядень; мера маленькая в 8 дюймов; употребляется в Италии и Турции; мера несколько больше называется *qarış*'. Юго-вост. узб. (Фергана) *сера*, Иш. ҚУШ 151 *сера* 'У-М'. Огуз. тур. *sere* 'Б-У', тур.диал. DD 3, 1202, 1208 *sere*, *sele* 'Б-У'; гаг. *сера* 'Б-У'; туркм. *сера* 'Б-У или У-М', турк.диал. Араз.205 *сера* 'У-М'. Сев.-зап. казах. *сера* 'мера толщины, равная ширине слегка раздвинутых четырех пальцев (У-М)', P IV 458 (кир.) *сера*, *cäpā* 'четверть', *сера қарыс* 'Б-М' (русский перевод), 'Б-У' (немецкий перевод), Буд. II 13 (кир.) *qarış şere* 'мера ладони, если довольно растопырить паль-

цы'; киргиз. *сере* 'ширина слегка раздвинутых четырех пальцев'. || См. Räs. VEWT 411a. Вероятно, это производное на *-ä от глагола **ser-* 'растягивать, раскладывать' (см. ЭСТЯ VI).

1.4. Тур. диал. DS V 1786 *esnek* 'Б-У' — очевидно, букв. 'растяжка' — ср. тур. литер. *esnek* 'эластичный, растяжимый', *esnetmek* 'сгибаться под давлением, быть эластичным, растяжимым', *esnetmek* 'натягивать, растягивать'.

1.5. Тур. диал. *süngüç* (Газиянтеп), (DD III 1262: Аранкай, Самсун, Джамяны) *sümüş*, (DD III 1259: Кастамону) *sügüş* 'Б-У': к глаголу *süj-*, refl. *sün-* 'растягивать, вытягивать' + афф. отглагольного имени *-güç*.

1.6. Тур. диал. (DS IV 1234: Айшепмар) *çiplik* 'Б-У'; видимо, < **çimlik*, ср. тур. литер. *çimdik* 'щипок' от **çim-* 'щипать'.

1.7. Аз. диал. (Гусейнов 1965, № 5, 104) *черех*'' 'Б-У'; баш. диал. (БҺҺ II 210: Инйэр) *сирек* 'вершок' (ср. баш. литер. *сирек* 'четверть, четвертая часть') < перс. *çahār-yak* 'четверть' (≠ 'четверть аршина') — см. Räs VEWT 102b s.v. *çäjräk*.

1.8. Баш. диал. (БҺҺ II 171: Көйөргэзе) *мишук* 'пядь, вершок' < рус. *вершок*.

1.9. Чув. *шут* 'Б-У, 1/4 аршина' < мар. *шеч*, горн. *шут* 'пядь, 1/4 аршина', этимологию мар. слова см. ниже (Егоров 338, Räs. TGT 266).

1.10. Кир. укум 'Б-подогнутый У' (ср. выше): видимо, буквально 'тесло'; ср. уку- 'подтолкнуть, ткнуть в бок' и под., из монг. *уқи*, халха *ухах* 'долбить, ковырять', *ухми* 'изогнутый резец, тесло', = бурят. *ухами* = калм. KWb 447 *ух^уи* 'krummes Messer zum Ausgraben'.

1.11. (Abû Наууан 95) *şanus* 'sere, Б-У'; в араб. тексте *ş^un^us*, перевод *al-fitur* 'Б-У'; Bulg. 47 *sunus* 'пядь Б-У' (*al-fitur*): видимо **sun-uš* или **sün-üş*; в первом случае к **sün-* 'протягивать, вытягивать' (см. Räs. VEWT 432^b), во втором — к **sün-* Refl. к *süj-* 'вытягивать' — ср. выше.

1.12. Bulg. 23 *jaçum* 'Б-У'; букв. 'сближение', к *jaçu-* 'сближать' — см. Räs. 178^b.

1.13. Реконструкция пратюркской системы пядей.

Территориальное распределение названий пядей в тюркских языках показано на схеме 1 (см. с. 368).

Системы пядей распределены по тюркским языкам следующим образом:

	як., тув., ойр.	саг., тат.	каз.	кир.	уйг., ног., ккал.	тур., гаг.	уз., турк.	бал., кум., хал.
Б-С	* <i>karış</i>	* <i>karış</i>	* <i>karış</i>	* <i>karış</i>				
Б-М					* <i>karış</i>	* <i>karış</i>	* <i>karış</i>	* <i>karış</i>
Б-У	* <i>sögäm</i>	* <i>sögäm</i>	* <i>sögäm</i>	* <i>sögäm</i>	* <i>sögäm</i>	* <i>sere</i>	* <i>sögäm</i>	
Б-ПУ	(Adj)+ * <i>sögäm</i>			(Adj)+ * <i>sögäm</i>				
У-М			* <i>sere</i>	* <i>sere</i>			* <i>sere</i>	

На большей части тюркской территории представлено противопоставление 'большой' и 'малой' пядей. Обычно это — противопоставление пяди 'Б-У' некоторой более длинной пяди (всегда называемой **karış*), в одних случаях 'Б-М', в других 'Б-С'. В роли 'Б-С', как показывает схема, слово **karış* выступает в зоне, контактной с монг. языками, причем только вместе с заимствованным из монг. **sögäm* 'Б-У'. В монгольских языках соответствующее противопоставление выражено как **töge* 'Б-С' — **sögäm* 'Б-У'. Можно полагать, что слово **karış* получает значение 'Б-С' под влиянием монгольской системы мер; в таком случае, исконным значением **karış* следует считать 'Б-М'. Такая семантика хорошо согласуется с этимологией **karış* как производного от глагола **kar-* 'брать, хватать' — ср. значение в горноалт.: 'Б-С', 'горсть'; ср. также образование от того же корня с другим аффиксом: караим. г. *карым* 'пядь'; буквальное значение, видимо, 'ладонь с растопыренными пальцами'; ср. горно-тадж. (Дангарский р-н) *pänž* 'пядь Б-М'; букв. 'пятерня' (по сообщению Н.И. Серикова) ⁷.

Первоначальное значение **serä* вычисляется следующим образом. Система 'Б-М' vs 'Б-У' (как "большая" и "малая" пяди) характерна для метрологии Европы и Средиземноморья (ср. приведенное выше толкование Будагова к **sere*), восходя, по-видимому, к эллинистической греческой метрологии (ср. у Герона *σπιθαμή* 'Б-М' ~ *λιχάς* (*διχᾶς*) 'Б-У'; ср. также в араб. *al-šibr* 'Б-М' ~ *al-fitur* 'Б-У'; такова же пракартвельская система (по Г.А.Климову): **m-cida* 'Б-У' ~ **mṭkawel-* 'Б-М'). Таким образом, системы запад-

ной зоны распространения слова *sere* могут быть объяснены наложением на систему мер **kariš* — **sErä* (где первая "большая", вторая "малая") этой средиземноморской системы, причем название *sere* перешло на другую меру с сохранением общего соотношения мер. Другое значение *sErä* — 'У-М', напротив, видимо, должно быть принято как исконное, т.к. в близлежащих языковых ареалах такого типа пяди не обнаруживается. На первоначально большую распространенность такой пяди косвенно указывает баш. диал. (Дим) *çöйм* 'ширина в 4 пальца' ('айа') и турк. диал. (см. ЭСТЯ I 100) *āya* 'пядь'; очевидно, раз мера 'ширина в 4 пальца, ладонь' могла быть истолкована как 'пядь', 'сойм', это и есть мера 'ладонь с раздвинутыми пальцами', т.е. 'У-М'. Таким образом, для пратюркского восстанавливаются пяди **kariš* 'Б-М' и **sErä* 'У-М'. NB изобилие описательных (вторичных!) названий для 'Б-У'.

2. Монгольские названия пядей известны только по сев.-монг. языкам.

2.1. **söγet*: письм.-монг. *söγet*. Сев.-монг. халха *сөөм* 'Б-У', *мухар сөөм* ('тупая пядь') 'Б-подвёрнутый У'; бур. *hөөм* 'Б-У', *мухар hөөм* 'Б-подогнутый У', (Castren 214) *höm* (NU, T, Ch) *söm* (S) 'пядь'; калм. KWb 335b *söm* 'Б-У', *мухур söm* 'Б-подогнутый У'; ордос. (MDO 586) *söm* 'Б-У', *мухур söm* 'Б-подогнутый У'; внутр.-монг. (Тод.193: хорч., горл., архорч., бар., шгол., уцаб., чах.) *сөм*, (джал., дурб.) *төм* (контаминация с *тө* < **töge*?). Прочие рефлексy фонетически закономерны.

2.2. **töγe*: ср.-монг. (IM 448) *töhē* [tu^hhe] 'пядь'; письм.-монг. *töge*. Сев.-монг. халха *төө* 'Б-С', *мухар төө* 'Б-подогнутый С'; бурят. *төө* 'Б-С', *мухар төө* 'Б-подогнутый С', (Castren 214) *tō* T, S, Ch 'пядь'; калм. KWb 408ab *tō* 'Б-С', *мух^ur tō* (редко) = *мух^ur sōm*; ордос. (MDO 672) *i'ō* 'Б-С'; внутр.-монг. (Тод. 206: хорч., джел., дурб., горл., арх., бар., шгол., уцаб., чах.) *тө* 'Б-С'. Фонетические соответствия закономерны; развитие значения в калм. — возможно, под влиянием тюркских языков, где отсутствует тип пяди 'Б-подогнутый С'.

2.3. Монгор. (SM 69) *dzā* 'Б-С': из кит. диал. (Sining) *isa*, кит. *zhā* 'Fingerspanne' Ch-DWb II 1262 № 7477 (форма не имеет среднекитайского источника).

2.4. Прасеверо-монгольская система восстанавливается тривиально, как 'Б-У' **söγet* и 'Б-С' **töγe*, с возможностью образования от обеих пядей вариантов с подогнутыми пальцами.

3. Тунгусо-маньчжурские названия пядей.

3.1. **siru*: орок. *сiу* 'Б-У' (Авр.-Леб. 223); уд. *сiу* 'Б-У', 'указательный палец'; ульч. *сiру(н-)* 'Б-У', 'указательный палец'; орок. *сiробги* = *сiробги* 'Б-подогнутый У'; нан. *сiру* (найх., бик., кур-урм.) 'Б-У', 'указательный палец' (см. Оненко 368, Сем 183); ма. *шуру* 'Б-У' (Захаров 688). См. ССТМЯ II 80. Фонетические соответствия закономерны.

3.2. **toʒe*: эвенк. *тоʒо-р* (Учр., К), *тоʒор* (М, Тк, Тт, Урм, Учр, Члм), *тоʒори-кта* (Брг., М., Нрч., Тк., Тмт., Урм., Учр.), *тэзэр* (Нрч.), *тэзэриктэ* (Е., Учр.), *тэзэриктэ* (П-Т) 'Б-У'; эвен. *тоʒёр* (Ол, Б, П, Т), *тоʒар* = *тоһар* (К-О), *тогар* (Ох), *тогор* (СК, Т) 'пядь' (см. также Новикова Ольск. 212); негидальск. *тоʒој* (Н, В) 'Б-С' (Цинциус 275); орок. *тō* 'Б-С', (Авр.-Леб. 232) *тō* 'Б-У'; уд. *тō* (Хор.) 'Б-С'; ульч. *тава-ли* 'четверть'; нан. *тавар* (Нх.), *тавара*, (Сем 188) *таора* (Бк.), *тор* (К-У) 'четверть'; маньчж. *то*, *тоо* 'Б-С' (Захаров 731). См. ССТМЯ II 190-191. Соответствия срединного сочетания закономерны. В эвенк., эвен., нег., нан. языках представлены производные на *-r*, в ульч. — на *-li* (формы множ. числа?). От **toʒe*- образуется глагол на **-i*- со значением 'мерить пядями': эвенк. *тоʒорй-* (Брг., Нрч.), *тэзэри-* (Алд., Нрч., Учр.); нан. *тавари-* (Оненко 389).

3.3. Орок. *моң-ло* 'Б-подогнутый У' (Авр.-Леб. 205); орок. *момгү*, *моңбо* 'Б-У', 'указательный палец'⁸; уд. (Хор.) *маифа* 'Б-подогнутый У'; ульч. *мовго-ло* 'палец'; нан. бик. (Сем 172) *мō цумцу* 'указательный палец'. См. ССТМЯ I 521, 545. *-lo-*, очевидно, локативный аффикс. Слова распространены в амурском ареале; отсутствие закономерных соответствий между ними заставляет предполагать заимствование из нивх.: *ма* 'Б-М', *мхақ ма* 'Б-У' (буквально 'короткая пядь'). Ср. наличие в нивх. системы пядей с подогнутыми пальцами: *қовр* 'Б-подогнутый У' или 'Б-подогнутый С', *қовр ма* 'Б-подогнутый С', которые, имея немотивированное обозначение, явно исконны в этой системе. Очевидно, в орокск. и удэйск. нивхское название (*мхақ ма*) заимствовано для обозначения нового (также заимствованного из нивх.) типа пяди; в орок. заимствование (*мхақ ма*) сохраняет свое исконное значение. Ульч. форма — возможно, перезаимствованное из орок. (*момгү*) название указательного пальца + локативный афф.; многозначность 'указательный палец' = 'палец' характерна для тунг. языков. Нан. бик. *мō*, видимо, из нивх. *ма* 'пядь'; как название пяди слово в нанай-

ском не зафиксировано, но модель названия указательного пальца по пяди — обшетунгусо-маньчжурская (ср. под **siru*).

3.4. Негид. Н *он'ахāндā* 'Б-У' (Цинциус 259) — локатив от *он'ахāн* 'указательный палец'.

3.5. Ороч. *исīјо* (Л.), *исију* (Ш.) 'Б-У', видимо, из *сијо* под влиянием глагола *ис-* 'щипать, выщипывать'. См. ССТМЯ I 330.

3.6. Эвенк. *миркиктэлгэ* И 'Б-У' (Василевич 253) — к *миркиктэ-* 'ползать на коленях' (очевидно, изобразительно — об измерении пядями) — см. ССТМЯ I 538.

3.7. Нан. бик. (Сем 149) *зохо* 'Б-подогнутый У' — переносн. из *зохо* 'крючок, кривой'.

3.8. Эвенк. *сūм* К., *сум* Нрч., *с'ом* Учр., *сэм* = *сэмэ* Урм., Учр. 'Б-У' заим. из монг. **söget* (через якут.?) — ССТМЯ II 125.

3.9. Эвенк. *чепер* Урм., Учр. 'Б-У' заим. из якут. *чиäппär* из рус. *четверть* (ССТМЯ II 387).

3.10. Эвенк. *чирак* Урм. 'пядь' (Василевич 522) — видимо, через тюрк. из перс. *šahār-yak* 'четверть' (см. выше).

3.11. Выделяются следующие системы названий пядей (территориальное их распределение показано на схеме 2, см. с. 368):

	эвк., эвн.	ма., нан.нх., ульч.	негид.	удэ, ороч.	орок.	нан.бк.
Б-С		* <i>toʃe</i>	* <i>toʃe</i>	* <i>toʃe</i>	* <i>toʃe</i>	* <i>toʃe</i>
Б-У	* <i>toʃe</i> или вторичн.	* <i>siru</i>	вторичн.	* <i>siru</i>	(нивх.)	* <i>siru</i>
Б-пУ				(нивх.)	* <i>siru</i>	вторичн.

Очевидно, что первый тип систем возникает в результате устранения противопоставления пядей. Пядь 'Б-подогнутый У', видимо, заимствуется в амурском регионе у нивхов; первоначальная система должна восстанавливаться как **toʃe* 'Б-С' — **siru* 'Б-У'.

4. Пра-монгольская и пра-тунгусоманьчжурская системы типологически почти тождественны (наличие в монг. системах пядей с подогнутыми пальцами, при том, что их названия — мотивированные словосочетания, скорее всего — следствие вторичного развития, вызванного близостью того же амурского региона) и имеют один материально общий член: Мо **toɣe*, ТМ **toɣe-*, ПА **towe*⁹. В смежных ареалах сходные системы обнаруживаются в уральских языках, где имеются следующие названия пядей.

1) ФП **vāk̄sa*: ПФ **vak̄sa*, фин. *vaaksa* 'Б-У', = *vähä-vaaksa* "малая пядь", *iso-vaaksa* 'Б-С', "большая пядь"; карел. *voakša*, люд. *voaks*, *vuokse*, *voakse* 'пядь', водск. *vāhsa*, *vās* 'пядь'; эст. *vaks*, *vass* 'пядь', *suur-vaks*, *ajand-vaks* 'Б-С', "большая пядь", *säsi-vaks* 'Б-У' (см. ниже), *täis-vaks* 'Б-М', "полная пядь"; лив. *vāk̄sà* 'пядь', вепс. *vaks* 'пядь', *lühud-vaks* 'Б-У', *pitk-vaks* 'Б-С'; саам. R *wiopse* 'Б-С', ET. *vüömsie* 'Б-У'; морд. *вакс* 'Б-У'; Перм. **vešz* или **vešz*: коми *вешьт* 'Б-У', удм. *вись* 'пядь'. См. SKES I 573, ВепсРС 610, Лыткин — Гуляев 54. Ср. UEW 811.

2) ФП **säce*: вепс. *säzi* 'пядь', олон. *säsi* 'четверть', эст. *säsi-vaks* 'Б-У'; саам. *sässe* 'ладонь'. Перм. **sōz*: коми *содз* 'пригоршня, жменя'; удм. *сузь* 'пригоршня, горсть'. См. ВепсРС 538, UEW 754, Лыткин — Гуляев 259. По-видимому, ранним заимствованием из перм. является мар. *шеч*, горн. *шум* 'пядь Б-У'.

3) ФУ **s8r3sz̄*: мар. *šorž*, *šor* 'пядь'. Уг **sārzs̄* (в реконструкции Е.А.Хелимского): венг. *arasz* 'Б-М', ханты Honti 226, № 2285 *sürt* 'Б-У', Терешкин 434 *siri sort* (Вах, Васюган, Третьюган) 'Б-У', "прямая пядь", *küttap sort* (Третьюган) 'Б-С', "косая пядь", Karjalainen 23 *sört* (Vj) 'Б-С', (V, Ts, Kr) 'Б-У', *uḡa sört* 'Б-У', "простая пядь". См. MSzFE I 94-95; возможно, сюда же самод. **terma* < **serma*: ненецк. *ḡēr nuttḡā ḡšierḡḡā* 'Б-С', "среднего пальца пядь", *ḡumpḡā ḡšierḡḡā* 'Б-У', "указательного пальца пядь"; энецк. *tenaa* 'вершок' (Lehtisalo 108b, 505a); относительно соответствия гласных ср. 'железо': Уг **vāska*, нен. *jeese*, лесн. *weese* Coll. Gr. 154, § 303. Самод. слово может восходить к производному с другим суфф., отраженным в ПФ **sor-mi* 'палец', традиционно связываемом с Уг (см. SKES 1573); основа без аффиксов, видимо, отражена в морд. *сур* 'палец'. Видимо, первоначальное значение этих производных наименований пяди (NB, что это — общие названия, типы пядей определяются с помощью эпитетов) — 'пальцевая мера', и это — производные от слова со значением 'палец'.

Итак, для ФП можно восстанавливать систему с противопоставлением двух немотивированных названий пяди: **säce* 'Б-У' ~ **väksa* 'Б-С'; в прочих уральских языках пядь называется "пальцевой мерой", но в системах измерения точно так же представлено противопоставление 'Б-У' ~ 'Б-С'¹⁰. Таким образом, монгольские, ТМ и уральские языки вместе образуют зону распространения систем Б-У ~ Б-С.

Другая особенность монг. (заимствованная из них в тюрк.) и ТМ систем — наличие пядей с подогнутыми пальцами — общая с нивх. системой, где имеются следующие пяди: *ма* 'Б-М'; *кыла ма* 'Б-С', "большая пядь"; *мхақ ма* 'Б-У', "короткая пядь"; *қовр* 'Б-С или Б-У без двух суставов'; *қовр ма* 'Б-С без двух суставов'. Ясно, что для нивх. этот тип пядей первичен (ср. разветвленную систему и наличие немотивированного названия); в ТМ и монг. системах они, как уже говорилось, могли возникнуть под ареальным влиянием¹¹.

Система пядей, реконструированная выше для пратюрк., не имеет совпадающих членов с монг. и ТМ. Можно, однако, полагать, что в предшествовавший реконструируемому период она включала еще один член, пядь Б-У, поскольку для ПТ восстанавливается особое наименование указательного пальца **suk*/**sok*, которое связывается с монг. названием пяди Б-У **söyem*, а исконной для тюркских языков моделью названия указательного пальца оказывается, скорее всего, "пядовый палец" (см. Dybo 1995). Тогда для ранне-пратюркского состояния предполагается трехчленная система **kariš* 'Б-М' ~ **sok* 'Б-У' ~ **sEre* 'У-М'. Параллель к такой системе можно видеть в системе, зафиксированной для авестийского: *vi-tastay-* f. Barth. 1440 'пядь от большого пальца до мизинца' [Б-М], = 12 пальцев; *dištay-* f. Barth. 748 '10 пальцев' (антропометрически соответствует пяди от указательного пальца до мизинца [У-М]); *uz-aštay-* f. Barth. 410 'пядь от большого пальца до указательного [Б-У]', = 8 пальцев. Эту систему можно отождествить с скр. (*vitasti-* 'Б-М, 12 пальцев', *dišti-* '?', *ku-dišti-* (Kaš. — 'мера больше *dišti-*', в действительности, видимо, 'мера меньше *dišti-*': *ku-* пейоративный префикс; ср. значения рефлексов в современных дардских и индоарийских языках: для *dišti-* 'Б-М' Turner № 6343, для *ku-dišti-* 'Б-У' Turner № 3285). Скр. *dišti-*, авест. *dištay-* — производное от глагола *diš-* 'указывать'; при том, что 8-пальцевая пядь Б-У обозначается в авест. другим словом, можно полагать, что *dištay-* —

пядь У-М; ср. скр. *pradeśini*- 'указательный палец'. Авест. *vi-tastiy*-, скр. *vitasti*- — от *vi-tāms*- 'растягивать', авест. *uz-aštay*- от *ašta*- '8'. По-видимому, праторкскую систему можно относить на счет древних иранско-тюркских контактов; тюркские названия пядей не являются калькированными с иранских, так что здесь следует предполагать не ситуацию двуязычия, а, так сказать, "рыночные" заимствования (слова, вновь создаваемые для называния на своем языке чужих мер, для которых известен способ измерения).

Примечание 1. Иранские названия пядей.

1) Авест.: система из трех мер, см. выше.

2) Позднейшие иранские наименования пядей.

а) **vi-dāti*- f. "растяжка" (скр. *vi-dhā*- 'распространять, растягивать'), вост.-иран.: согд. *wydt* '?'; памир. шугн. *wiḍēd* 'Б-М' Зарубин 252, язг. *wəḍād* 'Б-М' Эдельман Язг.293 (ошибочно отнесено к **vi-tasti*- в Аб. IV 113), сангл. *wuḍīl* 'Б-М', ишк. *wuḍīd* 'Б-М' Эдельман СФ 169, йидга-мунджи *wulēyo* 'Б-М' Mgst. IFL 265 (<**vidati-ka* f.420), вах. *wUlēt* '?' Mgst.IFL 548, ESh 88 (δ > l: возможное развитие, см. Эдельман СФ 170). Очевидно, *'Б-М'.

б) **vi-tāms-ti*- (= авест.): зап.-иран. пехл. *vitast* '?' Barth. 1440, перс. *vidast*, *bidast*, *gidast* 'Б-М' Barth. 1440, кохр. *vedas* '?', курд. *bīst*, *bihist* f. '?', белудж. зап. *gidist*, вост. *gidisp* '?'; орм. *ḵusp*, *ḵasp*, *zwast*, *zbast*, *zwast* '?' Mgst. IFL Ind., Ефимов 58. По Ефимову *ḵusp* < *visp* < *vi-yisp* < *vi-dispi*, но *-u-* и *-ba-* объяснимы, только если принять метатезу: *ḵvisp* < *yvisp* < *vyisp* < *vi-dispi*. Формы с *-p-* принято объяснять диссимилиацией; при том, что обычно *-st-* в орм. сохраняется, не сталкиваемся ли мы здесь с развитием сочетания *-mst-*? (ср. сохранение *-m-* в том же корне в авест.: *vītanuhaitī* 'название реки' — скр. *vitasta*- Barth. 1440). По-видимому, в одном из сев.-зап. языков **vi-tāms-ti*- > **vitahpi*- (ср. похожее развитие в авест. *j dāhistəm* 'bestunterrichtel' — скр. *dāmsištāh* Reichelt p. 52 S. 86) > **vidahpi* > **viyap* (*-d* > *-y* ⇒ не в парф.); последняя форма была заимствована в перс. *vajāb* 'Б-М' — тадж. *важаб* 'Б-М' (с интерпретацией *-y* соответственно развитию начального *y*). Из перс. — талыш. *выжэ* 'вершок', гилан. *vəjəb* '?', сангл. *vajāb* 'Б-М', ягн. *vajāb* Андр.-Пеш. 385, вах. *vajāb* '?', йидга-мунджи *wojōu* 'Б-М', 'Б-У' Mgst. IFL (см. с. 48, *-b* > *-u* при заимствовании); возможно, из перс. же пушту ваз. *vuzai* 'Б-У' Mgst. EPsh 94 (ср. колебания *z/ž* в этом диалекте). Вост.-иран. пушту *лвешт*, *влешт* 'Б-М'. Из пушту: перс. кабули *bilist* 'Б-М', сеистан. *bālist* '?', парачи *belīst* '?', сангл. *bālis* 'Б-У', пашаи *wlešt* '?' Mgst. EPsh 86 и др. По-видимому, из пушту же белудж. *girārth* (**vilašt*; *vi-* > *gi-*, *-st-* > *-rt-* при заимствовании, *-l-* > *-r-* по ассимиляции), ср. иначе Mgst. ESh 88, где предполагается нерегулярное развитие вместо **gidāth* из **vidāti*-. Осет. *wyḍīsny* (*y*), *dīsny* И, *uzesnæ*, *uzestæ*, *izestæ* Д 'Б — М' Аб. IV 113 (ва-

рианты с *-n-* объяснены диссимиляцией либо параллельным формантом; возможна также назализация **-mst-?*).

в) **ā-ḍāngā-* (*ḍāng-* 'ziehen' Barth. 784): вост.-иран. пушту *alang* 'Б-У' Асл. (Mgst. IFL Ind.); заимствовано из какого-то среднеиранского языка (согд. с интерпретацией *-ḍ-* как *-l-*?) осет. *wylyng* И, *ulinkæ* Д 'Б-У' (*wy-* — результат контаминации с *wyldīsn*) Аб. IV 114 (вопреки Абаеву, сближения с лат. *ulna* и под. не проходят по нехарактерности семантического развития 'локоть' ⇒ 'пядь Б-У'; кет. *ylengāt* 'локоть' — сложение с кет. *yl* 'рука' < ПЕ **xlr*, = арин. *karampat* 'локоть' [Старостин 163] и не имеет отношения к скифо-сармат.; шугн. *(w)ulčak*, а также язг. *wəłčák* 'Б-У' — заимствование из тюрк. **olčak* > узб. *ўлчақ* 'мера').

г) различные вторичные наименования. Пушту *gruf*, *guret*, ваз. *gura* 'Б-У', ванечи *gətti* '?' Mgst. IFL Ind., EPsh 24 < **anguri-sta* (**anguri* 'палец'). Мундж. *loguščo* 'Б-У' (букв. "2 пальца"); = пушту *langor* < **lva-anguri*, ср. *dwa* '2' — видимо, другое поведение в слогении (сомнительна связь *langor* с *alang* — Mgst. IFL Ind.). Орм. *gurbizak* 'Б-У': сложение, первая часть из **anguri*, вторая неясна. Сангл. *čārangest* '?', шугн. *čorangixt* 'Б-Безым.' Зарубин 126 (букв. "4 пальца"). Неясны вах. *avārt* '?' Mgst. IFL 515; вах. *xarčək* 'Б-У' Mgst. IFL 551. Сангл. *pəx* 'Б-У', мундж. *pəx* 'Б-У', йидра *pīx* 'Б-У' по Mgst. IFL < **paixa* 'узел, сустав'. Ванечи *gekū* 'Б-У' Mgst. Wn 168 < лахнда *gōkha*. Тальш. *zaryш* из азерб. *garyш* 'пядь'.

Итак, для праиранского состояния кроме системы, тождественной авест. и имеющей общеиндоиранский характер (впоследствии редуцировавшейся), можно восстанавливать и систему, скорее восточноиранскую, из двух пядей: 'Б-М' и 'Б-У'.

Примечание 2.

Индоиранская трехчленная система, по-видимому, не является индоевропейской по происхождению. Пяди индоевропейцев Европы восходят к системе мер Римской империи (имея в основном отглагольные описательные названия, от корней со значением 'растягивать'), которая, в свою очередь, не исконна для латинян, а восходит к позднегреческой, заимствованной из Персидской империи (см., например, Hultsch) ¹². Изоморфная индоиранской система, но с немотивированными названиями пядей, по-видимому, может быть обнаружена в дравидийском, ср. **geṇu* 'Б-М', **cotta* 'Б-У', **vettu* 'какая-то пядь или мера в ширину четырех пальцев, ладонь' DED 2017, 2323, 4515. Возможно, эта система и явилась источником индоиранской таким же образом, каким авестийская стала источником пратюркской. Нельзя ли сближать драв. **vettu* и ФП **väksa*?

Поскольку для пратюркской системы пядей весьма вероятен вторичный характер, для праалт. состояния, видимо, восстанавливается двучленная система Б-С ~ Б-У. Праалт. название для Б-С — **towe*; название Б-У — скорее, тюрко-монг. **sogE*; для ТМ **siru* естественно предполагать связь с сев.-кор. *sur* 'палец' Ram. SKE I 245

и далее с Ур **sorз* 'палец'; в таком случае, это — название пальца для ПА, включающего корейский и японский, сохранившееся в ТМ в качестве названия одной из пальцевых мер, но утерянное в остальных двух собственно алтайских ветвях?

ПРИМЕЧАНИЯ

- 1 В "Абушке" (Абуш. 319) ошибка: чагат. *qarī* переводится 'пядь, аршин каменщика' (*qarī's ...ve banna' aršuni*). В действительности *qarī* означало 'аршин', а значение 'пядь' должно соответствовать слову **qarīs*. Аналогичная ошибка у Вамбери (Ср. 81): чагат. *qarīs* 'длина руки, локоть', — и в Бабур-Намэ: *qarīsh* 'мера длины — размах рук'. О мере *qarī* см. подробно Дыбо СТ 1989.
- 2 Формальная реконструкция условна, ср. ниже.
- 3 Б.Аталай дает перевод 'швейная принадлежность, кусок нитки длиной в пядь'; такой же перевод — для форм *sūyūm*, *sūgūm*, арабский перевод которых он читает *nbbh*. Чтение, видимо, неточное (ср. Из.Дар — 'намерение, цель'); перевод Б.Аталай дан под обаянием турецкого значения слова *sūyūm* (см. ниже).
- 4 По Пек. также 'палец, перст'; совпадение наименования указательного пальца с наименованием пальца вообще — видимо под влиянием эвенкийского (ср. Василевич ЭРС 449, 497, 175).
- 5 В некоторых источниках рефлексы слова **sögām* смешиваются с рефлексами **sūjūm* 'выпрядок, кусок нитки, выпряденный за определенный срок' — производное от глагола **sūj* 'вытягивать, растягивать, пряхть' (ЭСТЯ VI s.v. *сүй-*); ср., напр., тур. диал. GA III 628 *sūyūm*, старо-тур. TS V 3640 *sūjūm*. Со смешением мы сталкиваемся, например, в тур. диал. (DD 3. 1268) *sūyem* 1) 'выпрядок'; 2) 'пядь'; в чув. (Аш. XI 293) *сөвем* 'нитка в длину около метра, в сажень, около 2 локтей; четверть'. Очевидно, что слова **sögām* и **sūjūm* различаются как формально, так и семантически; значение 'кусок нитки длиной в пядь' (Ettuhf.) остается на совести издателя.
- 6 Форма *sele* в старо-турецком и в тур. диал., видимо, появляется вследствие контаминации *sere* с заимствованным из ар. *sel-* 'вытягивание'.
- 7 Отвод других предлагавшихся этимологий см. в ЭСТЯ VI s.v. *qarīsh*.
- 8 Возможно, из орок. заимствовано айнск. *момпе/мумби/помпе* 'палец' Добровровский 173, ср. в айнском другие названия пальцев: *аскибец* (букв. "пятерня"), напр., *поро аскибец* 'большой палец', *поро* 'большой'; *кембе*, напр. *поно на-кембе* 'мизинец', *поно* 'маленький, дитя'; *йюби* (заимств. из яп. *юби*).
- 9 Ср. яп. *цука* < *tuka* 'ладонь, бытовая мера длины' (сопоставление предложено С.А.Старостиным); значение 'длина ладони' антропометрически соответствует большой пяди — ср. соответствие греч. *σπιθαμή* 'большая пядь Б-М' — лат.

- palma* 'ладонь, длина ладони' в античной метрологии. По-видимому, *-ka* японского слова имеет суффиксальное происхождение (яп. *-k-* не может соответствовать монг. *-γ-* — см. Старостин 1991, с. 82); восстанавливается, таким образом, ПА **towe* (относительно отражения вокально-консонантного комплекса с *-w-* в яп. ср. алт. **čawVra* > ПЯ **túra* 'кислый, горький' Старостин 1991, с. 74).
- 10 Пядь Б-М в уральском мире встречаем только у эстонцев и венгров; возможно, это влияние соседних индоевропейских языков. Отметим, что в ИЕ языках пядь Б-С встретила лишь у восточных славян — см. Романова, *op.cit.*
- 11 На севере Сибири находим еще следующие названия пядей: чукот. Богораз 131 *rylgu-wáwker* 'четверть', "пальцевая мера"; коряк. *пнтыпн* 'пядь', внутренняя форма неясна; две пяди — большая и малая — зафиксированы в айнском: *во* 'четверть' (т.е. большая пядь, способ измерения неясен) и *оне* 'пядень' (скорее всего, Б-У) Добротворский 49, 225.
- 12 Двухпядевая система *σπίδαμη* 'Б-М' (связано со *σπίδιος* 'ausgedehnt, weit' Frisk 766-67) vs. *λιχὰς/διχὰς* 'Б-У' (связано с названием указательного пальца) (Герон), таким образом, видимо, является редукцией трехпядевой древнеиранской системы.

ЛИТЕРАТУРА

Кроме стандартных сокращений лексикографических источников и сокращений, традиционных для алтаистической этимологической литературы, в статье использованы следующие сокращения.

- Аб. — Абаев В.И. Историко-этимологический словарь осетинского языка. Т. I — IV. М.- Л., 1958-1990.
- ВелсРС — Зайцева М.И., Муллонен М.И. Словарь велского языка. Л., 1972.
- Добродомов 1973 — Добродомов И.Г. Східнослов'янське *корх*. Мовознавство, 1973, № 5 (41).
- Добротворский — Добротворский М.М. Айнско-русский словарь. Казань, 1876.
- Ефимов — Ефимов В.Е. Язык ормури в синхронном и историческом освещении. М., 1986.
- Зарубин — Зарубин И.И. Шугнанские тексты и словарь. М.-Л., 1960.
- Климов — Климов Г.А. Этимологический словарь картвельских языков. М., 1964.
- Лыткин — Гуляев — Лыткин В.И., Гуляев Е.С. Краткий этимологический словарь коми языка. М., 1970.
- Романова — Романова Г.Я. Наименование мер длины в русском языке. М., 1975.
- Старостин — Старостин С.А. Праенисейская реконструкция и внешние связи ени-

сейских языков. // Кетский сборник. Л., 1982.

Терешкин — Терешкин Н.И. Словарь восточно-хантыйских диалектов. Л., 1981.

Фас. — Фасмер М. Этимологический словарь русского языка. I-IV. М., 1964-1973.

Эдельман СФ — Эдельман Д.И. Сравнительная грамматика восточноиранских языков. Фонетика. М., 1986.

Эдельман Язг. — Эдельман Д.И. Язгулямско-русский словарь. М., 1971.

Barth. — Bartholomae Chr. Altiranisches Wörterbuch. Strassburg, 1904 (Repr. B., N.Y., 1979).

Coll. Gr. — Collinder B. Comparative grammar of the Uralic languages. Stockholm, 1960.

DED — Burrow Th., Emeneau M. A Dravidian etymological dictionary. Oxford, 1961.

Frisk — Frisk H. Griechisches etymologisches Wörterbuch. Heidelberg, 1954.

Honti — Honti L. Geschichte des obugrischen Vokalismus der ersten Silbe. Budapest, 1982.

Hultsch — Hultsch H. Griechische und römische Metrologie. Berlin, 1882.

Karjalainen — Karjalainen K.F. Ostjakisches Wörterbuch, bearb. und hrsg. von Y.H.Toivonen, I-II. Helsinki, 1948.

Lehtisalo — Lehtisalo T. Juraksamojedisches Wörterbuch. Helsinki, 1956.

Mgst. EPsh — Morgenstierne G. An etymological vocabulary of Pashto. Oslo, 1927.

Mgst. ESh — Morgenstierne G. Etymological vocabulary of the Shughni group. Wiesbaden, 1974.

Mgst. IFL — Morgenstierne G. Indo-Iranian Frontier Languages. Oslo. Vol. I — 1929; vol. II — 1938; vol. III, pt. 1 — 1967, pt. 2 -1944, pt. 3 — 1956; vol. IV — 1973.

Mgst. Wn — Morgenstierne G. The Wanetsi dialect of Pashto. //NTS, 1930. Bd. IV.

MSzFE — A magyar szókészlet finnugor elemei: Etimológiai szótár. I-III. Budapest, 1967-1978.

Reichelt — Reichelt H. Awestisches Elementarbuch. Heidelberg, 1909.

SKES — Toivonen Y., Itkonen E., Joki A. Suomen kielen etymologinen sanakirja, I-VII. Helsinki, 1955 — 1979.

Turner — Turner R.L. A Comparative Dictionary of the Indo-Arian Languages. Oxford, 1973.

UEW — Redei K. Uralisches etymologisches Wörterbuch. Budapest 1986-1989.

К ИЗУЧЕНИЮ БАЛТО-СЛАВЯНСКИХ ЛЕКСИЧЕСКИХ СВЯЗЕЙ

И. О. Ю. В. Откупщиков (1986, 193) ввел понятие “комплексных” лексических изоглосс, отличающих балто-славянский ареал от других “славяно-неславянских ареалов”. Особо тесные генетические связи балт. и слав. языков подкрепляются, как подчеркивает исследователь, не только изолированными лексическими соответствиями, но и выявляемыми с помощью диалектного материала “пучками” изоглосс, такими, как рус. *сухотá* = лит. *sausatà*, *сухмéнь* = *sausmenà* ‘сухое место’, *сушь* = *saũsis* ‘сухая пора’, *сушúть* = *saũsyti* ‘сушить’, блр. *сушэць* = *sausėti* ‘высыхать’, *сушинá* = *sausienà* ‘сухость’, *сушúна* ‘сухое дерево’ = *sausýnas* ‘куст’ и др. (там же).

Хотя приведенные Ю. В. Откупщиковым конкретные сопоставления оказались уязвимыми в частности и вызвали общий упрек в игнорировании “фактора контактности, территориального соседства, конвергенции (языкового союза)”, во многом определявшего балт.-слав. отношения и в древности (Трубачев 1991, 223)¹, поставленную им задачу выявления “комплексных” изоглосс следует признать уместной и весьма важной для нынешнего этапа балт.-слав. языкознания. Полученные при решении этой задачи результаты должны занять подобающее место в новой редакции “Балто-славянского словаря” Траутмана (Trautmann 1923), необходимость в которой назрела уже давно (ср. Непокупный 1976, 24; Воруś 1992, 194). Изучение комплексных изоглосс, конечно, не должно ограничиваться одним лишь словообразовательным аспектом (при всей его важности). Ниже рассматриваются некоторые возможности более широ-

кого осмысления введенного Откупщиковым понятия в кругу задач и проблем балт.-слав. лексического сравнения и этимологии. В слово “комплексный” вносится при этом некоторая доля условности, т. к. большую часть рассматриваемых ниже изоглосс лучше было бы назвать, например, “парными”. В своих наблюдениях над конкретным материалом автор опирался прежде всего на два фундаментальных труда по праславянской лексикографии — ЭССЯ и SP.

I. 1. Весьма перспективным направлением в изучении “комплексных” изоглосс является, видимо, выявление охватывающих и балт. и слав. ареалы случаев взаимодействия разных лексем. Доказательство единства или преемственности процессов такого рода в балт. и слав. языках, т. е. того, что они не протекали независимо, может представлять большой интерес.

Серьезным недостатком балт.-слав. сравнения в ЭССЯ и SP (и, видимо, в слав. этимологии в целом) является недостаточная лингвогеографическая дифференцированность балт. ареала, особенно заметная на фоне хорошо сознаваемой и учитываемой сложности слав. ареала (Аникин 1993, 3). Этот недостаток оказался одной из причин не вполне адекватной трактовки в ЭССЯ и в SP балт. соответствий праслав. **dvorъ* ‘двор’ и **dvьrь* ‘дверь’, а тем самым невозможности развить справедливое наблюдение SP по поводу слав. **dvьrь*: “uderza wyparcie wyrazu (przez kontynuanty **vorta*) i ograniczenie w języku gosijskim” (SP V, 142). Как показал А. П. Непокупный, речь идет не только о вытеснении рефлексам слав. **vorta* ‘ворота’ рефлексов **dvьrь*, мн. **dvьri* (ср. схрв. *vráta* ‘двери’ и т. п.), но и о явлениях противоположного порядка и, шире, явлениях нейтрализации лексем **dvьrь* (**dvьri*) и **vorta*, которые находят прямые аналогии в балт. ареале и могут быть представлены в виде схемы: балт.-слав. **dures* / **uarta* ‘дверь’ ↔ ‘ворота’ (Непокупный 1976, 57—60).

Праслав. **dvorъ* наряду с **dvьrь* сопоставляется в ЭССЯ и SP с рефлексам и.-е. **dhuer-/*dh̥uor-/*dh̥ur-* ‘дверь, ворота’, в частности, с лтш. *dvars* (*dvařš*) ‘род калитки’, которое по степени близости к **dvorъ* включается во “второй” эшелон и.-е. соответствий слав. лексем. Но что здесь скрывается за определением “лтш.”? Лтш. слово происходит из северной части Курземе и, видимо, является куронизмом, обнаруживая ту же семантическую особенность, что и упущенные в ЭССЯ и SP прус. *dauris* (= **dvaris*) ‘большие ворота’, курсениек. *duors* ‘ворота’, лит. диал. (говор рыбаков ю.-вост. побережья

Куршского залива) *dūrys* 'Pforte am Tor, im Zaun', "nie Tür im Hause!", по пояснению Геруллуса и Станга, отметивших в говоре рыбаков д. Тобе (= Заливино Славского р-на Калининградской обл. ²) *vařtas* в значении 'дверь', аналогично ст.-лит. *vartas* 'дверь' у Бреткунаса, писателя Прусской Литвы XVI в., и прус. *warto* 'дверь'.

Какие-то явления, подобные указанным, конечно, могут быть указаны и за пределами балт.-слав. ареала, но прослеженная А. П. Непокупным лингвогеография взаимодействия балт.-слав. **dures* и **uarta* не оставляет сомнений в том, что речь идет о едином балт.-слав. процессе, охватывающем, что существенно, только зап. часть балт. ареала, ср. лит. *dūrys* мн. 'двери', лтш. *durvis* 'то же'. Такие факты, как, например, польск. диал. (говоры Вармии и Мазур) *dźwyrze*, *drwi* 'ворота во двор' или кашуб. *dw(i)erze* 'ворота в заборе' могут быть объяснены влиянием зап.-балт. субстрата, но, скажем, для схрв. диал. (чак., Krk) *dveri* 'ворота' приходится думать о решении, имеющем "генетические" импликации. Отношения праслав. **dvorъ*, **dvьrbь*, **vorta*³ и их балт. параллелей, обнаруживая взаимодействие значений 'ворота' и 'дверь' и их нейтрализацию, дают пример зап.-балт. (куршск.-прус.) — слав. изоглоссы, точнее, "комплексной" изоглоссы, реализующейся не на уровне изолированного факта, а как целая тенденция семантического развития, как бы начинающегося в зап.-балт. и продолжающегося в слав. (южн.- и сев.-слав.).

Стоит заметить, что возможности установления "эксклюзивных" зап.-балт. связей недостаточно используются в праславянской лексикографии ⁴. Можно указать на праслав. диал. (южн.) **drozga* (**drozgy* **drozgyve* род. ед.) / **droska* / **troska* (**trosky* **troskьve* род. ед.) 'нечто раздавленное, месиво', 'дрожжи', 'осадки' и его дериват (о.-слав.) **droždъja* 'то же' (SP IV, 260—263; ЭССЯ 5, 128-129⁵). При цитировании соответствий этих лексем зап.-балт. принадлежность балт. фактов в ЭССЯ не уточняется (перечисляются др.-исл. *dregg* 'дрожжи', англ. *dregs* 'то же', прус. *dragios* 'дрожжи', лит. стар. *dragès* 'осадок, гуща', 'дрожжи'), а в SP это делается недостаточно четко (даются указания, что ст.-лит. *dragès* 'дрожжи' < прус.; лит. диал. *drāgès* 'осадок, образующийся при изготовлении жира из корюшек' < лтш.). Между тем, к зап.-балт. принадлежат не только прус. *dragios* и ст.-лит. (в библии Бреткунаса) *dragès* 'дрожжи', но и лтш. (куршск., *Vūga* RR III, 260; *Mažiulis* PKEŽ I, 217) *dradži* 'осадки растопленного жира' resp. лит. диал. (говор рыбаков к севе-

ру от Лабиау в записи Геруллуса и Станга) *drāgēs* 'осадок, образующийся при изготовлении жира из корюшки', обязанное своей семантикой говору местных лтш. рыбаков (Топоров ПЯ I, 364).

1.2. "Slavische und baltische *b/p*-Fälle" (Kiparsky 1968) наподобие праслав. **кѣлрь* 'род водоплавающей птицы' — балт. *gulbis* 'лебедь' дают еще одно направление поиска "комплексных" изоглосс⁶. Речь идет о тех "Fälle" этого рода, когда колебание по звонкости-глухости обнаруживается одновременно в пределах как слав., так и балт. ареала. Материал, связанный с "*b/p*-Fälle", относительно полно привлекается в славянской лексикографии, хотя возможности выявления "комплексных" изоглосс используются при этом не полностью, ср. ниже два примера.

Реконструируемое в ЭССЯ и SP (s. v.) праслав. **бѣба* / **buba* 'пузырь, волдырь, нарост', 'шаровидный предмет' сравнивается с лит. *bám̃ba*, *bambà* 'пуп', 'вздутие, нарост', 'еще не расцветшая почка (табака)', лтш. *baĩba* 'то же', *biũba* 'мяч', 'шар'⁷, др.-инд. *bimbaḥ* 'кружок, шарик' и т. п., но следует учесть и лит. *pám̃tra* 'желвак, шишка', *pũtra* 'головка, кувшинка', лтш. *paĩtra* 'припухлость' (Kiparsky 1968, 92) и т. п. балт. факты, сюда же праслав. **рѣръ* 'пуп', 'почка, росток' (Būga RR II, 522; Фасмер III, 407; Sabaliauskas 1970, 72). Балт. субстантивы родственны лит. *paĩpti rampstũ* 'разбухать', лтш. *pàĩpt* 'набухать, надуваться' и проч., но можно думать и о сближении с праслав. **бѣпати* **бѣпайѣ* 'ударять с глухим шумом, грохотать, шуметь' и лит. *bambėti bambũ* (*bám̃bu*) 'брюзжать, ворчать', лтш. *bambāt bambāju* 'стучать, грохотать, шуметь' и проч. (SP I, 346—347; Fraenkel, 33—34; ср. еще Топоров ПЯ I, 190—191), лит. *rampėti* = *bambėti*, лтш. *rampināt* 'бурчать в бороду'. Переход 'стучать, греметь и т. п.' > 'набухать, разбухать' хорошо известен, ср. хотя бы праслав. **брѣчати* 'бренчать', лит. *brĩnkt*, *brĩnkt* 'бряк!' и праслав. **брѣкнѣти* 'набухать, набрякать', лит. *brĩnkti* (SP I, 369—372; ЭССЯ 3, 20—23). Можно упомянуть и праслав. **бѣбол*' 'волдырь, прыщ, пузырь', соответствующее не только лит. *biũmbalas* 'округлый предмет, пузырь, пуговица' (SP I, 347), но и лит. *pũmpũlis* 'нечто округлое', лтш. *baĩmbuḷi* мн. 'картофель', *paĩp̃palis* 'картофелина', *rampũlis* 'нечто толстое, раздувшееся', 'толстяк' при рус. диал. (смол.) *нўпел* 'небольшой, коротенький — о человеке, грибе' (Фасмер III, 407—408 склоняется к выводу о заимствовании *нўпел* из лит.; см. еще Лаучюте 1982, 56).

Праслав. (преимущественно южн.) **дрьмати* **дрьмјо* / **дърмајо*

'терebить, драть, трясти'⁸, расширение корня **der-* в **derti* 'драть, рвать' с помощью форманта *-m-*, имеет весьма точное соответствие в лтш. *drimēt drimu* 'дрожать, шататься, трястись', ср. *ne drimēt ne drim* 'совсем не движется' (SP I, 34—35; Куркина 1992, 204—205). Нужно принять во внимание (Kiparsky 1968, 83) и лтш. *trimēt trimu* 'двигаться' (ср. *ne trimēt netrim = ne drimēt nedrim*), родственное лит. *trīmti* 'дрожать от холода', лат. *tremō* 'дрожу' (Fraenkel, 1117, 1123). Из слав. фактов здесь стоит отметить прежде всего ст.-чеш. *třměti* 'дрожать, трястись', польск. *trzemcieć* 'то же' (Machek², 659), укр. *тремміму* 'дрожать, трепетать' (Гринченко). Обычно же в этой связи привлекают праслав. **tręsti* **tręsq* 'трясти', предположительно — результат контаминации и.-е. праes. **tremō* и **tresō* (Фасмер IV, 113).

Не касаясь других примеров указанного типа, остановимся на нескольких случаях соответствий иного рода, которые можно условно назвать "slavische und baltische b/m (b/m/p)-Fälle".

Праслав. **bъrmiti* **bъrmjō* 'бормотать, невнятно говорить', **bъr-motati* **bъrmoťjō* 'бормотать, ворчать' сравниваются в ЭССЯ и SP с лит. *bruĩzti brumždžiù* 'гудеть, жужжать' и с и.-е. **bherem-* 'ворчать, брюзжать', 'гудеть, жужжать' (Pokorny I, 142—143). К этому следует добавить, что указанные слав. глаголы явно близки к праслав. **търmotati*, **търmъlati* (рус. диал. /пск., твер./ *мормотать* 'бормотать' и др., Фасмер II, 656; чеш. диал., слов. *mrmlati* 'роптать' и др., Machek², 380) и лит. *murmėti* 'ворчать, бормотать', *murmuliùoti* 'урчать, бурчать' (Machek², 380). Впрочем, недостаточная точность соответствия балт.-слав. слов на **b-* заставляет допускать, что **bъrmiti* не связано с *bruĩzti* и является преобразованием исходного **търmiti* с точным соответствием в балт., ср. рус. диал. *бурміть* 'говорить тихо, невразумительно', укр. *бурміло* 'медведь' и т. п. (SP I, 421—422) и лит. *mùrminti* 'бормотать, ворчать'.

Праслав. "Lallwort" **buba* 'страшило, которым пугают детей' справедливо сопоставляется с лит. детск. *bùbis*, лтш. детск. *bubis*, *bubēlis*, *bubulis* 'то же', *buba* 'чужак', 'вошь' (SP I, 432—433), ср. также лит. *baũbas* 'страшилище', *baũbti* 'реветь, о быке' Вūга RR I, 324, 435), *bùbas* 'страшило', *Baũbis*, *Jaučių Baũbis*, имя пастушьего бога, лтш. *baubt* 'реветь', прус. (у Преториуса) *Vaubis* 'бог скота', греч. Βαυβώ, имя ведьмы, спутницы Гекаты, и т. п. (Топоров ПЯ I, 201). К этим словам явно близки лит. детск. *маймас* 'пугало', 'бука', 'вошь', *тūмас* 'страшило', *тūмас* 'вошь', *тūтē* 'молчун,

бука', 'вошь, паразит', *maĩmti* 'мычать' (*jautis maĩmia*), *taumóti* 'реветь, о бычках', 'неясно говорить' и — в слав. — польск. диал. детск. *tuma* 'пугало, вошь' (Варшавский словарь), рус. диал. (зап.-брянск.) *му́ма* 'пугало для детей', 'бука' (СРНГ), блр. диал. *му́мы* мн. 'вши' (СПЗБ) ⁹, ср., быть может, и схрв. *му́мати* 'невнятно говорить, бормотать' (РСА). С этими фактами едва имеет что-либо общее (ср. ЭССЯ 20, s. v. **tuma* — весьма спорная реконструкция) рус. диал. (ряз.) *му́ма* 'мама, мать' (СРНГ) и схрв. *му́мка* 'мама'.

Праслав. **byrlogъ* 'логовище диких зверей', 'нора, берлога', 'грязь', 'подстилка, истертая солома', **byrloga* 'ненастная погода, слякоть' (южн.), 'медвежья берлога' (вост.), производное с суффиксом *-ogъ/-oga* от **byrliti* 'сорить, рассыпать мусор', справедливо сопоставляются с лит. *burliuñgė* 'грязь', 'похлебка, бурда', *burlegà* 'грязь', *buřlyti* 'шарить, месить' (мордой пойло), 'плескаться' (SP I, 430—431). Вост.-слав. вариант на **m-*, **myrlogъ*, **myrloga* 'логовище, берлога' (> рус. диал. *мерло́га*, *мерлу́га* и др., укр. *мирлу́га*, ЭССЯ 3, 169—170; ЕСУМ 3, 464), становится понятнее, если учесть лит. *muřlyti* 'грязнить, пачкать', *murliungis*, *murliuñgis* 'толстый, жирный человек', *murlià* 'топкое илистое место', *muřlinas* 'грязнуля' и проч.

В свою очередь, сопоставление праслав. **byrliti* **byrliqъ* 'сорить' (ЭССЯ 3, 167; SP I, 430) и лит. *buřlyti* 'месить (мордой пойло), плескаться', 'пускать пузыри (засунув в жидкость морду)', *buřlinti* 'то же', *muřlinti* 'марать, пачкать', *muřlyti* 'грязнить, пачкать, мутить' можно дополнить указанием на болг. диал. *мрл'ам* 'марать, пачкать', *мърл'ам* 'то же' (БД II, 90; III, 224¹⁰), а также схрв. *přljati* 'пачкать, грязнить' при лит. *puřlyti* 'брызгать', ср. словен. диал. *oprjat se* 'испачкаться' (Barle) и лит. разг. *apsipuřlinti* 'плохо обмыться', *apipuřlyti* 'испачкать'.

В связи со сказанным уместно коснуться реконструкции (на болг. диал. материале) праслав. **byrла* 'губа', сопоставляемого с лит. *burliungis* 'круглолицый' и одновременно с праслав. диал. (южн.) **byrna* 'губа', лит. *burnà* 'рот, лицо' (БЕР I, 103; ЭССЯ 3, 129), т. е. балт.-слав. **burnā* 'рот'. Эти сопоставления, однако, нуждаются в комментарии. Лит. *burliuñgis* 'толстяк с расплывшейся физиономией' (Otrębski 1965, 306) родственно *burlià* 'кто ест, пачкаясь', 'жирный, толстый человек', *burliuñgė* 'грязь, бурда', *buřlyti* 'шарить, месить мордой (пойло)'. Данные связи *burliuñgis* не могут быть согласованы со сближением **byrла* с балт.-слав. **burnā* 'рот' — если

исходить из того, что последнее, как обычно считается, восходит к и.-е. **bher-* 'резать, царапать', ср. относимое сюда же арм. *beran* 'рот' и проч. (Pokorný I, 133—135). Т. о., приходится или отделять **b̄rla* от *burliuñgis* или, сохраняя их сближение, присоединять к нему балт.-слав. **burnā* 'рот'. В пользу такой гипотезы свидетельствовали бы известные в балт.-слав. языках названия лица, морды животного, связанные с глаголами в знач. 'брызгать', 'окунуть' и под., ср. лит. *prusnà* 'морда', прус. *prusnas* род. ед. 'лицо' и лит. *praūsti* 'мыть, умыть', слав. **pryskati* 'брызгать' (ср. слав. **bryzga-ti*, лтш. *brūzgāt* 'лить много воды', 'брызгать' и др., а также укр. диал. полесск. *prýcu* 'морда коровы', блр. полесск. *prýсы* 'усы животных', Непокупный 1976, 46—47); возможно, рус. *морда* при лит. *mūrdyti* 'совать, втискивать, погружать в воду и т. п.' (ср. Куркина 1974, 215—216). Помимо лит. *burliuñgis* 'толстяк с расплывшейся физиономией' ср. еще лит. (пейор.) *mūrlė* 'рот, нос', *muřlis* 'короткомордый (о свинье)' при *muřlyti* 'пачкать, грязнить', которые напоминают о рус. диал. (сиб., тамб.) *мурло* 'морда животного', (урал.) 'рот', (симб., южн., тамб.) *мурно* 'морда лошади', (тул.) *мурлė* 'толстые щеки' (СРНГ; Фасмер III, 13; не идет ли речь о балтизмах?), (новг.) *бурло* 'прозвище человека с полным лицом' (СРНГ).

1.3. К проблематике "комплексных" изоглосс, по-видимому, можно отнести случаи, когда балт.-слав. соответствия обнаруживаются сразу для ряда синонимов¹¹. Ниже приводятся несколько наблюдений по балт.-слав. названиям течки (спаривания) у животных (Аникин 1994, 80—82; см. также выше 1.2).

Точные соответствия праслав. **bēgti* 'бежать, стремиться', **bēgati* (*se*) 'бегать, быстро двигаться', 'бегаться, быть в течке (о животных)' — лит. *bēgti bėgu*, лтш. *bēgt bėgu* 'бежать, убежать', прус. *begeyte* 'бегать' 2 мн. imper. (ЭССЯ 2, 58—60; SP I, 224—226; Топоров ПЯ I, 206—207) следует дополнить соответствием **bēgati* (*se*) 'бегаться, быть в течке' (сев.-слав.) — лит. *bēgti(s)* 'то же', *bėginėti(s)* 'то же', ср. *kalė bėg*; *karvė jau bėgas*; *karvė tik iš trečio karto tepasibėgo* (к последнему примеру ср. рус. диал. (смол.) *побėгаться* 'забеременеть, о животных', СРНГ). Соответствующий слав. материал (SP I, 225) позволяет говорить о сев.-слав.-лит. изоглоссе, ср. сюда же блр. диал. (в Польше, Белостокское в-во) *бėгаць, бėгати* (*карова бėгае, трэба до быка довэсьці*, СПЗБ) и укр. диал. (Синевир Межгорского р-на Закарп. обл.) *корóва бї́гaje* (запись автора).

Праслав. **goniti* (*se*) 'гонять(ся), преследовать', итератив к

**gьnati* **ženq* 'гнать, преследовать' (ЭССЯ 7, 23) в значении 'быть в течке, спариваться' (преимущественно в южн.- и зап.-слав.) может быть сопоставлено с лит. *giñtis* в том же значении, ср. *karvė gėnas; telyčia jau apsiginė*.

К тому же ряду могут быть отнесены сев.-слав. **lětati* (*se*) 'быть в течке (об овцах)', *lětovati* 'то же (о коровах)' (ЭССЯ 14, 267; 15, 16—17), по-видимому, этимологически тождественные слав. **lětati* 'летать, носиться' и сопоставимые с лит. *lakstyti(s)* 'быть в течке; желать самца (о животных)', *lėkti* 'то же', *aplakstyti* 'оплодотвориться (о животных)', лтш. *aplėkt* 'покрыть' (*aplec manu kazu kūti* BW 34407), *aplėktiės* 'покрыться, о кобыле' (*kėve aplėkusies*), ср. лит. *lėkti* 'летать', лтш. *lėkt* 'прыгать'. Для подтверждения тождества праслав. **lětati* 'летать' и **lětati* (*se*) 'быть в течке' ссылались на параллелизм развития **lětati* (*se*), **bėgati* (*se*), **goniti* (*se*), а также нем. *laufen* 'бегать' при диал. *laufen* 'бегаться' (ср. Sławski IV, 75—76). Дополнение этих аргументов балт. данными показывает, что поиски в балт.-слав. материале семантических параллелей, подтверждающих ту или иную этимологию, могут дать в результате "пучок" балт.-слав. изоглосс.

Лит. *mūštis* 'биться, драться', 'быть в течке (об овцах, кобыле)', рефлексив от *mūšti* 'бить', а также родственное им лит. *maišti* 'быть пылким', 'беситься', 'бегаться (о корове)' (Fraenkel, 475)¹² слав. соответствий в значении течки, кажется, не имеют, что как бы компенсируется точными генетическими слав. соответствиями *mūšti* в болг. *муша, мухна* 'колоть, толкать, совать', макед. *муши* 'колоть, накалывать; натывать' и др. (см. подробнее Варбот 1973, 11—12). С другой стороны, обращалось внимание на блр. *адбіцца* 'покрыться (о кобыле)', в котором усматривалась калька лит. *atsimūšti* (Чекман 1972, 149; ЭСБМ 1, 78). Версия о калькировании, однако, опирается на неверное суждение о том, что рефлексы слав. **biti* (*se*) нигде кроме блр. не передают значения 'покрыться, о скотине; быть в течке' (Чекман, там же). Ср. польск. диал. (в Прикарпатье) *klacz bije się* 'кобыла бегается' (= 'бьется'), (ю.-вост.) *odbić się* 'coire', схрв. *bići se* 'быть в течке (о кобыле, жеребце)', 'нереститься'¹³, укр. *бiтися* 'иметь случку, о кобыле' (SP I, 252), диал. (Синевир, см. выше) *vūdbilas'a, būde s'a bīti* (о кобыле). В свою очередь, слав. **biti* 'бить', вопреки распространенному мнению (ср. ЭССЯ 2, 109), находит балт. соответствие в ст.-лтш. *bīt* 'толкать', от которого сохранился итератив *bīdīt* 'двигать, отталкивать', тожде-

ственный лит. *búdyti* 'поднимать', 'гнать, тормошить' (ср. Karulis LEV I, 124).

I. 4. Немало из разбираемых в праслав. лексикографии и слав. этимологии "изолированных" балт.-слав. соответствий, особенно соответствий "больших" лексем с широким ареалом, многими значениями и/или формальными вариантами при более подробном рассмотрении обнаруживает большую или меньшую сложность, т. е. наличие "внутри" соответствия "больших" лексем специальных балт.-слав. схождения и переключек, связывающих, как правило, часть слав. ареала с балтийским или его частью. Случаи этого рода (уже затрагивавшиеся выше), также тяготеющие к проблематике "комплексных" изоглосс, недостаточно учитываются в праславянской лексикографии¹⁴ даже с учетом ограниченных (из-за объема) возможностей словарей. Разумеется, соответствующий материал далеко не всегда релевантен этимологически (хотя может быть интересен в каком-то другом отношении — в семантическом и др.), ср., например, переключку рус. диал. (орл.) *безрукий* 'ветер' — лит. *beraĩkis*, лтш. *bezrũocis* 'то же' (Аникин 1991, 120) "внутри" соответствия праслав. **bezrøkъ(jь)* 'безрукий' — лит. *beraĩkis*, лтш. *bezrũocis* 'то же' (ЭССЯ 2, 43) или рус. диал. (смол.) *метаться* 'искать прибежище, о пчелином рое', *сметаться* 'осесть клубом, о рое' (СРНГ) — лит. *mẽstis*, *sumẽstis* в тех же значениях (*tada bitẽs ir tikrai praded jau mesties ė vieną vietą* "Даукантас"; *atlẽkẽ bitys ir susimetẽ man ė tą drevę ir prinešẽ medaus*) при слав. **mesti* (*se*) 'бросать', 'мести' и лит. *mẽsti*, лтш. *mest* 'бросить' (ЭССЯ 18, 105—108). Разбор подобных фактов, даже релевантных в этимологическом отношении, осуществляется в праславянской лексикографии сравнительно редко¹⁵. Так, ЭССЯ дает s. v. **koltiti* 'колотить', 'трясти' анализ восходящего еще к Миклошичу сепаратного сопоставления польск. *kłócić się* 'ссориться' с лит. *káltinti* 'обвинять'.

Но, скажем, при рассмотрении праслав. **lomiti* 'ломить', родственного лит. *lãmyti* 'ломать, крушить' и т. п. балт. и и.-е. данным, в ЭССЯ (16, 19) оказались упущенными интересные соображения В. Махека о сепаратной связи чеш. диал. *zalomiti* 'установить (штраф, наказание)' и лит. *lẽmti* 'судить, приговаривать, решать', лтш. *lemt* 'решать, постановлять', ссылаясь на которую чешский ученый говорил о необходимости поиска в слав. языках "забытых слов, сходных с литовскими и латышскими" (Махек 1962, 438). А. П. Непокупный дополнил наблюдение Махека указанием на рус.

заломить цену, укр. заламувати (заламати) ціну (Непокупный 1976, 20). Полезность наблюдения Махека не искупает, однако, ошибочности предложенной им омонимической трактовки чеш. диал. *zalomiti*, лит. *lėmti*, лтш. *lemt*, отделяемых этимологически (см. еще Machek², 339) от **lomiti* 'ломать', прус. *limtwey* 'то же' и проч. (о генетическом единстве слов в значениях 'ломать' и 'решать' см. Топоров ПЯ V, 255—262). Соотношение слав. **lomiti* — чеш. *zalomiti* 'установить (штраф, наказание)' и прус. *limtwey* 'ломать' — лит. *lėmti*, лтш. *lemt* 'решать' вновь дает пример ситуации (ср. выше слав. **lětati* 'летать' — **lětati* 'быть в течке'), когда в балт. материале отыскивается одновременно и типологическая параллель, подтверждающая возможность отождествления слав. омонимов, и дополнительные генетические соответствия для каждого из них (**lomiti* — *lėmti*; *zalomiti* — *limtwey*, *lamỹti*).

В этом контексте может быть изложен общий принцип, по которому для слав. омонимических пар целесообразна проверка на наличие аналогичных пар в балт. (и, наоборот, для балт. материала — в слав.). Обнаружение искомой пары может не только подтвердить правомерность генетического отождествления слав. омонимов, но и привести к выявлению "комплексной" балт.-слав. изоглоссы, образуемой соответствием "больших" лексем (в указанном смысле) и частными схождениями "внутри" него.

Сказанное касается не только содержательной, но и формальной стороны балт.-слав. сравнения. Примером может служить сопоставление праслав. **borda* 'борода' и лит. *barzdà* 'то же', лтш. *bārda*, диал. *bārzda*, *bārzda* 'то же', прус. *bordus* 'то же' (ЭССЯ 2, 197—198; SP I, 317—318; Топоров ПЯ I, 240—242), в рамках которого выделяется схождение вост.-балт. фактов с инлаутным -z- (ср. возможно, и прус. *Claus Barsde* [**barzd-*], см. подробнее Топоров ПЯ I, 197—198) и "ориентированных" на балт. ареал рус. диал. новг. бородавка 'бородавка' и кашуб. *barzówka* 'то же' (SP I, 318; Непокупный 1976, 20; Аникин 1992, 95—98). При сопоставлении праслав. **edla* 'ель, пихта', **edľь* 'то же' с прус. *addle* 'ель', лит. *ėglė*, *eglė* 'ель, пихта', лтш. *egle* 'ель', "ятв." *egle* 'jodłowica' (видимо, 'ель') (SP VI, 30—32; ЭССЯ 6, 15; Топоров ПЯ I, 87; Zinkevičius 1985, 72) важно считаться (что отчасти отмечено в SP) с рус. диал. (сев.-в.-рус.) *нєгла/нєгла* 'лиственница', севернокривичского происхождения, из **ne-jedla* (Николаев 1989, 192—193)¹⁶, ср. также топонимы *Еглино* и *Егла* в Новгородской обл. В этих словах могут

быть усмотрены, как и в др. случаях кривичской рефлексации *-tl-*, *-dl-* > *-кл-*, *-гл-*, формы с “ориентацией” на вост.-балт. факты — лит. *ẽglẽ*, лтш. *egle*¹⁷; ср. также польск. диал. (с.-вост.) *jegla, jagla* (Непокупный 1976, 20; Топоров ПЯ I, 56—57; Топоров 1991, 172). Следует напомнить о том, что заселение Псковщины и Новгородчины происходило, скорее всего, из Южной Прибалтики и прилегающих земель, а мигрировавшие племена могли включать языковой элемент балт. типа (Топоров 1988, 278).

Еще один пример “семантического” толка дает тождество праслав. **dъ(b)no* ‘дно’, ‘основание’, ‘нижняя часть чего-либо’ — лит. *dùgnas* ‘то же’, лтш. *dibẽns, dibins*, диал. (в зап. Курземе) *dubẽns, dubens* ‘то же’ (SP V, 162—164; ЭССЯ 5, 174—175; зап.-балт. топонимический материал см. Топоров I, 385), которое дополняется рядом частных семантических сходств между рефлексам балт.-слав. **dubna-* ‘дно’. Продолжения **dъ(b)no* в значении ‘желудок, пузо, брюхо у скота’ (с.-луж. *deno*, польск. диал. *duno*), а также близкие схрв. диал. (зап.) *dnĩca* ‘слепая кишка’, (черногорск.) *dna* мн. ‘внутренности’, болг. *дѣняк* ‘то же’, словен. *dánka* ‘толстая кишка’, ‘прямая кишка’, ‘колбаса’ и проч. (ЭССЯ 5, 173; SP V, 160—166) близки по значению к лит. *dùgnas* ‘задница’, *dugnógalis* ‘слепая кишка’ (= ‘конец “дна”’), *dublẽs* мн., *dũbliai* мн. ‘внутренности животного, кишки’, *dũbliñgẽ* ‘слепая кишка, желудок’, *dũblỹs* ‘живот’, ‘внутренности’, *dugnõlis* ‘слепая кишка’, ‘колбаса’, лтш. *dubẽngals* ‘зад’ (ср. *Vũga RR I, 438*). Лит. *dùgnas, dugnỹs* в значении ‘дошечка, на которой режут овощи, мясо’ точно соответствуют рус. диал. (пск., твер., Литва) *дóно* ‘то же’ (СРНГ), блр. диал. сев.-зап. *дно* ‘то же’, *днўшка* и др., польск. диал. *denko* ‘тоже’ (СПЗБ; SP V, 163). К значению ‘крышка горшка’ у *dùgnas* ср. блр. диал. *дно* ‘крышка деревянной посуды’, чеш. диал. (мор.) *dience* ‘крышка горшка’, словен. *dánce, dencè (dènce)* ‘то же’, польск. диал. *denko* ‘дно или крышка посуды’ (SP V, 163—166).

Для объяснения семантики галльск. *dubno-* ‘мир’ (*Dubnorix* ‘царь мира’) едва ли обязательно спорное сближение праслав. **dъ(b)no* и его и.-е. соответствий с и.-е. **du̯cō* ‘два’ (ЭССЯ 5, 175). Проще обратить внимание на такие факты, как лит. *dùgnas* ‘(отдаленный) район, край’ (с помощью оборотов типа лит. *mũs dùgno žmogũs* ‘человек нашего края’ объяснялся прус. топоним *Muntileytis dumpnis* (*Vũga RR II, 205*) или схрв. *dno ili sredina zemlje* ‘centrum terrae’ (SP).

Реконструируя праслав. **dъvojiti* **dъvojo* ‘делать дважды’, ‘де-

лить на две части', дериват от **dъvoĵь* 'двойкий, двойной', SP и ЭССЯ не дают балт. соответствие этого глагола в лит. *dvėjinti* 'складывать, скручивать', 'делить на две части' (ср. связанные с **dъvoĵь* лит. *dvejì* м. р. 'два', *dvėjos* ж. р. 'то же')¹⁸. Слав. данные, вместе с тем, позволяют предположить для **dъvojiti* (**dъvojiti se*) также значения 'сомневаться, колебаться', 'бояться', ср. словен. диал. (прекмурск.) *dvòjiti*, *dvójiti* 'сомневаться', схрв. диал. *dvòjiti* 'то же', болг. *дво́я* 'вызывать сомнения', укр. диал. *двоїти* 'сомневаться' (SP), ст.-укр. (закарп.) *двоити ся* 'сомневаться, бояться' (ЭССЯ), рус. диал. *двоить-ся*: *на уме двоится* 'о рассеянности, невозможности сосредоточиться' (СРНГ)¹⁹. Можно указать и на такие факты, как чеш. *dvojice* 'несогласие, раздор', схрв. редк. *dvojica* 'сомнение', болг. диал. *дво́йца* 'сомнения' (SP). Этим словам соответствует лит. *dvėjintis* 'двоиться (в глазах)', 'вызывать сомнения, быть неясным', сюда же *dvejúoti* 'сомневаться'²⁰. Балт.-слав. факты подтверждают генетическое единство и.-е. **d̥uej-* 'бояться' и **d̥uō(u)* 'два' (**d̥uej-* / **d̥uōj-* / **d̥ui-*), доказанное Э. Бенвенистом. Он истолковал греч. *ἐν δούβ* 'сомнительно' (ср. лит. *dvejà* 'сомнение', *ant dvejõs* 'в сомнении') как "вещь является двойкой, находится под сомнением, en doute, in dubio", а **d̥uej-* 'бояться' — как "колебаться между двумя, сомневаться", ср. лат. *duo* 'два' *dubitāre* 'сомневаться', нем. *zwei*, *zweifeln* (Бенвенист 1974, 336—337), лит. *abejòti* 'сомневаться' и *abù* 'оба'. Любопытно, что ЭССЯ (5, 173), усматривая в предполагаемом иран. **dbaya-* источник неясного праслав. **dъbati* 'заботиться, копить', говорит о том, что при родстве с **dbaya-* (< и.-е. **d̥uej-*) ожидалось бы праслав. **dъvojati* (**dъvojiti se*) 'сомневаться, колебаться' осталось при этом не отмеченным).

I. 5. В дополнение к соображениям Ю. В. Откупщикова о "пучках" балт.-слав. словообразовательных изоглосс можно указать на соответствия между композитами. Ниже приводятся несколько сложений с участием праслав. **dъlg-* 'долгий, длинный' (см. в SP, где, однако, балт. материал для данных случаев не приводится)²¹, этимологическое тождество которых с их балт. коррелятами представляется бесспорным, несмотря на соотношение слав. **d-* — балт. *θ-* (ср. Топоров ПЯ III, 40).

**dъlgobordъ* 'длиннобородый' (ср. сочетание **dъlga borda*, SP III, 257, 265) сопоставимо с лит. *ilgabařzdis* 'то же'. Здесь же уместно упомянуть герм. диал. (зап.) *Langobardi* 'лангобарды' (нем. *Langbärte*), собственно, 'длиннобородые', ср. попытки генетического

объединения праслав. **dylgь*, лит. *ilgas* с нем. *lang* 'длинный, долгий' (Kluge ²¹, 422).

**dylgonosъ* 'длинноносый' (ср. сочетание **dylgь nosъ* 'длинный нос', SP III, 258, 265) сопоставимо с лит. *ilg(a)nosis* 'длинноносый', *ilg(a)nosà* 'тот, у кого длинный нос' (ср. схрв. *dugònosa* 'то же').

**dylgorьrstъ* 'долгопалый, долгоперстый' (SP III, 258—259) сопоставимо с лит. *ilg(a)piřstis* 'долгопалый', *ilgapiřstis* 'вор'. Последнее значение напоминает о праслав. фразеологизме **jьmēti dьlgy ьrsty* 'иметь склонность к воровству, красть' (SP, 258—269), ср. и рус. *перстѣть* 'воровать' (Даль).

dylgorьkъ 'долгорукий' (ср. **dylga rьka*, SP III, 259, 265) сопоставимо с лит. *ilg(a)raņkis* 'длиннорукий', 'вор, воришка' (Аникин 1993, 2). Особого внимания заслуживает рус. (новг.) *долгорѹкий* 'вор' (СРНГ), укр. *довгорѹка* 'то же' и праслав. фразеологизм **jьmēti dьlzь rьcь* 'иметь склонность к воровству, красть' (SP, *ibid.*). Уместно напомнить о прозвище князя Юрия Долгорукого, которое сопоставлялось с известными из разных традиций эпитетами царя типа др.-инд. *dīrghabāhu-* 'долгорукий', *darəgo.bāzu-* 'то же' (Топоров 1974, 18).

**dylgouxъ* 'длинноухий' (SP III, 261—262) сопоставимо с лит. *ilgaaūsis* 'разновидность летучих мышей', 'заяц', 'осел' (ср. рефлекс **dylgouxъ* в значении зайца и осла, SP, *ibid.*).

**dylgovьkъ* 'долго живущий, дрящущий, многолетний' (SP III, 263) сопоставимо с лит. *ilgaviēkis* 'долговечный, многолетний'.

Приводя и.-е. соответствия праслав. **dylgostъ* 'длина, долготы', 'продолжительность во времени', SP указывает помимо хетт. *dalugašti* 'длина' также лит. *ilgastis* 'тоска' (SP IV, 259—260). Ср., вместе с тем, отношения (слав. материал см. в ЭССЯ и SP) праслав. **dylžati* **dylžajъ* 'становиться длиннее' — лит. *ilgėti ilgėjū* 'то же', *ilgėtis* 'тосковать, томиться, желать'²², 'опасаться'; **dylžiti dьlžъ* 'удлинять, затягивать', 'медлить'²³, **dylžiti sь* 'становиться долгим, длинным' (ср. относящиеся сюда польск. диал. *dłuzь się* 'скучно', кашуб. *dłuzi sь* 'то же') — лит. *ilginti, ilgyti* 'делать длиннее, затягивать', *ilgintis*, лтш. *ildzināt* 'удлинять, давать время', 'медлить', *ildzinātis* 'мешкать, медлить'; **dylžьnъ* 'продолговатый, вытянутый', 'узкий и длинный' — лит. *ilginė* 'доски вдоль стены (в избе), нары', 'балка, на которую кладется потолок' (ср. субстантивированное схрв. диал. *dužna* 'балка, на которой крепятся поперечные балки потолка', SP III, 276), *ilginiai* мн. 'длинные неломанные, немятые соломины', *ilginė* 'коса с длинной рукоятью'.

II. Один из уроков современной славянской этимологической лексикографии состоит в том, что зависимость конкретной этимологической практики от той или иной глоттогенетической установки исследователя — при всей ее уместности как теоретического “стержня” конкретных этимологий — может войти в более или менее явное противоречие с тем, как словарь выполняет функции справочника, содержащего наиболее существенную информацию о генетических связях слова, его этимоне и узловых эпизодах истории (Трубачев 1960).

II.1. Вполне оправданная и полезная, но не всегда бесспорная тенденция “испытать” каждое (конечно, с оговорками) слав. слово на роль генетической параллели того или иного балтийского²⁴, по-видимому, лежит в основе истолкования (если говорить о конкретном примере) рус. диал. *чим*, *чимуха* ‘мелкий дождь с туманом’ как “наиболее точного соответствия” прус. *keytarō* ‘град’ (Топоров ПЯ III, 308). Оно занимает важное место в интерпретации прус. слова в ПЯ. Однако, рус. *чим*, *чимуха*, что хорошо известно, гораздо правдоподобнее объясняется как пбф. заимствование, ср. ливв. *t'šuite* ‘изморозь’, фин. *siide*, *siite* ‘дождь в оттепель’ и т. п. (Фасмер IV, 367). Присоединение рус. *чим*, *чимуха* к неоднократно отмечавшейся южно- и восточнослав.-балт. изоглоссе с участием слав. **čitъ* ‘целый, трезвый’ (схрв. *čim* — блр. *чыты*, рус. *чѣтмѣй* — лит. *kietas*; возможно, прус. *keytarō*²⁵) пока не убеждает.

Стремление расширить этимологический горизонт прус. *drogis* ‘тростник’ приводит к его сравнению с рус. диал. *дрозд* ‘овсяной колос’, ‘голова репчатого лука’, *дроздѣться* ‘колоситься (об овсе)’ (Топоров ПЯ I, 375). Рус. слово все-таки целесообразнее объяснять вслед за Далем (s. v.) из **grozdъ*, **grozdѣться*, к **grozdъ* (о последнем см. ЭССЯ 7, 142), ср. рус. диал. *грѣздистый* ‘состоящий из нескольких сросшихся луковиц’ (СРНГ)²⁶.

II.2. Здесь нет места для подробного обсуждения тезиса: “в большинстве случаев, в которых с балтийской лексикой сопоставляется севернославянская прилегающих к Балтике регионов, автор не видит достаточных оснований для ее квалификации в качестве исконной” (Мартынов 1984, 184—185). Нельзя не сказать, однако, что с этим тезисом так или иначе связана просматривающаяся в ЭСБМ тенденция к слишком поспешному определению блр. слов как заимствований (а также калек и иных результатов интерференции) из балтийских, польского и др. языков — при недостаточ-

ном учете славянского фона (Аникин 1993а, 110—111; ср. в I.3 пример с блр. *адбіцца*). К цитированному утверждению В. В. Мартынова приходится отнестись с осторожностью.

На счет работ В. В. Мартынова по слав. глоттогенезу (1978; 1985; 1988) можно отнести замечание или упрек относительно не всегда достаточного этимологического обеспечения выводов глоттогенетического порядка. Более полное использование возможностей балт.-слав. лексического сравнения, привлечение нового материала (в частности, вост.-балт.), несомненно, позволит внести существенные коррективы в обосновываемые Мартыновым и.-е. изоглосные связи слав. и балт. лексики, на которых во многом строится его концепция слав. глоттогенеза (сопоставления Мартынова занимают заметное место в недавней книге З. Голомба о глотто- и этногенезе славян, Gołąb 1992, 117—124). Речь идет, в частности, об отсутствии вост.-балт. параллелей для вторых членов синонимических пар типа **bernъ*²⁷ — **dětъ* 'дитя', см. Мартынов 1978), а также для праслав. и зап.-балт. лексем, образующих "эксклюзивные" изоглоссы — "дивергентные" и "конвергентные" (предполагающие соотношение с некоторым третьим зап.-и.-е. диалектом, например, итальянским, Мартынов 1985; 1988).

Наличие вост.-балт. параллелей весьма вероятно, в частности, для праслав. **bedra*, **bedro* 'бедро' (этимологически тождественного укр. диал. (полесск.) *бедра* 'большая яма и под. '; сравнение с лат. *femur* крайне сомнительно), ср. лтш. *bedra* 'яма' (см. ЭССЯ I, 179; Непокупный 1976, 27—29; Топоров ПЯ I, 205); для праслав. **bykъ* 'бык' = лит. *būkas* 'выпь' (ЭССЯ 3, 147—148; SP I, 473—474; ср. рус. диал. (пск.) *бык*, *водяной бык* 'выпь' и т. п. < **(vodьnъ) bykъ*; объяснение слова для быка из итальяск. **bōkos* или **bōs* невероятно); для **lěto* 'лето', к лит. *lėtas* 'хладнокровный, флегматичный, неинтенсивный' и др. (ЭССЯ 15, 18—19; Аникин 1994 — вслед за А. Вайаном и Р. Эккертом; сравнение с лат. *laetus* крайне сомнительно и не учитывает слав. слов в значении 'чуть теплая вода'); для слав. **žaba* и прус. *gabawo* 'жаба', ср. лит. *gėbenė* 'пузырь, прыщ, волдырь' (Непокупный 1993, 36); для **klęča* 'кляча' (и, возможно, прус. *klente* 'корова'), **klękati* 'приседать, хромать, становиться на колени', сопоставимых с лит. *klėnkti* 'тяжело, насилу идти', лтш. *klencēt* 'ковылять, околачиваться' (ср. Топоров ПЯ IV, 64; иначе ЭССЯ 10, 29); для **dati* и прус. *dāt(on)* в "пермиссивном" значении (рус. *дать уснуть* и т. п.), ср. лит. *pedúoda užmigti* и проч. (если подобная конструкция возникла под

рус. влиянием, то это, во всяком случае, противоречит утверждению о том, что пермиссивная семантика **dati* и *dat(on)* не могла заимствоваться, Мартынов 1988, 9). Разного рода сомнения и возражения могли бы быть высказаны и по поводу ряда других этимологий и реконструкций В. В. Мартынова в указанных работах.

II. 3. Ни в коей мере не умаляя того бесспорного обстоятельства, что ЭССЯ вносит много нового в балт.-слав. лексическое сравнение, нельзя вслед за рядом ученых не признать, что балт. материал в этом словаре все-таки содержит заметные лакуны, а кое-где привлекается в слишком лаконичной форме, не вскрывающей деталей, нередко существенных или даже решающих. Спорной бывает интерпретация существующих балт.-слав. соответствий, на что не раз указывалось, — например, по поводу праслав. **dol(b)to* и прус. *dalptan*, праслав. **lyko* и лит. *lūnkaš*. Эти моменты могут быть поставлены в связь (по крайней мере, косвенную) с определенным пониманием балт.-слав. языковых отношений, по которому они “постэтногенетичны для праславянского языкового типа с процессами и признаками, отличными от балтийских” (Трубачев 1991, 220). Согласно этому пониманию, осуществляемое в ЭССЯ лексическое “насыщение” модели праславянского языка исключает возведение “славянского к балтийскому” или “балтийского к славянскому” (там же) ²⁸.

С позиций тезиса о “постэтногенетичности” пропуск того или балт. соответствия не выглядит большим упущением (иначе, по-видимому, обстоит дело со сближениями, которые признаются “этногенетичными”, например, слав.-лат. или слав.-арм.). Но с точки зрения задач этимологического словаря как справочника и особенно необходимости систематического указания “цельнолексемных внеславянских соответствий” (Трубачев 1963) такой пропуск может означать, по существу, “сбой” в выполнении словарем его основных функций. Предпринимаемая в ЭССЯ (особенно в первых 13 выпусках) ревизия существующего корпуса индоевропейских этимологий слав. слов во многом обращена против “рутинных” балт.-слав. сравнений. Необходимость совершенствования имеющихся этимологий и выдвижения новых бесспорна, но возникает вопрос, следует ли при этом идти по пути доказывания меньшей, чем обычно считается, значимости балт. материала как ресурса этимологизации слав. лексики или, напротив, стремиться к углублению, расширению и уточнению балт.-слав. сравнений. Накопленный этимологией опыт свидетельствует в пользу второго пути (что отнюдь не перечеркивает многих ярких удач, получен-

ных на первом) как более предпочтительного — безотносительно к разным теориям праслав. глоттогенеза. Относительная скудость сохранившихся зап.-балт. данных (славянский “возводят” не к балтийскому, а к западнобалтийскому!) и исключительное богатство имеющих восточнобалтийских обуславливают обращение к теории балт.-слав. праязыка или единства как этимологически наиболее рациональной концепции (ср. Топоров 1988, 270—271) при этимологизации праслав. лексического фонда, что не исключает, однако, поисков особо тесных западнобалт.-слав. связей.

Вполне соглашаясь с тем, что для полноценного решения проблемы отношений прабалт. и праслав. языковых моделей они должны быть насыщены лексическим материалом, следует подчеркнуть, что на этом решении не должны сказываться отдельно взятые аргументы, как бы заранее его предопределяющие. Речь идет прежде всего об “аргументе железа”, согласно которому “...у балтов и славян общим оказывается именно название такого “позднего” металла, как железо, что реально означает лишь эпоху после 1000 г. до н. э. как *terminus post quem* соответствующего культурно-языкового переживания и, наверное, множества других балто-славянских ареальных схождения” (Трубачев 1991, 113; ср. Schelesniker 1991, 12—13). — Конкретные замечания по теме “Baltica в ЭССЯ” неоднократно высказывались в литературе. Ниже даются несколько дополнительных иллюстраций.

Не указывая для **golvat̃(j̃)* ‘головастый, большеголовый’ точной балт. параллели, представленной уже у Траутмана, ЭССЯ не дает цельнолексемного соответствия слав. лексемы — лит. *galvotas* (балт.-слав. **galuāta-* ‘köpfig’). Здесь же стоит отметить, что, приводя s. v. **golva* ‘голова’ прус. *gallū, galwo*, ЭССЯ не указывает значения *galwo* ‘носок, Kopfstück, Vorstück am Schuh’ (по Нессельману). Такое цитирование, конечно, затрудняет установление “точного соответствия” *galwo* в рус. диал. (арх.) *го́ловы* ‘носки’, (урал.) *головá* ‘головка сапога’ (*голова-то кожана, а голяшки хромовы*, СРНГ), (волог.) *го́ловки* ‘сапоги со старыми голенищами’ и проч. (Топоров ПЯ II, 148) ²⁹.

При подаче праслав. диал. (вост.-слав.) **lupoock̃(j̃)* ‘лупоглазый’ ЭССЯ не упоминает лтш. диал. *lāupacis* ‘тот, кто зная свою вину, прикидывается невиновным и доверчиво смотрит порицающему в глаза’ (ЕН), лит. *luptaĩkis* ‘проныра’, ср. также лит. *akis lūpti* ‘стыдить’, ‘перечить’, *akis išlūpus (ziūrėti)* ‘смотреть с любопытством’, лтш. *laup̃*

'выпучивать глаза'. Наличие этих соответствий, несомненно, представляет этимологически существенную информацию, которая была бы уместна и s. v. **lupati* 'бить, колоть', 'чистить', 'глазеть', **lupiti* 'лупить, грабить, таращить глаза'.

Следуя за А. Брюкнером и ЭССЯ в их понимании (недостаточно убедительном) лит. *kasà*, лтш. *kasa* как заимствований из слав. **kosa*, пришлось бы смириться с пропуском соответствия праслав. **kosatъ*-(*ь*) — лит. *kasòtas* 'то же'; пройти мимо таких схождений (подробнее см. Аникин 1994, 88), как рус. диал. (влад., арх.) *кóсы* мн. 'вытянутые длинными полосами облака', (арх.) 'полосы дождя', (онежск.) 'перистые облака' (СРНГ) — лит. *debesų kasos* мн. 'полосы облаков', *kasòtas dangus* 'небо, покрытое длинными полосами облаков'.

При рассмотрении сев.-слав. **lъkno* 'водяная лилия, кувшинка' в ЭССЯ (s. v.) развивается спорная этимология, по которой эта лексема и родственные ей лит. *lùknė* 'кубышка', лтш. *lùkne* 'то же' (балт.-слав. **lukna-* 'Seerose', Траутманн 1923, 163) связаны с лат. *lignum* 'дерево, дрова'³⁰, и даже не упоминаются соответствующие этюды В. Урбути-са и А. П. Непокупного (у последнего, кстати, вводится дополнительный слав. материал, отсутствующий в ЭССЯ — с.-луж. и полесск. "укр., блр. ("), не оставляющие сомнений в том, что балт.-слав. **lukna-* входит в "общий ряд многочисленных производных от основы **luk-*(*lug-*) 'сгибать'" (Непокупный 1976, 35), ср. лит. *liùkti* 'склоняться вниз, увядать', *lùknas* 'с расходящимися рогами (о скотине)', лтш. *lukt* (= *lukt*) 'бессильно свешиваться' и проч. (Urbutis 1972, 208—209)³¹. Упущенным оказалось предложенное В. Урбутисом сопоставление праслав. диал. **liknavъjъ* > чеш. *liknavý* 'нерешительный, медлительный, недостаточно усердный', 'колеблющийся, ленивый' (ср. ст.-чеш. *liknovati sě* 'сторониться, колебаться', словц. *liknovat' sa* 'отлынивать') с лит. *liėknas* 'тонкий, гибкий, стройный' < (**leik-*, **lik-* 'гнуть, сгибать'), подтверждаемое параллелью в лит. *vangus* 'вялый, медлительный, ленивый' при *vėngti* 'избегать, уклоняться, увиливать', *vingiuoti* 'извиваться, петлять' и т.п. (Urbutis 1972, 208—209; Fraenkel, 365, 1256—1257)³². Отнесение чеш. *liknavý* к и.-е. **leik^h-* 'оставлять' (ЭССЯ 15, 104—105; Топоров ПЯ II, 51, s. v. *enlaikū-mai*³³) менее целесообразно.

Праслав. диал. (вост.) **lorouxъ*(*ь*) 'лопоухий, вислоухий', 'рото-зей, зевака' отождествляется в ЭССЯ (16, 68) с лат. *lepus leporis* 'заяц' (объясняемым из **lep-ōus-*), что ошибочно (ср. Fraenkel, 358). Балт. материал при этом практически не дается: приводится лит. *lėpausis*

без указания интонации и значения (как название зайца /?/). Между тем, именно он позволяет установить весьма точные и многочисленные соответствия слав. слов. Помимо лит. *lèpaũsis* 'лопоухий, вислоухий' (*nusipirkti lèpausių paršų*), 'ротозей, зевака, разиня', *lèpaaiũsis* 'вислоухое животное (о свинье, собаке)' важно учитывать *lapaaũsis*, *lapaũsis* 'существо с отвислыми ушами (о свинье и др. ³⁴)', 'зевака, ротозей'. Сюда же лтш. *lèpaũsis*, *lēpaũsis* 'тот, у кого отвислые уши' (*vienam tēvam bijis dēls, vārda Lēpaũsis*, ср. др.-рус. /1500 г./ *Лопухов*, ЭССЯ 16, 68), 'дурак', *lapausis* 'невежа, болван'. В целом, балт. соответствия актуализируют общую идею чего-то широкого (как правило, плоского, иногда бесформенного) и одновременно вялого, слабого, склонного погибать, ниспадать, увядать, расслабляться, ср. лит. *lāpas* 'лист', *lapóti* 'распускать листья' (ср. *atlapas ausis* = *otworzone uszy* у Даукши), *lèpti* 'избаловываться, изнеживаться', *lèpšè* 'размазня, рохля', *lèpè*, *lēpè* 'кувшинка', 'кубышка (водные растения)', см. выше о праслав. **lьkno*), лтш. *lēpa* 'растение мать-и-мачеха', 'кувшинка', 'кубышка', лит. *lēpti* 'склоняться вниз, отвисать', 'вянуть, дрябнуть, слабеть' (*pakando šalna lapus, dabar lēpsta žemèn; šito paršiuko ausys lēpsta*) и проч. (Fraenkel 339—340, 358). Ср. из праслав. материала **lorь* 'водное растение (Seerose)', **lepenь*/**lepen'ь*/**lepeno* 'лист растения', 'лопух', 'кувшинка', *lorixь*/**lorixa* 'широколистное растение (кувшинка, кубышка, лопух, мать-и-мачеха и др.)', **lorušiti* (*se*) 'распускаться (о цветке)', 'выпускать (листья)' и т. п. (ЭССЯ, s. vv.). Не приходится говорить, что **lorouxь*(*ь*) входит в ряд **bezuxь*(*ь*) 'безухий', **dьlgouxь*(*ь*) 'длинноухий', **кьrпouxь*(*ь*) 'корноухий' (сюда же, возможно, рус. диал. /пск./ *лупоухий* 'глухой', СРНГ), ср. лит. *beaũsis*, лит. *ilgaaiũsis* (см. выше), лтш. *kurns* 'глухой', лит. *kūrtausis*, *kuřtausis*, *kurtaũsis* 'то же' (< 'корноухий'; к рус. *лупоухий* ср. лиш. *lupaũsis* 'существо со свисающими ушами' /?/).

Праслав. **čelo* 'лоб', 'выдвинутое вперед место, перед; почетное место' предлагается сравнивать с лат. *cilium* 'глазное веко', *supercilium* 'бровь' (ЭССЯ 4, 47), что весьма сомнительно, т. к. лат. субстантивы связаны с *celō* 'скрываю, прячу' и не имеют отношения к *ex-cellō* 'выделяюсь, превосхожу', которое действительно родственно **čelo* (исходно — 'то, что выдается, extremitas') — наряду с лит. *kėlti keliù* 'поднимать, переносить (наверх)', 'взбираться', 'возвышать', 'вставать', лтш. *celt ceļu* 'поднимать, воздвигать, основывать', 'возвышать, избирать', *celtiēs* 'подниматься, возникать', 'достичь почета', 'иметь эрекцию' (ср. *man ceļas* = рус. у меня вста-

em); к предполагаемой исходной семантике *čelo (см. еще SP II, 127—128) ср. субстратный венг. топоним слав. происхождения Czala — название предместий ряда городов³⁵.

Для праслав. *groza 'ужас, страх', *grozъnъ(jь) 'страшный, безобразный, грозный' справедливо отклоняется сближение с лит. *grasà* 'отвращение', *grasùs* 'отвратительный', *grasyti* 'грозить' (ЭССЯ 7, 141—142, 144), но упускается весьма правдоподобное доказательство связи слав. лексем с лит. *gražus* 'красивый, пышный, толстый, тучный, изобильный, обильный, многочисленный' и др., лтш. *grēzns* 'то же' (Топоров 1962, 74—75; Непокупный 1979, 62), которое отнюдь не предполагает отрыва словен. *grózen* в значении 'красивый, видный' (ср. *grozni fantje*; *grozno dekle*³⁶, *Pleteršnik*) от других продолжений *grozъnъ(jь) и не противоречит родству с греч. не противоречит родству с греч. γορυός 'страшный, ужасный', Γορυώ (ЭССЯ 7, 141).

Проверка по LKŽ и ME, ЕН обнаруживает спорность или недостаточность ряда принятых в ЭССЯ сопоставлений и суждений по балт.-слав. тематике.

Праслав. диал. (южн.) *bocati (собственно, *bodьcati *bodьcajо) 'покалывать' сравнивается с лат. *fodicō* 'покалываю' (ЭССЯ 1, 119³⁷; см. также SP I, 194; сопоставление предложено в БЕР I, 70), но ср. и лит. *bàdikauti bādikauju* 'бодать, колоть, тыкать', 'щипать, бить', *bàdikuoti bādikuoju* 'то же'.

Праслав. *mikati 'мигать, щуриться' сравнивается вслед за Я. Сафаревичем с лат. *micō micāre* 'вертеться, пульсировать, мигать, сверкать' (ЭССЯ 19, 31—32 — с написанием об отсутствии соответствий в балт.). Следует, однако, принять во внимание лтш. *mikāt* 'мять (тесто)', 'тискать', 'бить кулаками', родственное *miēgt* 'сильно давить', 'бить', 'сжимать' (*miēgt acis* и проч.), лит. *mýgti* 'жать, давить, мять', слав. *migati (Fraenkel, 448; Фасмер II, 618—619). Сближение с лтш. *mikāt*, во всяком случае, лучше подходит для рус. (яросл.) *мúкать* 'плотно набивать мешок' (ЭССЯ 19, 31)³⁸.

Приведение лит. параллелей *kubarь / *kubрь / *kubra подытоживается утверждением: "в свободном виде лит. *kaub- / *kub- как будто не известно" (ЭССЯ 13, 77). Но есть редкий вост.-лит. диалектизм *kūbti kūbstu* 'склоняться к земле'; сюда же, видимо, и лит. *ni-kiaūbti* 'исчезать, пропадать'.

Утверждение: "Замечательно наличие в слав. *kopъть суффикса, отсутствующего в балтийских соответствиях, ср. лит. *kvāpas*

‘пар, дуновение’” (ЭССЯ 10, 30) — не абсолютно, ср. лит. *kva-pūtė* ‘растение *Viola odorata*’.

С концепцией “постэтногенетичности” балт.-слав. отношений следует поставить в связь проявляющуюся на некоторых отрезках праслав. словника тенденцию (особенно характерную для 13 выпуска ЭССЯ) как бы замкнуть корпус слав. этимологий и объяснять лексику почти исключительно за счет внутренних ресурсов, не допуская “внутри” — за редким исключением — многочисленные балт. параллели, по крайней мере, потенциальные. Такова трактовка слав. рефлексов и.-е. **keu-k-* ‘гнуть’.

Известная оправданность подобного подхода не отменяет, однако, необходимости указания “конкурирующих” возможностей, сопряженных с привлечением неслав. материала, тем более что они в любом случае представляют интерес как средство контроля над “внутриславянскими” решениями. Игнорирование этих возможностей (как правило, хорошо известных) обуславливает неполноту или даже неадекватность предлагаемой в словаре картины этимологических связей слова.

Так, этимологическая репрезентация в ЭССЯ праслав. диал. (южн.-, зап.-слав.) **kva-ka* ‘крюк, зацепка’ (“связано чередованием с **kuka* и **ku-ka*”, см. ЭССЯ 13, 147) упускает прус. *queke* ‘жердь-частоколина’, введение которого наряду с *quaka* в круг продолжений и.-е. **keu-k-* ‘гнуть’ позволяет восстановить балт.-слав. схему *Schwebeablaut*’a, включающую состояние с нулевой огласовкой корня **kuĕk-/ *kuĕk-*, ср. прус. *queke* = **kvĕkĕ* < **kuĕkiĕ*, праслав. **kva-ka* < **kuĕkā* (ср. лит. *kúokė*, *kúoka* ‘палка, у которой один конец толще другого’ < **kuĕk-*, см. *Būga RR* I, 368; II, 211; Топоров ПЯ IV, 381). Привлечение лит. *kuksà* ‘рука с оторванной кистью’, ‘короткохвостая курица’, ‘метла с обломившимися концами веток’, ‘набалдашник’, ‘шишка’ и близких фактов, не учтенных в ЭССЯ s. v. **kukosa* ‘кулья’, позволило бы избежать этой спорной реконструкции (скорее **kuksa*, ср. *Sławski* в *SP* II, 32; Аникин 1993б, 261—262³⁹). В статье о праслав. диал. (южн.) **kukonosъ(jь)* ‘горбоносый’ (ЭССЯ 13, 261—262) было бы целесообразно упоминание о лит. (только *Leipalingis*) *nukùkus nòsis* ‘нос крючком’⁴⁰.

Концепция автономных индоевропейских истоков праславянского и стремление опереться при этимологизации слав. слов на внутренние ресурсы сочетаются в ЭССЯ с их пониманием как ресурсов преимущественно семантического порядка. Понятия семантического

варьирования, синкретизма, а также экспрессивности становятся, т. о., одними из решающих критериев генетического отождествления / разделения слав. слов⁴¹. При этом возникает опасность недооценки “внешних” ресурсов этимологизации, в том числе поиска заимствований — в частности, из балт. источника. Широкое использование понятия семантического варьирования и синкретизма в каких-то случаях может “не срабатывать”, обуславливая включение в словарь заимствованного слова на правах рефлекса праслав. лексемы, что ослабляет и достоверность реконструкции⁴². Ср. выше (I. 2) пример с праслав. **tima* в ЭССЯ, где обращает на себя внимание генетическое отождествление слов в значениях ‘вошь’ и ‘мама’, оправдываемое тем, что **tima* — “экспрессивное, звукоподражательное образование”. Такое решение было бы невозможно при “подключении” внеславянских (в данном случае — балт.) средств этимологического контроля. Может статься и так, что сама праслав. реконструкция окажется иллюзорной. Таковы праслав. **obmarъ* или **obmorъ*, которые могут быть восстановлены исходя из объяснения польск. *omar*, *omór* ‘болезнь растений, происходящая из пыльцы барбариса’ как элементов исконного фонда (Варшавский словарь). Однако, польск. *omar*, *omór* — заимствования из лит. *amaras* ‘растение барбарис’, *āmaras* ‘растительные тли, червецы, медвяная роса, опасный для растений грибок *Russinia*’ (ср. Вўга III, 432—433), ср. тот факт, что барбарис может быть носителем грибка *Russinia* и заражать им хлеба (показательно рус. диал. /в Литве/ *áмар* ‘мелкие насекомые-вредители растений’ < лит., Лаучюте 1982, 86).

В статье **krušьnъ* (*jb*) ‘хрупкий, ломкий, раздробленный’ дано блр. диал. сев.-зап. *кру́шня*, *кру́шна* ‘куча камней’ (ЭССЯ 13, 51), к которому следует прибавить польск. диал. (сев.-вост.) *krusnia*, *krusznia*, *krušne*, *krušnis* и т. п. ‘то же’ (Лаучюте 1982, 46). Но блр. и польск. факты — бесспорно из лит. *krūsnis* ‘куча камней’, причем, польск. диал. *krusznia*, *krišnia* имеют также значение ‘деревенская печь из камней’, что объясняют влиянием лит. *krósnis* ‘печь’ (Лаучюте 1982, там же).

В статье **dylъ* ‘даль’ “в порядке постановки вопроса” предлагается объяснять рус. *дылда* как результат частичной редупликации **dyl-d-*, причем, сюда же привлекается блр. диал. *ды́рда* ‘верзила, коломенская верста’ (ЭССЯ 5, 201). Последнее, во всяком случае, маловероятно даже безотносительно к не упомянутым в ЭССЯ балт. параллелям. Блр. *ды́рда* достаточно правдоподобно объясняет-

ся (и эта возможность не может игнорироваться) из лит. **dirda*, существование которого подтверждается лит. фамилией *Dirda* и глаголом *dirdinėti* 'слоняться, бездельничать' (ЭСБМ 3, 173; Лаучюте 1982, 108)⁴³. Сходным образом, при объяснении рус. *дылда* нельзя игнорировать лит. *dilda* 'дылда' (Лаучюте, там же), ср. лит. *dildinėti* 'помаленьку работать, терять время'.

В статье **тѣкъ* совмещены субстантивированные формы adj. **тѣкъ* 'мягкий' и девербативов от **тѣкати* 'мять, давить, толочь' — словен. *tĕk* 'сырой выгон у реки', словинц. *t'qk* 'бросок', рус. диал. (смол.) *мяк* 'тупой удар', блр. диал. *мяк* 'налим' (ЭССЯ 18, 246). Блр. слово имеет лежащее на поверхности балт. соответствие — лит. (на юге Литвы) *mėnkė* 'налим', далее ср. лит. *mėnkė* 'треска', лтш. (куронизм) *mēnca* 'то же'. Не отказываясь от сближения названий налима с праслав. **тѣкъ* 'мягкий', и.-е. **menku-* 'мягкий', **men(ə)k-* 'мять, давить, толочь' (Аникин 1992а, 66—73⁴⁴), на указанное блр.-балт. сближение целесообразно взглянуть иначе, усматривая в блр. *мяк* субстратный балт. элемент, усвоенный еще до деназализации *-ę-*. География блр. слова (см. СПЗБ) и лит. *mėnkė* в значении 'налим' (ю.-аукшт.), а также наличие более распространенного лит. *vėgėlė* 'то же' позволяют предположить, что блр. *мяк* происходит из зап.-балт. (ятв.) источника типа **menkē*⁴⁵, ср. лтш. куронизмы *mēnca* 'треска', но и *mēncka* 'налим'.

Проблема заимствований, попадающих в словарь на правах исконных слов, касается, разумеется, не только балтизмов. Ср. хотя бы рус. диал. (том.) *матур* 'кол для закрепления запора (рыболовной ловушки)', бесспорное селькупское заимствование (Хелимский 1983, 209), попавшее в число рефлексов праслав. **matorъ(jь)* / **materъ(jь)* 'матерый, большой' (ЭССЯ 17, 246). С рефлексами **bagro*, **bagrъ* 'нечто изогнутое (обод, звено колеса и проч.)', вопреки SP (I, 179) не имеет ничего общего рус. диал. (оренб.) *баган* 'жердь, шест, иногда рассохой, для установки кочевой кибитки' < тюрк., ср. чаг., тоб.-тат. *баган* 'подпорка, столб'. Можно указать один "неиндоевропейский" пример, имеющий отношение к балт.-слав. сравнению.

В ЭССЯ s.v. **jьva* II отклоняется сравнение относимых сюда слов с лит. *ievà* 'гуж (в упряжи)' (Būga RR I, 444), а вместе с тем отождествление лит. слова с лит. *ievà* 'черемуха' resp. слав. **jьva* I 'ива' (Fraenkel, 183). Лит. *ievà* 'гуж (в упряжи)' при этом объясняется из и.-е. **eĭ-uā* < **eĭ-* 'идти'. Реконструкция **jьva* II во многом строится на рус. диал. (том.) *ивá* 'лук линейный', но это слово, как

и *юла́*, *юва́* в том. говорах — из том.-тат. *уша* 'то же' (Аникин 1993в, 82). Тюркского (турецкого) происхождения может быть и относимое к **jьva* II болг. *úvá* 'край ткани по ее длине' (этимология Р. Бернара). Сомнительность **jьva* II не позволяет строить на этой лексеме объяснение (из **jьvьнь*) рус. *íней* и т. п. и опровергать отождествление праслав. **jьvьнь* 'иней' — лит. *ýnis* 'то же' (ЭССЯ 8, 236). Э. Френкель, по-видимому, все-таки справедливо считал *ievà* 'гуж (в упряжи)' тождественным *ievà* 'черемуха'⁴⁶. Учитывая вост.-лит. редк. *ievà* 'baltai išdirbta oda' и др. значения лит. *ievà* (см. LKŽ), можно предположить семантическое развитие 'черемуха' > 'выделанная кожа' (кожа при выделке белеет; ср. белизну как устойчивый признак черемухи: *bálta ieva žydi; aug ievėlė, žyd baltai* и т. п.) > 'ремень из такой кожи' > 'ремень из кожи, гуж' (*išrėžk /iš odos/ ievą; geriausios ievos šikšninės*). Этимология *ieva* 'гуж' < **ei-ua* < **ei-* 'идти', как и сравнение этого лит. слова с сомнительным **jьva* II тогда отпадают.

II. 4. Занимая в вопросе балт.-слав. отношений традиционную точку зрения, близкую к той, что представлена, например, в литовском словаре Э. Френкеля, SP в целом довольно полно (особенно в последних томах) отражает балт. соответствия слав. лексики. Существенно, что SP систематически пользуется таким незаменимым источником, как LKŽ, во много раз увеличивающим по сравнению со словарем Френкеля объем привлекаемого балт. материала. Тем не менее, лакуны (особенно зап.-балт.) и др. недочеты встречаются и здесь. К приведенным выше примерам можно добавить еще несколько.

Рассматривая праслав. **-dъ*, **-do*, **-da*, вторые компоненты существительных типа **sqdъ*, SP (I, 145) упускает **-dъ* в предлогах, послелогах, наречиях **podъ*, **perdъ*, **serdъ* и установленное Хр. Стангом соответствие этого элемента прус. *-dau* в *pirsdau* 'перед', *sirsdau* 'среди', *pansdau* 'потом', ср. также прус. *di-* в *din* вин. ед. 'он' (Топоров ПЯ I, 344).

Намного отстав от ЭССЯ по темпам издания, SP находится в выгодном положении "догоняющей" команды, имеющей возможность дополнить собственные разработки критическим использованием материалов ЭССЯ. Касясь здесь темы "Baltica в SP", стоит указать три не совсем понятных случая отсутствия в этом словаре даже упоминаний о праслав. реконструкциях ЭССЯ, представляющих интерес для балт.-слав. сравнения. Одна из них — праслав. диал. (вост.) **dъvina* 'двойня', 'близнец', тождественное лит. *dvynas*

'близнец', лтш. *dvīnis* 'то же' и т. п. (ЭССЯ 5, 189), ср. также рус. *двина* 'вино двойной перегонки' и *трина* 'вино тройной перегонки' при лит. *trynai* 'тройняшки' (Откупщиков 1986, 194).

Праслав. диал. (вост.) **dymovolkъ* 'отверстие для выхода дыма; вытяжная труба', сложение **dymъ* и **volkъ* (ЭССЯ 5, 203 — без балт. материала) можно сопоставить с лит. редк. *dūmvilka* 'вытяжное окно', ср. сходные по строению *dūmatraukis* 'дымовая труба' (*tráukti* 'тянуть, волочить') наряду с *dūm(a)takis* 'дымоход' (*tekėti* 'бежать, пропускать'). К материалам ЭССЯ следует добавить рус. диал. (волог.) *дымолок* 'вытяжная труба', (арх.) *дымолók* 'то же' (СРНГ), которые объяснимы как упрощение формы *дымволoк* (СРНГ) и могут быть источником лит. *dūmalākas* 'вытяжная труба', 'дым', 'факел, дымокур' и сходного по значению *dumalōkas*. Вместе с тем, *dūmalākas*, а также *dūmalakis* 'вытяжная труба' не исключают и лит. этимологии (по крайней мере, народной) — как сложение *dūm-* в *dūmai* 'дым' и *lākas*, ср. *lākas* 'леток (улья)', 'полет', дериват *lēkti* при *iš-lēkti* 'вылететь' (*išlēkti iš dūmatakió sykiu su dūmais* и т. п.) и рус. *вылететь в трубу*; *пчелы вылетают из летка* (ср. лит. *lākas* 'леток').

Праслав. (южн., блр.) **дъньгубъ* / **дъньгуба* 'напрасная трата времени', 'безделье', сложение **дънь* и **губ-* в **губити* (вероятно, на основе фразеологизма **дънь губити*, ЭССЯ 5, 211) по значению и структуре сопоставимо с лит. диал. редк. *diēn-vagis*, *dienvagys* 'дневной вор', 'лентяй', 'тот, кто *dienas vagia*' (*vōgti* 'красть'), а также с лтш. *dienas (dienu) zaglis* 'тунеядец' (*zaglis* 'вор'), *dienu zagt* 'бездельничать, "красть день"'. Не совсем ясно отношение этих фактов к нем. *Tagedieb* 'бездельник', норв., дат. *dagtyv*, голл. *dagdief* 'то же' = 'einer, der nicht arbeitet für seinen Lohn' (Falk-Torp I, 134).

Осторожность и консерватизм SP (сочетающийся, однако, с весьма многочисленными и по большей части справедливыми уточнениями в деталях праслав. реконструкции) иногда оказываются явно чрезмерными. Указывая "реликты" балт. соответствия слав. **divъ* 'дикий, первобытный' (**diva gosъ* 'дикий гусь', **divo zelye* 'дикорастущее растение'), а именно, лтш. *dieva zuosis* 'дикие гуси', *dieva zāles* 'то, что произрастает помимо человека' (ср. еще лит. *diēvo karvūte*, *diēvo jautėlis* и проч.), SP (III, 228—234) неправомерно отрывает лтш. *dieva* от *dīevs* 'бог', т. е., собственно, форму род. ед. от им. ед., ср. семантическую универсалию 'дикий' < 'божий', характерную для целого ряда архаичных традиций (Топоров 1980, 197—202). Отклоняемое, в SP

объяснение (ЭССЯ) праслав. **dyba* 'жердь, палка, дыба' как deverбалива от **dybati* 'ходить на цыпочках' ("trudności semantyczne", SP V, 196—197) легко подтверждается ссылкой на лит. *stūpinti* 'идти на цыпочках': *stūpas* 'кол, мачта' и сходные факты.

Предлагая s. v. **dьrvьna* / **dьrvьn'a* 'раскорчеванный участок', 'подсека', 'пашня', 'деревня', SP (V, 57—58) не оговаривает весьма вероятной возможности, которая и обусловила отсутствие этой реконструкции в ЭССЯ, а именно, балт. происхождения рус. *деревня* и проч. (см. Schmid 1977, 41—61), ср. лит. *dirvinis*, *dirvinis* 'пашенный'; сказанное касается и **dьrva* (SP V, 56).

Можно было бы указать немало случаев, когда то или иное связанное с балт. материалом решение ЭССЯ предпочтительнее, чем принятое в SP. Один из них — объяснение праслав. **černъ* 'коренной зуб', 'челюсть', отождествляемого в ЭССЯ (4, 69—70) с **černъ* 'черенок, рукоять, ручка, ствол, ножка', ср. далее лит. *kėras* 'пень дерева со всеми корнями', прус. *kirno* 'куст', рус. *кóрень*, *коренной зуб* и т. п. (см. еще Топоров ПЯ III, 314; IV, 16—17). В SP (II, 154—156) слав. лексемы подаются как омонимы, причем, **černъ* 'коренной зуб, челюсть' сравнивается с лтш. *čeruok(s)lis* 'коренной зуб' (также с кимр. *cern* 'челюсть', брет. *kern* 'мельничная воронка' и т. п.). Такие семантические параллели, как лит. *krūmas* 'куст', 'основа инструмента, приспособления' и *krūminis (dantis)* 'коренной зуб' или *krėslas* 'кресло, табуретка', 'основа плуга' и *krėslinis* 'коренной зуб', свидетельствуют в пользу точки зрения ЭССЯ. С ней, однако, может быть согласовано и сближение слав. **černъ* с лтш. *čeruok(s)lis*, если допустить связь последнего с лтш. *čers* 'куст, узловатые корни' и упомянутым лит. *kėras*⁴⁷.

Недостаточное использование возможностей балт. сравнения может быть усмотрено в объяснении (SP II, 221—222) праслав. **čьlpti* **čьlрр* 'колотить, бить, вдалбливать', 'плестить, тащиться', при котором отклоняется сближение (ЭССЯ 4, 143—144) **čьlpti* с лит. *kilpóti* 'делать петли, петлять', 'запутывать', *kilpà* 'петли'. Соглашаясь с SP в том, что это сближение семантически затруднительно (подходит лишь для значения 'плестись'), следует принять во внимание упущенные в ЭССЯ и в SP в.-луж. *čowраc* 'карабкаться, лезть, взбираться', *čowpak* (ранее *čotpak*) 'пищуха, род дятла' (Schuster-Sewc, 124; Журавлев I, 46⁴⁸). Старое сближение **čьlpti* с и.-е. *(s)kel(e)p- < *(s)kel- 'резать' (SP II, 222) можно подкрепить, привлекая ст.-лит. (Бреткунас) *skalpti skalpia* 3 ед. 'резать, царапать', *išskalpti* 'вырезать,

выбивать', лит. *skilpà* 'щепка, лучина', ср. и лат. *scalpō, sculpō* 'вырезаю'. Исходным значением **čьlpti* могло быть 'царапать', ср. рус. диал. *ка́рывать* 'царапать', *ко́рывать* 'бить, нанося повреждение', 'ломать, крушить', 'карабкаться, лезть' (СРНГ, см. еще ЭССЯ II, 68). В этом случае 'тащиться, плестись', возможно, из 'идти, шаркая ногами по земле', ср. чеш. устар. *čerchati* 'чертить': в.-луж. *čerchać* 'шаркать ногами' (ЭССЯ 4, 147); к значению 'нести вздор' ср. рус. *пороть чушь*. Интересно, что к упомянутому и.-е. *(s)kel(e)p- иногда относят и лит. *kilpà*, а также прус. *kalpus* 'брус для стоек (подпорок)' (ср. Топоров ПЯ III, 176—178). Существенно также весьма вероятное родство **čьlpti* и праслав. **čьlръ* 'холм, бугор, верхушка, вершина горы', **čьlбъ*, **ščьlбъ* 'то же' (SP II, 222; иначе ЭССЯ 4, 144; Топоров ПЯ III, 177—178). Приведенный пример иллюстрирует нередкую ситуацию, когда отказ от одного балт.-слав. сближения приводит к другому такому сближению.

Недостаток места не позволяет подробно остановиться на обширном пласте материалов SP, очень насыщенном балт.-слав. сравнениями. Речь идет о реконструкциях на основе междометий и звукоподражаний, а также образованных от них слов, сопоставляемых с их балт. аналогиями. Указанный лексический материал составляет периферию лексической системы, но все же является ее частью, что обуславливает целесообразность подачи такого материала в словаре. Избранный ЭССЯ подход, выводящий основную массу "междометной" и "отмеждометной" лексики за рамки словаря (как не относящуюся к компетенции сравнительно-исторического языкознания), представляется в чем-то, безусловно, оправданным⁴⁹, но установка SP на охват и этой лексики все-таки не может не импонировать. Это не отменяет, однако, сомнений или возражений, возникающих по поводу многочисленных этимологий типа **capati* 'цапать' от **саръ!* 'цап!' как лит. *capnóti* 'ощупывать' от *сàр!* *сàпт!* 'цап' (SP II, 64), ср. еще, например, **cupati* 'семенить, топтать' от **сиръ!* 'топ! хлоп! хватъ!' и лит. *cùpti* 'схватить, зацапать' при *сùр!*, *сùпт* 'цап!' (SP II, 97—98) и проч. Балт.-слав. реконструкция на основе сравнения *саръ!* — *сàр!* невозможна в силу позднего появления с- и в слав. и в балт. Вместе с тем, нужно считаться с возможностью вторичности отношения *саръ!* — *сàр* (и ему подобных), которому могло предшествовать какое-то другое. Последнюю возможность предполагает объяснение **capati* как экспрессивной трансформации (появление с- "вне обязательных позиционных условий") первоначального **tapati* (ЭССЯ 3, 171—

172⁵⁰), которое, в свою очередь, толкуется как “чисто элементарно родственное” франц. *taper* ‘шлепать, похлопывать’ (ЭССЯ, там же).

Принятые в SP балт.-слав. сопоставления рассматриваемых фактов представляют для балт.-слав. проблематики интерес уже своей многочисленностью⁵¹ и в большинстве своем приемлемы по крайней мере как отправная точка для дальнейших разработок. Следует также иметь в виду, что наличие в SP реконструкций для междометий и многочисленных “отмеждометных” этимологий оказывается небесполезным и при этимологизации слов “основного” фонда. Так, в SP (II, 123—124) предлагается толкование звукоподражательного **čakati* ‘стучать, ломать’ и близкого **čekati* как ‘издавать звук *ča(k)*, *če(k)*’ и сравнение этих глаголов с лит. *čekšėti*, *čekšėti* ‘тикать, цокать, чавкать’, *ček!* ‘междометие, передающее чавканье кроликов’, *čàk!* *čàk!* ‘междометие, передающее удар топором или клювом’. Если это так, то речь идет о сходстве балт.-слав. ономапоеических образований, *terminus post quem* возникновения которых — появление *č* в слав. и в балт. Тогда отождествление **čakati*, **čekati* ‘стучать, ломать’ и **čakati*, **čekati* ‘ждать’ (последние связываются с прус. *kackint* ‘достигать’, лит. *kàkti* ‘быть достаточным, достигать’ ЭССЯ 4, 13, 36; Топоров ПЯ III, 162—163) оказывается неприемлемым. ЭССЯ практически не прибегает к “отмеждометным” этимологиям⁵², что, впрочем, было бы в этом словаре затруднительно из-за отсутствия (за редкими исключениями) реконструкций для самих междометий.

Очевидно, вместе с тем, что сближение связанных “элементарным родством” слав. и балт. фактов типа праслав. **capъ!*, **capati* — лит. *cap!* *capnóti* — явления иного порядка, чем “нормальные” компаративистские соответствия наподобие праслав. **golva* — лит. *galvà*. В SP эти разные явления отделены друг от друга недостаточно четко и иногда как бы ставятся на одну доску, так что, например “точными соответствиями” (“*dokładne odpowiedniki*”) равно называются и отношение праслав. **cěna* — лит. *kainà*, и отношения праслав. **čilikati* ‘чирикать’ — лит. *čilýkoti* ‘шебетать, о ласточке’ (SP II, 76—77, 199).

Тот же недостаток (имеющий скорее методологический или даже терминологический характер и не касающийся самих конкретных сопоставлений, как правило, в той или иной степени обоснованных) обнаруживается и в ряде случаев иного рода. Можно указать, например, на сравнение праслав. диал. (южн.) **čuka* ‘скалистая вершина’, **čuka* ‘то же’, **čukarъ* / **čukara* ‘то же’ с лит. *čiùkuras*, *čiĩkuras* ‘вершина

стога, конек крыши, чердак', 'вершина горы', лтш. *čukur(i)s* 'связка, пучок', 'возвышение, вершина' — помимо "классического" сравнения ю.-слав. слов с лит. *kaūkas* 'опухоль, нарыв', *kaūkaras* 'холм, бугор' и проч. (SP II, 285—286). Сравнение балт. и слав. фактов с начальным *č-* следует "ограничить" указанием на возможную связь *čūkkuras*, *čīkkuras* с лит. *čiūkšti* 'щетиниться, дыбиться', 'вставать вверх (о волосах)' (Fraenkel, 76: "wohl sämtlich onomatopoëtisch"), которая, возможно, актуализирует семантический комплекс, сходный с раскрытым для балт.-слав. (или, иначе, "балто-балк.") **(s)kēt-* в лит. *kalno keterà* 'горный гребень', *kēsti kečiū* 'раздвигать, растопыривать, расширять', *skēsti* 'то же', праслав. **ščetina* 'щетина, щетка' и проч. (Топоров 1985, 123—127). Любопытно, что для ю.-слав. **čuka* предполагалась связь с ониматопеическим **čukati* 'бить, ударять', на основании чего значение 'каменистая вершина' понималось как "семантическая инновация, сопутствующая балканской миграции славян" (ЭССЯ 4, 131).

III. Сказанное выше позволяет сделать следующее заключение. Издание ЭССЯ и SP стимулирует работу над новой редакцией "Балто-славянского словаря" Р. Траутмана. Весьма значительные различия между двумя словарями обуславливают необходимость использования данных именно обоих словарей, а не одного из них. Работу над "новым Траутманом" как таковым затрудняет, однако, отсутствие крупномасштабного описания прабалт. лексического фонда. Целесообразно поэтому приступить пока к суммированию, "синтезу" всех релевантных в балт.-слав. плане материалов ЭССЯ и SP, по возможности дополняя их за счет устранения имеющихся лакун или иных недочетов в балт.-слав. сравнении.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Согласиться с критикой О. Н. Трубачева в адрес Ю. В. Откупщикова можно лишь отчасти. Нет никаких сомнений в существовании огромного и все возрастающего фонда балт.-слав. соответствий, который не может быть объяснен только за счет указанных О. Н. Трубачевым факторов (ср. Топоров 1988, 270—271).
2. Ср. недавнюю публикацию о судьбах лит. населения и лит. топонимии и гидронимии Восточной Пруссии: Zinkevičius 1992, 63—69.
3. Ср. формальную точность соответствия праслав. **vorta* = **vortā* // **vörtā*, окситонированная а. п., мн. ч. (< **uórtā* мн. ч. ср. п.) и прус. *warto*, указывающего

- на первоначальность образования мн. ч. ср. р. у лит. *vaĩtai* мн. ч. 2 лит. а. п. (Иллич-Свитыч 1963, 123).
- ⁴ Опыт суммирования таких связей см. в работах В. В. Мартынова (1985 и 1988 – не во всем бесспорно, ср. ниже II. 2).
- ⁵ ЭССЯ дает **droždža*, **droždzi*, **droždžyje*.
- ⁶ Следует считаться со спорностью ряда предлагаемых В. Кипарским сопоставлений и недостаточной разработанностью обозначенной им проблематики.
- ⁷ Лит. и лтш. данные здесь и далее цитируются по LKŽ и ME.
- ⁸ О предпочтительности именно этого варианта реконструкции, а не **dьrmati* (как в ЭССЯ 5, 223–224), см. SP V, 34–35.
- ⁹ Правда, указанные слав. факты не без оснований подозреваются в балт. происхождении (Лаучюте 1982, 146).
- ¹⁰ Сюда же, возможно, болг. *мрълж(ся)* ‘спариваться, о животных’ (Геров). Ср. в семантическом плане лит. *puřkšti* ‘брызгаться, моросить’ и лит. *puřkštis* ‘оплодотворяться, покрываться’ (*avis puřskas*). Ср. также *buřkšti(s)* ‘покрывать(ся), об овцах’ (*avinas burškia avi*), с которым сопоставляли чеш. диал. *prskat se* ‘спариваться, о козах’ (*oprskati kozu*), *prčiti se* ‘быть в течке, о козе’, схрв. *prčiti se* ‘спариваться (о животных)’ (ср. Machek², 482), схрв. *mřkati (se)*, *mřkati* ‘спариваться (об овцах, козах, рыбах)’ и т. п. (Skok I, 467; Мартынов 1984, 178). Ср. еще SP (II, 417–418), s. v. **brkati* (= **brkati*; ЭССЯ 3, 53–54 дает **brkati*).
- ¹¹ В более широком смысле речь идет о случаях особо высокой “плотности” балт.-слав. соответствий, устанавливаемых для того или иного семантического (тематического) поля. Значительная часть этимологических исследований лексики балт. и слав. языков, по существу, так или иначе касается этого вопроса, выясняя, в какой степени исследуемая лексика “насыщена” балт.-слав. соответствиями, что нередко служит основанием для выводов этногенетического порядка. Ср. известную полемику по поводу балт.-слав. связей в кругу ремесленной терминологии.
- ¹² Лтш. **must* утратилось, оставив след в производном *mustavas* ‘батан’ (Karulis LEV II, 189).
- ¹³ Ср. еще болг. (*рибата*) *се бие* ‘(рыба) мечет икру’ (SP I, 252).
- ¹⁴ Что находится в известном противоречии с постоянно подчеркиваемым тезисом о “немонолитности” слав. ареала, сложности его диалектного членения.
- ¹⁵ При условии, что словарь содержит богатые лексические материалы и, главное, репрезентирует их с большой степенью полноты (например, выписывает у слав. слов и их балт. параллелей все значения, а не только “основные”, используя также помимо отдельных слов фрагменты текстов), необходимый для установления “частных” балт.-слав. схождений материал оказывается видимым “как на ладони” и в его комментировании нет особой необходимости. Следует заметить, что бóльшая полнота в подаче материала “работает” на балт.-слав. сравнение.

- 16 К словообразованию ср. рус. *неклен* 'Acer campestris' при рус. *клен* (Марков 1976, 114–116).
- 17 Суждение о заимствовании рус. **ѣгла* (> топоним *Егла*) и польск. диал. *jegła, jagła* из балт. (Лаучюте 1982, 78) искажает положение дел.
- 18 Ср. праслав. **trojiti* 'утраивать' и лит. *trėjinti* 'то же'.
- 19 Ср.: *Но ты-то зачем так глубоко / Двоишься, о сердце мое?* (Анненский).
- 20 Ср. еще прус. *dwigubbūt* 'сомневаться' при лит. *dvigubinti* 'удваивать', слав. **дѣвогубъ* 'двухчастный, двусоставной', прус. *dwigubbus* 'двойной' и т. п. (Топоров ПЯ I, 396).
- 21 Приводимые ниже сложения с **dylg-* в ЭССЯ отсутствуют.
- 22 Эволюция 'длиться, тянуться' > 'томиться, тосковать, желать' в балт. (ср. лит. *ilgti* 'тосковать, томиться, скучать', *ilgūs* 'утомительный, печальный', лтш. *ilgt* 'страстно желать, тосковать' и т. п.) аналогична герм.: нем. *verlangen* 'желать, жаждать, требовать' при нем. *lang* 'длинный, долгий' и др. (Fraepkel, 184).
- 23 Сюда же укр. диал. *довжѣти* 'проходить ралом по ниве в длину ее' и *подовжѣти* 'обработать землю... перед севом', ошибочно объяснявшиеся как балтизмы (к лит. *daužyti*, ср. Лаучюте 1982, 106). Укр. слова, а также польск. диал. *dłużyc* 'бороновать поле после сева', рус. диал. *должѣть* 'сеять' (SP) сопоставимы зато с лит. *ilguoti* 'бороновать поле поперек вспашки'.
- 24 Подобная установка, естественно, может осуществляться и на балт. материале в его отношении к славянскому или, *mutatis mutandis*, при поисках балтизмов в славянских языках – в зависимости от целей исследования.
- 25 Ср. "ятв." *kit* 'твердый' (Zinkevičius 1985, 74) и попытку объяснить *keytaro* из **keykaro* < **kikæra* < **kikera* < ср.-в.-нем. *kicker* 'горох' (Смочинский 1989, 34).
- 26 Весьма сомнительны далеко идущие построения Ю. В. Откупщикова (1967, 146–147), связывающего *дрозд* 'овсяной колос' с **drozdъ* 'дрозд'.
- 27 Данная реконструкция основывается на недостаточном слав. (ю.-слав.) материале и весьма сомнительна.
- 28 В подобном истолковании результатов лексического насыщения можно усмотреть элемент иронии, так как "балтийский к славянскому" никто как будто не возводит, в то время как "радикальные теории, объясняющие главным образом славянский из балтийского, переживают сейчас свой бум" (Трубачев 1983, 238).
- 29 Ср. укр. устар. *чорноголовець* 'сапог с красным голенищем и черной головкой' (Гринченко) < праслав. **ѣьногolvъ* 'черноголовый' (ЭССЯ, SP, s. v.), сюда же рус. *чорноголѡвка* как название растения и птицы *Sylvia atricapilla*. Учтывая лит. *juod(a)galvis* 'черноголовый', *juodgalvė* 'растение черноголовка', *juodgalvėlė* 'то же', 'птица *Sylvia atricapilla*', можно предположить зап.-балт. **kirsna-* – **galv-*.

- 30 Согласно ЭССЯ, к этой этимологии присоединяется и Ф. Славский (Sławski V, 98–99), но его интерпретация передана в ЭССЯ не совсем точно. “Оговорки” Ф. Славского отнюдь не малозначащи.
- 31 Особо следует отметить инновационный характер балт.-слав. **lukna-* (его появление могло быть обусловлено хозяйственным значением кувшинки и кубышки), существенного для определения той географической среды, в которой жили балты и славяне в период возникновения этой лексики: “кувшинковые – это растения стоячих вод и медленно текущих водоемов” (Непокупный 1976, 35).
- 32 Ср. удачное сопоставление балт. фактов с словен. *věgast* ‘шаткий, неустойчивый’, *věgav* ‘то же’, *věgati se* ‘шататься’, схрв. *věgav* ‘кривой, изогнутый’ и проч., предполагающих праслав. диал. (южн.) **vęgъ* при лит. *vengùs* ‘träge’ (Borys 1992, 193–199).
- 33 В ЭССЯ балт. рефлексy и.-е. **leik^u*- не упоминаются.
- 34 Приводимые балт. слова к зайцу, кажется, не применяются, как, впрочем, и рус. *лопоухий* ‘с длинными широкими ушами’, ср. *лопоухий парень*, *лопоухая лошадь* и т. п.
- 35 Е. А. Хелимский в докладе на симпозиуме в честь 100-летия со дня смерти Ф. Миклошича (Вена, сентябрь 1991 г.).
- 36 Ср. еще словен. (не говоря о др. слав. фактах) *grozno* ‘in hohem Grade, sehr’ (*grozno lepa žena*; *grozno se smeјati*; *grozno ljudi*) при лит. *graziã* ‘много, очень, по-настоящему’ (*graziã sušalau*) или еще *graziùs* ‘многочисленный’ (*graziù žmoniù/daug/ buvo suėje* и т. п.).
- 37 ЭССЯ не отделяет **bocati* (**bodьcati*) от звукоподражательного **bacati* (см. II. 4).
- 38 Помимо указанного **mikati*, ЭССЯ дает еще **mikati* ‘мычать, плакаться, бормотать’ (19, 32 – без балт. параллелей), ср. лит. *mykioti* ‘петь без слов’, ‘мурлыкать’, *mūkti* ‘мычать’, ‘стенать, мурлыкать’ (ср. Fraenkel, 452).
- 39 Здесь же предполагается омонимичное праслав. диал. (вост.) **kuksà* ‘плакса’, сравниваемое с вост.-лит. (Tverečius) *kuksà* ‘тот, кто икает, всхлипывает’.
- 40 Ср., вместе с тем, лит. adj. *gugandōsis* ‘горбоносый’, subst. *guganosà* ‘то же’ и многочисленные случаи параллелизма (“b/p-Fälle”) типа *kaũkaras* ‘холм, бугор – *gaujgaras* ‘гребень (горы)’ (Kiparsky 1968, 90); лит. *kukūlis* ‘клецка’, лтш. *kukulis* ‘коврига, хлеб’, лит. *kaukolas* ‘ком смерзшейся грязи’ – лит. *gūgulas* ‘ком’ при рус. диал. (смол.) *кўкла* ‘кулак’ (СРНГ), блр. диал. *кўкла* ‘род прически’ (< праслав. **kukъla*, ЭССЯ 13, 35; ЭСБМ 5, 150) – рус. *гўгля* ‘опухоль от уши ба’, укр. *гўгля* ‘шишка’ (ср. ЭССЯ 7, 168). Истоки этого параллелизма восходят к отношениям и.-е. **keu-k-* и **geu-g-* ‘гнуть, сгибать’.
- 41 Об используемых в ЭССЯ семантических процедурах см. Хелимский 1990, 144.
- 42 Другим отрицательным следствием может быть объединение под одной праслав. реконструкцией семантически слишком разнородных фактов, что затрудняет

- восстановление праслав. семантики. В ЭССЯ она не приводится (для чего есть весьма веские теоретические основания), но в рамках применяемого в словаре семантического подхода это не всегда было бы возможно.
- 43 Ср. нередкое семантическое развитие по принципу 'неупорядоченное движение' > 'нечто, отличающееся большими размерами или множественностью' (Топоров 1975, 13).
- 44 Правомерность привлечения в этой работе (на правах типологической параллели) прус. *gabawo* и праслав. **zaba* стала весьма сомнительной после установления надежных вост.-балт. параллелей указанных названий жабы, см. II. 2.
- 45 Для блр. *мяк* не исключено исходное **мяка* с последующим переводом в masc., ср. блр. *вягала, вягела* 'налим' fem., но и *вягал, вягул, вягял* 'то же' masc. при том, что лит. *vėgėlė* – fem.
- 46 LKŽ не дает акцентологически решающего варианта *ieva*, I лит. а. п. (в вост.-аукшт. и дзукск. говорах), позволяющего установить тождество праслав. **īva* = лит. *ieva* = лтш. *iēva* (Иллич-Свитыч 1963, 67–68, 150; Дыбо 1981, 23).
- 47 Ср., вместе с тем, вхождение *čeruo(s)lis* в *b/p*-пару с *dzeruo(s)lis* 'коренной зуб', 'челюсть' (Kiparsky 1968, 81), родственным *dzerūksts* 'путаница нитей', 'коренной зуб', лит. *garánkštis* 'узел', 'корень зуба' (ср. Fraenkel, 134).
- 48 Игнорирование SP снижает значимость полезной работы А. Ф. Журавлева.
- 49 Несколько огрубляя ситуацию, можно сказать (имея в виду весь привлекаемый в праславянской лексикографии славянский материал), что ЭССЯ идет по пути восстановления основного лексического запаса праславянского языка, а SP – по пути создания праслав. тезауруса.
- 50 Правда, в другом месте для **capati* принимается исходное **k-*, см. ЭССЯ s. v. **capati*, а также **gabati*, **xapati*.
- 51 Несмотря на то, что образования, "элементарно родственные" слав. междометиям и звукоподражаниям, могут обнаруживаться в любых языках, в том числе и неиндоевропейских, для слав. и балт. материала в этой области, по-видимому, – имеет место значительное преобладание балт.-слав. схождений над прочими.
- 52 Ср. как одно из исключений, указание на возможность "независимого, спонтанного" образования от междометий наподобие рус. *бац* для глаголов, относимых к **bacati* (ЭССЯ I, 118). Впрочем, эта возможность рассматривается скорее как "помеха", а праслав. **bacati* отождествляется с **bocati* (*se*) = **bodьcati* 'покалывать', далее к **bosti* **bodь* 'колоть, бодать', лат. *fodicō* 'покалываю' и проч. (см. II. 3). "Отмеждометная" этимология рус. *бацать* и т. п. способствует в SP четкому размежеванию **bacati* и **bodьcati*.

СОКРАЩЕНИЯ

(нерасшифрованные см. в ежегоднике “Этимология”)

- Аникин 1991 — Аникин А. Е. Славянские этимологии (Балто-славянские параллели) // Wiener Slavistisches Jahrbuch. 37. 1991.
- Аникин 1992 — Аникин А. Е. Борода, бородка, бородавка // Русская речь. 6. 1992.
- Аникин 1992а — Аникин А. Е. Из восточнославянско-восточнобалтийских лексических параллелей // Советское славяноведение. 6. 1992.
- Аникин 1993 — Аникин А. Е. Несколько замечаний на полях “Праславянского словаря” // Принципы составления этимологических и исторических словарей разных семей. Тезисы конференции. М., 1993.
- Аникин 1993а — Аникин А. Е. Рец.: Этымалагічны слоўнік беларускай мовы. Т. 7. Мінск, 1990 // Славяноведение. 3. 1993.
- Аникин 1993б — Аникин А. Е. Восточнославянские этимологии (Восточнославянско-восточнобалтийские лексические параллели) // Russian linguistics. 16. 1993.
- Аникин 1993в — Аникин А. Е. Иней // Из истории русских слов. Словарь-пособие. М., 1993.
- Аникин 1994 — Аникин А. Е. Анализ омонимов в славянской этимологии и балтийские соответствия славянской лексики // Славяноведение. 2. 1994.
- Бенвенист 1974 — Бенвенист Э. Общая лингвистика. М., 1974.
- Варбот 1973 — Варбот Ж. Ж. К реконструкции и этимологии некоторых праславянских глагольных основ и отглагольных имен. I // Этимология 1971. М., 1973.
- Дыбо 1981 — Дыбо В. А. Славянская акцентология. Опыт реконструкции акцентных парадигм в праславянском. М., 1981.
- Журавлев — Журавлев А. Ф. Дополнения к лексическим материалам “Этимологического словаря славянских языков”. I–II. М., 1990.
- Иллич-Свитыч 1963 — Иллич-Свитыч В. М. Именная акцентуация в балтийском и славянском. Судьба акцентуационных парадигм. М., 1963.
- Куркина 1974 — Куркина Л. В. Этимологические заметки. Праслав. **mъrdati*, чеш. *mrskati*, рус. *мърить* // Общеславянский лингвистический атлас. Материалы и исследования. 1972. М., 1974.
- Куркина 1992 — Куркина Л. В. Диалектная структура праславянского языка по данным южнославянской лексики. Ljubljana, 1992.
- Лаучюте 1982 — Лаучюте Ю. А. Словарь балтизмов в славянских языках. Л., 1982.
- Марков 1976 — Марков В. М. Об одном из способов именного приставочного словообразования в русском языке // Этимологические исследования по русскому языку. Вып. VIII. М., 1976.
- Мартынов 1978 — Мартынов В. В. Балто-славяно-италийские изоглоссы. Лексическая синонимия. Минск, 1978.

- Мартынов 1984 — *Мартынов В. В.* Балто-славянские этимологии // *Acta Baltico-Slavica*. XVI. 1984.
- Мартынов 1985 — *Мартынов В. В.* Прусско-славянские эксклюзивные изолексы // *Этимология* 1982. М., 1985.
- Мартынов 1988 — *Мартынов В. В.* Праславянский язык и его место в западнобалтийском диалектном континууме. Минск, 1988.
- Махек 1962 — *Махек В.* Выступление в дискуссии // IV Международный съезд славистов. Материалы дискуссии. Т. II. Проблемы славянского языкознания. М., 1962.
- Непокупный 1976 — *Непокупный А. П.* Балто-севернославянские языковые связи. Киев, 1976.
- Непокупный 1979 — *Непокупный А. П.* Балтійські родичи слов'ян. Київ, 1979.
- Непокупный 1993 — *Непокупный А. П.* Славянские названия земноводных в составе северноевропейского словаря // *Слов'янське мовознавство*. Київ, 1993.
- Николаев 1989 — *Николаев С. Л.* Следы особенностей восточнославянских племенных диалектов в современных великорусских говорах. 1. Кривичи (окончание) // *Балто-славянские исследования* 1987. М., 1989.
- Откупщиков 1967 — *Откупщиков Ю. В.* Из истории индоевропейского словообразования. Л., 1967.
- Откупщиков 1986 — *Откупщиков Ю. В.* Диалектный материал и этимология // *Этимология* 1984. М., 1986.
- ПЯ — см. Топоров ПЯ.
- Смочинский 1989 — *Смочинский В.* Эльбингский словарь: эмендации, чтения, этимологии // *Балто-славянские исследования* 1987. М., 1989.
- СПЗБ — Слоўнік беларускіх гаворак паўночна-заходняй Беларусі і яе пагранічча. Т. I–VI. Мінск, 1975–1986.
- СРНГ — Словарь русских народных говоров. Вып. 1–27. М.–Л., 1966–1992.
- Топоров 1962 — *Топоров В. Н.* Заметки об и.-е. *grog'- (*gorg'-): *greg'- в балт. и слав. // *Славянское языкознание*. Краткие сообщения ИС АН СССР, № 35, 1962.
- Топоров ПЯ — *Топоров В. Н.* Прусский язык. Словарь. I (A–D), II (E–H), III (I–K), IV (K–L), V (L). М., 1975–1990.
- Топоров 1974 — *Топоров В. Н.* Славянские комментарии к нескольким латинским архаизмам // *Этимология* 1972. М., 1974.
- Топоров 1975 — *Топоров В. Н.* К объяснению нескольких славянских слов мифологического характера в связи с возможными ближневосточными параллелями // *Славянское и балканское языкознание*. Проблемы интерференции и языковых контактов. М., 1975.
- Топоров 1980 — *Топоров В. Н.* Балто-слав. *karv- и *deiv- karv- // *Lingua posnaniensis*. XXIII. 1980.

- Топоров 1985 — *Топоров В. Н.* Из индоевропейской этимологии III (1–3) // Этимология 1982. М., 1985.
- Топоров 1988 — *Топоров В. Н.* К реконструкции древнейшего состояния праславянского // Славянское языкознание. X Международный съезд славистов. Доклады советской делегации. М., 1988.
- Топоров 1991 — *Топоров В. Н.* О кривичском элементе и кривичской перспективе // Славистика. Индоевропеистика. Ностратика. К 60-летию В. А. Дыбо. Конференция. М., 1991.
- Трубачев 1960 — *Трубачев О. Н.* Об этимологическом словаре русского языка // Вопросы языкознания. 3. 1960.
- Трубачев 1963 — *Трубачев О. Н.* Этимологический словарь славянских языков. Проспект. Пробные статьи. М., 1963.
- Трубачев 1983 — *Трубачев О. Н.* Языкознание и этногенез славян. Древние славяне по данным этимологии и ономастики // Славянское языкознание. IX Международный съезд славистов. Доклады советской делегации. М., 1983.
- Трубачев 1991 — *Трубачев О. Н.* Этногенез и культура древнейших славян. Лингвистические исследования. М., 1991.
- Хелимский 1983 — *Хелимский Е. А.* Селькупские заимствования в русских диалектах // Советское финно-угроведение XIX/3, 1983.
- Хелимский 1990 — *Хелимский Е. А.* Рец.: Сравнительно-историческое изучение языков разных семей. Теория лингвистической реконструкции. М., 1988 // Вопросы языкознания. 4. 1990.
- Чекман 1972 — *Чекман В. И.* К проблеме литовско-белорусских лексических связей // *Baltistica*. VIII/2. 1972.
- Barle — *Barle J.* Iz narodne zakladnice. Letopis Matice slovenske. Ljubljana, 1983.
- Borys 1992 — *Borys W.* Zu den südslawisch-baltischen lexikalischen Verknüpfungen // *Linguistica Baltica*. 1. 1992.
- Būga RR — *Būga K.* Rinkiniai raštai. I–III. Rodyklės. Vilnius, 1958–1962.
- BW — *Barons Kr. un Wissendorffs H.* Latvju dainas... I–VI. Jelgavā un Petrogradā, 1894–1915.
- Gołq̄b 1992 — *Gołq̄b Z.* The origins of the Slavs. A linguist's view. Columbus, Ohio, 1992.
- EH — *Endzelēns J. un Hauzenberga E.* Papildinājumi un labojumi K. Mūlenbacha latviešu valodas vārdnīcai. Rīga, 1934–1945.
- Endzelēns DI — *Endzelēns J.* Darbu izlase. Sej. I–IV. Rīga 1971–1982.
- Karulis LEV — *Karulis K.* Latviešu etimoloģijas vārdnīca. Sēj. 1–II. Rīga, 1992.
- Kiparsky 1968 — *Kiparsky V.* Slavische und baltische b/p- Fälle // *Scando-Slavica* XIV, 1968.
- Kluge²¹ — *Kluge F.* Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache. 21 Aufl. Berlin; New-York, 1975.

- Mažiulis PKEŽ — *Mažiulis V.* Prūsų kalbos etimologijos žodynas. I. Vilnius, 1988.
- ME — *Mühlenbach K.* Lettisch-Deutsches Wörterbuch, ergänzt und fortgesetzt von J. Endzelin. Bd. I–IV. Riga, 1923–1925.
- Otrębski 1965 — *Otrębski J.* Gramatyka języka litewskiego. T. II. Nauka o budowie wyrazów. Warszawa, 1965.
- Sabaliauskas 1970 — *Sabaliauskas A.* Iš baltų kalbų gyvulininkystės terminologijos istorijos // Lietuvių kalbotyros klausimai XII, 1970.
- Schelesniker 1991 — *Schelesniker H.* Slavisch und Indogermanisch. Der Weg des Slavischen zur sprachlichen Eigenständigkeit. Innsbruck, 1991.
- Schmid 1977 — *Schmid W. P.* Sprachwissenschaftliche Bemerkungen zu den Wörtern für Bauer und Dorf im Slavischen // Das Dorf der Eisenzeit und des frühen Mittelalters. Göttingen, 1977.
- SP — Słownik prasłowiański. T. I–VI. Wrocław; Warszawa; Kraków; Gdańsk, 1974–1990.
- Trautmann 1923 — *Trautmann R.* Baltisch-Slavisches Wörterbuch. Göttingen, 1923.
- Urbutis 1972 — *Urbutis V.* Rec.: Этимология 1968. М., 1971 // Baltistica VIII/2, 1972.
- Zinkevičius 1985 — *Zinkevičius Z.* Lenkų-jotvingų žodynėlis? // Baltistica XXV/1, 1985.
- Zinkevičius 1992 — *Zinkevičius Z.* Lithuanian in East Russia // Linguistica Baltica 1, 1992.

НЕСКОЛЬКО ОГОВОРОК К РУССКИМ ДАННЫМ В ПРАСЛАВЯНСКИХ РЕКОНСТРУКЦИЯХ

В число слов, на основании которых строятся праславянские реконструкции, иногда неправомерно включаются поздние заимствования. например, рус. диал. томск. *мáтур* (*ма́дар*, *ма́дер*) 'колья для закрепления рыболовной ловушки' происходит из селькуп. южн., центр. **matər* 'то же' (= сельк. сев. *matīr* 'кол в запоре' и т. п.)¹, но не из праслав. **materъ(jь)/*matorъ(jь)* (см. так ЭССЯ 17, 246). Рус. диал. н.-индиг. *мотылёк* (-лька род. п.) 'гусиная почка' (СРНГ 18, 207), как и н.-индиг. *мутылёк* 'то же', *мучилёк* 'птичий желудок' (СРНГ 18, 207; Чикачев 152) скорее из юкагир. источника типа юкагир тундр. *мочил* 'желудок (птиц)'², *йаңдэн мочил* 'желудок гуся' (ЮРС, 69, 152), чем из праслав. **motyl'ькъ* (см. так ЭССЯ 20, 87). Рус. диал. забайк. *гай* 'беда, несчастье' (СРНГ 6, 96) происходит из бур. *гай* 'беда, горе, бедствие, несчастье' (ср. монг. *гай* 'то же', п.-монг. *γai* 'несчастье'), но не из праслав. **gajь* (ЭССЯ 6, 96). Иногда сюда подпадают и факты, относящиеся к хорошо изученным пластам заимствованного фонда русской лексики (к ним не относятся, по крайней мере, в словаре М. Фасмера [Фасмер], заимствования из большинства сибирских языков), прежде всего, тюркизмы, а также заимствования из прибалтийско-финских, саамского и пермских языков. Ср., например, рус. диал. арханг., сиб. *гáвка* 'водяная птица *gaga*, *Somateria mollissima*', которое не восходит к праслав. **gava* (ЭССЯ 6, 110), а, наряду с сев.-в.-рус., сиб. *гавк*, *гавкун*, *гагк*, *гагкун* 'самец гаги', *гáхка*, *гáгка* 'гага', заимствовано из прибалтийско-финских языков, ср.

фин. *haahka*, эст. *ahka*, карел. *hoahka* 'гага' (Фасмер I, 378). Рус. диал. оренб. *багáн* 'жердь, шест, иногда рассохой, для установки кочевой кибитки...' (СРНГ 2, 32) заимствовано из тюрк. источника типа тат. *baγan* 'столб' и никак не связано с праслав. **bagno* 'нечто изогнутое' (ср. так в SP I, 179) ³.

Примеры, аналогичные указанным, подробно рассматриваются в другом месте. Цель настоящих заметок в том, чтобы обратить внимание на факты иного, хотя и сходного рода. Речь идет об исконных по происхождению русских формах, значения которых являются кальками/переводами (нем. *Lehnübersetzung*) с языков, соседящих с русскими диалектами. Подобным фактам, кажется, не уделяется достаточного внимания, хотя необходимость их выделения в кругу данных для праславянской реконструкции представляется очевидной. Ниже рассматриваются несколько примеров этого типа, почерпнутых преимущественно из лексики северновеликорусских по происхождению диалектов Сибири — на Колыме, Индигирке и др. ⁴ Часть примеров (в основном из числа тех, которые ранее уже упоминались в литературе [см. СЯЯ, ЛРС и др.]) предлагается в порядке дискуссии. Некоторые из приводимых русских слов и речений отсутствуют в соответствующих статьях издаваемых в настоящее время праславянских словарей (ЭССЯ, SP), но вполне могли бы быть включены в них, особенно в SP, который отличается стремлением к большей полноте привлекаемой славянской лексики. Рус. слова предвzряются соответствующими праславянскими реконструкциями (в ряде случаев их использование до известной степени условно). Неславянские факты, оказавшие, как предполагается, влияние на семантику русских слов, отделяются от них, в основном, знаком тире (—).

**běľь* 'белый' (ЭССЯ 2, 84—85; SP I, 241) // Колымск. *бéлое* 'молочные продукты' (ЭССЯ, там же; Богораз, s. v. — с указанием на "подражание якутскому"), субстантивированный адъектив ср. р. — якут. *ürüŋ* 'белый, белизна; молочные продукты, масло', *ürüŋ as* 'молочная пища (масло, сливки)' (СЯЯ, 3178). Якутские факты построены, видимо, по монгольскому образцу, ср. п.-монг. *čaγan idegen*, монг. *цагаан идээ*, бур. *сагаан эдээ(н)* 'белая (= молочная) пища' (Б.-слав. мат., 57) ⁵.

**božьjь* 'божий' (ЭССЯ 2, 228; SP I, 345) // Колымск. *бóжий олень* 'дикий олень' (СРНГ 3, 64) — якутск. *taŋara tabata* 'то же', ср. *taŋara* 'видимое небо; небо как божество', *taba* 'олень' (СЯЯ, 2509). Обозначение диких, неодомашенных животных и растений

как божьих (= небесных) является универсалией, известной не только в сибирских, но и в других евразийских языках. Ср. селькуп. *нуматэ* 'дикий олень' (< нум 'небо, бог' + *атэ* 'олень'), кет. *ас'с'ел* 'дикий олень' (< *ес* 'бог, небо' + *с'эл* 'олень' ⁶), лтш. *dieva vērsi* мн. ч. 'дикие быки' (ср. *dievs* 'бог' и слав. **dīvь* 'дикий', полаб. *daiyə karvo* 'олень' = 'дикая корова', лит. *dievo karvūtė* 'божья коровка' и проч.), хет. *šiunaš huitar* 'дикие животные' = 'животные богов', ср. *šiu-na-* 'бог' (Б.-слав. мат., 229).

**dervěň(jь)* 'деревянный' (ЭССЯ, SP, s. v.) // Колымск. *деревянное огниво* 'прибор для вытирания огня (у чукоч)' (Богораз, 43) — (?) чукоч. *uttъ milgъmil* 'то же', ср. *uttuut* 'дерево, лес, дрова', *milgъmil* 'огниво' (ЛРС, 95). Сомнительно в виду колымск. (также олон., арханг., перм., тобол., енис. и др.) *деревянный огонь* 'огонь, вытертый из дерева' < **dervěň(jь) ognь* 'то же' (SP, там же; СРНГ 8, 16).

děduška 'дедушка' (SP III, 119) // Колымск. *děduško* 'медведь', *дедушковатый* 'богатый медведями' (Богораз, 48) — (?) якут. *äsä* 'дед, дедушка', 'почтительное обращение к божеству, старшему или старейшему', 'медведь', *äsäk(k)ä*, *äsäk(k)äj* ласкательное от *äsä*; *äsäläx*, адъектив с аффиксом обладания от *äsä* (СЯЯ, 307—308). Ср. еще эвенск. колымск.-омолонск. *amikan* 'дедушка' = 'медведь' (ТМС I, 34). Рус. диал. свердл. *děduška* 'медведь' (СРНГ 7, 332) — (?) манс. *ōra* и др. 'дед, медведь' (Wog. Wb., s. v.). Ср. ниже *старик*.

**děvičьjь*, **děvьjь* 'девичий' (ЭССЯ 5, 20, 23; SP III, 183, 195—196) // Колымск. *děvičij (děvij) сын* 'незаконный сын девушки' (Богораз, 43), н.-индиг. *děvьи (děвкины) дети* мн. ч. 'то же', *děvьий* 'внебрачный ребенок' (SP, там же; СРНГ 7, 317; Чикачев, 145) — (?) юкагир. тундр. *мархиньдуо* 'внебрачный ребенок', ср. *мархиль* 'девушка, дочь', *yo* 'дитя' (ЮРС, 142; JDW, 150 дает *marxiduo* 'Mädchens-Kind' = 'uneheliches Kind')⁷. Настораживает, однако, рус. (Байкал) *děvičij сын* 'внебрачный сын' (СРНГ, там же), ср. также ст.-польск. *syn dziewicy* 'Christus' (SP, там же).

**dojiti* 'кормить грудью, из вымени; сосать, доить' (ЭССЯ 5, 53; SP III, 36) // Колымск. *доить икру*: "рыба доит икру во время нереста" (*сельдяшка как повернула по воде, так и задошла*; Богораз, 44) — якутск. *ya-* 'доить (корову, кобылу, важенку)', 'метать икру' (*balyk yr* 'рыба мечет икру'), *yat* 'доение, удои', 'метание икры у рыбы', *yat uja* 'май' (= месяц удои, икрометания), СЯЯ, 3737,

2742), ср. эвенк. вост. *уь бѣуан, ѣмыѯа* 'май' < якут. (ТМС I, 290).

дѣньпѣ(ѣ) 'дневной, ежедневный' (ЭССЯ 5, 214; SP V, 224) // Н.-индиг. *денноѣ* 'обед, дневное чаепитие' (Чикачев, 146) — якут. *künüs-küü* 'дневной; дневная еда, обед', от *künüs* 'день, днем' (СЯЯ, 1303).

**госинѣ(ѣ)* 'гусиный' (ЭССЯ 7, 83) // Колымск. *гусина трава* 'особый род хвоща, составляющий любимую пищу гусей, а также коней, коров и даже медведей' (СРНГ 7, 244) — якут. *xās asylyga* 'род хвоща, любимый гусями', ср. *xās* 'гусь', *asylyk* 'пища' (СЯЯ, 178). Колымск. выражение следует отличать от рус. диал. вят. *гусиная трава* 'растение колокольчик' и т. п. (СРНГ, там же).

**ѣтѣ* 'имя' (ЭССЯ 8, 227) // Н.-индиг. *има-то (имѣ-то)* 'немного', *много ли песка добыл?* — *таак, има-то добыл* (Биркенгоф, 185) — якут. *āta ārä...* 'только по названию...', *āta ārä süösü* 'только по названию скотина' ('дрянная'), *ātyt ārä asattylar* 'только слава, что его накормили (очень скудно)' и т. п.; ср. *āt* 'имя, название, прозвище', *ārä* 'только, лишь, единственно, именно, как раз' (СЯЯ, 183).

**каменьпѣ(ѣ)* / **камѣпѣ(ѣ)* 'каменный' (ЭССЯ 9, 135—136) // Рус. диал. (в Якутии) *каменный стриж* 'стриж обыкновенный' (СЯЯ, 3342) — якут. *tās xaraŋaččyta* 'то же', ср. *tās* 'камень', *xaraŋaččy* 'ласточка, стриж' (там же). Ср. ниже о рус. *камень*.

(?) *колтушька* 'колотушка' // Рус. диал. (в Якутии) *колотушка* 'маленький таймень' (СЯЯ, 2389) — якут. *sülžügäs, sūržügäs* и др. 'род молота, который прежде употреблялся как оружие; дубина, деревянная колотушка', 'самый маленький таймень' (там же).

медвѣдка, дериват от **medvѣdъ* 'медведь' (ЭССЯ 18, 64) // Рус. диал. (в Якутии) *медвѣдка* 'птица вьюрок' (там же) — якут. *āsä čyčāx* 'то же', ср. *āsä* 'дед, медведь', *čyčāx* 'птичка' (СЯЯ, 308).

**найѣти (сѣ)* 'найти(сь)' // Колымск. *найѣтисъ* 'встретиться поговору в пустыне' (Богораз, 86). В. Г. Богораз (там же) сопоставлял с эвенск. колымск.-омолонск. *бакалдä-* 'встретиться' < *бак-* 'найти' (ТМС I, 66). Правда, точное соответствие рус. колымск. слова известно в волог., пск. и др. говорах (СРНГ 19, 301).

**о(б)скебѣкъ*, к **skrebъ* 'скребу' // Н.-индиг. *оскрѣбки* мн. 'трубочный сок от табака' (Чикачев, 156), якут. *kusyŋ* 'стружка, оскоблины, оскребок, оскребки' (от *kusyj-* 'скоблить, скрести', СЯЯ, 1435) > рус. колымск. *кысыр* 'табак, оставшийся после курения в трубке' (ib.).

**погода* 'погода' // Н.-индиг. *погѣда* 'гриб' (СРНГ 27, 299), от *погѣда* 'буря, ветер, непогода' (там же) — якут. *ardax* 'непо-

года, ненастье, дождь', *ardax tälläi* 'рыжик', ср. *tälläi* 'гриб' (СЯЯ, 2629).

**poršьkь* 'порошок' // Колымск. *прóшка* 'пенис' (Богораз, 121), от *прóшка* 'нюхательный табак' (сев.-в.-рус., сиб.) — якут. *pruoška* (< рус.) 'нюхательный табак', 'половые органы мальчика' (названы так, вероятно, потому, что их, как и табак, якуты нюхают, СЯЯ, 1999), ср. также якут. *суѳѳүҕү, суѳѳүҕүр* 'нюхательный табак; детский половой член' (СЯЯ, 2508), а также чуваш. *tümek* 'половой орган у мальчиков' при тат. *tämäkä* 'табак, курево' (Егоров s. v. *tümek*). Рус. индиг. *прóшка* 'нюхательный табак' *прóшку тянуть* 'нюхать табак' в колымско-русском имели непристойный смысл и служили поводом для поддразнивания индигирщиков (Богораз, там же). Связь рус. *прóшка* с польск. *proch* 'пыль, порох, прах', *proszek* 'порошок' (и косвенно с **poršьkь*) была указана Е. А. Хелимским⁸. Ошибочны объяснения М. Фасмера (Фасмер III, 387), *прóшка* 'repis' из **прочьха* от *прочкнуть* 'проткнуть'; *прóшка* II 'нюхательный табак' из **прочьха* от *чихать*.

**rěčьnikь*, дериват от **rěčьnъ(ь)* 'речной' // Рус. диал. обск. *reschnik* 'разновидность крупного гуся, *Anser vulgaris, varietas maior*' (П. С. Паллас, XVIII в.) — хант. Демьянка *jax-tunt* 'die größte Gänseart' (= 'Fluß-Gans', ср. *jax* 'река'), манс. Конда *jē-lont* 'род гуся', Сосьва *jā-lunt* 'самый большой гусь' и др. (*jē, ja* 'река'), нен. О *jāβ-japtū* 'die größte Gänseart, die den Sommer am Ob zubringt', ср. *jām* 'большая река, Обь' (DEWOS, 319).

**slyšati* 'слышать' // Н.-индиг. *слышать* 'понимать' (Биркенгоф, 188) — якут. *isit* — 'слышать, слушать; понимать' (СЯЯ, 970—971).

**starikь* 'старик' // Колымск. *старік* 'название, даваемое почтенным людям и также медведю, преимущественно в заочной речи' (Богораз, 139) — якут. *оҕонҕор* 'старый человек, старик, старец' (*kyrʒagas оҕонҕор* 'почетный титул, почетное название для людей, достигших глубокой старости'), 'старейшина, старейший, родоначальник', буквально 'старик, муж', 'медведь' (= *туа оҕонҕоро*, буквально 'лесной старик', СЯЯ, 1783). Ср. выше о рус. *дѣдушка*.

**suxь* 'сухой' // Колымск. *сухой обуи* 'обувь, назначенная для того, чтобы бродить по сухой земле около дома' (Богораз, 139), чукот. *кыргь-плэкыт (-рцэкыт)* 'домашняя обувь (для хождения по суху)' (ср. *пкыргэқин* 'сухой, ломкий', *плэкыт* 'торбаса' и рус. диал. сиб. *калуплики* 'вышитая обувь' < чук. *кæли-плэкыт* 'украшенная пестрыми вставками женская летняя обувь', ЛРС, 68), юкагир.

тундр. *силхадугурчэ* 'обувь для хождения по сухому месту' (*силха* 'суша, сухое место', *угурчэ/η/* 'нога, лапа', 'обувь'), *силха кулубэ* 'летняя обувь для ношения дома' (*кулубэ* 'летняя обувь из ровдуги', ЮРС, 259).

**ššeka* 'щека' // В.-сиб. *щекá* 'крутой берег реки, особенно каменный; крутизна береговая' (Даль IV, 652), колымск. *щэки* мн. 'крутые утесы, сжимающие с обеих сторон течение реки' (Богораз, 160), сиб. 'скалистые, обрывистые, высокие берега реки, сужающие долину, где резко увеличивается скорость течения' ⁹. — Не исключено влияние со стороны тюрк. фактов типа алтайск. оронима *Jäk-lyk* = 'имеющий щеку, челюсть', ср. алтайск. *jäk* 'щека, челюсть' ¹⁰. Ср. также тув. *таптак* 'протока с быстрым течением, соединяющая два озера или озеро с рекой', *кажа таптак* 'скалистый речной рукав, скалистая речка' и *таптак* 'жабры рыбы' ¹¹ (при рус. *рыбья щека* 'щегла', Даль, там же).

**тэ* 'тот' // Н.-индиг. *тóдельный* 'о вещи, специально предназначенной для чего-либо' (Чикачев, 160), ср. колымск. *то делать* (*то доспеть*) 'делать указанное действие' — чукот. *nikærkьп* 'то же' (глагол, заменяющий "любой из непереходных глаголов, значение которого точно известно слушателю", Богораз, 14, 43).

**upasti* 'упасть' // Н.-индиг. *на трáвушку упасть* 'родиться' н.-индиг. (Чикачев, 153). Может быть калькой якут. речений типа *uol oyo tüstä* 'родился (= 'упал') мальчик', ср. якут. *tüs-* 'упасть, падать' (СЯЯ, 2918). Использование глагола "упасть" объясняется тем, что якутки рожали на коленях, находясь на травяной подстилке. Ср. в восточно-эвенкийском героическом эпосе (испытавшем очень сильное якутское влияние) описание родов на травяной подстилке, *кужакāн... чүкава.. тиктэ* 'ребенок... на траву... упал' = 'родился' ¹² (эвенк. *тик-* 'упасть'). Рус. колымск. выражение *с травочке взятти* обозначает обычай, когда ребенка забирали на воспитание со дня рождения, "ибо ребенок родится на траву, подостланную под родильницу" (Богораз, 155).

**vidly* мн. 'вилы' // Камчат. *вiлы* мн. 'часть человеческого тела от поясницы до пяток' (СРНГ 4, 283) — якут. *атырҕах* 'рогатка, двойчатка, вилы', ср. в загадках, *атырҕах бār üsü...* 'есть, говорят, вилы...', о ногах человека; *атырҕах аtaxтāх...* *bār üsü* 'есть, говорят, имеющий ноги вилами (о человеке)' (СЯЯ, 203).

**ворньэ* 'вороний' // Колымск. *ворóнья ягода* 'лесная ягода светло-красного цвета и водянистого вкуса (люди ее не едят)'

(СРНГ 5, 114) — якут. *turāx otono* 'плод растения *Arctostaphylos alpina* Spr., ампирик; клюква, воронья ягода' (*turāx* 'ворона', *oton* 'ягода'), *suor asylyga* 'то же' (*suor* 'ворон', *asylyk* 'пища', СЯЯ, 178; 1966); юкагир. тундр. *хаҕимэбуриэ* 'воронья ягода', ср. *хаҕимэ* 'ворон' + *буриэ* < *пуриэ* 'ягода'¹³.

**zvěř* 'зверь' // Горноалтайск. *зверь* 'марал' (СРНГ 11, 217) — алтайск. *аҥ* 'зверь', 'марал' (табуистическое название), ср. казах., хакас., тув. *аҥ* и т.п. 'зверь'¹⁴.

За рамки темы данной заметки выходят случаи, когда предположение об эффекте калькирования, семантического влияния относится к словам заимствованного происхождения. Можно указать рус. колымск. *хабур* 'лед, обнажившийся из-под снега поздней весной' (Богораз, 150), развившееся, возможно, из рус. в.-сиб. *хабур* 'весна'¹⁵ (< монг., ср. п.-монг. *хаbur* 'то же'), ср. нен. *para* 'весна', 'наст' при самод. **sira* 'снег', сев.-самод. также 'зима' (самодийские факты указаны автору Е. А. Хелимским, см. также SW, 98).

Естественно, что аналогии "Lehnübersetzung"-ов, о которых говорилось выше, могут быть найдены не только в сибирских, но и в других русских диалектах. Ср. несколько наблюдений.

Н.-индиг. *мазать* (*нарту*) 'леденить нарту, намораживать на ее полозьях тонкий слой льда' (Богораз, 80) формально продолжает праслав. **mazati* 'мазать' (ЭССЯ 18, 24), но со стороны значения, скорее всего, копирует сев.-в.-рус., сиб. *во́удать* 'то же', беломор. 'то же', 'плохо помыть, прокрасить' < п.-фин. **voida*, ср. карел. людик. *voida* 'запачкать себя жиром', салм. *voidua* 'мазать, гладить', ливв. *vodada* 'мазать, обмазать жиром, слюной'¹⁶. Ср. также фин. *voide* 'мазь' и т.п. > рус. колымск., н.-индиг. *во́уда* 'тонкий слой льда на полозьях нарт' > якут. диал. н.-колымск. *bojdo* 'намораживание воды на нижней поверхности саней' (ДСЯЯ, 64).

Значения 'скала, утес', 'горный хребет, цепь гор', обнаруживающиеся у рефлексов праслав. **kamy* 'камень' в северновеликорусских и сибирских диалектах (ЭССЯ 9, 136—140; СРНГ 13, 23), могут быть отнесены не только и даже не столько на счет внутреннего семантического развития типа 'камень' > 'каменная гора, скала'¹⁷, но и на счет влияния таких языков, как коми, нен., хант., манс. и др., где с названием камня связаны сходные семантические явления. То же самое может быть сказано и о многочисленных "каменных" топонимах и гидронимах, прежде всего о топониме *Камень* (*Каменный Пояс*, *Поясной Камень*) как названию Урала, *Камне par excel-*

лепсе. Согласно А. К. Матвееву¹⁸, это географическое название, скорее всего, воспроизводит коми *Из* (= 'камень'), нен. *Нярка" Пэ"* (= 'большие камни'), *Хйбэй" Пэ"* (= 'остяцкие камни'), хант. низям. *Kew* (= 'камень'), манс. сев. и др. *Nor, Nâr, Nor* (= 'камень'). Существенным доводом в пользу именно такого понимания рус. *Камень* 'Урал' является то, что и в русском, и в указанных языках "общее обозначение Уральского хребта является одновременно и географическим термином, называющим отдельные части Урала"¹⁹. Ср. рус. *Камень*, с одной стороны, и, с другой, *Константинов Камень*, *Молебный Камень*, *Денежкин Камень* и т. п. оронимы, обозначающие части Урала, при аналогичной организации описывающих Урал топонимических систем в коми, ненецком и обско-угорском языках²⁰. Следующие наблюдения, возможно, свидетельствуют о том, что влияние со стороны этих языков не ограничивается одними оронимами.

Ст.-рус. (Березов, 1607 г.) *каменная самоедь* 'некая сибирская народность' (Сиб. сл., 58) вполне могло испытать влияние со стороны этнонима типа хант. *kew-jax* 'каменные люди' (живущие со своими оленями на Урале остяки, коми, ненцы), ср. *kew* 'камень; Урал', *jax* 'народ' (DEWOS, 600). Значение рус. этнонима, видимо, — 'живущие на (северном) Урале самодийцы, ненцы' (рус. *самоед*, др.-рус. *самоедь* в "Повести временных лет" < саам. *same-aedna* 'Лапландия'²¹).

Рус. заурал., зап.-сиб. *камень* 'западная сторона', тобол. *ветер с камня* 'западный ветер' (СРНГ 13, 23), нижеобск. *каменный ветер* 'западный ветер, дующий со стороны Уральского хребта'²² сопоставимы с хант. низям. *kew* 'запад', (Алквист) *keu-pēlak* 'то же', низям., казым. *kew-wot*, (Алквист) *keu-vāt* 'западный ветер' (DEWOS, 600), манс. сев. *ñōr-vōt* и др., нен. *Пэ"* *мерця* 'ветер со стороны Уральских гор (восточный для ненцев к западу от Урала, западный для ненцев к востоку от Урала)' (НПС, 500).

В качестве примера можно привести также рус. диал. (преимущественно сев.-в.-рус.) *лось*, иногда также *лѡси* мн. ч. 'созвездие Большая Медведица', др.-рус. (у Афанасия Никитина) *лось* 'то же'²³. Отождествление этой лексемы с названием зверя и ее отнесение праслав. **olsь* 'лось' также нуждается в оговорках. Едва ли можно игнорировать то, что наименование Большой медведицы по принципу '(небесный) лось' характерно для многих языков северо-восточной Евразии²⁴. Можно указать, в частности, на саам. *sar*⁴-

wäH 'Большая Медведица', мн.ч. от *sar^awä* 'лось', манс. *sus* 'лось' и *sus-khwâr* 'Большая Медведица', манс. сев. *sârp*, ср.-лозв. *šiorp*, *šoârp*, *šâurêp* и др. 'лось', 'Большая Медведица', хант. вах., васюг. *ñõу*, тр.-юган. *ñоу*, юган. *ñõw* 'лось', 'Большая Медведица', хант. вост. *kürəŋwajəу*, *kürəŋwoje* 'лось', 'Большая Медведица' и т. п.; сюда же можно было бы добавить соответствующие факты селькупского, кетского, северных тунгусо-маньчжурских, эскимосского и других языков²⁵. Правда, к этому перечню, кажется, не относятся коми, ненецкий и некоторые другие самодийские языки, в которых Большая Медведица называется по-другому, ср., например, энецк. *seo pobeseo* 'Большая Медведица' (= 'семизвездие'), нен. *Cu"uv Co"om* 'то же' (= 'семь Со"ом'²⁶) и т. п. Не исключено, однако, что "лосиное" название в этих языках могло существовать, но было затем утрачено. Кроме того, подобное название вполне могло существовать в вымерших финно-угорских языках.

Любопытно рус. диал. арханг. *Лось Остяцкая, Остяцкая Лось* 'Кассиопея' (СРНГ 24, 95), которое напоминает нен. *Хаби" Со"ом* 'Малая Медведица' = 'Остяцкая Большая Медведица', а в более отдаленной перспективе — якут. *toŋus araŋasa* или *toŋus araŋas sulusa* 'Малая Медведица', собственно, 'тунгусская Большая Медведица' (= 'тунгусская Лабаз-звезда', СЯЯ, 134). Общим для данных названий является, кроме прочего, то, что они обнаруживают астральную проекцию важной для мифопоэтического сознания оппозиции 'свой' — 'чужой'. "Своя", "настоящая" Большая Медведица противопоставляется "чужой", "ложной" (остяцкой, тунгусской) — Кассиопее или Малой Медведице.

Данную заметку уместно завершить рассмотрением одного не вполне ясного русского диалектизма, распространенного преимущественно в Западной Сибири, отчасти также на Урале и в Зауралье. Ср. припелымск. *сор* 'заливные площади, луга по берегам Оки, на которых после спада воды образуются соровые озера, нередко соединенные протоками с речной системой'²⁷; *сор, соры* мн. ч. 'обширные поймы, род залива' том., тобол., *сор, сорá* мн. ч. 'большое озеро, образовавшееся в низком месте (на залирном лугу, в старом русле реки) во время половодья, обычно соединенное протоками с рекой; залирной поемный луг' (Дмитриева, 36, см. здесь же о др. фиксациях, с учетом функционирования лексемы в качестве гидронима).

География слова вполне согласуется с обычной версией о его хантыйском происхождении, ср. хант. вах. *lar*, васюг. *jar*, варт. *lar*.

казым. *лэр, лар* и др. 'сор, заливной луг; низкий берег (особенно луговой), который заливается весной; озеро, образующееся во время половодья; материчный сор; болотное озеро и др.' (Фасмер III, 720, хант. материал см. Дмитриева, 37; DEWOS, 797). Эта этимология, однако, была подвергнута В. Штейницем убедительной критике (поддержанной Е. А. Хелимским), исходившей из того, что хант. *л, l* при заимствовании никогда не дают рус. *с*, а приводимые в словаре Фасмера хант. **sor, sar* (Фасмер, там же) ошибочны (DEWOS, там же). В качестве контраргумента была высказана гипотеза, по которой хант. форма типа **sor* > рус. *сор* все-таки существовала в период, когда осуществлялось заимствование, причем, начальное *s*-в хант. **sor* могло бы быть одним из промежуточных этапов перехода ф.-угор. **š* в хант. *л, l, t, j* (Дмитриева, 37—38).

Альтернативой слишком гипотетическому предположению о хант. **sor* > рус. *сор* может быть предположение о том, что этимологическим рус. слова является рус. *сор* 'сор, грязь, мусор, дрянь' (< праслав. **sorъ*, см. Фасмер, там же). Развитие *сор* I 'грязь...' > *сор* II 'озеро, заливной луг' могло осуществиться в природно-климатических условиях Западной Сибири под влиянием семантики хант. *лар, лар* и т. п. (ср. также далее о бур. и тюрк. фактах), ср. и фонетическое сходство между этими формами и рус. *сор*. Переходное звено между *сор* I и *сор* II, возможно, сохранилось в рус. диал. Байкал *сор, сóry* мн. ч. 'отмель, поросшая камышом и кугой или с наносным хламом, дрязгом' (Даль IV, 276), ср. бур. диал. *соор* 'заливчики в озере Байкал, где растет трава, растительность' (БРС, 392) < рус. Сепаратная этимологическая трактовка рус. *сор* в Западной Сибири и на Байкале (ср. Дмитриева, там же) представляется нецелесообразной. Подтверждением развития *сор* I > *сор* II, а, возможно, и его фактором (в случае с байкальск. *сор*) могло быть бур. *бог* 'сор, мусор, грязь, нечистоты' при *бог ногоон* 'бурьян, сорная трава', диал. кабанск. *бог загахан* 'соровая рыба' (БРС, 96), т. е. рыба, пойманная в байкальских сорах (щука, окунь, сорога, чебак) и менее ценная в сравнении с омулем. Ср. еще тат., бараб.-тат. *как* 'Tümpel, Teich, kleiner See', хакас. сагайск. *хах* 'место, где водится рыба', кызыльск. *хах* 'мусор, сор' (VEWT, 223).

Для подтверждения семантического развития *сор* I > *сор* II показательно рус. диал. том. *чуп* 'озерная трава' при н.-прииртыш. *чуп* 'мелкие корешки, трава, мох, всевозможный мусор, плывущий по воде и засоряющий рыболовные снасти', 'рыбья мелочь, мальки',

тобол., обск. *чуп* 'сорная трава' < тюрк.²⁸, ср. тат *çür* 'сор, мусор, хлам', 'сорняк, сорная трава', кирг., алтайск. и др. *çör* 'сор, щепка, мусор, грязь', кирг. 'трава, сено', др.-тюрк. *çör* 'осадки, остатки, выжимки, вытопки, мусор' (VEWT, 118). Ср. тат. *çüple* 'сорный' и зауральский гидроним *Чуплекуль*, собственно, 'Сорное озеро'²⁹.

Можно полагать, что *сор* II исходно означало место, куда вешная вода приносит "наносной хлам и дрязг", и/или заросший (= засоренный) камышом, травой, водорослями водоем (ср. том. *сáба* 'речные водоросли' (< том. *сáба* 'осадок жира' < селькуп.), *засáбить* 'засорить речными водорослями'³⁰), а затем отмель с наносным слоем ила, поросшего камышом или травой, заливной луг с травой (> сеном) и т. п. Сев.-краснояр. выражение *сóры убирать* 'чистить покос'³¹ не случайно напоминает волжск. *сáривать бичеву* 'очищать, скидывать с зацеп', ср. волжск. (у бурлаков, судовщиков) *сор* 'всякая помеха для тяги бичевой, камня, кусты, деревья, как прибрежные, так и по венцу (кряжу), если бичева по ним проходит' (Даль IV, 276).

Следствием семантического изменения *сор* I > *сор* II стало превращение последнего слова из имени с собирательным значением в имя с конкретным значением и обычной формой мн. ч. (*сóры, сорá*), Омонимизация *сор* I и *сор* II привела и к появлению пар омонимичных адъективов *соровый* I, II и *сóрный* I, II.

ПРИМЕЧАНИЯ

- ¹ Хелимский Е. А. Селькупские заимствования в русских диалектах // Советское финно-угроведение XIX. 1983. С. 209.
- ² В русском слово расширено уменьшительным суффиксом.
- ³ См. Б.-слав. мат. С. 43.
- ⁴ Рассматриваемые ниже слова войдут в подготавливаемый автором "Этимологический словарь заимствований в русских диалектах Сибири. Заимствования из уральских, алтайских и палеоазиатских языков".
- ⁵ Владимирцов Б. Я. Сравнительная грамматика письменного монгольского языка и халхасского наречия. Л., 1929. С. 355.
- ⁶ Поляков В. А. Способы лексической номинации в енисейских языках. Новосибирск, 1987. С. 79, 84.
- ⁷ См. также, Богораз В. Г. Чукчи. Т. I. Л., 1934. С. 70.
- ⁸ Хелимский Е. А. Этимологические заметки // Исследования по исторической грамматике и лексикологии. М., 1990. С. 41.
- ⁹ Мурзаевы Э. и В. Словарь местных географических терминов. М., 1959. С. 266

- ¹⁰ Молчанова О. Т. Топонимический словарь Горного Алтая. Горно-Алтайск, 1979. С. 169.
- ¹¹ Там же. С. 195, 300.
- ¹² Эвенкийские героические сказания. Новосибирск, 1990. С. 339–341, 383.
- ¹³ Курилов Г. Н. Сложные имена существительные в юкагирском языке. Л., 1977. С. 117.
- ¹⁴ Баскаков Н. А. Пережитки табу и тотемизма в языках народов Алтая // Советская тюркология. 2. 1975. С. 5.
- ¹⁵ Не исключено, впрочем, что колымск. *хабур* 'лед...' < якут., ср. якут. *хабурҕун* и др. 'весенний снег, растаявший и потом подмерзший' (СЯЯ, 3220). Последнее связано с упомянутым п.-монг. *хабир*.
- ¹⁶ Сало И. В. О некоторых прибалтийско-финских и саамских заимствованиях в русских говорах Карелии // Советское финно-угроведение. II. 1966. С. 15.
- ¹⁷ Попытку подтвердить возможность такого развития слав. **кату* см., Панин Л. Г. К историко-этимологическому изучению лексики русских говоров Сибири // Известия СО АН СССР. Сер. общ. наук. № 11. Вып. 3. 1980. С. 141–144. В значении 'гора, цепь гор' здесь усматривается семантический архаизм.
- ¹⁸ Матвеев А. К. Вершины Каменного Пояса. Названия гор Урала. Челябинск, 1990. С. 10.
- ¹⁹ Матвеев А. К. К изучению орографической терминологии в русских говорах Северного Урала // Севернорусские говоры в иноязычном окружении. Сыктывкар, 1986. С. 62.
- ²⁰ Там же.
- ²¹ Объяснение Е. А. Хелимского, изложенное в, *Stachowski M. Dolganischer Wortschatz. Kraków, 1993. S. 33.* Сходно Фасмер s. v. *самоёд*.
- ²² Мурзаев Э. М. Словарь народных географических терминов. М., 1984. С. 249–250.
- ²³ См. об этом слове: Иванов Вяч. Вс., Топоров В. Н. Исследования в области славянских древностей. М., 1974. С. 49.
- ²⁴ Соответствующие языковые факты, а также данные об их мифологических импликациях см., *Erdödi J. Uráli csillagnevek és mitológiai magyarázatuk. Budapest, 1970.*
- ²⁵ См., Аникин А. Е. Из сибирской космоимии. *Ursa Maior* // Славистика. Индоевропеистика. Ностратика. К 60-летию В. А. Дыбо. Тезисы докладов конференции. М., 1991.
- ²⁶ Значение нен. *Со"ом* не вполне ясно.
- ²⁷ Матвеев А. К. Финно-угорские заимствования в русских говорах Северного Урала // Ученые записки Уральского гос. университета. 32. 1959. С. 72.
- ²⁸ Дмитриева Т. Н. Тюркизмы в русских говорах по нижнему течению Иртыша // Этимологические исследования. Свердловск, 1981. С. 82.

- ²⁹ Фомин А. А. К семантической типологии русских и тюркских по происхождению озерных гидронимов Юго-Восточного Зауралья и Западной Сибири // Этимологические исследования. Свердловск, 1984. С. 131.
- ³⁰ Словарь русских старожильческих говоров средней части бассейна р. Оби. Т. III. Томск, 1967. С. 118.
- ³¹ Словарь русских говоров северных районов Красноярского края. Красноярск, 1993. С. 284.

СОКРАЩЕНИЯ

- Б.-слав. мат. — Аникин А. Е. Этимология и балто-славянское лексическое сравнение в праславянской лексикографии. Материалы для балто-славянского словаря. Вып. 1 (пробный). А-Е. Новосибирск, 1994.
- Биркенгоф — Биркенгоф А. Л. Потомки землепроходцев. М., 1972.
- Богораз — Богораз В. Г. Областной словарь колымского русского наречия // Сборник ОРЯС. 68. СПб., 1901.
- БРС — Черемисов К. М. Бурятско-русский словарь. М., 1973.
- Даль — Даль В. И. Толковый словарь живого великорусского языка. Т. I-IV. М., 1955.
- Дмитриева — Дмитриева Т. Н. Лексика обско-угорского происхождения в русских говорах Нижнего Прииртышья // Этимологические исследования. Свердловск, 1988.
- ДСЯЯ — Диалектологический словарь якутского языка. М., 1968.
- Егоров — Егоров В. Г. Этимологический словарь чувашского языка. Чебоксары, 1964.
- ЛРС — Богораз В. Г. Луораветланско-русский словарь. Л., 1939.
- НРС — Терещенко Н. М. Ненецко-русский словарь. М., 1965.
- Сиб. сл. — Панин Л. Г. Словарь русской народно-разговорной речи в Сибири XVII-XVIII вв. Новосибирск, 1991.
- СРНГ — Словарь русских народных говоров. Вып. 1-27-. М.-Л., 1966-1992.
- СЯЯ — Пекарский Э. К. Словарь якутского языка. Б. м., 1958.
- ТМС — Сравнительный словарь тунгусо-манчжурских языков. Т. I-II. Л., 1975. 1977.
- Фасмер — Фасмер М. Этимологический словарь русского языка. Т. I-IV. М., 1964-1973.
- Чикачев — Чикачев А. Г. Русские на Индигирке. Новосибирск, 1990.
- ЭССЯ — Этимологический словарь славянских языков. Вып. 1-20-. М., 1974-1994.
- ЮРС — Курилов Г. Н. Юкагирско-русский словарь. Тундренный диалект. Якутск, 1990.
- DEWOS — Steinitz W. Dialektologisches und etymologisches Wörterbuch der ostjaken Sprache. Berlin, 1966-1991.
- JDW — Angere J. Jukagirisch-Deutsches Wörterbuch. Uppsala, 1957.
- SP — Słownik prasłowiański. T. I-VI. Wrocław etc., 1974-1991.
- SW — Janhunen J. Samojedischer Wortschatz. Gemeinsamojedische Etymologien. Helsinki, 1977.

К РЕКОНСТРУКЦИИ АКЦЕНТНЫХ ПАРАДИГМ ПРАСЛАВЯНСКИХ ТЕМАТИЧЕСКИХ ГЛАГОЛОВ С КОРНЯМИ НА ШУМНЫЕ

Как было уже показано (см. АССЯ, с. 43—51), галицкие украинские и староболгарские данные позволяют реконструировать на месте «классической» а. п. с тематических глаголов две акц. парадигмы — а. п. b_2 и c , аналогичные соответствующим акц. парадигмам i -глаголов.

После выхода 1-го вып. АССЯ, в июле 1994 г., в с. Луг Раховского р-на Закарпатской обл. была обнаружена еще одна архаичная акцентная система тематических глаголов, существенным образом подтверждающая и уточняющая прежнюю реконструкцию. Ниже приводится измененный с учетом новых данных отрывок из Введения в АССЯ¹.

Распределение по трем типам (окситонированному, «полуотметному» и баритонированному) характерно для тематических глаголов в украинских галицких (в основном карпатских) говорах. В баритонированный класс входят глаголы праслав. а. п. a (например, **pǎdǫ*, **vǔrgǫ*) и b_1 (**mogǫ* — фактически во всех укр. системах ударение 1 sg. prs. этого глагола выравнено по прочим лицам, литер. *мо́жу*), и ниже мы их касаться не будем. Презентная **полуотметность**², т. е. баритонеза приставочных форм презенса при окситонезе бесприставочных (типа *nesé* ~ *prinése*), не характерна для тематических глаголов других украинских и белорусских ареалов.

В отличие от \acute{e}/i -глаголов (см. АССЯ 31—43; Николаев 1994), презентная полуотметность не распространяется на всю парадигму,

и ударение приставочного инфинитива, прошедшего времени, императива и т. д. не отличается от беспривставочного. Этим, видимо, объясняется исчезновение полуотметности тематических глаголов в большинстве украинских говоров при ее сохранении в *ě/i*-глаголах.

В галицкой диалектной области выделяются следующие 2 системы нетривиального ударения в презенсе³:

1. Западная. Она характерна для западногалицких говоров — большей части днестровских, бойковских говоров, закарпатских говоров приблизительно к западу от линии Хуст — Синевирская Поляна.

В этих говорах тематические глаголы с корнями на шумный с презентной окситонезой в беспривставочных формах делятся на 2 класса: 1) глаголы, имеющие в презенсе полуотметность, и 2) имеющие неизменное окситонированное ударение как в беспривставочных, так и в приставочных формах⁴.

В большинстве говоров с западной системой презентной акцентуации представлены ее полностью или почти полностью морфонологизированные разновидности. В «максимальных» системах к «полуотметному» классу относятся глаголы с корневым *-e-*, иногда также глагол **kladō*, к «неполуотметному» — все остальные. Например, в с. Турья Поляна Перечинского р-на Закарпатской обл.:

«Полуотметный» класс

γrebú, γrebé ~ zayrébu, zayrébe; metú, meté ~ zamétu, zaméte; nesú, nesé ~ ponésu, ponése; peč'ú, peč'é ~ (ǝ)spéč'u, (ǝ)spéč'e; pletú, pleté ~ (ǝ)splétu, (ǝ)spléte; u-réc'ú, u-réc'e; teč'ú, teč'é ~ (ǝ)stéč'u, (ǝ)stéč'e; vedú, vedé ~ povédu, povéde; vezú, vezé ~ povézu, povéze; kladú, kladé ~ pokládú, pokláde.

«Неполуотметный» класс

(iz)bōdú, (iz)bodé; (ros)cvitú, (ros)cvité; (za)γudú, (za)γudé; (za)γrɔzú, (za)γrɔzé; (pɔd)roštú, (pɔd)rosté; (na)pr'adú, (na)pr'adé; u-pr'azú, u-pr'azé; (na)sič'ú, (na)sič'é; (na)skubú, (na)skubé; (na)strɔžú, (na)strɔžé; (na)tr'asú, (na)tr'asé; (na)toŭč'ú, (na)toŭč'é; (iz')z'abú s'a, (iz')z'abé s'a.

В «редуцированных» системах к «полуотметному» классу относятся только глаголы с корневым *-e-*, первоначально находившимся перед шумным согласным, при этом исключаются глаголы с корнями, оканчивающимися на заднеязычный — например, в с. Керещкí Свалявского р-на Закарпатской обл.: *vedú, vedé ~ povédu, povéde;*

vezú, vezé ~ povézu, povéze; nesú, nesé ~ ponésu, ponése; pletú, pleté ~ zaplétu, zapléte; ʎrebú, ʎrebé ~ poʎrébu, poʎrébe; metú, meté ~ pudmétu, pudméte, из долготных — только *kladú, kladé ~ pokládu, pokláde*. К «неполуотметному» классу относятся *(na)pečú, (na)pečé; za-rečú s'a, za-rečé s'a; (po)tečú, (po)tečé*, а также глаголы с другими корневыми гласными.

Устройство этих систем напоминает хорошо известное распределение тематических глаголов во многих штокавских говорах, где к «полуотметному» классу относятся краткосложные, а к «неполуотметному» классу — долгосложные глаголы. Например, в говорах Цуцы: *печѐм — испѐчѐм*, но *прѐдѐм — напрѐдѐм* (Пешикан 218).

Таким образом, как известные западногалицкие, так и штокавские системы до недавнего времени не давали информации о древнем делении тематических глаголов на 2 класса, хотя были все основания думать о распределении тематических глаголов, аналогичном *ě/i*-глаголам, т. е. в зависимости от акцентуационных характеристик корней. Об этом говорило и нетривиальное поведение глагола **kladǫ*, необъяснимое с точки зрения галицкой «максимальной» системы, и штокавское распределение по принципу долготы/краткости корневого гласного, и данные восточных галицких говоров⁵.

Записанные в 1993 г. системы говоров с. Черный Поток Иршавского р-на Закарпатской обл. и с. Тисов Долинского р-на Ивано-Франковской обл. позволяют постулировать вторичность принадлежности к «полуотметному» классу всех глаголов с корневым *-e* на незаднеязычный. При этом в остальной системы Черного Потока и Тисова отвечают «канонам» западной группы, т. к. глаголы с корнями на *e* + заднеязычный, а также с другими гласными (за исключением **kladǫ* в Ч. Потоке) относятся к «неполуотметному» классу. В говорах Тисова и Ч. Потока по двум классам распределяются глаголы с корнями на *e* + невеларный шумный:

«Полуотметный» класс

Ч. Поток, Тис. *nesú, nesé ~ ʎnésu, ʎnése*; Ч. Поток, Тис. *vezú, vezé ~ ʎvézu, ʎvéze*; Тис. *za-čéru, za-čére* (преобразование **čьrǫ*), а также Ч. Поток *kladú, kladé ~ ʎokládu, ʎokláde* при Тис. *(ʎ)kladú, (ʎ)kladé*.

«Неполуотметный» класс

Тис. *(za)metú, (za)meté* (но Ч. Поток *metú, meté ~ zamétu, zaméte*); Ч. Поток, Тис. *(za)pletú, (za)pleté*; Ч. Поток, Тис. *(na)ʎrebú, (na)ʎrebé*; Ч. Поток, Тис. *(ʎ)vedú, (ʎ)vedé*, Тис. *(ʎ)tepú, (ʎ)tepé*.

В говоре Ч. Потока из долготных глаголов к «полуотметному» классу относится только рефлекс **klad̥*. В некоторых западногалицких говорах в зоне, пограничной с восточногалицкой, к полуотметным, кроме **klad̥*, относится также **pr̥ed̥*, например, Синевир, Ольшаны *pr'adú*, *pr'adé* ~ *napr'ádu*, *napr'áde*. В этих говорах общей унификации не подверглись глаголы с корневым *a* (< **a*, **ǣ*): Синевир *kladé* ~ *pokláde*, *pr'adé* ~ *napr'áde*, но *za-pr'ázé*, *tr'asé* ~ *natr'asé*, *z'abé* ~ *iz'z'abé*.

Таким образом, западногалицкие говоры дают веские основания для реконструкции глаголов двух классов с корнями, содержащими *-e-* перед шумным (не заднеязычным), а также подтверждают распределение по двум классам долгосложных глаголов (по крайней мере с корневым *-a-*).

2. Восточная. Она характерна для многих восточногалицких говоров — большей части гуцульских, а также для закарпатских мараморошских восточнее линии Хуст — Синевирская Поляна. Для этих говоров не характерна полуотметность в презенсе тематических глаголов, но широко распространено начальное ударение в 1-м л. ед. ч. Архаичные системы записаны в географически и классификационно отдаленных говорах с. Бороняво Хустского р-на («укающий» мараморошский говор), с. Луг Раховского р-на Закарпатской обл. («палеогуцульский» говор⁶) и с. Верхний Ясенов Верховинского р-на Ивано-Франковской обл. (центральногуцульский говор).

Характерной особенностью этих говоров является деление окситонированных в презенсе тематических глаголов на два класса: 1) глаголы, имеющие баритонированное 1-е л. ед. ч.⁷ и 2) глаголы, имеющие в презенсе колонную окситонезу.

Для многих восточногалицких говоров характерно обобщение баритонезы 1 sg. тематических глаголов с окситонированным презенсом. Тенденция к генерализации баритонезы 1 sg. *praes.* коснулась и названных архаических говоров. Как в говоре Ясенова, так и Луга тематические глаголы с окситонированным 1 sg. составляют небольшую группу, причем большинство окситонированных форм 1 sg. имеет баритонированные варианты. Внутренний анализ и внешнее сравнение показывают, что для реконструкции «прагалицкой» системы релевантны лишь окситонированные формы 1 sg. этих говоров.

Напротив, в боронявском говоре морфонологизировался выбор окситонезы/баритонезы 1 sg. всех глаголов, кроме тех, в корне ко-

торых находится *-a-* (< **a*, **ǣ*), а также *-e-* перед велярными. Все глаголы с *-e-* не перед велярными имеют баритонированное 1 sg., глаголы с корнями не указанными выше типов — окситонезу этой формы: релевантны *zrečú s'a*, *berežú*, при *pěču*, *těču*; *pasú* (а также *kradú*, *padú*, перешедшие в окситонированный тип из а. п. *a*) при *kládu*, *pr'ádu*, *tr'ásu*; нерелевантны бартон *γrěbu*, *mětu*, *něsu*, *plětu*, *vědu*, *vězu*; охытона *bodú*, *brodú*, *γudú*, *γrozú*, *roštú*, *s'ičú*, *skubú*, *strižú*.

Сравнение показывает, что 1-й восточногалицкий класс генетически тождествен западногалицкому «полуотметному» классу, а 2-й класс — «неполуотметному» классу. В западногалицких говорах с полуотметностью в *ě/i-*глаголах характерной особенностью «полуотметного» класса является баритонеза 1 sg. в беспривставочных формах в отличие от окситонированного 1 sg. в «неполуотметном» классе: *stóju*, *stojít* ~ *poštóju*, *postójit* при *γor'ú*, *γorít* ~ *poγor'ú*, *poγorít*. Видимо, такое же соотношение (баритонеза 1 sg. ~ полуотметность) существовало и в тематических глаголах, но было утрачено. Напротив, для восточногалицких говоров баритонеза 1 sg. характерна для всех типов глаголов, полуотметность же пропала (за исключением *ě/i-*глаголов, где она распространилась на всю парадигму). В архаичных восточногалицких говорах различие между двумя классами проявляется именно в сохранении окситонезы 1 sg. в глаголах «неполуотметного» класса.

Тематические глаголы «классической» а. п. с делятся на два класса также и в староболгарских памятниках западной локализации.

В частности, в НБКМ № 38 и Рильск. (в той его части, которая написана анонимным писцом, перу которого принадлежит НБКМ № 38) все беспривставочные глаголы «классической» а. п. с имеют презентную окситонезу во всех формах, кроме 1 sg., тогда как привставочные распределяются по двум классам — «полуотметному» и «неполуотметному», аналогичным западногалицким. Распределение глаголов по двум классам не связано с морфонологией корня и задается списком. В системе НБКМ № 38 resp. Рильск. наблюдаются акцентные варианты, видимо, связанные с разрушением старой системы презентной полуотметности в зап.-болгарской зоне (в настоящее время в части ареала презентная полуотметность характерна для всех тематических глаголов с корнями на шумный, в других зап.-болгарских и восточномакедонских говорах полуотметность исчезла, а глаголы с окситонированным презентом либо перешли в

баритонированный тип, либо в окситонированный, причем наличие приставки не влияет на постановку ударения в форме; имеются отрывочные сведения о сохранении систем презентной полуотметности в болгарских говорах вокруг Софии).

Тематические глаголы двух классов хорошо противопоставлены и в юго-западном болгарском или восточномакедонском памятнике XV в. НБКМ № 34, из которого, к сожалению, нельзя извлечь материал, качественно и количественно сравнимый с НБКМ № 38, т. к. рукопись на треть испорчена водой.

В системе НБКМ № 34 глаголы, относящиеся к «полуотметному» классу в НБКМ № 38, имеют в презенсе баритонезу и в бесприставочных формах, тогда как «неполуотметные» глаголы сохраняют окситонезу.

Распределение глаголов по двум классам в НБКМ № 34 и № 38, если сделать скидку на скудость сравнительного материала, в целом согласуется с галицкими данными, будучи при этом архаичнее, т. к. вовсе не зависит от фонетики корня (во всех полуотметных галицких системах значительная часть глаголов относится к тому или иному классу в зависимости от вида корня, и «прагалицкая» реконструкция возможна лишь постольку, поскольку морфонологизация происходила по-разному в отдельных диалектных ареалах).

В старославянских памятниках sporadически встречаются нерегулярные с точки зрения установленного В. А. Дыбо распределения (сигматический аорист от глаголов а. п. *c*, т. е., в новых терминах, *c* и *b*₂, тематический — от глаголов а. п. *b*₁ и *a* — см. Дыбо 1961) формы тематического аориста от глаголов «классической» а. п. *c*, образованные от глаголов старой а. п. *b*₂.

Данные внешнего сравнения, видимо, подтверждают следующую модель происхождения глаголов двух классов: «полуотметные» краткосложные и «неполуотметные» долгосложные глаголы имеют и.-е. корни I кл.; «неполуотметные» краткосложные и «полуотметные» — и.-е. корни II кл.⁸. Иными словами, долгосложные глаголы «полуотметного» класса и краткосложные глаголы «неполуотметного» класса относились в праславянском к а. п. *c*, а краткосложные глаголы «полуотметного» класса и долгосложные «неполуотметного» класса относились к а. п. *b*₂, ср. аналогичное происхождение соответствующих классов *ě/i*-глаголов. Причина генезиса этой парадоксальной дистрибуции ясна для глаголов а. п. *b*₂ и краткосложных глаголов а. п. *c* (см. АССЯ 51—53), но почему долгосложные

глаголы а. п. с ведут себя подобно краткосложным глаголам а. п. b_2 , остается только гадать.

Ниже из карпатоукраинских форм приводятся только релевантные для определения праславянского класса. В материалах из НБКМ № 38 и Рильск. приводятся только приставочные формы презенса.

1. Краткосложные «полуотметные» (= а. п. b_2)

1. **gnetq*: НБКМ № 34 prs. 3 pl. гнѣтоуть 42b (ср. НБКМ № 38 и гнѣтъжь 183b). В галицких говорах с архаичными системами не отмечен. И.-е. класс корня неизвестен.

2. **metq*: НБКМ № 38 и пометѣТЬ| 209a ~ зап.-гал. Тис. (za)metú, (za)meté. Этому противоречит ударение Ч. Поток *metú, meté* : *zamétu, zaméte*, которое скорее всего вторично. И.-е. корень II кл., ср. лат. перф. *messuī* (субститут **messī*).

3. **nesq*: НБКМ № 38 прине|сѣши 16b, несѣть 129a, примесѣте 294a, помесѣть| 173a, и промесѣть 173a. Видимо, первично ударение в Ч. Потоке и Тисове: *nesú, nesé* : *ponésu, ponése*. Ст.-болг. ударение могло возникнуть по аналогии с **vedq*. Внешние данные говорят о том, что глагол **nesq* относился к и.-е. I кл, соответствующему славянской а. п. *b* (греч. *ἐνεχε*- I кл.), хотя существует и др.-инд. prs. *náçati*, указывающий на II кл., см. Николаев, Старостин 1982:335—336. Вполне возможно, что этот глагол колебался в праславянском между а. п. *c* и b_2 .

4. **teq*: Рильск. потѣкжъ P.198a (но НБКМ № 38 изтѣкжъ 268a) ~ Бор. *těçu, tečé* (но Луг *utečú, -é* 'убежать; утечь'). На и.-е. I кл. указывает др.-инд. атематический prs. *takti* (ср. Николаев, Старостин 1982:338).

В одном случае мы можем предположить вторичный переход глаголов в «полуотметный» тип на праславянском либо региональном (галицком) уровне, т. к. западноболгарских данных нет:

**vezq*: Тис. *vazú, vazé, vazémā* ~ *ponézu, ponéza, ponézemā*, Ч. Поток *vezú, vezé, vezemé* ~ *ponézu, povéze, povézeme*. Корень относится к и.-е. II кл. (Николаев, Старостин 1982:333).

Относительно **peq* мы можем предполагать вторичность ударения в отдельном вост.-галицком говоре: Бор. *reçu, rečé*, при том, что и.-е. корень, по всей видимости, принадлежал ко II кл. (Николаев, Старостин 1982:333).

II. Долгосложные «полуотметные» (= а. п. с)

1. **bl'udɔ*: НБКМ № 38 да сѣблюде|ши 298b, сѣблюдет са 171a, сѣблюдеть 273a bis, 292a (однако 1 раз сѣблюдѣт са 228a). В галицких говорах не отмечен. И.-е. класс корня определить затруднительно, т. к. др.-инд. *prs. bódhati*, указывающий на II кл., противоречит *búdhyatē*, аор. *ábudhran*, *ábhutsi*, указывающим на I кл. (ср. Николаев, Старостин 1982:326).

2. **čьrɔɔ*: зап.-гал.: Тис. (с преобразованием основы) *za-čéru*, *za-čére*. И.-е. корень II кл., ср. лат. перф. *carpsī* (Николаев, Старостин 1982:332.)

3. **gręɔɔ*: НБКМ № 34 грѣдѣши 51a, грѣдѣть 13a, 53b bis, грѣдѣт' же 31a. В галицких говорах не засвидетельствован. И.-е. класс корня неизвестен.

4. **kladɔ*: зап.-гал. Ч. Поток, Синевир, Ольшаны *kladú*, *kladé* : *połkládu*, *połkláde*. И.-е. корень **klā(-dh-)* II кл., ср. лтш. *klāju*, *klāt*.

5. **orɔɔ*: НБКМ № 34 рáстоуть 85a, НБКМ № 38 вѣ|зрáстеть 41b. С болг. не согласуется ударение вост.-гал. Яс. *rostú*, *rostiáét*; Луг *rostú*, -é. И.-е. класс корня неизвестен.

6. **pręɔɔ*: НБКМ № 34 ни прѣдоуть 85a, ~ зап.-гал. Синевир, Ольшаны *pr'adú*, *pr'adé* : *napr'ádu*, *napr'áde*; вост.-гал. Бор. *pr'ádu*, *pr'adé*. И.-е. корень, возможно, относился к II кл., ср. лтш. *sprīēžu*, *sprīēst*.

7. **velkɔ*: НБКМ № 34 *prs. 3 sg. привлѣуеьт* 51a, колебания в НБКМ № 38: *привлѣуеьт* | 263b, и *облѣуеьт са* 198b, но *привлѣуеьт* | 202b, *облѣуеьт са* 21a, 199b, 241b. Известные галицкие данные нерелевантны. И.-е. корень II кл., ср. тематический авест. *prs. fra-varčaiti* (др.-инд. **pra-várčati*) и окситонированное др.-греч. *ὄλκός*.

III. Краткосложные «неполуотметные» (= а. п. с)

1. **bredɔ*/**bręɔɔ*: вост.-гал. Яс. *brydú*, *brydiáét*; Луг *bredú*, -é. И.-е. класс корня неизвестен.

2. **greɔɔ*: Рильск. да погребѣть | 69b ~ зап.-гал. Ч. Поток, Тис. (*na*)*γrebú*, (*na*)*γrebé*. И.-е. корень скорее всего II кл. (Николаев, Старостин 1982:336—337).

3. **кvытɔ*: вост.-гал. Луг *сvутú*, -é 'цвети; сесть'. Надежных данных об и.-е. классе корня нет (см. Николаев, Старостин 1982:335)

4. **pletɔ*: зап.-гал. Ч. Поток, Тис. (*za*)*pletú*, (*za*)*pleté*. И.-е. корень II кл.: лат. сигматич. перф. *plexī*.

5. **rekq*/**rʲkq*: НБКМ № 34 рекоу́ть 59а, НБКМ № 38 и на-
рече́ши 154а, нарече́ши||са 247b, не прѣ́рече́ть 36b, нарече́т са 129а,
нарече́ть са 159b, ѿрече́т са 208а (но и: нарече́ть са 62b, и
наре́кжъ 9а, наре́кжт са 15а) ~ вост.-гал. Бор. *z-rečú s'a*, *z-rečé s'a*;
Луг *zarečú*, *zarečét s'a*. И.-е. класс корня неизвестен.

?6. **tepq*: зап.-гал. Тис. *prg*. (*q*)*tepú*, (*q*)*tepé* 'рыть, грести нога-
ми (о курах)'. И.-е. класс корня неизвестен.

7. **vedq*: НБКМ № 38 низведе́ши|са 190b, да и́зведе́ть 29а,
189b, и́зведе́ть 36b, в́зведе́ть 150b, приве́джъ 198b, Рильск. при-
веде́ат са 203а ~ зап.-гал.: Ч. Поток, Тис. (*q*)*vedú*, (*q*)*vedé*. И.-е.
класс корня неизвестен (ср. Николаев, Старостин 1982:333).

8. **zegq*: НБКМ № 38 сѣ́жежѣ| 12а, сѣ́жежѣть 163b. Галицкие
данные нерелевантны для определения класса корня. И.-е. корень
II кл. (Николаев, Старостин 1982:332).

В случае с **bodq* можно предположить вторичность ударения в
вост.-гал. Луг *bodú*, *bodé* — и.-е. корень I кл., ср. лат. перф. *fōdī*
(Николаев, Старостин 1982:338).

IV. Долгосложные «неполуотметные» (= а. п. b₂)

1. **bergq*: НБКМ № 38: небрѣ́жеши ли 193а, небрѣ́|же́ть 20b;
НБКМ № 34 не|брѣ́же́ть 57а оксия поставлена над ж, поэтому не-
ясно, к какой из гласных она относится ~ вост.-гал. Бор. *berežú*,
berežé, Яс. *berežú*, *berežét*. В и.-е. корень относился к I классу: др.-
инд. презенс *brhāti*, см. Николаев, Старостин 1982:326.

?2. **dylbq*: вост.-гал. Яс. *dowbú*, *dowbát*. И.-е. класс корня неиз-
вестен.

?3. **gryzq*: вост.-гал. Яс. *γryzú* (*/γrázú*), *γryzát*. И.-е. класс корня
неизвестен.

4. **pasq*: НБКМ № 38 спсѣ́ть 8b, спсѣ́т са 72b, спѣ́т са 72b, да
спсѣ́т са 107а, спѣ́ть ж 119b, спсѣ́ть ж 186b, да спсѣ́ть| 236b, да
спсѣ́т са 251b, спѣ́т са 277а, спж́т са 180b, да спѣ́ть Рильск. 193а,
193b ~ зап.-гал. Синевир, Ольшаны *pasú*, *pasé* : *popasú*, *popasé*;
вост.-гал.: Бор. *pasú*, *pasé*, Яс. *pasú* (*/pásu*), *pasát*, Луг *pasú*
(*/pásu*), *pasé*. Ср. также ст.-слав. 3 pl. аог. сп(а)сж Vaillant I:225.
И.-е. класс корня **pā(s-)* неизвестен.

?5. **preq*: зап.-гал. Синевир, Ольшаны *zapr'azú*, *zapr'azé*. И.-е.
класс неизвестен.

?6. **pylzq*: вост.-гал. Яс. *powzú*, *powzát*. Данных об и.-е. классе
корня нет.

7. **sěkɔ*: НБКМ № 34 поствѣши ю 51b ~ Яс. *s'ič', s'ič'jet*. И.-е. класс корня неизвестен.

?8. **skubɔ*: вост.-гал. Яс. *skubú, skubét*; Луг *skubú, -é*. Данных об и.-е. классе корня нет.

9. **stergɔ*: вост.-гал. Яс. *sterežú, sterežét*. Ср. ст.-лит. атемат. *sergti*, что указывает на и.-е. I кл. корня (Николаев, Старостин 1982:329).

?10. **strigɔ*: вост.-гал. Яс. *stryžú (/strážu), stryžét*. И.-е. класс корня неизвестен.

11. **tręɔ*: зап.-гал. Синевир, Ольшаны (*ɔtr'ású, ɔtr'asé*) (отклоняется вост.-гал. Бор. *tr'ásu, tr'asé*). Ср. ст.-слав. 3 pl. аог. -трасж Ассем. при более обычном -траса Vaillant I:223. И.-е. класс корня не установлен (ср. Николаев, Старостин 1982:333, где II кл. определен условно, т. к. в др.-инд. данный глагол имеет лишь одну диагностическую форму, к тому же образованную от корня без носового инфикса).

12. **vьrɔ*: НБКМ № 34 ѡврѣт се 48a, ѡврѣоут се 48a; НБКМ № 38 ѡврѣт са 22a, да ѡврѣта са| 61b, ѡврѣтъ 200b, Рильск. ѡврѣт са 42b (ударение форм НБКМ № 38 ѡврѣт са 22a, ѡврѣт са 194a, скорее всего, результат контаминации с **vьrɔ*). И.-е. класс корня неизвестен (ср. Николаев, Старостин 1982:337).

13. **zɛɔ*: зап.-гал. Син., Ольшаны (*iz')z'abú, (iz')z'abé*. И.-е. корень I кл.: др.-инд. *jábhātē* < **ghmbhétai*, *pomen passivum jámbhas*, греч. *γόμφος*, см. Николаев, Старостин 1982:327.

Возможность различения тематических глаголов а. п. *b*₂ и *c* имеет важное значение для верификации реконструированной а. п. отглагольных имен.

Среди тематических глаголов с корнями на сонант также традиционно реконструируются 2 акц. парадигмы — а. п. *c* и а. п. *b*₁. Глаголы а. п. *b*₁ разбиваются на две неравномерные группы (ср. тематические глаголы на шумный): а) с полной огласовкой в презенсе — **serǫ* : **sьrǫlъ, *sьrǫla* и б) с нулевой огласовкой — **zьnǫ, *jьtǫ* и т. д. Среди глаголов а. п. *c* много глаголов обеих групп, и по аналогии с корнями на шумный хочется видеть среди глаголов с полной огласовкой типа **derǫ, *zenǫ* образования а. п. *c* и *b*₂.

Все глаголы этой группы в известных галицких системах с презентной полуотметностью и ее рефлексами имеют либо полуотметный презент, либо неполуотметный, поэтому остается надеяться на

обнаружение архаичных систем с разбиением окситонированных презенсов тематических глаголов на сонант на два класса. Однако данные других слав. языков позволяют различить такие глаголы а. п. b_2 и c по акцентовке инфинитивно-аористной a -основы: а. п. b_2 — *ženǫ, *žènetь : *gǫnǎlъ, *gǫnǎla, возможно также *berǫ, *bèretь : *bьrǎlъ, *bьrǎla 'собирать (ягоды и т. д.)' — неподвижное I-pts. в некоторых словенских говорах, но а. п. c : *žèrǫ : *žǎralъ, *žьralǎ, *bèrǫ : *bǎralъ, *bьralǎ 'братъ' и т. д. — см. Дыбо 1982₁, 1982₂.

ПРИМЕЧАНИЯ

- 1 Указанная часть Введения написана автором настоящей статьи.
- 2 Болгарский термин, введенный Б. Цоневым (*Цонев Б. Към историята на българския език // Сборник за народни умотворения, наука и книжнина. Кн. XIX. София, 1903*). «Полуотметным» это ударение названо потому, что предполагалась левосторонняя оттяжка ударения в центральноболгарских приставочных формах I-причастия и аориста: болг. литер. *ходѝл* — *приходѝл*, *писѝх* — *написѝх* и т. д. в отличие от полной «отметности» в восточноболгарской зоне (*хòдил* — *прихòдил*). В данном случае этот термин относится к сходному явлению в презенсе.
- 3 В «тривиальных» системах все или подавляющее большинство глаголов «классической» праславянской а. п. c ведут себя одинаково (в полностью инновационном типе глаголы имеют колонную окситонезу презенса, в более архаическом — баритонированное I-е л. ед. ч. и окситонированные прочие формы).
- 4 В западных «полуотметных» системах соответствующие тематические глаголы с корнями на сонант как правило относятся к «полуотметному» классу: *beré* : *nabére*, *deré* : *podére* (ср. глаголы с баритонированным презенсом: *óre*, *pére*).
- 5 См. Николаев С. Л. К реконструкции праславянских тематических глаголов с корнями на шумный // *Славистика. Индоевропеистика. Ностратика. Тезисы конференции. М., 1991*. Ко времени написания этих тезисов архаичные западногалицкие системы Ч. Потока и Тисова еще не были известны.
- 6 «Палеогуцульскими» мы называем говоры сел Луг и Великий Бычков на территории Украины и некоторых сопредельных сел в Румынии (в частности, Лунка-латиса, Рона и Репедя — материал по последним двум селам любезно предоставила автору О. Т. Ковач). Эти говоры имеют многие специфические черты, сближающие их с основным массивом гуцульских говоров, но сильно отличаются от прочих закарпатских. По формальным признакам «палеогуцульские» говоры относятся к прикарпатской лингвогеографической области. В них сохранились архаизмы, которые проливают свет на многие явления, имевшие место в истории собственно гуцульских говоров, что говорит о достаточно раннем отделении «палео-

гуцульских» говором от «прагуцульского» континуума (несомненно ранее XVII в., к которому обычно относят переселение гуцулов в Закарпатье). Один из «палеогуцульских» говором (видимо, г. Сигета — в настоящее время украинская «половина» румынского г. Сигету-Мармацией, с. Солотвина, имеет в основном венгерское население) отражен в старопечатном памятнике конца XVIII в. «Урбар», см. его издание в А. Петров. Первый памятник угрорусского наречия. Урбар и иные связанные с крестьянской Марии Терезы реформой документы // СБОРЯС. Т. 84, № 2.

- 7 Существенно отметить, что если в Бороняве и Луге ударение 1 sg. prs. одинаковое в бесприставочных и приставочных глаголах, то в Ясенове баритонеза сохраняется только в бесприставочных формах, а приставочные формы всегда окситонированы. Акцентное соотношение в Яс. представляет собой несомненный архаизм, ср. подобное распределение в зап.-болгарском памятнике XIV в. Ис. Сир. — см. Дыбо 1983:10—11.
- 8 И.-е. класс корня устанавливается по процедуре, описанной в Николаев, Старостин 1982. За время после выхода статьи в этой процедуре произошли некоторые изменения, особенно в части, касающейся балто-славянского материала. Не подтверждается предположение об исконной принадлежности к I кл. всех глаголов с полной огласовкой корня в презенсе; неверно и обратное утверждение о том, что все глаголы с таутосиллабическим дифтонгом, имеющие нулевую ступень в слав. презентной основе, относятся ко II классу. Также, видимо, неверно утверждение о нерелевантности латышской прерывистой интонации в корнях на шумный для установления и.-е. класса корня, хотя во многих случаях она действительно должна быть признана вторичной. Нерелевантны для установления и.-е. класса корня греческие и балтийские презентные формы с носовым инфиксом. Надежными для установления классов и.-е. глаголов представляются следующие критерии: 1) в др.-индийском — морфологические признаки глаголов 2-х классов и ударение тематических производных; 2) в др.-греческом — признаки различения двух классов корней-*set*, форма атематического презенса, а также ударение тематических девербативов; 3) в латинском яз. — зависимость формы презенса и перфекта от и.-е. класса глагола; 4) в балто-славянском — исключительно акцентуационные характеристики, а также атематические балтийские презенсы и классы слав. аориста (сигматический ~ тематический у корней на шумный и сигматический простой ~ сигматический дентальный у корней на гласный).

СОКРАЩЕНИЯ

АССЯ — Дыбо В. А., Замятина Г. И., Николаев С. Л. Основы славянской акцентологии. Словарь. Вып. 1. М., 1993.

Бор. — с. Бороняво Хустского р-на Закарпатской обл. Запись автора.

- БСИ — Балто-славянские исследования.
- Дыбо 1961 — *Дыбо В. А.* Ударение славянского глагола и формы старославянского аориста // КСИС. 1961. № 5.
- Дыбо 1982₁ — *Дыбо В. А.* О некоторых акцентологических изоглоссах словенско-кайкавской языковой области // HDZb. 1982. Кпј. 6.
- Дыбо 1982₂ — *Дыбо В. А.* Праславянское распределение акцентных типов в презенсе тематических глаголов с корнями на нешумный (материалы к реконструкции). I // БСИ. 1981. М., 1982.
- Дыбо 1983 — *Дыбо В. А.* Праславянское распределение акцентных типов в презенсе тематических глаголов с корнями на нешумный (материалы к реконструкции). II // БСИ. 1982. М., 1983.
- КСИС — Краткие сообщения Института славяноведения и балканистики.
- Луг — с. Луг Раховского р-на Закарпатской обл. Запись автора.
- НБКМ № 34 — Евангелие. Ст.-зап.-болгарская или вост.-македонская рукопись конца XIV — начала XV вв. / НБКМ, № 34 (по Цоневу).
- НБКМ № 38 — Евангелие. Ст.-зап.-болгарская рукопись XV в. / НБКМ, № 38 (по Цоневу).
- Николаев 1994 — *Николаев С. Л.* Восточнославянские акцентологические изоглоссы. II. Ударение глаголов с основой на *ě/i* // Проблемы сучасної ареалогії. Киев, 1994.
- Николаев, Старостин 1982 — *Николаев С. Л., Старостин С. А.* Парадигматические классы индоевропейского глагола // БСИ. 1981. М., 1982.
- Ольшаны — с. Ольшаны Хустского р-на Закарпатской обл. Запись Г. И. Замятиной и автора.
- Основы славянской акцентологии — *Дыбо В. А., Замятина Г. И., Николаев С. Л.* Основы славянской акцентологии. М., 1990.
- Пешикан — *Пешикан М.* Староцрногорски средњокатунски и љешански говори // СДЗб. Књ. XV.
- Рильск. — ст.-болгарская рукопись XV в. «Сборник слов и житий» // Б-ка Рильского монастыря, № 1/26.
- Синебир — с. Синебир Межгорского р-на Закарпатской обл. Запись автора.
- Тис. — с. Тисов Долинского р-на Ивано-Франковской обл. Запись автора.
- Турья Поляна — с. Турья Поляна Перечинского р-на Закарпатской обл. Запись автора.
- Ч. Поток — с. Черный Поток Иршавского р-на Закарпатской обл. Запись О. А. Мудрака, А. В. Тер-Аванесовой и автора.
- Яс. — с. Верхний Ясенов Верховинского р-на Ивано-Франковской обл. Запись автора.
- Vaillant I — *Vaillant A.* Manuei du vieux slave. T. I. Grammaire. Paris, 1948.

К ИСТОРИЧЕСКОЙ МОРФОЛОГИИ ДРЕВНЕГРЕЧЕСКОГО ГЛАГОЛА (дополнение)

Ниже приводится уточненный материал к 1-й части статьи «К исторической морфологии древнегреческого глагола»¹, касающийся отглагольных образований с суффиксами I класса.²

Речь идет о некоторых суффиксах, имеющих смычный согласный в анлауте, а именно: *-τᾱ-ς*, *-τιδ-*, *-το/ᾱ-* (отглагольные существительные), *-τρο/ᾱ-*, *-τλο/ᾱ-*, *-θρο/ᾱ-* и *-θλο/ᾱ-* (отглагольные имена), инфектный суффикс *-θε-* (в образованиях типа *νεμέθω* при *νέμω*). Как перечисленные выше суффиксы, ведет себя показатель атематического инфекта без *ι*-редупликации (типа *κέρα-μαι*). Корни в перечисленных образованиях распределяются по трем основным группам (табл. 1).

Первая группа корней характеризуется всегда кратким ауслautным корневым гласным. У корней второй группы конечный гласный отсутствует. Корни третьей группы имеют долгий (чередующийся с кратким) гласный в ауслaute. Корни первой группы мы будем условно обозначать как *CVCV*, второй группы — как *CVC*, третьей — *CV̄*.

Перечисленные выше суффиксы, а также все прочие, при которых корни ведут себя подобным образом, будем называть суффиксами I класса.

В табл. 2 мы приводим иллюстративный материал по образованиям с перечисленными суффиксами от корней *CVCV*. Примеры корней *CVC* приведены в табл. 3.

Таблица 1

суффикс	группа I	группа II	группа III
-τᾱ-ς	ἐχέ-τᾱς	βύκ-της	δό-της
-τρο/ᾱ-	ἄρο-τρον	φίλ-τρον	λύ-τρον
-θρο/α-	κρεμά-θρᾱ	ἄρ-θρον	βά-θρον
-θε-	φλεγέ-θω	ἔσ-θω	κνή-θω
-θ-	κρέμα-μαι	εἶ-μι	φᾱ-μί

Таблица 2

-θ- инфекта	-τϙ-	-τᾱ-ς	-τρϙ-, -τλϙ-	-θρϙ-, -θλϙ-
ἄρό-μενο-ς	ἄλε-το-ς ἄρο-το-ς	ἄλέ-τη-ς ἄρό-τη-ς ἐχέ-τη-ς γενέ-τη-ς	ἄλε-τρο-ς ἄρο-τρο-ν ἐχέ-τλη	γενέ-θλη κρεμά-θρα
κρέμα-μαι	γενε-τή	πελά-τη-ς		
βιό-μεσθα	τελε-τή βίο-το-ς ἐργέ-τη	ἐργέ-της		

Таблица 3

-θ- инфекта	-τϙ-	-τᾱ-ς	-τρϙ-, -τλϙ-	-θρϙ-, -θλϙ-
ἔσ-μεναι κεῖ-μαι δέχ-αται	(ἄρ-τά-ω) φór-το-ς σκηп-τό-ς χυ-τό-ς	-ἦσ-τή-ς δέκ-τη-ς	φέρ-τρο-ν σκήп-τρο-ν χύ-τρᾱ	ἄρ-θρο-ν
	κοί-τη			

Ниже дается список отглагольных суффиксальных производных с суффиксами I класса. Схема следующая: производные приводятся по суффиксам, внутри каждого такого раздела сначала идут образования от корней *CVCV*, затем — *CVC* и *CV̄*. При каждом приводится источник наиболее ранней фиксации и однокоренная словарная форма глагола.

Суффиксы -τᾶ-ς, -τις (-τιδ-)

Корни *CVCV*: -ἡγέτης (Hom. +), -ἡγέτις (Ag. +, ἡγέομαι); ἀγρέτης (Alcm. +, ἀγρέω); -αίρέτης (Thuc. +, αἰρέω); ἀλέτης (Xen. +, ἀλέω); и. с. Ἀλκέτης (Xen. +, ἀλέκω); -ἀπάτης (Ibuc. +, ἀπαφίσκω); αἰν-αρέτης (Hom. +, ἀρέσκω); -ἀρότης (Hes. +, ἀρώ); ἀρχέτᾶς (Eur., ἄρχω); -βелέτης (Hom. +, βάλλω); -βρεμέτης (Hom. +, βρέμω); γαμέτης (Aesch. +), γαμέτις (Anth. P., γαμέω); -γενέτης (Hom. +, γίγνομαι); ἀχέτης/ἡχέτα (Hes. +, ἄχέω); ἐργάτης (Archil. +), -ἐργέτης (Pind. +), ἐργάτις (Aesch., Archil. +), -ἐργέτις (Eur. +, ἔρδω); ἰκέτης (Hom. +), ἰκέτις (Aesch. +, ἴκω); παν-δερχέτᾶς (Eur., δέρκομαι); -ἡγερέτης (Hom. +, ἐγείρω); οἱ ἐφ-εδέται (Hesych., ἔξω); -ἡλάτης (Hom. +), ἐλάτης (Eur. +, ἐλαύνω); ἐπέτης (Pind.), мик. *he-ge-ta*, ἐπέτις (поздн.: Ap. Rh., ἔπομαι 'следовать'); ἐρέτης (Hom. +, ἐρέσσω); εὔρετής (Plat. +), εὔρετις (Soph. +, εὔρισκω); εὐχέτης (поздн., εὔχομαι); ἐχέτης (Pind., ἔχω); κρᾶγέτης (Pind. +, κράζω); -λαμπέτης (Anacr. +), λαμπέτις (поздн., λάμπω); ὑπερ-μενέτης (HHom., μέμονα); εὐ-μενέτης (Hom. +, εὐ-μενέω); ναέτης (Simon. +), -ναιέτης (Hom. +, ναίω < *νάσιω); -ὀλέτης (Anth. P. +), ὀλέτις (Anth. P., ὀλλῦμι); -ὠμότης (Aesch. +, ὠμῦμι); ὀφειλέτης (Soph. +, ὀφείλω); πελάτης (Aesch. +, πέλαμαι); -ρέιτης (< *σρεφετᾶς) (Hom. +, ῥέφω); -σθενέτης (поздн., σθένω); στεφέτης (Hesych., στέφω); ὑετις ὑδρίς (тарент.: Hesych., ὕω); ὑπερ-φερέτης (поздн.: Dion. Hal., φέρω — ср. гомер. φಾರೆτᾶ, но φόρτος, φέρτρον, указывающие на корень вида *CVC*).

Корни *CVC*: -ἄρτης (Hom. +, ἀραρίσκω); βράστης (Arist. +, βράσσω); βύκτης (Hom. +, βύζω); -ῥᾶκτης (Soph. +), ῥήκτης (Arist., ῥήγνῦμι); -ῶστης (Her. +, φῶθέω); δέκτης (Hom. +, δέχομαι); θλάστης (Hipp. +, θλάω); -καύτης (Soph. +, *κάφιω); -κάμπτης (Ag. +, κάμπτω); -κέντης (Hesych. и поздние авторы, ср. κέντωρ, кон-τό-ς и т. п.); κλάστης (Hesych., κλάω); κλέπτης (Hom. +), κλέптиς (Alciphrg., κλέπτω); -κόπτης (Bacch. +, κόπτω); λάπτας τούς ροφοῦντας (Hesych., λάπτω); -λέκτης (Anth. P., λέγω 'говорить'); μάκτης (Hesych., μάζω); ξάντης (Plat., ξαίνω); -ὄπτης (HHom. +, ὄσσομαι); -πῆκτης (Arist. +), пηκτίς, эол. пᾶктиς (Sappho +, πᾶγνῦμι); -παιστής (Plat. +, παίζω); πλήκτης (Hipp. Ep., Arist. +, πλάγνῦμι); -πλάστης (Archil. +, πλάσσω); πρᾶκτης/πρήκτης (Hipp. +, πρᾶγνῦμι); эпиграфич. πρίστης (πρίω); σάκτας (Ag. +, σάπτω); -σκόпτης (Arist. +, σκώπτω); -τάκτης (Plat. +, τάσσω); трéστης (Hesych., трéω); τρώκτης (Hom. +, τρώγω);

-φόντης (Hom.+, θείνω); -φράστης (Anth.P., φράζω); χρίστης (Hesych., χρίω); ψέκτης (Hipp.+, ψέγω); ψεύστης (Hom.+, ψεύδω).

Κοрни CV: ἀήτης (Hom.+, ἄφημι); ἀλήτης (Hom.+, ἀλάομαι); -βάτης (Hom.+), -βήτης (Hom.+), -βάτις (поздн.: Theocr., βαίνω); -βότης (Pind.+, βώσκω); -δέτης (Pind.+), -δέτις (Anth.P., δίδημι); δύτης (Her.+, δύω); -δότης (Hes.+), δώτης (HHom.+), -δότης (Eur.+, δίδωμι); -έτης (Aesch.+, ἴημι); -θέτης (Her.+, τίθημι); -θύτης (Bacch.+, θύω); παρα-κλίτης (Xen., κλίνω); -κρίτης (Ag.+, κρίνω); -κτίτης (Hom.+, κτίζω); -λύτης (Thuc.+, λύω); -μήτης (Hom.+, μη- 'мерить'); -πλύτης (позднее, в т. ч. Hesych., πλύνω); -πότης (Anacr.+), -πώτης (Ag.+), -πότις (Anacr.+), πώνω); -στάτης (Hom.+), -στάτις (Soph.+, ἴσταμι); -φήτης (Hom.+, φᾶμι).

Суффикс -то-/ -τᾶ- (существительных)

Рассматриваются только первичные существительные с таким суффиксом (т. е. исключаются субстантивированные отглагольные прилагательные на -τόν типа τὸ λειπτόν и т. п.).

Κοрни CVCV: ἄτη (Hom.), эол. αὐάτα (Alcae, ἀφάω); ἀλετός (поздн., ἀλέω); ἀπάτη (Hom.+, ἀπαφίσκω); ἀρετή (Hom.+, ἀρέσκω); ἄροτος (Hom.+, ἀρόω); βιοτή (Hom.+), βίотος (Hom.+, βιόω); βρόχeтос (Anth.P., βρέχω); βρῦχeтос/βρούχeтос (Hesych., βρῦχω); γαμετή (Aesch.+, γαμέω); γενετή (Hom.+, γίγνομαι); ἔμετος (Her.+, φέμέω); ἐργέτην ἔργασίαν (Hesych., ἔρδω); δάκετόν (Ag.+, δάκνω); -δάματος³ (Aesch.+, δάμνημι); -δείκετος (Hom.+, δείκνυμι); δυс-δέρκετος (поздн., δέρκομαι); ἐρετή ἑπιθυμητή (Hesych., ἐρίζω); ἐрлетόν (Hom.+), ὄрлетон (Sappho+, ἔрлw); -εὔχeтос (HHom.+, εὔχομαι); ὄχeтос (Pind.+, ἔχω); θάνατος (Hom.+, θνάσκω); κάματος (Hom.+, κάμνω); κάπετος (Hom., <κᾶπε-> 'копать'); -κῆратос (с метрическим удлинением) (Hom.+, керάννυμι); ἀ-κόρετος (Aesch., Soph., κορένнυμι); περι-μήκετος (Hom., μακεῖν); ἀ-μάχeтос (Aesch., Soph., μάχομαι); μελέτη (Hes., μέλω); νιφετός (Hom.+, νίφω); πνίγeтос (Hesych., πνίγω); τὰ ρεῖτά (< *σρεφετά) (Soph.+, ρέφω); σηпeтос (Hesych., σᾶπw); σκελετός (поздн.: Phryg. Com.+, ср. σκέλλω, -σκληῖναι); τοκετός (Hipp.+, τίκτω); τελειτή (Pind.+, τελέω); ἀ-τίeтос (Aesch., Eur., τίω); ἀ-τρύгeтос (Hom.+, <τρῦγε-> 'приносить плоды'); ἕeтос (Hom.+, ἕω); κρηс-φύгeтон (Her.+, φεύγω).

Κοрни CVC: ἀορτή (Hipp.+, ἀφείρω); ἀκτή (Hom.+, ἀκαχμένος); γактос (т. е. *φακτός) ἄκλάσμα (Hesych., φάγνυμι); даίτη (Hom.+, δαίνυμι); δεκτητή ἄκλαῖνα, κλανίς (Hesych., δέχομαι); εἰρηκτή/

είρκτή/έρκτή (Heg. +, *έφέργνυμι*); *θρεπτή* (Pherecr. +, *τρέφω*); *θρεκτός · δρόμος* (поздн.: Phot., *τρέχω*); *κοίτη* (Hom. +), *κοῖτος* (Hom. +, *κειμαι*); *κοντός* (Hom. +, *κεν-* 'колоть'); *κύρτος* (Sappho +), *κύρτη* (Archil. +, *κῦρω*); *βροτός* (Hom. +), *-μβροτος* (Hom. +), диал. *μορτός* (Gallim., *μερ-* 'умирать'); *ξυστός* (Xen. +), *ξυστόν* (Hom. +, *ξύω*); *πηκτός* (Hom. +), *πηκτή* (Aesch. +, *πάγγνυμι*); *πόκτος* (поздн.: Lyg. Adesp., Herodian, *πέκω*); *πέμπτη* (Hes., *πέμπω*); *πλεκτή* (Aesch. +, *πλέκω*); *σκηпτός* (Aesch. +, *σκάπτω*); *στακτή* (Antiphan. +, *στάζω*); *φόρτος* (Hom. +, *φέρω* — ср. гомер. *φέρτρον*, но также и корень вида CVCV в *φαρέτρα*); *φρυκτή* (Hipp., Geor., *φρύγω*); *-χύται* (pl. fem.) (Hom., *χέφω*).

Корни C \bar{V} : *άυτή* (Hom. +, *άφύω*); *άμητος* (Hom. +, *άμάω*); *-βάτην* (acc., Hesych., *βαίνω*); *βρῦτος, βρῦτον* (Archil. +, *βρύω*); *βοιτόν* (Hom. +, *βώσκω*); *δετή* (Hom. +, *δίδημι*); *-έτή* (Hom. +, *ίημι*); *θετή* (Hesych., *τίθημι*); *πότος* (Cratin. +, *πώνω*); *στατή · πάρνη, κάρδοπος* (Hesych., *ίστάμι*); *φυτόν* (Hom. +, *φύω*).

Суффикс -τρο-/ -τρα-

Корни CVCV: *άλετρον* (поздн., *άλέω*); *άροτρον* (Hom. +, *άρώω*); *έλυτρον* (Soph. +, **έφελύω > ειλύω*); *έлатρον* (поздн., в т. ч. Hesych., *ελαύνω*); *λοετρόν (> λουτρόν)* (Hom. +, *λοφέω*); *τέρετρον* (Hom. +, *τιτράω*); *φαρέτρα* (Hom. +, *φέρω* — но ср. *φόρτος, фέρτρον* с корнем вида CVC).

Корни CVC: pl. n. *άορτρα* (Hipp., *άφείρω*); *άλτρος · μισθός* (Hesych., *άλ-* 'кормить', *αν-αλτος*); *-άλειπτρον* (Ag. +, *άλείφω*); *δαιτρος, δαιτρόν* (Hom. +, *δαινῦμι*); *δέρτρον* (Hom. +, *δέρω*); *εύστρα* (Ag. +, *εύω*); pl. n. *ζῶστρα* (Hom. +), *-ζώστρα* (Soph. +, *ζώννυμι*); *τάρακτρον* (Ag. +, *ταράσσω/θράσσω*); *θέλκτρον* (Soph., *θέλω*); *τά θρέπτρα* (Hom. +, *τρέφω*); *кέντρον* (Hom. +, ср. *кέντιω* и т. д., *κεν-* 'колоть'); *кэστρα* (Soph., Ag., *кеίω*); *λέκτρον* (Hom. +, *λεχ-* 'класть'); *-μάκτρον* (Sappho +, *μάζω*); *-νίпτρον* (Hom. +, *νίпτω/νίζω*); *ξύστρα* (Hipp. +, *ξύω*); *-όпτρον* (Aesch. +), *-όптра* (Euclid. +, *όσσομαι*); *πλήκτρον* (HHom. +, *πλάγγνυμι*); pl. n. *πλάστρα* (Ag. +, *πλάσσω*); *πλέκτρον* (Hoffmann 3.169.47, *πλέκω*); *ρόпτρον* (Archil. +, ср. *ρόπαλον, ροπή*); *σειστрос* (Arisct. +, *σειώ*); *φέρτρον* (Hom. +, — но ср. *φαρέτρα* также Hom. +); *φίпτρον* (Pind. +, *φιλέω*); *χύτρα* (Ag. +, *χέφω*); *ψήкτρα* (Soph. +, *ψάχω*); *ψύкτρα* (Hesych., *φύχω*).

Корни C \bar{V} : *λύτρον* (Pind. +, *λύω*); *μέτρον* (Hom. +), *μήτρα* (Arist. +, *μη-* 'мерить'); *φύτρα* (Hesych., *φύω*).

Суффикс -τλᾱ-

Корни CVCV: ἐχέτλη (Hes. +, ἔχω).

Корни SVC: φύτλη (Pind. +, φύω).

Суффикс -θρο-/-θρᾱ-

Корни SVC: ἄλευθρα · ἄλευρα (Hesych., ἀλέω); βάραθρον (Her. +), βέρεθρον (Hom. +), δέρεθρον (Hesych., βιβρώσκω); κρεμάθρᾱ (Ag., Agist., κρεμάννῦμι); ὄλευθρος (Hom., ὄλλῦμι); πέλευθρον (Hom. +, πίμπλημι?); ῥέεθρον (Hom. +, ῥέφω).

Корни SVC: ἄρθρον (Soph. +, ἀραρίσκω); ὄρθρος (HHom. +, ὄρνῦμι); τέρθρον (HHom. +, тер- 'оканчиваться').

Корни CṼ: -βάθρον (Hom. +), βάθρα (Ag. +, βαίνω); λύθρος, λύθρον (Hom. +, λῦ- 'пачкать').

Суффикс -θλο-/-θλᾱ-

Корни CVCV: γένεθλον (Aesch., Soph.), γενέθλη (Hom. +, γίγνομαι); ἔδεθλον (Aesch., ἔξω); φύγεθλον (позднее: Gal. +, φεύγω — ср. структуру CVCV также в древнем -φύγετον (Her. +)).

Корни SVC: ἐσθλός (adj.) (Hom. +, εἰμί?).

Корни CṼ: ἄεθλος (Hom. +, ἀφημι).

Суффикс -θε- инфекта

Корни CVCV: μετα-κιάθω (Hom., κίω); νεμέθομαι (Hom., νέμωμαι 'есть (о животных), пастись'); πελάθω (Aesch. +, πέλαμαι); φαφέθω в Фаέθων (-οντ-) (Hom. +, πιφαύσκω); φλεγέθω (Hom. +, φλέγω); εικάθω (видимо, инфектная основа, перешедшая в парадигму аориста) (Soph. +, φείκω 'уступать'); θαλέθω (Hom. +, θάλλω); сюда же γηθέω из *γᾶφα-θε-ιω (Hom. +, ср. γαίω < γᾶφ-ιω)⁴.

Корни SVC: ἔσθω (Hom. +, ἔδω).

Корни CṼ: κνήθομαι (Agist. +, κνάω); νήθω (Cratin. +, νέω 'прясть'); πλήθω (Hom. +, πίμπλημι); прήθω (Hom. +, πίμπρημι); σήθω (Gal., -σσάω 'просеивать'); πύθω (Hom. +, δια-πύω).

Суффикс -θ- инфекта (без ι-редупликации)

Корни CVCV: praet. ifc. ἐκίато · ἐκινεῖτο (Hesych., κίω); *βίωμαι в βιόμεσθα I pl. ifc. (HHom., βιόω); ἔραμαι (Hom. +, ἐράω); ἄγαμαι (Hom. +); κρέμαμαι (Hom. +), δίεμαι < δφιε- (Hom. +); ἴεμαι < *σφιε- (Hom. +); ὄνομαι (Hom. +); εἴρνωμαι < ἐφερν- (Hom. +); ptc. ifc. ἀρόμενος (Hom., ἀρώω); старое причастие от *κάμαμι в ἀ-κάμας (-ντ-) (Hom. +); подобное образование — ἀ-δάμας (Hes. +) от *δάμα-μι; praet. ifc. δέατο (Hom. +), ifc. δέαται · δοκεῖ (Hesych.); πέταμαι 'лететь' (Hes. +).

Корни *CVC*: εἶμι, ἐστί/ἔστι (Ном.+) 'быть'; εἶμι (Ном.+) 'идти'; γεύμεθα < *γευσ- (Pind., γεύω); ἧσ-ται от ἧσ- 'сидеть' (Ном.+); ἔσμαι 'одеваться' (Ном.+, фёс-μαι); κεῖμαι (Ном.+); οἶμαι < *ὄφισμαι (Aesch.+); императив φέрте (Ном.+, φέρω); στεῦμαι (Ном.+, στηῦ-μαι); 3 pl. δέχεται (Ном., δέχομαι).

Корни *CV*: φημί (Ном.+); ἄημι (Ном.+); praet. ifc. ἔ-ννη (Ном., ср. νέω < *σνειω 'прясть').

Помимо перечисленных выше, есть еще некоторые суффиксы I класса, при которых различаются корни трех видов.

Во-первых, это тематические инфекты, вторично образованные от атематических (корневых) инфектов корней *CVCV* при помощи суффикса *-λε-, см., например, табл. 4.

Таблица 4

атематический инфект	тематическая пара
-δαμα-ντ-	δαμά-ω
βιό-μεσθα	βιό-ω
ἔρα-μαι	ἐρά-ω
ἄγα-μαι	ἀγά-ομαι
κρέμα-μαι	κρεμά-ω
εἶρυ-μαι	εἶρύ-ω

Инфектам, представляющим собой пары к атематическим (типа вышеприведенных), в парадигме и именных производных соответствуют образования, имеющие либо всегда краткий ауслатный гласный корня, либо корневая модификация *C(V)CṼ*. Корнями таких инфектов являются корни вида *CVCV*.

Другим способом тематизации корневых инфектов корней *CVCV* является их оформление сложным суффиксом -ξε- (< *-δ-λε-) (см. табл. 5).

Таблица 5

инфекты на -δλε-	другие образования, указывающие на вид <i>CVCV</i>
ἀγά-ξο-μαι	ἄγα-μαι, ἀγά-ο-μαι
πελά-ξω	πελά-ω, πελά-θω
κεά-ξω	εὐ-κέα-το-ς

Приведем иллюстративный список вторичных тематических инфектов от корней *CVCV*: *μελέω*, *πελάω*, *ἐμέω*, *καλέω*, *τελέω*, *ἀλέω*, *εἰλύω* (**ε̄φελυ-*), *ἀάω* (**ἄφα-*), *καπύω*, *ἀρκέω*, *μολέω*, *στερέω*, *ὀλέομαι*, *-ἄλόω* (< **φᾶλο-*), *ὀμόομαι*, *ἤχέω* (< **φᾶ-*), *ἐλάω*, *ἄκηδέω* и т. п.

Еще одним суффиксом I класса является *-σ-*, не имеющий определенного значения, находящийся после корня перед другими нормально прикорневыми суффиксами, например, перед аористным *-σ-*, суффиксом отглагольных причастий *-τῶ-* и т. п. Сочетание **-σν-* дает в данном случае *-νν-*. В табл. 6 приводится иллюстративный материал по образованиям с суффиксом *-σ-*.

Таблица 6

формы с суффиксом <i>-σ-</i>	прочие производные
аог. <i>ἀγασσάμην</i> (Hom.)	<i>ἄγαμαι</i> , <i>ἀγάζομαι</i>
аог. <i>ἄλεσσα</i> (Hom.), perf. <i>ἀλήλεσαι</i> fut. <i>ἄρέσσομαι</i> (Hom.); <i>ἄρεστός</i> (Her.)	<i>ἄλετος</i> , <i>ἀλέω</i> <i>ἀρετή</i>
аог. <i>ἔλασσα</i> (Hom.) <i>ἐλκυστάζω</i> (Hom. +)	<i>ἐλάτης</i> , <i>ἐλάω</i> <i>ἐλκύω</i>
<i>κεράννυμι</i> , аог. <i>ἐκέρασσα</i> (Hom.) <i>κρεμάννυμι</i> , аог. <i>ἐκρεμάσθην</i> ; <i>κρεμαστός</i> (Soph. +)	<i>κρέμαμαι</i>
<i>κορέννυμι</i> (Hom. +), <i>ἐκόρεσσα</i> (Hom.)	<i>ἄ-κόρετος</i>
аог. <i>λοέσσαι</i> (Hom.)	<i>λοετρόν</i>
аог. <i>ὀλέσσαι</i> (Hom.)	<i>ὀλέω</i>
аог. <i>ἐμαχεσσάμην</i> (Hom.) <i>ὄνοστός</i> (Hom. +)	<i>μαχετέον</i> <i>ὄνομαι</i>
аог. <i>ὀμόσσαι</i> (Hom.) fut. <i>πελάσσω</i> (Hom.)	<i>ὀμόομαι</i> <i>πελάζω</i> , <i>πελάω</i>
<i>(σ)κεδάννυμι</i> (Hom. +), аог. <i>ἐσκεδάσθην</i> (Hom. +)	
аог. <i>ἄασα</i> , <i>ἄασάμην</i> (Hom.) (< * <i>ἄφα-σ-σ-</i>)	<i>ἀάω</i>
аог. <i>στορέ(σ)σαι</i> (Hom. +); <i>στορένнυμι</i> (Hom. +)	
аог. <i>ἐτέλεσσα</i> (Hom.); <i>τελεστήριον</i> (Her. +)	<i>τελετή</i> , <i>τελέω</i>
аог. <i>ἤρασσάμην</i> (Hom.); <i>ἔραστής</i> (Her. +) <i>ἄ-κῆδεστος</i> (Hom. +)	<i>ἔραμαι</i> , <i>ἐράω</i> <i>α-κᾶδέω</i>

ПРИМЕЧАНИЯ

- ¹ См. Николаев С. Л. К исторической морфологии древнегреческого глагола. Ч. 1—2. Балто-славянские исследования 1982. М., 1983; Ч. 3. БСИ 1984. М., 1986.
- ² Материал выверен по: *Liddell H. G., Scott R. A Greek-English lexicon, rev. and augm. by H. S. Jones and R. McKenzie, with Supplement. Oxford, 1968; Buck C. D., Petersen W. A reverse index of Greek nouns and adjectives arranged by terminations with brief historical introductions. London, 1944.*
- ³ Старые существительные на -το-, находящиеся в составе сложных прилагательных (например, ἀ-κάματος 'неутомимый', со вторым компонентом κάματος 'усталость', ср. также ἀ-θάνατος 'бессмертный' и θάνατος 'смерть'), отличаются от прилагательных на -το- морфологически (суффикс -το/ᾱ- прилагательных относится к другому морфологическому классу).
- ⁴ Strunk K. Nasalpräsentia und Aoriste. Heidelberg, 1967.

О ПРАСЛАВЯНСКИХ СЛОВООБРАЗОВАТЕЛЬНЫХ ДИАЛЕКТИЗМАХ

Ниже мы рассмотрим следующий вопрос: в каких аспектах можно говорить о диалектной дифференциации праславянского на словообразовательном уровне?

В славянском словообразовании до сих пор нет четкой хронологической стратификации — часто праславянскому состоянию приписываются факты современных языков. Косвенно это проявляется, например, в том, что и в таком фундаментальном справочнике, как “Очерк праславянского словообразования” Ф. Славского (см. SP 1—3), указывается распространение обсуждаемых аффиксов именно в современных славянских языках, что никак не характеризует место этих аффиксов в праславянском. В этимологических же работах обычна практика, допускающая подачу материала “под звездочкой”, если только форма или значение производного слова представляются исследователю экзотическими. Между тем в таких случаях речь может идти о серийных образованиях, представленных и в современных говорах, словообразование которых мало обследовано.

Традиционен подход, при котором исследователи берут за основу праформу какого-либо аффикса и рассматривают производные с рефлексамии этого аффикса по славянским языкам, что, однако, не расширяет наших знаний о праславянском состоянии (ср. работу Jeżowa 1975, посвященную суффиксу *-ika* в славянских языках). Другое исследовательское направление представляет анализ семантической изменчивости образований, входящих в какую-либо сло-

вообразовательную категорию, что также поучительно прежде всего с точки зрения истории отдельных языков и слов, ср. разыскания М. Войтылы-Свежовской в области *nomen agentis* и *abstractum* (Wojtyła-Swierzowska 1974; 1992).

В настоящее время, когда опубликована значительная часть Московского этимологического (ЭССЯ) и Краковского праславянского словаря (SP), представляется возможным и плодотворным проводить сравнительно-исторические разыскания в области словообразования в противоположном направлении: от лексики, материала отдельных языков к реконструкции значительных участков словообразовательной системы в целом. Перспективность синхронно-словообразовательной трактовки позднепраславянского продемонстрирована в монографии Варбот 1984 (ср. особенно гл. 6). Мы будем стремиться придерживаться именно этого пути.

Проблема праславянских словообразовательных диалектизмов рассматривается нами с точки зрения украинских карпатских и смежных с ними говоров: ставится задача определить словообразовательную специфику “протогалицкого”, то есть той части праславянского, которой наследуют современные галицкие говоры¹. Разумеется, мы не предполагаем, что единичный современный язык или диалект может напрямую соотноситься с единичным диалектом в праславянском: здесь речь идет лишь о нелинейном отрезке праславянского, реконструируемом, в частности, на материале данного языкового идиома.

Принципиальным здесь является выбор параметров искомого словообразовательного явления. Учитывая то, что речь идет о реконструированном материале, а реконструкция семантики в массовом порядке, требуемом для словообразовательного анализа, — дело невыполнимое, мы не можем пользоваться основной словообразовательной единицей — понятием словообразовательного типа, подразумевающим общность значения у производных с определенным формантом. Мы предлагаем сохранить принцип единства форманта и при этом опираться на формальный критерий общности морфологического класса (или категории) базовых слов или основ. Именно эта общность в конечном счете и определяет специфику и устойчивость словообразовательного значения производных.

Понятие праславянского словообразовательного диалектизма предполагает выявление характерного для данной области праславянского системного словообразовательного признака, позволяюще-

го противопоставить эту область другим праславянским диалектам. Что же может выступать в роли такого признака?

Мы можем говорить о наличии в протодиалекте какой-либо реликтовой модели, унаследованной от дославянской эпохи. Для галицкого это могут быть deverбативы на *-eta*, представленные в ЭССЯ единичными образованиями, как **kleveta*, **leščeta*, **lupeta* и некоторые др., причем все они имеют галицкие рефлексy. Сюда можно добавить **klebeta*, реконструируемое с участием галицкого производного глагола *klebetati*, *sklebetati* (кого) 'в игре: выручаться. (по)стучать по месту, где стоял водящий' (с. Ольшаны: Закарпат. обл.; запись автора), ср. бойк. *клебúти: чого т'а клéбум?* ('спрашивают, когда кто-л. ссорится, кричит, ругается': Онишкевич 1, 356) — при наличии балтийской параллели лит. *klebėtas*, см. Осипова 1991; семантической спецификой и шириной распространения отличаются галицкие континуанты **kleveta* (карп.-укр. *клеветати* 'бранить, ругать; оговаривать': КДА, вопр. № 362), **trepeta* (карп.-укр. *тrepета* 'осина': КДА, к. № 36), **sujeta* (карп.-укр. *суета* 'беспокойство, хлопоты, забота и др.': КДА, к. № 86, 87), мотивированное презентной основой глагола **sovati*, **sujō* (см. Варбот 1985, 37—39). Но мы не можем быть уверенными в том, что, если исходить из материала какой-то другой лингвистической зоны, мы не найдем функционально равноценных образований на *-eta*.

То же можно сказать и о deverбативах на *-urь* — малоописанной инновационной праславянской модели (см. SP 2, 26) с экспрессивной функцией. Тот факт, что с участием галицкого восстанавливаются **baxurь*/**baxorь*, **bьlburь*, **bьlturь*/**bьltarь*, **kьlburь*/**kьlbyr-*, **piščurь*, **močurь* и вар. и др., еще не говорит об особой продуктивности этой модели в протогалицком. Дело в том, что производные этого типа не описаны или мало описаны в современных диалектах, но тем не менее они встречаются, например, в польском — ср. *jebur* 'любитель женщин' (Doroszewski 1931, 294), кашуб. *piхur* 'гомосексуалист' (Sychta IV, 271). В то же время мы не обнаружили галицких рефлексов, например, к **gьturь*, **тьžurь*, **(ob)ščavurь*, **žьturь*².

Более надежным в плане диалектной дифференциации представляется материал продуктивных моделей, причем релевантным может быть и сам факт наличия или отсутствия какой-либо словообразовательной модели. Так, в SP 1, 64 речь идет о продуктивности dead-активных образований на *-jadь*:*-ědь* в севернорусских, украинских

закарпатских говорах и южнославянских языках. Действительно, все образования этого рода, приведенные в ЭССЯ, имеют продолжения в галицких говорах (**čьrn'adь*, **gnilědь*, **golěть*/**golědь* и под.), причем список праслав. слов с участием галицких рефлексов может быть значительно расширен. В то же время в кашубских говорах, по данным словаря Б. Сыхты, нет ни одного производного этого типа, что и позволяет противопоставить эти диалектные зоны.

Но о дифференциации праславянских диалектов можно говорить и в связи с повсеместно представленными продуктивными словообразовательными моделями. Эти случаи мы рассмотрим подробнее.

Возможность анализировать подобные модели дает ЭССЯ, регистрирующий праславянскую лексику на основании фактов засвидетельствованных славянских языков, что позволяет в известном смысле определять ареал распространения того или иного словообразовательного явления. Опубликованные выпуски этого словаря охватывают приблизительно половину всей праславянской лексики (вып. 1—19, буквы А—М).

Материалы КДА и вопросника к нему содержат относительно большое число образований с суффиксом *-ina*; продуктивность *-ina* в современных южных и юго-западных украинских говорах — например, в сингулятивной функции — отмечена в Закревська 1976, 105. Попробуем соотнести эти факты с тем фоном, который предоставляет ЭССЯ. Конечно, мы не можем последовательно противопоставить протогалицкий диалект другим украинским, поскольку наиболее полно этот словарь учитывает лексику литературных языков (что связано, в частности, с дифференциальным характером региональных словарей). В связи с этим мы ориентируемся на сравнительную продуктивность словообразовательных моделей в русском и южнославянских языках: нас интересуют модели, обнаруживающие в русском значительно более низкую продуктивность, чем в южнославянских. Мы считаем такую информацию, извлеченную из ЭССЯ, надежной потому, что в принципе естественно было бы ожидать противоположного результата, так как материал русского языка учтен здесь в наиболее полной степени. Можно думать, что обследование выявленных таким образом галицких словообразовательных моделей обнаружило бы их древнейшую близость по этим параметрам южнославянским языкам, что соответствовало бы их известной близости на уровне лексики (см. Иллич-Свитыч 1960; Гиндин, Калужская 1991).

Материал ЭССЯ показывает, что *-ina*, наряду с суффиксами *-ъk-*, *-j-* и *-ica*, относится к наиболее продуктивным в праславянском, но и десубстантивные, и деадъективные образования с *-ina* засвидетельствованы прежде всего в русском языке.

По крайней мере не менее многочисленны образования с *-ica*, причем известно, что и в современных карпатоукраинских говорах и в южнославянских языках этот формант в десубстантивной функции — диминутивной и моционной — используется весьма широко, ср. SP 1, 98; Закревська 1976, 146. Имеются и эксклюзивные карпато-балканские изоглоссы, как **krǣtica*, **kǣmetica* (по ЭССЯ) и многие др. В то же время материал ЭССЯ показывает, что десубстантивы с *-ica* (в вып. 1—19 — около 180) представлены в русском не менее богато, чем в южнославянских языках, прежде всего — в сербохорватском³. Значит, утрата продуктивности *-ica* в десубстантивах в русском и ее сохранение в Карпатах и на Балканах — явления, пережитые уже после распада праславянского единства, свидетельствующие об определенной карпато-балканской совместности в последующую эпоху.

Иная картина наблюдается у деадъективов (с общим значением 'носитель признака'). Из приблизительно 240 образований с *-ica* в функции субстантивации около 190 представлено в сербохорватском (около 130 — в словенском), в то время как в русском — около 120, в украинском — около 90. Иными словами, в тех праславянских диалектах, к которым восходят русский и украинский языки, деадъективы с *-ica* были менее продуктивны, чем в "протосербохорватском" диалекте. Таким образом, праславянским словообразовательным диалектным признаком может служить не только наличие или отсутствие, но и продуктивность определенной модели — разумеется, не в современных языках и диалектах, ср. выше о русских десубстантивах на *-ica*.

Для того, чтобы определить по данному признаку место галицкого, мы осуществили следующий опыт: по программе, составленной на основе ЭССЯ, был собран галицкий материал по диалектным словарям и подобным источникам⁴, а также в полевых условиях. В результате получена следующая картина схождения с русским и сербохорватским (соотношение должно оставаться постоянным независимо от степени обследованности говоров). Три четверти галицких образований имеет инославянские соответствия с участием сербохорватского языка, в то время как с участием русско-

го — немногим более половины; в обоих случаях наблюдаются сепаратные схождения. Но точно такие же соотношения с сербохорватским и, соответственно, галицким отмечаются и для русского языка. Данные кашубских говоров, сопоставленные с материалами ЭССЯ, также обнаруживают схождения прежде всего с сербохорватским, что и неудивительно, поскольку последний главенствует по деадъективам на *-ica* в ЭССЯ.

Следовательно, чтобы с необходимыми основаниями говорить о сравнительной продуктивности деадъективов на *-ica* в диалектах праславянского, требуется сопоставить ареал галицких говоров с подобными же диалектными ареалами славянского мира, в равной степени учитывая их материал как исходный для реконструкции.

В качестве таких объектов мы выбрали галицкие, из северных — кашубские и из южных — чакавские говоры⁵. Но для суждений об абсолютной продуктивности нашей модели необходимо было бы иметь результаты реконструкции по всем славянским диалектам, что немыслимо. Существенно, далее, то, что нами использовались источники различного объема: известно, что по полноте охвата материала редкий диалектный словарь сравнится со Словарем кашубских говоров Б. Сыхты. Следовательно, мы не можем объективно судить и о сравнительной продуктивности деадъективов на *-ica* на материале трех избранных диалектов. В таком случае нам остается следующее. Поскольку материал чакавских говоров представлен у нас наименее полно, посмотрим, что покажут сепаратные схождения чакавского с другими диалектами.

Как выясняется, чакавско-галицких схождений значительно больше, чем чакавско-кашубских. Ср., например, чакавско-галицкие сепаратные схождения **bēlica*, **cēlica*, **drobŋnica*, **edinica*, **lastovica*, **lozŋnica*, **mēdēnica*, **moldica*, **polovica*, **sinica*, **snovadlŋnica*, **starica*, **sušica*, **varŋŋnica*/**varŋhŋnica*, **žyltēnica* и чакавско-кашубские схождения **myšŋnica*, **nevĕrŋnica*, **orvŋnica*, **ostrica*, **pa-meťŋnica*, **pokorŋnica*, **pravica*, **slĕpica*, **zoltŋnica*, **žegavica*.

Вновь обращаясь, далее, к материалам галицкого и кашубского, собранным по программе ЭССЯ, мы видим, что и у сербохорватского в целом значительно больше схождений с галицким, чем с кашубским, несмотря на бóльшую полноту кашубского материала. К сербохорватско-галицким относятся: при участии русского — **berzovica*, **bēlica*, **bojŋnica*, **bystrica*, **četverica*/**četvorica*, **dĕlŋnica*, **drobŋnica*, **dŋŋnica*, **edinica*/**edŋnica*, **galica*, **glušica*, **gorxovi-*

са, *gorьnica, *xlěbьnica, *kalenica, *kladьnica, *kolesьnica, *konьnica, *kostěnica, *košьnica, *kotьlnica, *krtьnica, *kyselica, *lastovica, *leděnica, *ledьnica, *ležьnica, *lětьnica, *ľubimica, *ľubovьnica, *ložьnica, *lučьnica, *lukovica, *ľněnica, *makovica, *mazьnica, *medovica, *medunica, *měděnica, *mědьnica, *měrьnica, *mogylьnica, *mokrica, *moldica, без участия русского — *avorьnica, *bedrenica, *bedrica, *borovica, *brusьnica, *cělica, *cěvьnica, *čislьnica, *čьrv(j)enica, *debelica, *dojidьlnica, *gnojьnica, *koldьnica, *krōglica, *krъvьnica, *lěpica, *lěrjenica, *lěrьnica, *lojěnica, *lojьnica, *ložьnica, *metьnica; к сербохорватско-кашубским относятся: при участии русского — *brodьnica, *jutьnica, *ľub(j)enica и др.; без участия русского — *lazьnica, *lěьnica, *lōčьnica, *lysica, *měšęčьnica и др., что дает весьма значительную разницу в объеме схождения. На этом основании мы предполагаем, что в процессе формирования деадъективов на -ica “предок” чакавского (и сербохорватского в целом) находился в более тесных отношениях с “предком” галицкого, чем с “предком” кашубского.

Итак, мы приходим к выводу о ценности для словообразовательного анализа сепаратных (необязательно эксклюзивных на праславянском фоне) лексических изоглосс — материала, реконструируемого при участии данных конкретных диалектов (или языков). Сформулируем наш вывод так: для словообразования релевантен сравнительный результат по сепаратным схождениям одноструктурных образований, если этот результат получен в итоге применения тождественной процедуры к тождественному материалу. Следующий вопрос, который мы должны решить, — вопрос о месте “протогалицких” образований на “протоукраинском” фоне. Можем ли мы считать, что в украинских говорах за пределами Карпат деадъективы с -ica, унаследованные от праславянской эпохи, имеют отличные от галицких сепаратные изоглосные связи?

Чтобы ответить на этот вопрос, осуществим следующий эксперимент на материале гидронимии. Мы обследуем гидронимы, корпус которых составляют украинские деадъективные названия, имеющие соответствия в гидронимии южных славян, а также на севере и западе Польши⁶. В отличие от апеллативного, гидронимический материал представляет следующие выгоды: он не связан ни с различиями в уровне обследованности говоров, ни с варьирующей плотностью населения на украинской территории. В то же время горный рельеф предполагает большую концентрацию водоемов (по

истокам рек); следовательно, большая концентрация гидронимов в этих областях будет связана не только с продуктивностью определенной словообразовательной модели⁷. Подчеркнем, что осуществляемая проверка гидронимов возможна благодаря существованию Словаря гидронимов Украины (СГУ), единообразно представляющего всю украинскую водную сеть. В качестве источника по галицким землям использовалась также монография Я. Ригера "Гидронимия бассейна Сана" (San), не учтенная в СГУ⁸.

Прежде всего приведем гидронимы, зафиксированные исключительно на территории галицких говоров, по СГУ — в Закарпатской, Черновицкой, Ивано-Франковской и Львовской областях⁹: **atъnica*/**jatъnica*: Ямниця, вар. к Ямничанка (СГУ, 636) ~ *Javnica* (< *Jamnica*: Dicken. I, 153); ср. *Jamnica* в Warta, 56; Odra, 114; **asenovica*: Ясеновиця (СГУ, 639) ~ *Jasenovica* (Dicken. I, 155); **borovъnica*: *Borownica* (San, 26) ~ *Borovnica* (Bezljaj I, 77); ср. *Borownica* в: Wisła-Odra, 21; Odra, 216; **brodъnica*: Брідниця (СГУ, 70) ~ *Brojnica* (< **brodъnica*: Bezljaj I, 91), ср. *Brodnica* в Warta, 25; Wisła, 296; **bukovica*: *Bukowica* (San, 31) ~ *Bukovica* (Durid., 150; Dicken. I, 71; Bezljaj I, 95); также **Bukovica* в Vasmer, 342¹⁰; *Bukowica* в Warta, 27; **gnojъnica*: *Gnojnica* (San, 53) ~ *Gnojnica* (Bezljaj I, 180); **golica*: Гóлиця (СГУ, 145) ~ *Golica*: топоним в Bezljaj I, 182; Vasmer, 88, 100; ср. *Golica* в Odra, 236; **grabovъnica*: Грábивниця (СГУ, 152), *Grabownica* (San, 55) ~ *Gabrovnica* (< **grab(r)ъ*: Durid., 54), *Grabovnica* (Dicken. I, 127), *Grabovnica* (Bezljaj I, 169), ср. *Grabownica* в Wisła-Odra, 41; Odra, 239; **gvozdъnica*: *Gwozdnica* (San, 58) ~ *Gozdnica* (< **gvozdъ*: Bezljaj I, 191); **лъnica*: Льниця (СГУ, 222), ср. *lnica* (Odra, 127); **kalъnica*: *Kalnica* (San, 70) ~ *Kalnica* (Dicken. I, 166), ср. **Kalnica* (Wisła-Odra, 47); **koldъnica*: Колóдниця (СГУ, 263), ср. *Kłodnica* (Warta, 216), **Kłodnica* (Wisła-Odra, 55), также топ. *Kladnica* (Dicken. I, 174); **korytъnica*: Корítниця (СГУ, 271) ~ *Koritnica* (Bezljaj I, 283; Durid., 395), ср. *Korytnica* (Odra, 179; Warta, 71); **kosterevica*: Костерéвиця (СГУ, 275) ~ *Kostrevnica* (Bezljaj I, 289); **lěsъnica*: *Lesnica*, вар. к Лисничанський (СГУ, 321) ~ *Lesnica* (Durid., 278; Dicken. II, 13), ср. также **Lěsъnica* в Vasmer, 39; *Leśnica* в Warta, 77, Wisła-Odra, 63; **ľubica*: *Lubica* (San, 90) ~ *Lebica* (к *ľjubъ*, ср. топ. *Ljubičica*: Bezljaj I, 332), ср. *Lubica* (Odra, 95); **lomъnica*: Лімниця (СГУ, 319) ~ *Lobnica* (к **lomъnica*: Bezljaj I, 353), *Lomnica* (Durid., 44, 277 и др.; Dicken. II, 17), ср. *Łomnica* (Warta, 84; Odra, 272; Wisła-Odra, 68); **ľokavica*:

Лукáвиця (СГУ, 330), *Łukawica*, вар. к *Лўкавэць* (СГУ, 329; San, 96) ~ *Lakawica/Lьkavica* (Durid., 396, 133, 194), *Lukawica* (Dicken. II, 23), *Lokawica* (< **łokawъ*: Bezljaj I, 356), ср. **Łokawica* (Vasmer, 92, 226), *Łqkawica* (Wisła-Odra, 67); **takowica*: *Маковиця* (СГУ, 337), ср. *Małowica* (Wisła, 220); **mr̥tvica*: *Мертвіця* (СГУ, 360) ~ **Mrtvica* (Durid., 221)¹¹, *Mrtvica* (Dicken. II, 49; Bezljaj II, 40); **perčьnica*: *Przecznicza* (San, 131) ~ *Prečnice* (Bezljaj II, 117), ср. *Przecznicza* (Warta, 124; Wisła-Odra, 93; Odra, 300); **rušьnica*: *Pysznicza* (San, 133) ~ *Pišnicza* (объясняемое как образование от заимствованной основы в Bezljaj II, 91), ср. *Pysznicza* (Wisła-Odra, 94); **rybьnica*: *Рібниця* (СГУ, 461), *Сухá Рібниця* (СГУ, 545) ~ *Ribnica* (Durid., 170 и др.; Dicken. II, 95; Bezljaj II, 153), ср. *Rybnicza* (Warta, 137; Wisła, 400; Odra, 131); **setьnica* (?), ср. болг. *сѣтен* 'последний' (Младенов 579; ср. Фасмер III, 613): *Sietnica* (признаваемое в San, 149 неясным образованием) ~ *Setnicza, Senitssza*, вар. к *Setnik* (оставленное практически без этимологии в Bezljaj II, 183); **sěьnica*: *Siecznicza* (San, 148) ~ *Sečnica* (Bezljaj II, 178); **slivьnica*: *Śliwnica* (San, 165), ср. топ. *Slivnica* (Bezljaj II, 193), **Slivьnica* (Vasmer, 117); **slopьnica*: *Słopnica* (бас. Дунайца, Западные Карпаты: Wisła, 45) ~ *Slopnicza* (Durid., 278); **solěnica*: *Соляниця* (СГУ, 521) ~ *Solěnicza* (Durid., 67; Bezljaj II, 207); **sopotьnica*: *Sopotnicza* (Wisła, 411) ~ *Sopotnicza* (Durid., 135; Dicken. II, 115; Bezljaj II, 207—208, ср. словен. *sopōtnica* 'протока; водопад'); **swidьnica*: *Świdnicza* (San, 166) ~ *Svidnicza* (Durid., 172 и др.), ср. *Świdnicza* (Warta, 161); **storpьnica*: *Ступниця* (СГУ, 538) ~ *Stupnicza* (Dicken. II, 125); **ščavьnica*: *Щавніцький* (СГУ, 629), ср. (мало-?) пол. *szczawnica* 'минеральный источник' (Nitsche, 181) ~ на *щавниці* (др.-серб., XII—XIII вв.: Дуриданов 1963, 191), *Ščavnica* (Dicken. II, 133; Bezljaj II, 239; ср. Vasmer, 158, 348); **teplica*: *Тепліця* (СГУ, 557), ср. укр. карп. *теплуся* 'минеральный источник, не замерзающий зимой' (Jurk., 42) ~ др.-болг. *теплица* 'теплый источник' (Дуриданов 1963, 184—185); **toplica*: *Топлиця*, вар. к *Тепліця* (СГУ, 558) ~ *Toplicza* (Durid., 13 и др.; Dicken. II, 142; Bezljaj II, 265; Vasmer, 54), ср. болг., мак. *топлица* 'место с теплой родниковой или проточной водой (и др.)' (Григорян, 221), схрв. *toplica* 'теплый источник' (Schütz, 67); **tisovica*: *Тисовиця* (СГУ, 565) ~ *Tisovica* (Durid., 96 и др.; схрв. *Tisovica*: Bezljaj II, 262); **topolьnica*: *Топільниця* (СГУ, 569) ~ *Topolnicza* (Durid., 69 и др.; Vasmer, 222); **tovarьnica*: *Товарниця* (СГУ, 566) ~ *Tovarnica* (Dicken. II, 144); **varььnica*/

**varьněnica*: *Warielnica* (-ln- < -nn-: San, 174) ~ словен. *arpenica* 'der Kalkhofen' (Bezljaj I, 37 s.v. *Arpenik*, ср. топ. *Arpenica*), схрв. *vàrpenica* 'Kalkerde' (Nitsche, 104); **vodьnica*: *Wodnica* (San, 180) ~ болг. *водни́ца* 'болотистое место' (Григорян, 39), ср. **Vodьnica* в Vasmer, 67; *Wodnica* в Odra, 104; **zelenica*: (Малá) *Зелену́ця* (СГУ, 213, 339) ~ *Zelenica* (Bezljaj II, 335; ср. Vasmer, 35), *Zielenica* (Odra, 90; термин см. в Nitsche, 211).

На тех же правах, что и приведенный класс слов, выделяются гидронимы, отмечаемые исключительно за пределами галицких говоров: **alovica*: *Ялови́ця* (СГУ, 635) ~ *Jalovica* (Bezljaj I, 232, также схрв. *Jalovica*); **berstovica*: *Берестови́ця* (СГУ, 45) ~ *Brestovica* (Dicken. I, 63); **běllica*: *Бѣлиця* (СГУ, 55) ~ *Belica* (Durid., 389), *Bjelica* (Dicken. I, 48), словен. *Belica* (Bezljaj I, 54), ср. **Běllica* (Vasmer, 22 и др.), *Bielica* (Wisła, 292; Wisła-Odra, 19; Odra, 214); **blošćica*: *Блѣщиця* (СГУ, 59) ~ *Blošćica* (Bezljaj I, 68); к образованию см. ЭССЯ 2, 124, 125; **bobrovica*/**bebrovica*: *Боброви́ця* (СГУ, 60) ~ *Bebrovica* (Dicken. I, 46; Bezljaj I, 81—82); **bogovica*: *Богови́ця*, вар. к *Багови́ця* (СГУ, 28) ~ *Bogovica* (Durid., 44); **boltьnica*: *Болитни́ця* (СГУ, 62) ~ *Blatnica* (Dicken. I, 54; Bezljaj I, 66), ср. *Blotnica* (Warta, 23; Odra, 215; Wisła-Odra, 20); **borovica*: *Борови́ця* (СГУ, 65), ср. **Borovica* (Vasmer, 43, 137), **brusьnica*: *Брусни́ця* (СГУ, 71) ~ *Brusnica* (Dicken. I, 68; Bezljaj I, 92); **брьница*: *Брани́ця* (СГУ, 68), ср. *Branica* (Wisła, 295), к семантике ср. рус. *брани́ця* 'пристань для малых судов в морском заливе или бухте' (ЭССЯ 3, 161); **čьrnica*: *Чорни́ця* (СГУ, 612) ~ *Črnica* (Durid., 227; Bezljaj I, 122), ср. **Čьrnica* (Vasmer, 164), *Czernica* (Warta, 36; Wisła, 215, 303; Odra, 224; Wisła-Odra, 30); **desnica*: "у верхъ Десни́цы рѣчки" (СГУ, 168) ~ *Dišnica* (Dicken. I, 99); **dobьnica*: *Дубни́ця* (СГУ, 185) ~ **Dabnica* (Durid., 216), *Dubnica* (Dicken. I, 107), *Dobnica* (Bezljaj I, 136), ср. **Dobьnica* (Vasmer, 44 и др.), *Dębnica* (Warta, 38; Wisła-Odra, 33; Odra, 226); **gordьnica*: *Городни́ця* (СГУ, 150) ~ *Gradnica* (Dicken. I, 130; Bezljaj I, 194), ср. **Gordьnica* (Vasmer, 115); **gostinica*: *Гостини́ця* (СГУ, 151) ~ *Gostinica* (Dicken. I, 127; Bezljaj I, 188); **grabovica*: *Грабови́ця* (СГУ, 152) ~ *Grabovica* (Dicken. I, 127; Bezljaj I, 169); **gruševica*: *Грушеви́ця* (СГУ, 159) ~ *Ruševica* (< *Hruševica*: Dicken. I, 143); **xvostьnica*: *Хвостни́ця*, вар. *Хвостни́ця* (СГУ, 589), ср. топ. *Hostnica* (Bezljaj I, 212); **ьlovica*: *Ллови́ця* (СГУ, 221) ~ *Plovica* (Bezljaj I, 225; ср. топ. в Dicken. I, 147); **kosovica*: *Косови́ця* (СГУ, 275) ~ *Kōsovica* (Dicken. I, 187),

ср. *Kosovica* (Vasmer, 38); **Гutica*: *Лютуця* (СГУ, 333) ~ *Ljutica* (Durid., 268 и др.); **Лokъnica*: *Лохвиця* (СГУ, 327) ~ *Lokvica* (Bezljaj I, 356); **Лozъnica*: *Лізниця* (СГУ, 319) ~ *Loznica* (Dicken. II, 21), ср. *Łoźnica* (Wisła-Odra, 68); **Лukovica*: *Луковиця* (СГУ, 331) ~ *Lukovica* (Bezljaj I, 363); **Лokpica*: *Мокрүця* (СГУ, 372; ср. *tokrųcja* 'болото, трясины, топь' в Jurk., 155) ~ *Mokrica* (Dicken. II, 44; Bezljaj II, 30), ср. *Mokrzyca* (Odra, 280); **Лošče/ěnica*: *Мошаниця* (СГУ, 378), *Moszczenica* (San, 107) ~ *Moštanica* (Durid., 147), *Moščenica* (Dicken. II, 46), *Mošćenica* (Bezljaj II, 35), ср. *Moščenica* в Vasmer, 143, *Moszczenica* (Warta, 95; Wisła-Odra, 76); **Лoтъnica*: *Мутниця* (СГУ, 380) ~ *Mutnica* (Dicken. II, 50), *Motniza* (к **motiti*: Bezljaj II, 36), ср. **Лoтъnica* (Vasmer, 100, 106), **Лoтница*, **Лeтница* (Wisła-Odra, 71); **Лoтeльnica*/**eтeльnica*: *Омельничка* (СГУ, 398), ср. **Лeтeльnica* (Wisła-Odra, 45); **Лoрѣхovica*: *Ореховиця* (СГУ, 401) ~ *Orehovica* (Dicken. II, 58; Bezljaj II, 62), ср. **Лoрѣхovica* (Vasmer, 21, 80 и др.); **Лoтeльnica*: *Плотниця* (СГУ, 431), ср. *Plotnica* (вар. к *Plitnica*, *Pletnica*, выводимым авторами Warta (117) из **plitъ* 'мелкий'); **Лoлovica*: *Половиця* (СГУ, 435), ср. **Polovica* в Vasmer, 172; **Лoрѣзъnica*: *Різниця* (СГУ, 463), ср. *Rzeźnica* (Warta, 139); **Лoдavica*: *Рудавиця* (СГУ, 477), ср. *Rudawica* (Warta, 134; Odra, 172); **Лoдъnica*: *Рудниця* (СГУ, 479) ~ *Rudencia*, топ. *Rudnica* (Bezljaj II, 168), ср. *Rudnica* (Warta, 135; Wisła, 399; Odra, 306); **Лoдльnica*: *Сальничка* (СГУ, 484), ср. **Sadlъnica* (Vasmer, 49); **Лe(d)льnica*: *Сельниця* (СГУ, 494) ~ *Selъnica* (Malingoudis, 99), *Selnica* (Dicken. II, 104), *Sejanca* (< **sedlъnica*), *Selnica* (Bezljaj II, 179, 180), ср. **Selъnica* в Vasmer, 172, **Siedlnica* (Wisła-Odra, 107); **Лoстapica*: *Старуця* (СГУ, 528), ср. *starųcja* 'старое русло реки' (Jurk., 119), **Starica* (Vasmer, 52); **Лoсreбpъnica*: *Серёбряниця* (СГУ, 496) ~ *Srebrnica* (Dicken. II, 117); **Лoрѣстѣnica*: *Тростяниця* (СГУ, 573) ~ *Trstenica* (Dicken. II, 147), *Strtenica* (< *Trstenica*), *Teršinica* (< **trbъšćina*) в Bezljaj II, 227, 257; ср. *Trzcinica* (Warta, 164; Odra, 172); **Лoлovica*: *Воловиця* (СГУ, 119) ~ *Volovica* (Dicken. II, 160); **Лoлeльnica*: *Жолобниця* (СГУ, 198) ~ *Żlebnica* (Bezljaj II, 352); **Лoл(ě)зъnica*: *Зализниця*, *Желизниця* (СГУ, 204, 195) ~ **Żeleznica* (Durid., 151 и др.; Bezljaj II, 347), ср. *Żelaznica*, *Zezeznica* (Warta, 187).

Самостоятельную группу составляют гидронимы, отмечаемые как на территории галицких говоров, так и за их пределами: **Лeрzovica*: *Березовиця* (СГУ, 43), *Brzozowica* (San, 29) ~ *Brezovica* (Dicken. I, 64; Bezljaj I, 85); **Лeрzъnica*: *Березниця* (СГУ, 42), *Bereź-*

nica, *Brzeźnica* (San, 23, 29) ~ *Breznica* (Durid., 105; Dicken. I, 64; Bezłaj I, 85), ср. *Brëznica* (Vasmer, 193), *Brzeźnica* (Warta, 26; Wisła, 297; Odra, 218; Wisła-Odra, 23); **berźnica*: *Берэжніця*, *Березничка* (СГУ, 40) ~ *Breznica* (Bezłaj I, 82); **bystrica*: *Бістриця* (СГУ, 50) ~ *Bistrica* (Durid., 389; Dicken. I, 52; Bezłaj I, 62; ср. Vasmer, 103 и др.), ср. *Bystrzyca* (Wisła-Odra, 25; Wisła, 299; Odra, 220); **glinьnica*: *Глінніця*, *Глинничка* (СГУ, 137) ~ *Glinica* (возможно, из **glinьna*: Bezłaj I, 177), ср. *Glinica* (Warta, 45; Odra, 234); **gnilica*: *Гниліця* (СГУ, 142) ~ *Gnjilica* (Dicken. I, 124), ср. *Gnilica* (Odra, 89); **golьnica*: *hołownycja* 'источник' (Jurk., 38) ~ *Glavnica* (Dicken. I, 120), ср. *Głównica* (Wisła-Odra, 39; Odra, 151); **xvorstьnica*: *Хворосніця* (СГУ, 588), *Chorostnica* (San, 34) ~ *Hrastnica* (Bezłaj I, 214), ср. *Charstnica* (Wisła-Odra, 26); **katеньnica*: *Камінніця* (СГУ, 233); прочие рефлексy, возможно, совпали с **katенica*, ср. *Кам'яніця* (СГУ, 235), *katjanycja* 'каменистый берег' (Jurk., 106) ~ *Katenica* (Durid., 395; Bezłaj I, 248), ср. *Katienica* в Warta, 61; Wisła, 333; Wisła-Odra, 47; **kobyльnica*: *Кобильніця* (СГУ, 257), ср. *Kobylnica* (Warta, 68); **korivьnica*: *Кропівніця* (СГУ, 292), *Kropiwnica* (San, 82) ~ *Koprivnica* (Dicken. I, 183; Bezłaj I, 281), ср. **Koprivьnica* (Vasmer, 154), ср. *Pokrzywnica*, вар. *Korzywnica* (Warta, 119; Wisła-Odra, 90, 57; Odra, 109, 297), *Kropiwnica* (Wisła, 162); **kremenьnica*: *Кременіця*, вар. к *Кременець*: *Кременіця* (отражающие, возможно, и **kremenica*; СГУ, 282), ср. **Kremenьnica* в Vasmer, 57, *Krzemienica* в Wisła, 216; **krinica*/**krьnica*: *Керніця*, *Криніця* (СГУ, 245, 289--290) ~ *Krnica* (Bezłaj I, 310); **krivica*: *Кривіця* (СГУ, 287), ср. топ. *Krivica* (Dicken. I, 194; Vasmer, 163); **lipьnica*: *Ліпніця*, *Ліпницька* (СГУ, 314) ~ *Lipnica* (Dicken. II, 15; Bezłaj I, 344; ср. Vasmer, 40 и др.), *Lipnica* (Warta, 78; Wisła, 223, 354; Odra, 268); **olьšanica*: *Ольшаниця*, вар. к *Вільшанка* (х 2) (СГУ, 111), *Olszanica* (San, 114) ~ *Olšenica* (Bezłaj II, 60); **orkyтьnica*: *Рокітніця* (СГУ, 473), *Rokietnica* (San, 137) ~ *Rakitnica* (Dicken. II, 89; Bezłaj II, 140), ср. *Rokitnica* (Wisła, 216); **osьтьnica*: *Осниця* (СГУ, 405), ср. **Ostnica* (Wisła-Odra, 83; Odra, 185); **rakovica*: *Раковиця* (СГУ, 457) ~ *Rakovica* (Durid., 175; Bezłaj II, 140); **solnica*: *Солоніця* (СГУ, 519), ср. *sołonycja* 'место с солеными источниками' (Jurk., 41; 137), ср. **Słonica* (Wisła-Odra, 109); **solьnica*: *Сільніця*, вар. *Solnica* (СГУ, 504), ср. *Solnica* (Warta, 147); **studenica*: *Студеніця* (СГУ, 536), *studenycja* зап. укр. 'источник; колодец' (Jurk., 41), *Studzianica*.

вар. *Studzienica* (San, 160) ~ *Studenica* (Durid., 404), *Studènica* (Dicken. II, 124), ср. *Studzienica* (Warta, 155; Wisła, 417); **sušica*: *Сушіця* (СГУ, 551) ~ *Sušica* (Malingoudis, 109; Durid., 405; Dicken. II, 127; Bezljaj II, 232; ср. Vasmer, 97); **syrovica*: зап.-укр. *syrowýcja* 'солёный источник' (Jurk., 41), *Сыровица* близ Харькова (WRG, 11, 475) ~ *Sivornica* (Dicken. II, 107, приводится как изолированная форма неясного образования, но ср. частую в продолжениях **syr*-перестановку: рус. *сыворотка* при укр. *сироватка*); **žabьnica*: *Жабниця* (СГУ, 193), *Zabnica* (San, 192) ~ *Žabnica* (Dicken. II, 174; ср. Bezljaj II, 344).

Как видим, праславянские деадъективные гидронимы на *-ica* в изобилии засвидетельствованы и на галицких землях, и за их пределами, причем те и другие имеют и северно-, и южнославянские соответствия. (Ср. польские соответствия к позициям, представленным вне галицких говоров: **bьranica*, **omelьnica*/**emelьnica*, **plotьnica*, **rězьnica*, **rudavica*, и к галицким: **jьльnica*, **koldьnica*, **makovica*). Можно допустить, что обследование северных и восточных украинских говоров дало бы приблизительно такой же результат по сепаратным изоглоссам апеллативных деадъективов на *-ica*, что и обследование галицких говоров.

Таким образом, наличие образований, эксклюзивно представленных в каких-либо говорах (сравнительно со смежными говорами), еще не свидетельствует об особо тесных связях этих говоров с языками или диалектами, в которых находят отражение соответствия этих слов: значительная часть деадъективных гидронимов с *-ica*, имеющих, в частности, южнославянские соответствия, отмечена в том числе и в говорах, исключаяющих карпатский ареал. Мы предполагаем, что сходная картина наблюдалась бы и в результате поиска эксклюзивных украинско(внекарпатских)-южнославянских схождения на лексическом уровне в целом.

ПРИМЕЧАНИЯ

- ¹ Территориальные границы галицких говоров определены в Дыбо, Замятина, Николаев 1990, 110.
- ² Можно было бы думать, что характерную изоглоссу составят образования с суффиксом *-otj-*: по наблюдению О. Н. Трубачева, производные этого типа образуют специфическую инновационную черту украинского, белорусского и южнославянских языков (Трубачев 1963, 188). Между тем анализ образований с этим

- суффиксом, приводимых в ЭССЯ, показывает отсутствие у них карпатской специфики (**gnilotja*, **golotja*, **xoldotja*, **xoldьnotja*, **malotja*). Аналогичным образом на праславянском уровне не отмечена карпато-балканская специфика суффикса *-lja*, хотя Р. Бошкович приводит этот суффикс (наряду с *-otj-*) как специфический южнославянский формант (Бошкович 1984, 133), причем известна его высокая продуктивность и в современных украинских карпатских говорах (Закревська 1976, 79–80). Возможно, новый диалектный материал для суждений на этот счет будет представлен в дальнейших статьях Г. П. Клепиковой (ср. Клепикова 1992).
- 3 Болгарский материал в этом словаре учтен хуже, македонский же и словенский в принципе словарно сравнительно мало засвидетельствованы.
 - 4 Прежде всего использовались источники: КДА, Дзендзелівський, Онишкевич, Клепикова 1992.
 - 5 По кашубским говорам использовался словарь *Sychta*, по чакавским в данной статье – *Jurišić*.
 - 6 Речь идет о бассейне Одера за пределами горных массивов, междуречье Одера и нижней Вислы, а также Вислы к западу от Бзуры и Варты к северу от Видавки, то есть о регионах, не соседящих с Украиной.
 - 7 В то же время ср. наблюдение Я. Ригера относительно бассейна Сана о концентрации гидронимов-прилагательных в горных районах (San 1969, s. 229). В таком случае естественно ожидать и появления значительного числа деадъективных образований.
 - 8 Кажется целесообразным в качестве севернокарпатских диагностических точек карпато-балканских изоглосс привлекать малопольские говоры, смежные с галицкими. Следует иметь в виду, что исходную принадлежность многих названий бассейна Сана к польской или украинской гидронимии установить не удастся.
 - 9 Конечно, наш “административный” подход не может точно отражать ареал каждого отдельного гидронима, но все же мы полагаем, что приводимые ниже серии слов отражают общую картину распределения деадъективных гидронимов на украинских землях.
 - 10 В качестве древнейших свидетельств мы сохраняем топонимический материал, содержащийся в книге М. Фасмера [Vasmer], выходящий за рамки гидронимии.
 - 11 Ср. болг. *мъртвица* ‘тенистое, сырое место; стоячая вода (и др.)’ (Григорян, 135), также схрв. *mrtvica* ‘unfruchtbares Land’, словен. *mrtvíca* ‘tote, humuslose Erde’, укр. *mertvycja* ‘toter Untergrund’ (Nitsche 98). Поскольку взаимопроникновение гидронимов и гидрографических терминов общеизвестно, пары, состоящие из гидронима и термина, мы рассматриваем как продолжения одного слова. Принятое нами разделение на апеллативные и гидронимические деадъективы с *-ica* в этой сфере условно и зависит от наличия в имеющемся материале (см. список литературы и сокращений) фактов: если имеется терминологическая праславянская карпато-балканская изоглосса, слово рассматривается и в кругу апеллативной лексики. В случае **mrtvica* украинский гидроним отмечен только в Закарпатской области, в то время как географический термин (см. выше) не

локализован. Подчеркнем, что в данной работе мы не соотносим гидронимию с аппеллативной нетерминологической лексикой, исходя из того, что деадъективы с *-ica* скорее всего можно считать первичными гидронимами, возникшими независимо от аппеллативов, что доказывается, в частности, наличием именно гидронимических соответствий; известна типичность этой словообразовательной модели для гидронимии.

ЛИТЕРАТУРА

- Бошкович 1984 — *Бошкович Р.* Основы сравнительной грамматики славянских языков. Фонетика и словообразование. М.
- Варбот 1984 — *Варбот Ж. Ж.* Праславянская морфонология. Словообразование. Этимология. М.
- Варбот 1985 — *Варбот Ж. Ж.* К реконструкции и этимологии некоторых праславянских глагольных основ и отглагольных имен. XII // *Этимология.* 1983. М.
- Гиндин, Калужская 1991 — *Гиндин Л. А., Калужская И. А.* Реконструкция карпатского регионального компонента позднепраславянского лексического фонда // *Сравнительно-историческое изучение языков разных семей.* М.
- Дуриданов 1963 — *Дуриданов И.* Южнославянские речни названия и тяхното значение за славянския топонимичен атлас // *Славянска филология.* София. Т. 3.
- Дыбо, Замятина, Николаев 1990 — *Дыбо В. А., Замятина Г. И., Николаев С. Л.* Основы славянской акцентологии. М.
- Закревська 1976 — *Закревська Я. В.* Нариси з діалектного словотвору в ареальному аспекті. Київ.
- Иллич-Свитыч 1960 — *Иллич-Свитыч В. М.* Лексический комментарий к карпатской миграции славян // *Известия ОЛЯ.* Т. XIX, № 3.
- Клепикова 1992 — *Клепикова Г. П.* Карпатоукраинские диалекты и проблемы словообразования. 1. Дериваты с суф. *-ic(a)* // *Исследования по славянской диалектологии.* 1. Карпатоукраинские диалекты. М.
- Осипова 1991 — *Осипова М. А.* К изоглосным связям праславянской лексики карпатского ареала // *Славистика. Индоевропеистика. Ностратика.* К 60-летию со дня рождения В. А. Дыбо. Тезисы докладов. М.
- Трубачев 1963 — *Трубачев О. Н.* О составе праславянского словаря (Проблемы и задачи) // *Славянское языкознание.* V Международный съезд славистов. Доклады советской делегации. М.
- Doroszewski 1931 — *Doroszewski W.* Monografie słowotwórcze. III // *Prace filologiczne.* Т. XV, cz. 2.
- Jeżowa 1975 — *Jeżowa M.* Sufiks *-ika* w językach słowiańskich. Wrocław etc.
- Wojtyła-Świerzowska 1974 — *Wojtyła-Świerzowska M.* Prasłowiańskie *nomen agentis.* Wrocław etc.
- Wojtyła-Świerzowska 1992 — *Wojtyła-Świerzowska M.* Prasłowiańskie *abstractum.* Słowotwórstwo. Semantyka. I. Formacje tematyczne. Warszawa.

СОКРАЩЕНИЯ

- Григорян — Григорян Э. А. Словарь местных географических терминов болгарского и македонского языков. Ереван, 1975.
- Дзєндзелівський — Дзєндзелівський Й. О. Лінгвістичний атлас українських народних говорів в закарпатській області УРСР. Ужгород, 1958, 1960. Ч. I, II.
- КДА — Бернштейн С. Б., Иллич-Свитыч В. М., Клепикова Г. П., Попова Т. В., Усачева В. В. Карпатский диалектологический атлас. М., 1967. Т. I, II.
- Онишкевич — Онишкевич М. Й. Словник бойківських говірок. Київ, 1984. Ч. 1–2.
- СГУ — Словник гідронімів України. Київ, 1979.
- ЭССЯ — Этимологический словарь славянских языков / Под ред. О. Н. Трубачева. М., 1974–1992-. Вып. 1–19-.
- Bezljaj — Bezljaj F. Slovenska vodna imena. Ljubljana, 1956, 1961. D. I–II.
- Dicken. — Dickenmann E. Studien zur Hydronymie des Save-Systems. Heidelberg, 1966. Bd. I, II.
- Durid. — Duridanov I. Die Hydronymie des Vardarsystems als Geschichtsquelle. Köln; Wien, 1975.
- Jurišić — Jurišić B. Rječnik govora otoka Vrgade. D. II. Zagreb, 1973.
- Jurk. — Jurkowski M. Ukraińska terminologia hydrograficzna. Wrocław etc., 1971.
- Malingoudis — Malingoudis Ph. Studien zu den slavischen Ortsnamen Griechenlands. 1. Slavische Flurnamen aus der messenischen Mani. Wiesbaden, 1981.
- Nitsche — Nitsche P. Die geographische Terminologie des Polnischen. Köln; Graz, 1964.
- Odra — Borek H. Hydronimia Odry. Wykaz nazw w układzie hydrograficznym. Opole, 1983.
- San — Rieger J. Nazwy wodne dorzecza Sanu. Wrocław etc., 1969.
- Schütz — Schütz J. Die geographische Terminologie des Serbokroatischen. Berlin, 1957.
- Sychta — Sychta B. Słownik gwar kaszubskich na tle kultury ludowej. Wrocław etc., 1967–1976. T. I–VII.
- SP — Słownik prasłowiański. Kraków, 1974–1991-. T. 1–6-.
- Warta — Rieger J., Wolnicz-Pawłowska E. Nazwy rzeczne w dorzeczu Warty. Wrocław etc., 1975.
- Vasmer — Vasmer V. Die Slaven in Griechenland. Berlin, 1941.
- Wisła — Hydronimia Wisły / p. r. P. Zwolińskiego. Wrocław etc., 1965.
- Wisła-Odra — Rzetelska-Feleszko E., Duma J. Nazwy rzeczne Pomorza między dolną Wisłą a dolną Odrą. Wrocław etc., 1977.
- WRG — Wörterbuch der russischen Gewässernamen. Berlin; Wiesbaden, 1961–1969. Lfg. 1–14.

ИЗ “РУССКО-ПЕРСИДСКОГО” ДИВАНА
Русская сказка *301А, В
и “Повесть о Ерусалане Лазаревиче” — “Шах-наме”
и авестийский “Зал -язат-яшт”

(Этнокультурная и историческая перспективы)

Памяти Николая Калининвича Гудзия

В рамках проекта, посвященного исследованию этнокультурной и языковой истории Восточной Европы важное место занимает тема взаимодействия языков и культур во всем его возможном многообразии. Любой контакт двух языков или культур предполагает именно взаимодействие, результат которого нечто меняет в каждом из участников, даже если (при поверхностном взгляде) представляется, что перед нами характерный случай одностороннего влияния (этнокультурно-языковой комплекс А “заимствует”, т. е. подвергается активному, извне осуществляемому влиянию, из комплекса В некий элемент N). Разумеется, рецепция такого рода для комплекса А обозначает всегда некоторое приобретение, уплотнение культурной и/или языковой ткани или, по меньшей мере, ее изменение (случай, когда включение нового “чужого” элемента вызывает потерю близкого ему по смыслу и функциям старого “своего” элемента). Значение таких приобретений-заимствований по достоинству оцениваются наукой, причем в последнее время все чаще подчеркивается тот эффект, который подобное приобретение имеет в рамках целого, некоего системообразующего узла.

Поскольку приобретение “чужого”, как правило, зримо меняет нечто в “своем”, а “дающая” сторона как бы сама ничего не теряет и не претерпевает изменений, внимание специалистов преимущественно было направлено на “принимающую” и обогащающуюся сторону, а “дающая”, но не скудеющая (*Что отдал, то твое*) сторона оказывалась в тени, из-за чего акцент ставился на “односто-

ронне” направленных ситуациях, которые в пассивном аспекте определялись как заимствование, а в активном — как влияние. Но односторонность в подобных ситуациях всегда мнима: “односторонняя связь” *contradictio in adjecto*. Любой этнокультурный и этноязыковой контакт — всегда обмен и, следовательно, всегда двусторонен, обоюден, а это значит, что сам акт обмена оставляет свои следы-результаты как на “принимающей” стороне, так и на “дающей”. Из сказанного не следует, что обмен непременно осуществляется на паритетных началах и/или что он по своим результатам “бессмыслен” и ничего не меняет (*шило на мыло*) по существу. Но любое претендующее на адекватность описание ситуации взаимодействия должно предполагать знание того, что и на что обменивается. В зависимости от состояния этих двух “что” определяется сам характер обмена, его тип. Эти “что” могут быть очень разными, но обмен оказывается “осознанно” эквивалентным и в принципе выгодным обеим сторонам (товар \Leftrightarrow деньги). В случае “односторонней” направленности предполагается обмен, чаще всего не осознаваемый или осознанный не сразу, “интенсивного” на “экстенсивное”, причем — и это своего рода парадокс — первое связано с пассивной “принимающей” стороной, а второе — с активной “дающей”. В самом деле, “дающая” сторона не столько “дает”, сколько предоставляет возможность, чтобы из нее “брали”, а “принимающая” сторона не столько “принимает”, сколько сама и даже без ведома другой стороны “берет” у нее то, что ей нужно, и в том объеме, который ей требуется, в котором она может усвоить “взятое”, не нарушив своего внутреннего равновесия (впрочем, хорошо известны и также патологические случаи, когда “берущая” сторона, образно говоря, “объедается” взятым и оказывается не в состоянии его переварить). Такой обмен скорее может быть уподоблен сдаче в аренду: “принимающая” сторона уступает свое место “чужому”, получая за это выигрыш в виде некоего нового, нужного ей элемента, а занимающая это уступленное место “дающая” или, точнее, “позволяющая брать у себя” сторона выигрывает в приобретении нового же для нее пространства, позволяющего в принципе и в ряде отношений доминировать над стороной, сдавшей какой-то свой участок в аренду, влиять. Общая формула подобного обмена может быть выражена следующим образом — “экстенсивное” (“пространство” культуры) обменивается на “интенсивное” (“новый” элемент культуры) или, иначе говоря, за приобретение нового смысла или ново-

го способа (формы) его выражения приходится платить уступкой другой стороне части своего культурного” пространства (то же может быть сформулировано и с точки зрения “дающей” стороны).

И в рассматриваемом ниже случае, даже если не касаться деталей, одна сторона (русская) выиграла нечто новое (“культурное приобретение”), а другая (иранская) выиграла дополнительную часть “культурного” пространства, расширив свое прежнее и пометив это новое пространство флажком своего языка и своей культуры. В широком плане обе стороны оказались в выигрыше, потому что, идя навстречу друг другу, они заложили еще одну связь, сделав еще один шаг в формировании некоего общего культурно-языкового пространства, заполняемого новыми элементами.

Один из примеров такого обмена представлен ниже. В данном случае “принимающей” стороной оказалась русская, а “дающей” — иранская. В центре внимания — первая (что соответствует идее проекта), впускающая в свое пространство “чужое” и усваивающая это старое “чужое” как новое “свое”. Этот пример показателен еще в трех отношениях — во-первых, речь идет в нем об обмене, при котором заимствуются не отдельные элементы, но целые их констелляции, образующие текст; во-вторых, о таком тексте, в котором ряд ключевых в культурно-историческом и собственно “текстологическом” отношении элементов кодируется на языковом уровне средствами “чужого” языка, и, в-третьих, о том случае, когда обращение к новому “чужому” позволяет актуализировать (по меньшей мере, снова вспомнить) и свое старое культурное наследие, вернуться к своим историческим корням, к самому себе.

Настоящая работа — именно об этих трех условиях (текст, сохранение в отмеченных местах “чужого” языкового кода и возвратное движение к источникам, позволяющее по-новому увидеть свое историческое наследие) и о той ситуации, в которой “принимающий” активен и результат “приятня” интенсивен, а “дающий” пассивен и результат “даяния” экстенсивен, хотя каждая из этих четырех характеристик достаточно условна и относительна, как, вспоминая гетевский “West-östlicher Diwan”, условны и относительны и сами понятия Запада и Востока, особенно когда речь идет о России в ее “евразийском” контексте. Обращение здесь к одной из наиболее ярких частей “русско-персидского” (соответственно — “славяно-иранского”) “дивана” поучительно и в плане давно подмеченной отзывчивости (чуткости) на “чужое” в русской культуре,

“переимчивости” (ее можно было бы назвать дерзкой, если бы она не предполагала слишком частую неосознанность захвата “чужого”) и полного усвоения как “своего”, и, помня о злобе сего дня, в плане напоминания о том, чем русская культура обязана “чужим” культурам и какая высокая честь быть участником такого диалога культур, при котором обмениваются слова, тексты, образы — высшие ценности культуры, в конечном счете — ее смыслы.

Общие этноязыковые и культурно-исторические черты в славянской и иранской традициях объясняются, как известно, или сохранением общего индоевропейского наследия, свойственного, может быть, лишь какой-то части индоевропейского языкового и культурного пространства, или более поздними контактами, благодаря которым иранский языковой и культурный мир оказывал влияние на славян. Если учесть то обстоятельство, что иранцы и славяне (или, говоря о более ранней эпохе, их балтоязычные предшественники) не только разделяли целый ряд очень существенных общих диалектных изоглосс, отчасти архаичных, отчасти инновационных (и, следовательно, в известном отношении принадлежали к одной диалектной группе или во всяком случае к двум близким друг другу), но и занимали, вероятно, смежные ареалы, по крайней мере, до IV—V вв. н. э., когда после столкновений с готами и позже с гуннами скифы сошли с исторической сцены, растворившись среди других народов Восточной Европы, — становится понятным и огромный вклад иранства в славянские языки и культуру на раннем этапе развития, и тот факт, что в отношении ряда общих языковых элементов, в том числе и очень важных в культурном плане, сохраняется неясность в выборе между их “иранскостью” или “славянскостью”. Как бы то ни было, сам факт глубокого и благотворного языкового и культурного влияния на славян, особенно восточноевропейских, не подвергается сомнению¹.

Достаточно назвать лишь несколько сфер, в которых это иранское влияние проявилось особенно отчетливо, а именно: славянскую лексику, в которой обнаруживаются важные иранизмы, в частности, относящиеся к ведущим терминам религиозной концепции и отчасти общественного устройства, теофорным именам и т. п.; модели религиозной, мифологической (включая пантеон) и социальной организации славян, отражающие влияние соответствующих иранских образцов; формы хозяйственно-экономической деятельности и бытового устройства славян; область устной народной словес-

ности и изобразительного искусства. Тем не менее, иранизмы во всей совокупности этих сфер исследованы очень неравномерно и (пожалуй за исключением языка) явно недостаточно. Более глубокое и последовательное исследование ирано-славянских контактов во времени и в пространстве продолжает относиться к числу наиболее настоятельных *desiderata* этнолингвистической и культурной истории Восточной Европы. Такое исследование не может ограничиться только инвентаризацией иранизмов. В принципе оно должно ставить перед собой и задачу определения конкретных путей и форм этого влияния, а как раз здесь обычно и кроются наибольшие трудности. Одна из них связана с ситуацией, для которой приходится предполагать особую фазу латентного существования иранизмов. Речь идет о том, что некоторые иранизмы (в частности, культурные) становятся явными тогда, когда непосредственные условия заимствования уже миновали. В конечном счете с этой предполагаемой латентностью иранизмов связана и неясность возраста многих из них в славянских языках и культурах, во-первых, и (что, может быть, еще важнее) неясность хронологии самой заимствуемой формы, во-вторых. Во всяком случае нередко славянские иранизмы выступают в более позднем облики (напр., в среднеиранском), чем то, которое считалось бы естественным (напр., древнеиранское) в свете пространственно-временных условий заимствования. Наличие таких временных и пространственных парадоксов в распределении славянских иранизмов скорее всего указывает на то, что от исследователей пока еще скрыты какие-то очень существенные линии ирано-славянских связей, которые начинают конкретную реализацию иранизмов уже в поздний период — для Древней Руси уже в первые века нашего тысячелетия и значительно позже (ср. иранские влияния в древнерусском изобразительном искусстве /напр., изображения и орнаменты на ряде храмов во Владимире/, в таких фольклорных формах эпоса, как сказка или былина, на уровне “*Wörter und Sachen*” и т.п.). В этом смысле можно сказать, что исследование иранизмов в широком этнокультурном контексте взаимоотношений Ирана и Славии только еще начинается. Важно, чтобы с самого начала была намечена схема хронологической последовательности этапов этих контактов и определена та среда (в широком смысле слова), в которой осуществлялись наиболее тесные и интенсивные связи двух культур (среда-проводник). Имея в виду восточнославянско-иранские связи, мож-

но, видимо (разумеется, в самом общем и сугубо предположительном виде), говорить о трех основных этапах (и соответственно — средах) культурно-языкового взаимодействия. Первый из них связан со скифо-сарматской окраиной Юго-Восточной Европы, на границах которой позже происходило становление будущей восточнославянской этнической группировки и — соответственно этому — языка². Для этой эпохи или отдельных ее периодов в рамках (примерно) между IV—III вв. до н. э. и IV—V вв. н. э., видимо, можно было бы реконструировать ситуацию культурно-языкового симбиоза иранцев и “славян” (или их балтоязычных предков), способствовавшего выработке системы языкового пересчета между “славянской” и иранской речью [Зализняк 1963], доказательством чему могут служить нередкие примеры калькирования славянскими и / или балтийскими средствами иранских топонимических элементов в Посемье [Топоров, Трубачев 1962, 229 — 232] (для определенного периода именно Посемье как юго-восточная окраина Верхнего Поднепровья могло быть центром зоны усиленных контактов иранских племен скифского типа с их северо-западными соседями [Топоров 1979, 91 — 96; Топоров 1983, 38 — 49]. Говоря о столь отдаленных временах (во всяком случае до рубежа двух эр, если не до еще более позднего времени), приходится термину “славянский”, по крайней мере пока, придавать условное значение. Очевидно и само сопоставление славянского и иранского может иметь разные, в том числе косвенные формы (например, славизацию или даже предварительную балтизацию некогда иранского населения этих мест, особенно продвинутых по сравнению с основной территорией обитания к северу).

Второй период славяно-иранских контактов определяется по мощному слою влияний в восточнославянской культуре со стороны манихейства (условно период между IV и IX — X вв. н. э.), отложившемуся как в самой идее религиозного дуализма (трансформировавшейся позже, уже после принятия христианства, в идею двоеверия) и в некоторых установках гностического характера, так и в большом круге более конкретных фактов (ср. такие тексты, как “Голубиная Книга”³, целый ряд духовных стихов, отдельные элементы детского фольклора, словесного творчества сектантов и т. п., о чем см. в другом месте).

Третий период контактов связан с обнаруживающимся в культуре русского Средневековья персидским (по преимуществу)

влиянием, причем в качестве посредника нередко выступает тюркская культурно-языковая традиция, а иногда и кавказская, а сама персидская форма-источник заимствования может нести на себе следы мусульманской обработки (как частный случай — “арабизации”).

Именно с этим третьим (русско-персидским) периодом прямых и/или косвенных (опосредованных) контактов соотносится, может быть, наиболее известное культурное заимствование из иранской традиции — практически, существенный фрагмент текста из “Шах-наме” (или соответствующего круга персидских эпических текстов). Этому фрагменту, воспринятому и оформленному как целое, суждено было стать памятником, который глубоко укоренился в русской “низовой” культуре и имел столь славную историю на протяжении, по меньшей мере, трех веков. Речь идет о популярнейшей русской повести о Еруслане Лазаревиче (в популярности с ней может соперничать только “Повесть о Бове-королевиче” западноевропейских корней), появившейся на Руси, видимо, на рубеже XVI—XVII веков⁴ и представляющей собой, вероятно, запись устного пересказа тюркской переделки двух эпизодов из “Шах-наме”. Наряду с повестью о Еруслане существовала и пользовавшаяся особой популярностью сказка о Еруслане Лазаревиче, внесенная книжниками XVII века в рукописные сборники. Она прошла длинный путь развития, претерпела многие и разные изменения, позже перешла в лубок и далее уже в печатные сборники XVIII века. Подробности, связанные со сказкой о Еруслане Лазаревиче (рукописные варианты ее, литературные обработки сказки в XVIII веке, лубочные обработки ее в XIX веке, устные варианты сказки и соответствующей былины и т. п.) рассмотрены в недавнем исследовании [Пушкарев 1980]. И хотя взаимные отношения сказки и повести, ставшей своего рода подобием “волшебного-рыцарского” романа, не всегда ясны и нуждаются в дальнейшем изучении, при котором равное внимание должно быть уделено как фольклорным, так и литературным источникам, несомненно, что есть все основания говорить об особом “Еруслановом” комплексе в русском эпосе и об особом же месте в нем именно повести о Еруслане Лазаревиче, которая в дальнейшем чаще всего и имеется в виду, что, впрочем, никак не исключает того, что и соответствующая сказка во многих случаях подключается к фактам, характерным для текста повести. Преимущественная же опора на повесть объясняется рядом причин, и основная из них состоит в том,

что сравнение ведется здесь с литературным (а не фольклорным, хотя и хранящим его следы) памятником — “Шах-наме”.

Очевидная в настоящее время связь этого эпоса с персидским эпосом долгое время ускользала от внимания ученых, хотя верное решение вопроса содержалось уже в дневниковой записи В. К. Кюхельбекера, сделанной 1-го января 1832 г. (но впервые опубликованной только в 1875 г. — “Русская Старина” 1875, № 8, с. 493—494): “прочел я «Еруслана Лазаревича»: в этой сказке точно есть отголоски из “Ша-Наме”; ослепление царя Картауса (у Фердоуси царь называется Кавусом) и его богатырей и бой отца с сыном, очевидно, перешли в русскую сказку из персидской поэмы. Сверх того, господин издатель, кажется, изволил кое-где переправить слог, а может быть, и самое повествование русского красноречием: хотелось бы мне послушать “Еруслана Лазаревича” из уст простолюдина, в приволжских губерниях; почти уверен, что тут бы я нашел еще более следов азиатского происхождения этой сказки”⁵.

Тем не менее, до конца 60-х годов XIX в., несмотря на наличие многих указаний на иноземное происхождение повести о Еруслане Лазаревиче и даже на его восточные источники (правда, эти указания отличались излишне общим и неопределенным характером)⁶, идея связи русского памятника с “Шах-наме” в опубликованных работах отсутствовала полностью. Эта идея впервые в науке была отчетливо сформулирована в 1868 г. В. В. Стасовым [Стасов 1868, 171; Стасов 1877-1886, 951—985]. Основные итоги достаточно конкретны: “Наш Еруслан Лазаревич есть не кто иной, как знаменитый Рустем персидской поэмы Шах-наме” (с. 955; здесь же о тождестве имен Еруслана, Киркоуса Киркодановича, Залазаря и Ракша с соответствующими именами из поэмы Фирдоуси); “Таким образом, мы встречаем много сходства между русской сказкой об Еруслане Лазаревиче и разными эпизодами из жизни персидского богатыря Рустема. Все главнейшие черты тождественны... Мало того: многие, даже мелкие, подробности рассказа одни и те же, и многие речи действующих лиц совершенно тождественны. Наконец, как сказано выше, некоторые собственные имена одинаковы. Но имеем ли мы, однако же, право из всего этого вывести заключение, что наша сказка есть не что иное, как перевод известных частей персидской поэмы, в несколько сокращенном и измененном виде? Навряд ли. Есть не мало причин, противящихся такому заключению...” (с. 970; ср. среди этих причин — разницу в общем

тоне; отражение в русской сказке лишь малой части жизнеописания Рустема, наличие в ней того, чего нет в “Шах-наме”; “внеиранские” параллели — из “Махабхараты”, из фольклора сибирских татар и т. п.); “Наша богатырская сказка об Еруслане Лазаревиче происхождения не русского, она ведет свое начало с Востока, но вышла не из сказок, а из поэм, легенд, песен и сказаний древнейшего Востока. Нельзя указать, по крайней мере теперь, одного отдельного произведения, откуда она была бы переведена или заимствована: она имеет многочисленные пункты ближайшего сходства с весьма разнообразными произведениями восточной литературы, и представляется всего скорее как бы народной компиляцией, в продолжение долгого времени сложившейся мозаикой из разнородных древних мотивов” (с. 965).

Статья Стасова вызвала дискуссию, но основное ее положение было принято практически сразу⁷. Разногласия относились к более частным вопросам. Наиболее ценными оказались не попытки ввести тему в еще более широкий этнокультурный контекст (Г. Н. Потанин) и уж тем более не отрицание точки зрения о восточном происхождении “Еруслана” (Е. В. Барсов и др.), а напротив, те предложения, которые сводились к конкретизации подмеченных соответствий, к уточнению их локуса в русском фольклоре, к нахождению той более узкой и поэтому лучше контролируемой историко-культурной ситуации и сравнительно-исторической схемы, которые позволили бы прийти к относительно надежным и доказательным решениям (В. Ф. Миллер, А. Н. Веселовский и др.). Одним из важных результатов сравнительных исследований в области русского и иранского фольклора было установление факта значительных сходств, объединяющих Ростема-Рустема с Ильей Муромцем и, следовательно, последнего с Ерусланом Лазаревичем. Заслуга в этом отношении принадлежала В. Ф. Миллеру, указавшему ряд мотивов (общих для Рустема и Ильи Муромца и объяснявшему эти совпадения иранскими влияниями⁸. Эти наблюдения со временем приобрели особый вес, поскольку была установлена и довольно детально продемонстрирована близость образов Еруслана Лазаревича и Ильи Муромца (В. Ф. Миллер, Л. В. Владимиров, Е. Н. Елеонская, А. П. Скафтымов, А. М. Астахова, Л. Н. Пушкарев и др.) и вообще тенденция к сближению поэтики повести о Еруслане Лазаревиче с былинной поэтикой⁹; более того, сказание о Еруслане многократно, хотя и по частям, отразилось в русском былинном эпосе [Аста-

хова 1958, 504]; впрочем, есть и еще более важные сведения о том, что кое-где (на Пинеге и в Кулойско-Мезенском крае) “Еруслан” распевался в виде былины¹⁰. При этом оказывается (факт обычно игнорируемый исследователями), что фрагменты сюжета о Еруслане, переданные былинным стихом и трансформированные в соответствии с былинной поэтикой, приобретают особую органичность; ряд характерных черт сюжета и поэтики прозаического текста “Еруслана”, остававшихся в тени и выглядевших как нечто необязательное, обладающее малой функциональной нагрузкой, будучи переведены в стиховую эпическую форму, как бы “усиливаются”, проясняются, находят себе новые мотивировки и назначения. Создается впечатление, что “поэтическая” версия сюжета о Еруслане Лазаревиче уменьшает разрыв русского текста с его источником (“Шах-наме”), восстанавливает некогда существовавшую или только предполагаемую исходную большую близость, во всяком случае позволяет приблизиться к источнику.

Описанная ситуация ставит перед исследователями целый ряд важных проблем, требующих внимания. Прежде всего встает вопрос о возможности реконструкции “прототекста” повести о Еруслане Лазаревиче, предполагающей “стирание” поздних наслоений (напр., тюркизмов) и попытку поиска “стихотворной” версии¹¹. Далее возникает задача определения степени “конгруэнтности” текстов о Еруслане Лазаревиче и некоторых сюжетов и мотивов русского эпоса (бой отца с сыном, поединок со Змеем, герой и три царицы и т. п.); в зависимости от решения этой задачи определится объем несомненного “остатка” в текстах о Еруслане Лазаревиче, который не выводим из русстемовского типа и предполагает иной — на этот раз архаичный и “свой” — источник. Наконец, по-прежнему остается настоящей проблемой поисков путей проникновения и распространения сюжета о Еруслане в русскую словесность, в частности, определение того посреднического элемента, который мог оказаться последним источником “русского” Еруслана Лазаревича. Решение этой проблемы могло бы, видимо, быть несколько облегчено при учете таких положений, как роль Волжского торгового пути уже в X—XI вв. (и тяготение к нему юго-восточной “приазовской”, по В. П. Пархоменко, ветви восточных славян) и позже, когда этот путь стал уж “внутрироссийской” магистралью (ср., в частности, персидский экспорт в Россию, торговлю предметами прикладного искусства, участие персов в ярмарках и т. п. — вплоть

до начала XX в. в поволжском ареале); наличие следов “рустемовского” цикла в фольклоре ряда иноязычных этносов Поволжья (к сожалению, в этой области пока всё еще впереди); возможность непосредственного литературного общения Руси с Востоком, начиная с XV в. (по А. Н. Веселовскому, круг снов царя Шахаиши, сказки о Руслане-Рустаме, суд Шемяки и т. п.); особая роль, которая могла принадлежать среднеазиатскому “южноаральскому” локусу, связи с которым Руси восходят еще к древности (ср., с одной стороны, “хорезмскую” тему истории Киевской Руси, о чем писалось ранее, а с другой, наличие сюжетов, связанных происхождением с “Авестой” и “Шах-наме” и имеющих в числе своих персонажей Перидуна, Рустама, Заххака и др.; ср. ценные материалы, относящиеся к легендам с разбираемыми сюжетами в: [Толстова 1984, 84, 133—135] и др.); едва ли случайное совпадение между появлением русских на средней и нижней Волге от Казани до Астрахани во 2-ой половине XVI в. и первыми следами знакомства с повестью о Еруслане Лазаревиче (2-ая половина XVI — начало XVII в.) и т. п.

Несмотря на интерес к теме русской повести о Еруслане Лазаревиче в связи с соответствующими частями “Шах-наме”, сколько-нибудь подробные и претендующие на полноту исследования отсутствуют. Если бы не совпадение личных имен в этих двух текстах, более фундаментальные параллели, возможно, не были бы замечены вовсе. Так или иначе, только четыре-пять имен персонажей и несколько общих мотивов, объединяющих повесть о Еруслане Лазаревиче и “Шах-наме”, составляют итог предыдущих исследований. Ниже предпринимается попытка, исходя из более полного анализа имен персонажей и концентрирующихся вокруг них мотивов, определить, хотя бы в общих чертах, объем сюжета того источника, который лег в основу повести о Еруслане Лазаревиче, и ввести в более широкий контекст. Последний, в частности, предопределяется и тем обстоятельством, что в ряде случаев реконструкция достигает слоев, которые лежат глубже, чем схемы рустемовского цикла, как они отражены в “Шах-наме”, с одной стороны, и глубже, чем “рустемовский” слой повести о Еруслане Лазаревиче. Именно на этих путях начинают вырисовываться более архаичные ходы (авестийские, индо-иранские, и далее индоевропейские мифологические мотивы и характерная сюжетная схема сказок типа 301, по системе Аарне-Томпсона).

Анализ целесообразно начать с имени Еруслана Лазаревича, поскольку как раз оно открывает кратчайший путь к ближайшему ис-

точнику русского текста. Сама форма имени героя повести весьма диагностична: *Еруслан Лазаревич* одновременно отсылает к именам двух знаменитых героев “Шах-наме” — к имени Ростема-Рустема (н.-перс. *Rostām*)¹², превратившемуся в тюркской версии в *Арслан* (от слова со значением ‘лев’)¹³, откуда русск. *Уруслан*, *Еруслан*, позже и *Руслан* (ср. имя героя пушкинской поэмы)¹⁴, и к имени отца Ростема-Рустема *Зал-е* или *Зал-е Зара/Зал-е Зера* (ср. перс. *зал-е зәр*, т. е. ‘седой (как) старик’; ср. н.-перс. *zār* ‘золото’)¹⁵, брошенного своим отцом Самом и воспитанного птицей *Симург* (Симург). Особенно показательно имя героя русской повести в старейшем ее списке, некогда принадлежавшем Кариону Истоми-ну¹⁶, а именно *Уруслан Залазорович* при том, что имя его отца *Залазарь* или *Залазар Залазорович* с большой точностью воспроизводит перс. *Зал-е зәр* (русск. *Залазарь/ь*); форма *Лазарь*, *Лазаревич*, бесспорно, вторична. Но иранизмы русской повести не исчерпываются указанными именами. Конь Уруслана Залазоровича носит имя *Араш* (“добрый конь урусланов, вещей Араш”). Его несомненный источник — богатырский конь Ростема, о котором в “Шах-наме” говорится: *Горяч, словно пламя, игрыз, как ручей / Зовется он Рехшем, и конь тот ничей. / Кто Рехша хозяин, не знаем о том; / Ростемовым Рехшем его мы зовем* (10197—10200: *hamī rakhš khwānīm bū rā baraš ast, / ba-khu ātaš u ha-rang ātaš ast. / Khudāwand-i īn rā nadānīm kas, / hamī rakhši rustamaš khwānīm u bas*; приведение подлинного текста в ряде случаев вызвано тем, что существуют рукописи, памятники, предполагающие разночтения по сравнению с теми, что легли в основу перевода). Ср. перс. *rāxi*, собств. — ‘алый’, ‘огненный’, ср. *rāxi-e rāxšan* ‘блистающий Рехш’ при *rāxi* ‘блеск’, ‘сияние’, ‘солнце’)¹⁷. Племянником Залазара Залазоровича “бысть некий царь *Киркоус Киркоданович*”. Имя *Киркоус*, конечно, передает имя Кей-Кавуса, одного из кеянидских царей, также описываемого в “Шах-наме” (как сын и преемник Кей-Кобада¹⁸), ср. *кей*, *кейани*, в отнесении к царю в ранних частях поэмы, и *Ка(в)ус* в связи с авест. *kavi-* (*kavā*), ведийск. *kaví*¹⁹. Отчество *Киркоданович* построено как патронимическое сложное имя, в первом члене которого повторяется основное имя *Киркоус* (ср. в этой же повести *Залазар Залазорович*, *Уруслан Урусланович*), с выделением ложной основы *Кирко-*, а во втором представлен элемент *-дан-* (ср. *Бог-дан*, *Бог-данович* и т. п.). Отчество царицы *Анастасии Вахрамеевны* отсылает к имени одного из бога-

тырей ростемовского цикла, неоднократно упоминаемого (в частности, в связи с Ростемом) *Бахрама*. Даже *Данила Белый* (или князь *Белый*), пововавший все царства Киркоуса, а его самого и еще двенадцать богатырей взявший в плен, сопоставим с Белым дивом (перс. *див-е с'япид*), владыкой дивов Мазендерана, насильно удерживавшим иранских пленников. И судьба Данилы Белого и Белого дива была общей: Уруслан Залазоревич и его прототип Ростем убивают их²⁰, освобождая своих пленников и возвращая им зрение, отнятое у них соответственно Данилой Белым и Белым дивом. В данном сопоставлении “Повести о Еруслане Лазаревиче” и связанных с нею сюжетно эпизодов из “Шах-наме” важно не столько сходство мотивов, сколько общность (в конечном счете) имен героев и сам принцип калькирования (ср. *див-е с'япид* — *Данила Белый* и т. п.). Общность имен помогает опознать конкретную форму источника русской повести, а кальки — особенности той среды, где оформлялся русский перевод-переработка эпизодов из “Шах-наме”. И еще одно собственное имя, фигурирующее в связи с циклом мотивов о Зале и его сыне Рустеме, заслуживает внимания. Речь идет о фантастической птице *Симорг*, которая не только нашла брошенного на горе Эльборз (Альборз, Альбурз) Заля, но и воспитала его, научила говорить и, отпуская домой, снабдила его несколькими своими перьями, посредством которых Заль, оказавшись в беде, мог вызвать птицу себе на помощь (в частности, птица Симорг помогла родиться Ростему). В “Повести о Еруслане Лазаревиче” ни имени этой птицы, ни какого-либо соответствия ей нет, что объясняется, естественно, отсутствием в русской повести “предистории” (от раннего детства Заля до рождения Ростема), в которой как раз птица Симорг и участвует. Тем не менее, и это имя и сам образ сказочной птицы отражены в русской культурной традиции, не говоря об изображениях похожей птицы на изделиях из скифских курганов Причерноморья уже в VI—V вв. до нашей эры²¹. Уже во владимировом пантеоне второй половине X в. сохранено имя иранского по своему происхождению божества в разных вариантах (и с разными пробами народно-этимологической мотивировки имени) — *Семарьгль*, *Сѣмарьгль*, *Сеймарекль*, *Сим-Рьгль* и как результат крайнего вырождения такие формы в списках “Повести о Мамаевом побоище” (ср. выше об имени *Кават*), как *Раклий* (точнее, *Раклиа*, *Раклия*, *Раклея* — винит. пад.)²², наряду с *Гурсь*, *Гурка*, *Гуса* — винит. пад.), продолжаю-

шим имя Хорса (др.-рус. *Хорсѣ, Хѣрс, Хрѣс*), также, несомненно, иранского происхождения. Наконец, есть основания думать об отражении в русском изобразительном искусстве самого образа птицы Симорг (ср. птицу-пса)²³, о чем см. в другом месте. Важность этого образа в контексте “Шах-наме” и — тем более — в связи с творцом этого эпоса подтверждается, в частности, знаменитым Хамаданским барельефом, где изображен Фирдоуси с птицей средних размеров (ее обычно отождествляют с Симоргом); над изображением указаны годы Хиджры 955 и 833 и стихи 277—280 из “Шах-наме”. Если говорить об отражении образов “Шах-наме” в изобразительном искусстве в связи со славяно-иранской проблематикой, то целесообразно опять вернуться к “Повести о Еруслане Лазаревиче”, точнее, к многочисленным лубочным картинкам на ее сюжет [Ровинский I, 40—76; Ровинский IV, 27—34, 135—142; Ровинский V, 114—119; Истрин 1893, 54, № 72, 65—66], которые, с одной стороны, дают детализированную “визуальную” версию русской обработки эпизодов из “Шах-наме”, а с другой стороны, обнаруживают поразительную типологическую (а может быть, даже и генетическую) аналогию со старинными персидскими и среднеазиатскими миниатюрами на темы “Шах-наме”²⁴. Степень аналогичности и, главное, соотношение ряда композиционных приемов, касающихся, между прочим, и типов включения текстовой части в изображение, таковы, что, кажется, возникает надежное основание еще раз поставить вопрос о происхождении русского лубка в контекст культурных связей с Востоком, в данном случае — прежде всего с Ираном (что, разумеется, не противоречит тезису о роли западноевропейской гравюры в формировании русского лубка).

Эпизоды из “Шах-наме”, на которые ориентируется “Повесть о Еруслане Лазаревиче”, имели место в кеянидскую эпоху, более точно — при Кей Кавусе. Но они составляют лишь часть той сюжетно-хронологической цепи, которая отражает величие замысла Фирдоуси — создание мифологизированной квази-истории Ирана (или — под другим углом зрения — историофицированной его мифологии)²⁵. В этой цепи практически нет перерывов (лакун). И иранский “Лазарь Лазаревич” Заль-Зер не только отец Ростема, но и сын *С а м а*. И хотя сама фигура этого персонажа в “Шах-наме” не только туманна, но и откровенно двойственна (древнеиранскому *Sāma Kərəsāspa*, видимо, уже в эпоху Авесты соответствуют два персонажа — Сам, победитель змея Срувары, и лучник Кересаспа

(= Крсаспа), убивающий Сनावидку, того же змея Срувару и т. п.), — в “Шах-наме” он то сливается с Гершаспом (Кересаспа), то дублирует его, то, наконец, расходится с ним, — Сам не менее прочно включается в цепь преемственных связей. Известная “фантомность” генеалогии Сама²⁶ искупается его временным дальнедействием: он связан сюжетно не только со своим сыном Залем, но и с внуком Ростемом (ср. эпизод о приезде Сама с тем, чтобы повидать Ростема: *И дрогнуло сердце у Сама: ему / Хотелось на внука взглянуть самому*, “Шах-наме”, 8109—8110 и др.); вместе с тем Сам неоднократно связан с Менучехром (они обмениваются письмами, Сам прибывает к Менучехру и отправляется на войну с Мехрабом и т. п.²⁷) и даже с его дедом Феридуном (Феридун посылает Менучехра на бой с Сельмом и Туром, и правое крыло войска отдается Саму, ср. “Шах-наме”, 3954; Феридун поручает Саму своего внука Менучехра²⁸ и т. д.). Таким образом, именно Сам выступает как соединительное звено между новой династией Кеянидов и первой по времени династией Пишдадидов, ведущей свое начало от первочеловека Кеюмарса (цепь — Кеюмарс, Хушенг, Тахмурес, Джемшид, Зохак, Феридун, Менучехр, Новзер)²⁹. Благодаря этому систанский цикл, отраженный, в частности, в описаниях подвигов Ростема (и — опосредованно — Еруслана Лазаревича), получает свою предисторию, ядро которой связано с такими историфицированными мифологическими персонажами, как Джемшид, Феридун и Зохак. Мотивы, связывающие этих персонажей в “Шах-наме” (как и их диахронических предшественников в более ранних иранских и даже древнеиндийских текстах), как раз и отсылают нас к сюжетной схеме сказок типа 301 (по Аарне), а некоторые особенности (прежде всего собственные имена) — к конкретным реализациям этого сказочного типа именно в русской традиции.

В самом общем виде схема сказок типа 301 в части, привлекающей внимание исследователя в связи с иранскими (и индо-иранскими) параллелями на русском материале³⁰ сводится к следующему: три брата, младший из которых особо отмечен (иногда он единственный из братьев, чье имя упоминается; среди имен ср. такие показательные, как *Иван Третей, Третьяк* (т. е. третий), иногда просто — *третий* (брат), причем это порядковое числительное может практически приобретать статус имени собственного; ср. также *Иван Водович, Иван Быкович, Иван Коровий сын, Иван Кобылин сын* и т. п.³¹), отправляются на поиски трех исчезнувших цар-

вен-сестер (иногда речь идет об одной царевне); братья приходят к отверстию, ведущему под землю (чаще всего это колодец, яма, дыра); младший брат спускается по веревке под землю; братья предательски отпускают веревку, и младший брат (третий) оказывается под землей; там он последовательно попадает в три царства — медное, серебряное и золотое³²; в каждом из них он встречает девицу-царевну, предупреждающую его об опасности, исходящей от Змея (обычно трех-, шести- и девятиголового), который должен прилететь в соответствующее царство; когда Змей (иногда их несколько, то же относится к разным вариациям этого образа — чудовища, драконы и т.п.) прилетает, младший брат вступает с ним в поединок и побеждает его, отсекая ему головы; собираясь вернуться на землю, герой сворачивает каждое из трех царств в яйцо (медное, серебряное и золотое), данное ему царевной каждого из царств; в результате странствий по подземному царству герой разыскивает живую воду, потом находит огромное дерево (чаще всего дуб с атрибутами мирового дерева), спасает птенцов в гнезде или на ветках дерева, за что мать птенцов (обычно орел или же другая большая птица мифологического типа) выносит героя из подземного царства на землю, где он бросает по очереди каждое из трех яиц, разворачивающихся в соответствующее царство; в заключение младший брат женится на царевне золотого царства³³.

Сюжетное сходство ядра сказок этого типа с индо-иранской схемой³⁴ настолько поразительно, что уместно говорить о разных версиях одной и той же общей схемы. Имея в виду совокупность мотивов и ономастический слой русской сказки, можно сказать о ее принципиальной ориентированности на версию, изложенную в первоначальных частях “Шах-наме”³⁵. При этом, однако, следует помнить о тех различиях, которые вытекают не из движения сюжета по этапам композиционной схемы, а из эпической стихотворной техники “Шах-наме”, естественно, отличающейся от структуры русской сказки.

В центре версии “Шах-наме” находится Феридун, сын Атбина. Его имя *Färidun* (*Afäridun*), как и имя героя русской сказки, указывает на идею третьего, ср. *Farīdūn* < ср.-перс. *Frēiōn* < авест. *θraētaona-* при *θritya-* ‘третий’ (ср. н.-перс. *Farēdūn*). Если учесть, что в “Шах-наме” отец Феридуна — потомок Джемшида *Атбин* (вар. *Абтин*)³⁶, чье имя представляет собой искажение родового обозначения *Aθbiya* (ср. авест. *Āθwya*, ведийск. *Āptya*, т. е.

‘водный’ — от авест. *ǎp-* ‘вода’ /*ǎf-š*, Acc. sg. *ǎp-am*/, ведийск. *ǎpāh* Pl. tantum), то семантически название “Феридун, сын Атбина” должно интерпретироваться как ‘Третий, сын Водного’ или ‘Третий Водный’³⁷, что не только подтверждается прозрачными обозначениями прототипа героя в Авесте (*Θraētaona*, сын *ǎθwya*³⁸) и особенно в Ригведе (*Tritá Āptyá*³⁹), но и данными рассматриваемой славянской сказки: ср., с одной стороны *Третий, Третьяк, Иван Третей* (идея третьего), а с другой, *Иван Водович*⁴⁰ (идея воды), откуда в принципе могла бы быть синтезирована форма имени героя, калькирующая приведенные индо-иранские образцы — *Третий + *Водный (*Водович*). Как и в русской сказке, где герой, действительно, третий, младший сын, Феридун в “Шах-наме” тоже имеет двух старших братьев Пормае и Кеянуша⁴¹. Эпизоды “Шах-наме”, в которых участвует Феридун, разъясняют и немотивированное обозначение героя русской сказки как *Иван Коровий сын* или *Иван Быкович*. Феридун в некотором смысле тоже коровий сын. Едва родившись, он уже подвергается гонениям. По приказу Зохака был предан смерти отец Феридуна Атбин, а мать с младенцем бежала из дома в поисках спасения. Зохака искал не только мать с сыном, но и родившуюся в то же время сказочную корову Бермае (кстати, не известную ни Авесте, ни пехлевийским источникам; следовательно, в этом случае русская сказка могла перекликаться именно с “Шах-наме”)⁴². Однажды, уже изнемогая от мук, мать Феридуна Феранек вышла на луг:

И видит красавица перед собой
Корову, слепящую взор красотой.
К хранителю луга, надежды полна,
Рыдая тогда обратилась она.
Сказала: “Младенца сокрой моего,
На время прими под защиту его.
У матери взяв, стань малютке отцом,
Волшебной коровы вспои молоком...
И тот, кто корову чудесную пас,
Жене благородной ответил тотчас:
“Готов охранять я младенца, как раб,
Ты лучше найти пестуна не могла б”.

(“Шах-наме”, 1505—1518)⁴³.

Так, корова во исполнение предсказания Зохаку (*В мир явится чудо-корова; она / В кормилицы витязю будет дана*, 1455—

1456) стала кормилицей Феридуна, его второй матерью. именно поэтому Феридун и мог получить название- 'Коровий сын', которое, однако, отсутствует в "Шах-наме" и в других иранских версиях этого сюжета⁴⁴, но чудом всплыло в русской сказке, уже без всяких видимых мотивировок. Наконец, и такое название героя русской сказки, как *Иван Пóнялов*, получает объяснение в индо-иранских разработках сюжета о Третьем: согласно данным "Махабхараты" (IX, 38, 8 и след.), три брата, третьим из которых был Трита, родились из золы (пепла) от жертвоприношений, брошенной Агни (огнем) в воду (ср. тему огня и воды в сюжетном и материальном — зола как нейтрализация противопоставления огонь — вода — воплощении)⁴⁵.

Но сходство между Феридуном и Третьим братом русской сказки не только в принципе называния и выборе общего индоевропейского элемента, кодирующего имена героев. Не в меньшей степени оно проявляется и на уровне мотивов. Первый из таких общих мотивов — предательство братьев по отношению к младшему брату, к "Третьему". Будучи включенным в соответствующее место композиционной схемы русской сказки, этот мотив объясняет попадание героя *под землю, в подземное или подземельное царство, подвалы, на тот свет*, т. е. туда, где и расположены три царства, основное место действия героя сказки. Историофицированная линия иранского эпоса не нуждается, строго говоря, в переносе действия на *тот свет* (напротив, все происходит в реальном географическом и историческом пространстве, в Иране и смежных с ним странах), но сам мотив предательства остается. Он объясняется завистью к младшему брату (*И старшие братья скакали с царем, / Как младшие, брату покорны во всем, 1835—1836: Kayāniš wa Purmāyah bardast-i šāh, / chū kehtar barādar warā nīkkhāh*), которая толкает их на преступление, к счастью, не имевшее дурных последствий)⁴⁶.

Увидя, что милость Изеда над ним,

[т. е. Феридуном — В. Т.]

Что юноша доблестный непобедим,

Метались два брата на ложе своем;

Они на убийство решились вдвоем.

Гора возвышалась пред ними, и ввысь

По склону те двое тайком поднялись.

Лежал у подножия царь молодой,

А землю уж полночь окутала мглой.

Гранитную глыбу отбив от скалы,
Обрушили братья, коварны и злы,
На царственный лоб, озаренный венцом,
И спящего мнили уже мертвецом.
Но волей благою дарителя сил,
Властителя грохот от сна пробудил.
И, с помощью дивных, таинственных чар,
Отвел он губительной глыбы удар.
Тут поняли братья, вмешался Изед,
И козням их дьявольским места здесь нет

- Царевич не стал попрекать их ни в чем...

(“Шах-наме”, 1861—1879, ср.: *chū ān īzadī raftan-u kār-ī ū...* и т. д., I, Дополнения, с. 250—251, бейты 11—21).

Любопытно сходство в деталях: герой русской сказки не только спускается под землю через *отверстие, дырку, яму, нору, шарлот, пещеру, скважину, провал, пропасть, ров, конуру, дверцу*, но и поднимается в гору (*железную, стеклянную* и т. п.), обычно *высокую или высочайшую* (ср. Афанасьев № 559, Карнаухова № 14 и др.), *очень крутую* (“Крутизна горы была столь высока, что на нее взлезть им было никак не можно”. Афанасьев № 559)⁴⁷. Наконец, есть версии, в которых братья сбрасывают на оказавшегося в яме, колодце и т. п. младшего брата камень⁴⁸.

Следующий общий мотив русской сказки и истории Феридуна — освобождение царевны (или царевен). В русской сказке герой, поражая Огненного Змея, вызволяет одну царевну или трех царевен, последняя (сюжетно) из которых, находившаяся в золотом царстве, становится его женой. Фирдоуси и здесь разрушает (или не принимает) “сказочную” логику и отказывается от соответствующих ходов, вводя (или выбирая) образы двух сестер Джемшида (правда, две сестры фигурируют в этой ситуации уже в Авесте), захваченных после его гибели драконообразным Зохаком:

Из дома Джемшида двух дев молодых
Исторгли, дрожащих, как лист, чуть живых, —
Джемшида сестер⁴⁹, что достоинств полны,
Блистали меж девушек знатных страны.
Красавицу звали одну — Эрневаз,
А имя другой луноликой — Шехрnaz⁵⁰.
Обеих сестер повлекли во дворец
К дракону, носящему царский венец (1255—1262).

Именно такова судьба царевны (или трех царевен-сестер) в русской сказке, когда полоненная Огненным Змеем, она возлежит с ним на ложе в его чертоге в подземном царстве (ср. тот же мотив в “Шах-наме”, 1331—1332: *Однажды в чертоге в полуночный час / На ложе покоился царь с Эрневаз*). Подобно герою русской сказки Третьему брату, Феридун проникает в чертоги Зохака, пока его там нет, встречается с сестрами Джемшида и, как младший брат из русской сказки, обращается к сестрам:

Коль помощь свою ниспешлет мне Изед,
С земли я злодея сотру без следа,
Избавлю от нечисти мир навсегда.
Теперь без утайки поведайте мне:
Где змей ненавистный, в какой он стране?”
И те, чтоб дракона сгубить поскорей,
Поведали тайну владыке царей.
Сказали прекрасные: “Он в Хиндустан⁵
Помчавшись, раскинул там дьявольский стан”.

Когда же Зохак был низвергнут, спасенные Феридуном сестры-царевны стали его женами⁵² и принесли ему трех сыновей (*Полсотни владыке исполнилось лет, / Когда народился три сына на свет / ... Два старших от темноволосой Шехрназ, / А младший — от ясной, как луч, Эрневаз, 2417—2424*), что снова возвращает нас к заключительному мотиву русской сказки.

Это типично сказочное по своему характеру возмещение “недостачи”, приведшее к браку Феридуна, стало возможным в результате поединка с драконом — тираном Зохаком и нанесенного ему Феридуном поражения. Драконова природа Зохака ясна и из его описания⁵³, и из самого его имени — *Zāhḥak* (араб. *Daḥḥak*), продолжающего имя авестийского трехглавого дракона *Aži-Dahāka*, букв. ‘змей огненный’, что отсылает нас к точному семантическому соответствию в славянской традиции, ср. *Zmьjь Ognьnlъjь* и такие его реализации, как русск. *Змей Огненный*, прежде всего в сказках типа 301, но и за их пределами, напр., в заговорах (ср.: у того у синего моря Окиана лежит Огненный змей... Гой, еси ты, Огненный змей! Не зажигай ты горы и доли, ни быстрые реки...; зажги ты красну девицу... [Майков № 7], или сербск. *Zmaj Oгњени Вук*⁵⁴, выступающий и в эпической поэзии, и в сказках, и в лирических песнях (ср. тип “Љуба Змаја Огњенога”, Вук Караџић II, № 239 [Халанский

1893—1896; Скрипиль 1946, 35—39; Скрипиль 1949, 131—167; Jakobson 1949, 13—86; Jakobson 1950, 140—155]; ср. и другие близкие образы типа *Змей Горыныч* (: *горéть, жар — огонь*), словацкий *pták-Ohnivák* (ср. русск. *Жар-птицу*, о возможном иранском источнике которой см. выше) или даже *Parog-Parashek*, вихревой дух в виде птицы или дракона с огненными атрибутами. Уже только одни эти сходства между Зохаком и Змеем Огненным русской сказки как в семантической структуре их имен, так и в их мотивных характеристиках могут считаться достаточным основанием для постулирования единого источника соответствующих иранского и русского текста. Тем не менее, и сходства между этими образами, и сходства между самими текстами не исчерпываются тем, что уже указано. Не претендуя на полноту в выявлении соответствий, уместно все-таки обозначить несколько особенно характерных мотивов (по их значимости в композиции сравниваемых текстов или по их специфичности, выходящей за пределы того, что может быть объяснено как *loci communes*) и ряд ономастических переключек, поскольку именно они должны рассматриваться как наиболее надежное доказательство генетического родства и/или культурных влияний.

Среди мотивных сходств очень существенным является то, которое отсылает к соответствующему мотиву так называемого “Основного” мифа — нахождение скота (разных его стад) в распоряжении противника (обычно — Змея) главного положительного героя мифа (Громовержца или его трансформации — вплоть до младшего (третьего) сына, ср. Феридуна или Ивана Третьяка) и последующее возвращение скота от противника к главному герою. Фрагмент русской сказки о Козьме (Кузеньке) Скоробогатом (Афанасьев № 164) — “Пастухи, пастухи! Чье стадо пасете?” — “Царя Змиулана”. — “Сказывайте, что стадо это Козьмы Скоробогатого, а то едут царь Огонь и царица Маланьница [scil. — молния], они всех вас сожгут и спалют, коли станете поминать царя Змиулана” — не только позволяет (в сочетании с другими данными) восстановить схему типа [*Змиулан + *Огонь (ср. *Змей Огненный*)] + скот (коровы, лошади, овцы, свиньи — обычный состав четырех стад) → Герой (младший брат, часто связанный с огнем) + скот — т. е. перемену хозяина скота, — но и находит ближайшую параллель в мотиве обладания Зохака скотом, принадлежавшем сначала его отцу Мердасу:

Владыку по имени звали — Мердас;
О праведном слава далеко неслась.
Богатством властителя дойный был скот,
Который плодился и рос, что ни год.
Вручил пастухам добросердный мудрец
Верблюдиц, и коз, и отары овец,
Послушных коров, молоком налитых,
Арабских кровей кобылиц молодых.

(“Шах-наме”, 987—994) ⁵⁵.

И далее о самом Зохаке:

Его Бивереспом ⁵⁶ прозвали — затем,
Что на пехлевийском, как ведомо всем,
Зовется “бивер” то, что мы на своем
Наречье дари — десять тысяч — зовем.
Арабских коней с золотою уздой
Имел десять тысяч Зохак молодой

(“Шах-наме”, 1001—1006).

Победа Феридуна над Зохаком обозначала и автоматический переход скота в его владение.

В этой победе Феридуноу помогал кузнец Каве, поднявший народ против Зохака. Фирдоуси придает и всему эпизоду и образу Каве квази-исторический и остросоциальный характер; тем не менее, за всем этим еще проступают черты архаического фрагмента “Основного” мифа о Кузнеце, божественном помощнике Громовержца или — в следующем поколении и в текстах сказочного типа (в частности) — его младшего сына, т. е. третьего брата сказки. Восточнославянский сказочный фольклор (как, впрочем, и целый ряд других этнокультурных традиций) хорошо сохраняет образ кузнеца, помогающего герою победить Змея. В одних случаях эта помощь ограничивается выковыванием для героя булавы для борьбы со Змеем (ср. белорусскую сказку о Ваське-Папялышке /о теме пепла-зола см. выше/ или миф о громовержце-кузнеце), в других случаях кузнец принимает активное участие в поединке (ср. помощь кузнеца Соломона Ивану Сучичу, спасшемуся от Змея в кузнице), наконец, в третьей категории случаев кузнец (или пара кузнецов-близнецов типа Козьмы и Демьяна) выступает как основной и/или даже единственный противник змея (ср. украинский миф о происхождении Днепра и днепровских порогов, Змиева вала и т. п., в ко-

тором Кузнец /*Божий коваль*/ укрощает Змея) [Максимович 1856, 74; Кулиш 1857—1859, 74; Иванов, Топоров 1976, 109—115]. Если учесть, что *коваль* (ср. *Божий коваль*) восходит к праславянскому корню **kov-* (ср. **kovati*, *ковъ* и т. п.), как показано в другой работе [Иванов, Топоров 1973, 153—169], безусловно генетически связанному с тем же корнем в др.-инд. *kavi-* ‘поэт’, лидийск. *kave-*, др.-греч. *κοίης* ‘жрец мистерий’, как и в имени кузнеца Каве из “Шах-наме” (ср. авест. *kavā*, *kavi-* в связи с обозначением дэвовских вождей и т. д.), то оказывается — в реконструкции — что Коваль и поражаемый им Змей Огненный в восточнославянской сказке в точности соответствуют кузнецу Каве и Зохаку из “Шах-наме”. Обе пары естественно синтезируются в общей исходной формуле типа: **Kav-* (герой-кузнец) + ‘Змей + Огненный’. Иначе говоря, и русская сказка и “Шах-наме” (стоит заметить, что ни авестийские, ни пехлевийские источники не сохранили имени **Kav-* в соответствующем эпизоде), по сути дела, отражают в данном случае единый и достаточно архаичный источник⁵⁷.

Сходство мотивов, составляющих ядро всей истории (т. е. отношения Феридуна и Зохака, соответственно младшего брата — ‘Третьего’ и Змея Огненного), дает основания попытаться выявить и возможные параллели между иранским и русским материалом, которые относятся к “предистории”. В “Шах-наме” она засвидетельствована реально жизнеописанием Джемшида, последнего законного предшественника (а в некоторых версиях и отца) Феридуна на иранском престоле. В русской сказке типа 301, строго говоря, никакого соответствия джемшидовскому циклу быть не может уже в силу того, что она начинается со следующего (так сказать “феридуновского”) цикла. Тем не менее, месту, занимаемому во всей истории Джемшидом, есть некое соответствие и в русской сказке. Речь идет о царе некоего царства, у которого Змей (в частности, Змей Огненный) похитил дочь или дочерей. Эта обычная экспозиция русской сказки типа 301 как раз и обозначает ситуацию той “недостачи”, ущерба, которая характеризовала конец царствования Джемшида — захват Зохаком двух сестер (по другой версии — дочерей) и увод их в свое царство. Эта чисто мотивная реконструкция подтверждается и некоторыми важными деталями. На первом месте среди них сходный семантический принцип в имени Джемшида и царя, отца похищенных дочерей из русской сказки (если только это имя засвидетельствовано). Как известно, имя Джемшид

закономерно продолжает имя Светлого Йимы — *Yima Xšaēta*⁵⁸, которому посвящен знаменитый “Зам-Язат-яшт” Авесты (Yašt XIX), см. ниже. Та же световая семантика характеризует имя царя русской сказки и атрибуты его жены: “В некотором царстве, в некотором государстве был-жил царь Бел Белянин; у него была жена Настасья золотая коса...” (Афанасьев № 129). Можно добавить, что иногда и сыновья царя (и/или герой) носят световые имена или обозначения, ср. *Световик* (Азадовский № 14; от свет), *Светозар*, с одной стороны, и *Иван Вечерней зари*, *Иван Полуденной зари*, *Иван Утренней зари* (Худяков № 81) или *Вечорка*, *Полуночка*, *Зорька* (Афанасьев № 140; также *Вечеринка*, *Вечерник*, *Полуношник*. Эрленвейн № 4)⁵⁹. При этом символика света не ограничивается именами, а распространяется и на сюжет, и на его языковую форму. Так, *Световик* в указанной сказке подходит к скале, открывает чугунные двери и видит, что там внутри *как жар горит*; потом он вместе со своими помощниками *Вечерником*, чей конь сияет как *золото*, и *Полуношником*, конь которого *как ночь черный*, отправляется на поединок с Змеем⁶⁰. Подобно тому, как светлый Джемшид в конце жизни возгордился и померчал умом (темный), русская сказка также знает отрицательный (или во всяком случае не положительный) образ “белого” героя *pendant* положительному царю Бел Белянину. Речь идет о *Белом Полянине*, оказывающемся противником героя сказки “Иван Сученко и Белый Полянин” (Афанасьев № 139)⁶¹, в частности, он перерезает канат, по которому должен был вылезти с того света Иван Сученко. Вместе с тем, Белый Полянин выступает и как названный меньшей брат Ивана-царевича, богатырь, совершающий подвиги в дальних краях⁶² (Афанасьев № 161). Как бы то ни было, Белый Полянин русских сказок, конечно, не отделим от *Ивашки*, *белой поляницы* из “Повести о Еруслане Лазаревиче” и его прототипа и источника из “Шах-наме” Белого дива (см. выше)⁶³, а само раздвоение единого, по сути дела, героя представляет собой любопытную (и не частую) реализацию принципа сохранения персонажной информации⁶⁴.

Количество сходжений между сказкой типа 301 в русских его версиях и соответствующими эпизодами “Шах-наме” очень велико, и здесь нет возможности и необходимости их увеличивать. Важнее распределение этих сходств по всем ключевым узлам сюжетной схемы обоих текстов⁶⁵ и аналогичное заполнение ономастически ”рус-

тых клеток". Именно эти параметры и позволяют сделать заключение, согласно которому русская сказка типа 301, по сути дела, может рассматриваться как достаточно прямое отражение некоего условного исходного "славяно-иранского" текста, последняя "иранизация" которого восходит (как к своему источнику) к версии сюжета, представленной в "Шах-наме". Конечно, этот исходный славяно-иранский текст является конструктом, которому реально мог соответствовать некий в высокой степени унифицированный текст, включавший в себя такие точки, в которых вступал в игру механизм лингвистического пересчета на славянский (сфера имен). Вместе с тем, следует подчеркнуть, что и русская сказка типа 301 и, разумеется, соответствующие эпизоды из "Шах-наме" не более чем фрагменты более обширных текстов, которые в свою очередь также обнаруживают более или менее значительное единство. Этот более широкий текст включает в себя — в терминах персонажного инвентаря "Шах-наме" — циклы Джемшида, Феридуна, Зохака, Заля и Ростема, по меньшей мере. "Геометрия" русской сказки содержит мотивы, соответствующие перечисленным типам, но данные в ином (более сжатом) топологическом пространстве. Кроме того, с точки зрения, существенной при решении данных задач, сам тип 301 не может считаться ни "чистым", ни даже исходным во всей совокупности составляющих его мотивов. Действительно, исходная схема рядом своих мотивов выходит за пределы сказок типа 301 (вернее — некоторые мотивы лучше реализуются в других типах сказок или даже вообще за пределами сказки); иначе говоря, сказки типа 301 удерживают в себе лишь часть (хотя и преимущественную) мотивов и имен персонажей из первоначальной схемы. То же, конечно, относится и к сопоставимым частям "Шах-наме". Поэтому при окончательной оценке степени славяно-иранского схождения в этом круге мотивов необходимо иметь в виду более широкий мотивный (и персонажный) фон. При учете этого фона сразу же бросаются в глаза и многие другие сходства, которые, однако, в отличие от большинства перечисленных, могут и не находиться в одинаковых локусах, понимаемых, например, как изоморфные звенья общих мотивов.

Один из таких примеров связан с образом и именем управителя Зохака казначея Кундрава, Кондрова (*А звали того казначея Кондров, / Тирану служить неизменно готов, 2047—2048*). Имя этого персонажа *Kundraw* часто объясняют искажением более раннего *Kun-*

darv, которое, в свою очередь, сопоставляется с др.-инд. *gandharvá-*, др.-греч. *κένταυρος* и русск. *Китоврас*, заимствованным из греческого слова [Фасмер 1909; Фасмер 1967, 241] ⁶⁶. Можно напомнить, что уже в Авесте *gandarəwa-* — имя чудовища, пораженного божественным стрелком Кересаспой, сопоставимым с героем-драконоубийцей русской сказки, и что в некоторых армянских источниках иранского происхождения имя *Кундрав* относили и к самому Зохаку (вообще же образ Кондрова ассоциировался с идеей спотыкания, прихрамывания, неправильного идения, т. е. кривого пути, неспособности к различению добра и зла). В древнерусской традиции, испытавшей в этом отношении сильное восточное и византийское влияние, Китоврас (*Нравъ же его бѣаше таковъ: не ходяшетъ путемъ кривымъ, но правымъ...*) выступает в двух ипостасях — и как фактический помощник Соломона в строительстве Иерусалимского храма, и как хтоническое чудовище ⁶⁷, похитившее жену Соломона (ср. этот же мотив в “Шах-наме” и в русской сказке). В апокрифе из “Толковой Палеи” Китоврас приходит к трем колодцам, из которых предварительно вычерпали воду, и вынужден пить налитые туда вино и мед. В других источниках, в этой части отличающихся бóльшим архаизмом, сообщается о том, как в Иерусалиме появился змей, выпивающий всю воду из колодцев, и как Соломон, напоив змея вином и медом, усыпил и пленил его. Наконец, в ряде текстов Китоврас отождествляется с единорогом (инорогом), осушающим водные источники (ср. индрика-зверя в несущей на себе следы сильного иранского влияния “Голубиной книге”, который “походит... по подземелью, прочищает ручьи и проточины”), а иссушение вод Змеем составляет один из важнейших мотивов “основного” мифа. Похищение Китоврасом жены Соломона Соломоницы (Саламаниды, Саламидии, Соломони, Соломоники и т. д.), дочери царя Воло(н)томана (Волотомона, Волота, Владимира), может рассматриваться как последний и сильнейший аргумент в пользу того, что повесть о Китоврасе реализует ту же сюжетную схему, что и русская сказка типа 301 и эпизод связанный с Феридуном и Зохаком. Именно поэтому не приходится удивляться тому, что “Повесть о Китоврасе”, русская сказка (прежде всего типа 301), духовные стихи, заговоры и некоторые другие тексты разделяют в принципе общий круг названий фантастической птицы — *Ноготь, Когот, птица-Ногай, Маговей-птица, Могут-птица, Нага, Нога, Ногайщина, Страфиль, Страфил, Страфель, Страфел, Острафиль, Естрафиль, Стратим, нага-ас-*

трахтур, *Баба-птица*, *Жар-птица* и т. п. (см.: Веселовский 1974). При этом существенно, что большая часть подобных названий берет начало из иранско-византийского культурно-языкового круга (иногда в качестве передаточной среды выступает тюркская традиция).

Другую очень важную категорию сходств составляют такие примеры из того же сюжетного круга, когда соответствия мотивам или именам русской сказки обнаруживаются не в “Шах-наме”, а в других, в частности, в существенно более древних источниках, например, в авестийских, при том, что эти источники относятся к тем или иным версиям того же сюжета. В этой связи особое внимание должно быть уделено мифологической схеме 19-го Яшта Авесты (“Зам-Язат-яшт”), которая здесь может быть затронута лишь суммарно [Торогов 1968, 555—567; Топоров 1977, 45—46; Елизаренкова, Топоров, 1974] — как в силу того, что кое-что уже было указано в более ранних работах, так и ввиду предполагаемого более обстоятельного исследования, основными героями которого должны стать Веретрагна, Кересаспа, Сनावидка и их явные и несомненные или же только возможные соответствия в русской фольклорной традиции.

В данном случае целесообразно указать на цикл, связанный с образом Трайтаоны, определив и его место в более широком круге. Как известно, Трайтаона — сын Атвьи (*Āθwya*), причем сам Атвья входит в ряд с мифологическим персонажем *Θrita*, третьим человеком, приготовившим напиток хаому (ср. *Yasna IX, 10*; вторым был *Āθwya*)⁶⁸, и являвшимся также отцом Урвахшай и Кересаспы⁶⁹. Двойная связь Атвьи с мифологическими персонажами, чьи имена кодированы элементом со значением ‘третий’ (при этом *Θraētaona-* является производным от *Θrita-*), конечно, неслучайна (ср. выше о др.-инд. *Tritá Āptyá* и о трех *Āptyās* — *Ekata*, *Dvita*, *Trita*, т. е. “Первом”, “Втором” “Третьем”, или о русском *Иване Водовиче* или даже трех братьях — *Водовичах*) и дает все основания реконструировать и иранское сочетание **Θrita-* + **Āθwya-* (< *Trita Āptya*), которое должно было использоваться в связи с обозначением отца Трайтаоны. Сам Трайтаона тем самым оказывается третьим из братьев по имени *Ekata-* и *Dvita-* по отношению к третьему — *Trita* в индийском эпосе, и, с другой стороны, аналогичный поступок братьев с Феридуном)⁷⁰. Тем не менее, именно он выступает как победитель *Aži Dahāka*, т. е. Змея огненного (ср. участие ведийского Триты Апты в убийстве демона Вритры), о чем в Авесте сообщается в следующих словах: “Схватил тот *хварна* мощный

сын Атвьи, мощный победитель героев Трайтаона, победоноснейший из людей, который убил Ажи Дахаку с тремя пастями, с тремя головами⁷¹, сильнейшего демонского друджа⁷² (Yašt XIX, 36—37). Другие авестийские фрагменты дают возможность восстановить еще два существенных мотива старого мифа: пленение Ажи Дахакой после сокрушения *Yima Xšaēta*'ы “Светлого Йимы” его сестер *Arnavāč* и *Sahavāč* с матримониальными целями и освобождение сестер Трайтаоной (см. Yašt V, 34; IX, 24; XV, 34; XVII 34; Lommel 1927, 127 и сл.).

Вся история Трайтаоны в 19-ом яште включена как в рамку в конструкцию, описывающую соотношение правды и лжи. В царствие Светлого Йимы до того, как он поддался лжи, не было “ни холода, ни жары, ни старости, ни смерти” (XIX, 33). Но “он возлюбил лживую и неверную речь”, и все изменилось. “Когда в первый раз отвернулся *хварна* от Светлого Йимы, отлетел *хварна* от Йимы в образе птицы *vāragna*, того *хварну* схватил широкопространственный Митра (XIX, 35). Когда это произошло во второй раз, *хварну* схватил Трайтаона. В третий раз *хварна* был схвачен “мужественным Кересаспой, мощнейшим из сильных людей..., который убил змея Срвару (*aži srvara*)⁷³, коней пожиравшего, мужей пожиравшего” (XIX, 38 и след.). Кересаспа “убил также Гандарву с золотой пяткой” (ср. выше о Кондрове и Китоврасе, чьи имена связаны с именем Гандарвы), “бегавшего с открытой пастью, убивая миры *aša*'и (ср. о правде и лжи), “который убил Сनावидку (*Snāvidka*), рогом бившего, с каменными ногами” (XIX, 41—43) и т. п.; ср. выше о Гершаспе и Саме. Как правило, все эти звенья находят себе соответствия — полные или частичные — в русском сказочном материале или даже за его пределами. Митра как первый обладатель утраченного Йимой *хварны* соотносится, видимо, с миром как особой единицей социальной организации, имеющей и отчетливое локальное выражение (ср. образ Митры “широких пространств”; Benveniste 1960, 421—429; Gershevitch 1959), о чем, — включая и соответствующую фразеологию митраизма и русского крестьянского мира, — см. в другом месте Топоров 1973, 357—371; Топоров 1993). Птица, в виде которой отлетал *хварна*, носит имя *vāragna* (Yt. XIX, 35, 36, 38), которое в какой-то степени могло способствовать преформированию условий для появления *Ворона Вороновича*, спасающего героя русской сказки (ср. Афанасьев №№ 134, 136, 168, 204 и др.); ср. согд. *w'ryn'k*, *w'ryn'y* < **vāragna*- (=

кит. *yao* 'сокол'), хорезм. *wr'γnyk*. Муq. 56,5 (= арабск. *zurraq* 'falco albus', н.-перс. *guring* 'сокол', ср. ср.-перс. *gwnc/gnc*) и др.⁷⁴; иначе говоря, из иранских форм имени птицы при спирантизации *g* (> *γ*), а затем естественной его потере возникла форма типа **varayn-*, которая в славянской мифопоэтической среде легко могла в контексте народной этимологии отождествиться с названием ворона. Вообще распространенность этого образа именно в русской традиции, как и ряд его положительных черт (благодарная птица, предупреждающая героя об опасности, ободряющая в несчастьи, приносящая живую воду и т. п.), заставляют думать о значительности иранского вклада и в этот русский сказочный образ. Если птица *vāragna* была вторым воплощением божества *Vərəθrayna*'ы (*Vrθrayna*), т. е. 'убийца Вритры' (ср., с одной стороны, ведийск. *Vrtrahan-* как обозначение Индры, а с другой, мотив Триты, убивающего Вритру), то ветер (авест. *vāta-*, персонифицированный *Vāta-*) выступает как первое воплощение того же божества. И он имеет очевидное русское соответствие. Речь идет прежде всего о *Вихоре*, который уносит царицу и погибает в поединке с младшим ее сыном (Афанасьев №№ 129, 559 и др.; ср.: *Як толька Ветяр далятев да крыльца, и затихло все. Во Ветяр и кажа Федару Тугарину царскому сыну: "Аддай за мене стараяу сваю сястру, а як не аддаш, я тваю хату перевяру и тябе убую!"... На третій год Федар аддав также средняю сваю сястру в замужество Граду, а на чатвертый и меньшую — Грому.* Афанасьев № 160), или же о *Вихоре Вихревиче* о двенадцати головах, враждебном людям чудовище (Афанасьев № 124). Как и обычно, соответствия находятся и среди героев положительного круга. Достаточно назвать *Ивана Ветровича* или *Ивана-Ветра* русских сказок, выступающих в роли третьего младшего брата. Герои этого типа сами борются с враждебными ветрами-вихрями, чем и мотивируются их имена. Ср. также *Бурюбогатыря* (он же Иван Коровий сын) со всеми атрибутами младшего сына, победителя Змея, героя сказок типа 301 (ср. Афанасьев № 136) или четырех братьев Ветров (№ 565) и их родительницу *Ветрову мать* (№ 565). Сам *Vərəθrayna*, воплощениями которого являются Ветер и птица *vāragna*, также, видимо, знает на русской почве ряд народно-этимологических отражений, наряду с уже отмеченными трансформациями этого имени в других славянских традициях (ср. польск. *raróg*, чешск. *raroh, rarášek*, словацк. *rároho*, укр. *rárig*; польск. *porzwara* и т. п. (Machek 1927, 64—71; но ср.

Трубачев 1967, 68—71: из иран. **pati-vāra-*). К их числу, вероятно, можно отнести название сказочной птицы типа русск. диал. *Вострогор*, *Вострогот*, ср.: *Вострогор-от птица да всем птицам птица; Вострогот птица вострепещется. А Фаор-от гора вся да восколеблется* и т. п. [СРНГ V, 149]; не исключено, что сюда же может относиться и название сказочного существа типа вампира *веретенник* [СРНГ V, 140], подвергшееся, разумеется, влиянию новых семантических мотивировок⁷⁵.

Наконец, даже имя *Святогора* русских былин, в этой форме явно обязанное своим происхождением народно-этимологическим “выпрямлениям” [Rudnickyj 1962, 229—272; Rudnickyj 1964, 475—476], может до известной степени дать повод для того, чтобы заподозрить в нем если не отражение, то влияние иранского имени типа *Vərəθraǵna-*. В пользу такого заключения могли бы говорить как некоторые особенности фонетической структуры имени *Святогор* (практически это анаграмма упоминаемых выше названий птиц типа *Вострогор*, *Вострогот* и т. п.)⁷⁶, так и отдельные мотивы, соотносимые со Святогором и поразительно напоминающие то, что известно о каменном рогатом богатыре (с каменными руками)⁷⁷, погибшем из-за своего хвастовства от руки Кересасы (= Крсасы): “Малолетка я, если стану я взрослым, сделаю я землю колесом, сделаю небо колесницею... Они в колесницу мою впрягутся — святой дух и злой, если только не убьет меня раньше Кересаса”⁷⁸. Но об этом подробнее — в другом месте и в другое время. Цель же этой работы в том, чтобы на материале конкретного и долгое время пользовавшегося исключительным успехом текста “Повести о Еруслане Лазаревиче” более точно очертить круг иранских ассоциаций (в частности, и тех, которые могут иметь своим источником в своей сумме образующих законченный сюжет, и специально, в языковых, “ономастических” индексах, отсылающих к иранскому миру в его “персидской” части. Иначе говоря, цель состояла в исследовании одного яркого случая русско-персидских культурно-языковых связей, в соотношении двух культурных миров и их “работ” — влияния, с одной стороны, и рецепции, с другой, предоставляемых возможностей и их использования, реализации, что и является наиболее точной мерой взаимосвязей, взаимодействия двух культур. Менее точно это и называется “восточным влиянием в русской литературе”. Но у этой работы была и другая цель — показать, как “иранское”, образующее один из поверхностных слоев “Повести о

Еруслане Лазаревиче”, будучи снято, удалено, позволяет увидеть ту более архаичную “фреквенталию” — волшебную сказку типа А 301, восходящую к некоему пра-мифу, претендующему на универсальность, и лишь расцвеченную “иранским” орнаментом в “Повести”⁷⁹, которая тем самым оказывается своего рода суммой “своего” и “чужого”: “своё” относилось к сути дела, “чужое” же было модой, так увлекшей русского читателя (и слушателя) своей яркостью и экзотикой и так помогшей ему оживить и по-новому увидеть и сходное с этим “чужим” “свое”, которое к этому времени успело так же приесться “передовому” читателю, как позже те же “Еруслан Лазаревич” и “Бова-королевич” приелись внукам и правнукам того “передового” читателя, когда появилась новая русская литература (с 30-х гг. XVIII века).

Как следует из предыдущего, в верхнем, наиболее очевидном слое взаимодействия, здесь рассматриваемом, основные участники этой встречи — “русское” и “персидское”, причем в значительной части случаев в подготовке встречи участвует и тюркский элемент. Этот верхний слой отсылает к существенно более раннему этапу — среднеиранскому, древнеиранскому, древнеиндийскому. Многие из того, что фактически фиксируется в соответствующих текстах, может быть реконструировано и применительно к индоевропейскому культурно-языковому горизонту. Но и этим локусом не исчерпывается пространство “русско-персидской” встречи по поводу Рустема-Еруслана. Никак нельзя пренебрегать и более широким пространством и более раздвинутым и емким временем, которые могли бы быть названы евразийской пространственно-временной перспективой (собственно — ретроспективой) или ситуацией. Очевидно, что “Шах-наме”, “дошахнамеvские” тексты, его подготовившие, и “послешахнамеvские” тексты, из него возникшие, не исключают наличия в истории Еруслана Лазаревича “своих”, можно сказать, исконных корней. Они уходят как вглубь универсальных проблем человеческого существования (недостача и ее возмещение; плодородие, богатство, власть; продолжение рода и брак; роль бинарности и тернарности [“триадичности”]; жизнь, смерть и преодоление ее — спасение), так и специфическую эпическую форму “разыгрывания” этих проблем, возможно, стихотворную, столь широко распространенную в евразийском пространстве (ср. также образ Ворона Вороновича и ряд других образов, отсылающих к евразийскому наследию). Во

всяком случае ни универсальным, ни специфически евразийским элементом в данном случае пренебрегать нельзя.

В заключение хотелось бы обратить внимание на то, что только что упомянутым “Еруслану” и “Бове” в истории русской литературы и смены литературных мод у читательской аудитории суждено было почти три века идти заодно⁸⁰ — одним и тем же путем, в одном и том же направлении, все ниже и ниже спускаясь по слоям “читательской компетенции”, пока эти знаменитые тексты, так глубоко затронувшие чувства читателя и так сильно захватившие его воображение, не оказались оттесненными на самую периферию или вовсе вышли из употребления, сохраняясь в памяти литературоведов и русской речи. Эта общая судьба “Еруслана” и “Бовы”, пришедших на Русь с разных сторон (первый с Востока, второй с Запада), объясняется прежде всего тем, что они были особенно любимы на Руси — в XVII — начале XVIII века “передовым” читателем; позже, когда его взманили новые моды, — читателем попроще, из среднего, а потом и “низкого” городского слоя, и, наконец, читателя из числа крестьянских грамотеев. А общая и особенная любовь к этим текстам предполагает (по крайней мере, отчасти) и общие особенности. О них здесь нет возможности говорить, но все-таки упомянуть о главном следует: в отличие от традиционных жанров древнерусской литературы и соответствующих текстов “Еруслан” и “Бова” открывали окно в иной мир и иную жизнь, казавшиеся более интересными, исполненными фантазии, неожиданности, авантюрно-напряженных перипетий, захватывающих сюжетов, и привлекавшие читателя любовными интригами и “романтическими” чувствами, своего рода “рыцарской” этикой и соответствующими представлениями о чести. “Передовой” читатель “Бовы” и “Еруслана” воспринимал эти повести как непривычно яркие, захватывающие, требующие от него некоей особой активности творческого восприятия, особенно если иметь в виду фон традиционной русской культуры, в которой ему все или многое должно было казаться давно известным, иногда даже приевшимся, слишком “простым”. Читая “Бову” и “Еруслана”, такой читатель извлекал глубокое удовлетворение и от самого чтения этих повестей, и от того, что, читая, понимая и переживая их, он начинал уважать самого себя, — один из первых признаков “литературной” рефлексии.

Эта выделенность в читательском сознании “Бовы-королевича” и “Еруслана Лазаревича”, дальних ответов двух “чужих” — запад-

ной и восточной — культур, упавших на пространство русской культуры, осветивших его темные, непроявленные участки и способствовавших уяснению и “своего” в призме “чужого”, дает основания говорить еще об одном шаге⁸¹ в освоении “чужого”, причем — разного “чужого”, более того, о плодотворном синтезировании и “своего” и “чужого” заемного в некое целое, которое и составляет и тело, и душу, и дух русской культуры. На этом пути было много недоделок, упущений, изъянов, но, тем не менее, именно на нем создавались русские образы Запада и Востока, то, что можно было бы назвать русским “Западно-восточным диваном”. Способность русской культуры и, может быть, прежде всего ее литературы к восприятию некоего посыла (challenge) и к ответу (response) на него свидетельствует о чуткости и отзывчивости, иначе говоря, о готовности к учету мирового культурного опыта, к открытию себя для других и других для себя. В этом, в частности, — значение “Еруслана” и “Бовы”.

“Переводная беллетристика XVII века без всякого сознательного намерения ее переводчиков осуществила первый и еще очень робкий шаг к превращению русской литературы из «закрытой» в «открытую», вернее сказать, показала практическую возможность такого шага. Нужно было, чтобы произошли существенные перемены в общественной и культурной жизни России, чтобы потребность в «открытой» литературе была осознана теоретически и стала бы руководящим принципом новой литературы. [...] С тем же правом мы можем назвать Бову — русским «Бовой», органическим элементом сознания русского читателя. «Бова» с товарищами — с «Ерусланом», «Петром Златые ключи» и другими переводными повестями XVII века осуществили свою историческую миссию⁸², до сих пор совершенно не оцененную — они практически осуществили превращение русской литературы из закрытой в открытую. И это следовало бы помнить тем, кого интересует реальная история русской литературы” [Серман 1985, 169—170]. Впрочем, та же миссия, конечно, осуществлялась и ранее. Достаточно напомнить столь полюбившиеся на Руси образы Алексея — человека Божьего и Иосафа-царевича. Отсылая к Западу (Рим) или к Востоку (Индия), они стали своими, родными и на Руси.

ПРИМЕЧАНИЯ

- ¹ Среди работ, посвященных славяно-иранским языковым и культурным отношениям ср.: Sobolevskij 1905; Соболевский 1924; Соболевский 1926; Соболевский 1928; Rozwadowski 1914—1915; Vasmer 1913; Vasmer 1923; Vasmer 1971; Kalmykov 1925; Meillet 1926; Pisani 1933; Arntz 1933, Jakobson 1950; Harmatta 1952; Mozyński 1957; Benveniste 1959 (ср. Бенвенист 1965); Benveniste 1967; Safarewicz 1961; Топоров, Трубачев 1962; Зализняк 1962; Зализняк 1963; Седов 1965; Трубачев 1967; Трубачев 1968; Трубачев 1977; Трубачев 1991; Reczek 1968; Reczek 1985; Gołąb 1973; Gołąb 1975; Gołąb 1977; Gołąb 1977a; Gołąb 1983; Toporov 1968; Топоров 1976; Топоров 1978; Топоров 1979; Топоров 1983; Топоров 1983a; Топоров 1983b; Топоров 1989; Топоров 1993; Kiparsky 1975; Polák 1977; Dukova 1979; Sekmonas 1985; Мартынов 1981; Мартынов 1982; Мартынов 1983; Мартынов 1985; Орел 1986; Popowska-Taborska 1991 и др. Ср. также ряд работ Абаева (скифская тема), см. Абаев 1949, 595—596; Абаев 1965 и др. Специально об иранском влиянии в славянской мифологии см. перечисленные только что работы Якобсона, Мошиньского, Голомба, Поляка, Дуковой, автора этих строк и др.
- ² Естественно, что этот этап не исключает возможности более ранних славяно-иранских или даже славяно-арийских контактов (напр., в киммерийскую эпоху, т. е. до VII в. до н. э., когда киммерийцы были вытеснены из южнорусских степей скифами; ср. соотношенность в трехязычных надписях Дария I др.-перс. *saka* 'скифы' и аккадск. *gimirri*). Однако наши знания об этих более ранних контактах пока практически ничтожны.
- ³ Собственно — “Глубинная Книга”, название которой может рассматриваться как калька с заглавия среднеиранского (на пехлеви) трактата космологического и эсхатологического содержания “Бундахишн”; ср. *Bundahišn*, *Bundahišn(th)*, собств. — ‘Сотворение основы’, ‘Сотворение глуби’ См. Топоров 1978, 150—153; Топоров 1983b, 58 и др., а также ряд работ А. А. Архипова, в которых предлагается оригинальное объяснение названия Голубиной Книги из еврейских источников (ср. Архипов 1990).
- ⁴ Впрочем, исходя из известных переключек повести об Еруслане Лазаревиче с былинами, некоторые исследователи считали возможным удревнение эпохи появления этой повести на Руси — до XIII—XIV веков. См.: Владимиров 1896, 152—153.
- ⁵ См. Кюхельбекер 1979, 76. Предполагают (там же, комментарии, с. 664), что Кюхельбекер мог пользоваться изданием сборника сказок “Лекарство от задумчивости и бессоницы, или Настоящие русские сказки.” СПб., 1786 (1-ое изд., после которого почти каждый год появлялось новое издание, неизменно открывавшееся сказкой о Еруслане Лазаревиче. О ранних западноевропейских переводах и переложениях “Шах-наме” (некоторые из них как раз, видимо, и попали в поле зрения русского поэта) см.: Ромаскевич 1934, 13—50. Интересно знать, было ли изве-

- стно Кюхельбекеру предисловие Гримма к немецкому переводу русской сказки (ср. Dietrich 1831, где он допускает, что повесть о Еруслане Лазаревиче могла иметь в своей основе эпические песни или даже выделиться из какой-либо более старой поэмы (с. VII–VIII). Наконец, “точно” из кюхельбекеровской записи может быть понято как подтверждение уже имевшегося высказывания о связи русской повести с эпизодами из эпоса Фирдоуси. Между прочим, для лучшего представления контекста, в который включается указанная запись, можно сослаться на статью М. Макарова “Об источниках русских сказок”, напечатанную в “Московском телеграфе” в 1831 г. (№ 22, 160–161), где, скорее, предполагались западные (в частности и славянские) связи Еруслана, хотя признавался и “азиатский” оттенок в сказке. Ср. со ссылкой на Ходаковского: “Наш Еруслан Русланец (так писал он мне) безжалостно перепорченный азиатцами!”.
- 6 Так, И. П. Снегирев, интересовавшийся этим текстом уже с 20-х годов, не раз говорил о его иноземном происхождении (в частности, помещая его в ряду с Бовой и Петром Златые Ключи, он допускал их итальянское или арабское происхождение), а позже, конкретнее, что Еруслан “носит на себе отпечаток Востока” (Снегирев 1861, 107); о более ранних высказываниях И. П. Снегирева см.: Пушкарев 1980, 9, 11, 116; в этой же книге – подробное рассмотрение истории изучения сказки). Восточное происхождение текста так или иначе допускалось и рядом других авторов. См.: Dahl 1835, 41; Пыпин 1857, 298; Киреевский 1860, XVI (о “Еруслане” говорится как о “сказке явно восточного происхождения (как думал покойный А. С. Хомяков, от армян или грузин; Еруслан есть известное восточное имя Арслан, лев)”; ср. Указ. соч. М., 1862. Вып. IV. С. CLXXXIII; мнения П. А. Бессонова о “Еруслане” как восточной сказке и др.
- 7 О связях повести о Еруслане Лазаревиче с “Шах-наме” и другими возможными восточными истоками после Стасова писали многие. Ср.: Миллер 1869, 43–49; Веселовский 1878, 237; Веселовский 1879, 47; Веселовский 1880, 431; Ровинский 1881, 114; Миллер 1882; Миллер 1892, 404–409; Миллер 1892а, 152–171; Миллер 1897; Соболевский 1883, 39; Соболевский 1980, 107; Потанин 1883, 914; Потанин 1896, 622–624; Потанин 1899, 287; Потанин 1900, 29; Владимиров 1896, 152–153; Крымский 1902, 34; Халанский 1908, 146; Елеонская 1908, 373–374; Сиповский 1905, XIII; Сиповский 1909, 171–174; Сиповский 1910, 73; Рыстенко 1909, 434; Архангельский 1913, 447; Перетц 1922, 78–79; Орлов 1916, 367–372; Орлов 1934, 84–85; Орлов 1945, 331; Дунаев 1917; Ромаскевич 1934, 13–50; Самойлович 1934, 174–175; Соколов 1938, 293; Гудзий 1945, 389; Астахова 1958, 504–509; Пушкарев, 1980, 9–25, 166–170 и др.
- 8 См.: Миллер 1892, 55–85 (III. Илья и Рустем), ср.: “личность Рустема значительно повлияла на образование эпического типа Ильи Муромца” (55); Миллер 1897, 342 (“Наш Рустем – Илья Муромец”), 382, 404–409 (об Илье Муромце и Ерус-

- лане Лазаревиче); Т. 2. С. 60 (о сходстве былины об Илье Муромце и царе Калине с иранским сказанием о бое Рустема с тюркским богатырем Калунум) и др.
- ⁹ Следует помнить и о других направлениях в эволюции повести о Еруслане Лазаревиче – к фольклорной сказке, к литературным обработкам (XVIII в. и несколько позже), к “лубочным” монтажах, сопровождающим соответствующие изображения и т. п. См.: Пушкарев 1967, 206–236; Пушкарев 1971, 397–401; Пушкарев 1978, 258–282; Пушкарев 1980; Померанцева 1963; Померанцева 1965 и др. Наконец, уместно напомнить о попытках использования схемы Еруслана для создания совершенно новых литературных произведений “ориентализирующего” типа, насыщенных такими элементами, как политические намеки, ирония, пейзаж сентиментального типа и т. п. См.: Кубачева 1962, 295–315. Высокий образец и завершение этой линии можно видеть в отдельных частях “Еруслана и Людмилы” и подражаниях этой поэме (в частности, и пародийного характера) и даже в “Повести о Светомире царевиче” Вяч. Иванова.
- ¹⁰ См.: Григорьев 1904, I, 148, 309; Григорьев 1906, III, 130–131. Позже (Григорьев 1939, II, 27) Григорьев писал о кулойско-мезенских сказителях: “...здесь хорошие певцы настолько хорошо владеют эпическим стихом, что готовы переложить в стихи переводную сказку о Еруслане”. Ср. былинку в 618 стихов “Еруслан Лазаревич”, записанную в 1928 г. в пудожском р-не экспедицией Б. М. и Ю. М. Соколовых от сказителя Г. А. Якушева. См.: Онежские былины. Подготовка текстов к печати, примечания и словарь В. Чичерова. М., 1948, № 31.
- ¹¹ В данном случае реконструкция такой версии не означала бы существования этих версий, но “описывала бы” приблизительный вид сюжета о Еруслане, если бы он стал достоянием былевой традиции в ее творческий период. – К сожалению, хотя повесть о Еруслане Лазаревиче была в течение трех веков “бестселлером” русской низовой литературы, состояние текстологического исследования этого памятника неудовлетворительно. Интересно, что среди более чем полутора десятков списков повести есть и достаточно оригинальные с избранной здесь точки зрения. Таков, напр., список из собрания Ундольского № 930 (ГБЛ. Отдел рукописей, ф. 310; 40-е годы XVII в.), дающий основание для того, чтобы видеть в нем отражение особой “восточной” редакции, характеризующейся сгущением мотивных и языковых “ориентализмов” (ср. “фантомное” имя *Алокти-Гирей* в поздних списках при *алый тегилей*, т. е. кафтан в данном списке). См.: Пушкарев 1969, 214–217.
- ¹² Ростем, сын Заля и Рудабе, один из систанских героев, прославившийся и в старинных народных сказаниях, о чем упоминает и Фирдоуси: *Предания о Ростеме под флейту и руд / Пели на богатырской (пехлевийский) лад*. В “Шахнаме” с Ростемом связана именно былинно-эпическая часть.
- ¹³ Имя Ростема имеет пехлевийский прототип в виде *Rotāstahn* или даже *Rodās-*

tam-i Dastān. На основании этого прототипа и основного эпитета Ростема в “Шах-наме” *māxmān* ‘мощный телом’ можно реконструировать и отсутствующее в Авесте имя-источник в виде сочетания двух элементов – *raōda-* ‘стан’, ‘облик’ (‘Wachstum’) и *taxma-* ‘сильный’, ‘храбрый’. Ср. на русской почве фамилию *Арсланов* (от слова со значением ‘лев’, переносно – ‘богатырь’), *Арасланов*, 1633 (к гласному между *p* и *s* ср. волжско-тюркские формы типа башк. *арыслан*, чувашск. *арӑслан*, архаичн. чувашск. *услан*, татарск. *арлан* и т. п.), откуда, с одной стороны, *Асланов* (ср. *аслан* в ряде языков Кавказа), а с другой, *Урусланов* (ср. *Уруслан*, князь Елизарий Иванович Мещерский, 1597; в высшей степени показательно само сочетание *Уруслан* ~ *Елизарий*, предполагающее, видимо, знание текста о *Еруслане Лазаревиче* уже при наречении указанного князя Мещерского именем, т. е. заведомо в XVI в.!) и далее *Руслан* (он же – Владимир Иванович Аминев, конец XV в., Кострома). См.: Веселовский 1974, 273, 333. (Имя *Аслан* <Аслан Борисович Колычев, XVI в.> автор <с. 16> выводит из русск. *асламка* ‘килевое судно’, *асламуик* ‘прасол’, *асламчи* ‘офеня’); Никонов 1975, 155. Ср. также: Баскаков 1979, 101, 151, 174, 231 (*Арслан*, *Руслан*, *Еруслан*, *Аслам*, *Ослам*, *Ослан* в старых источниках, фамилия *Аслоновичев* из польского шляхетства). См. о тюркских формах: Севортян 1974, 178.

- 14 Ср. в финской сказке об Илье смешение спящего *Раслана* (= Святогор) с исполином Росланеем, на огромную голову которого наехал в поле Еруслан. См.: Миллер 1892, 167–170.
- 15 Другое название Заля – Дестан, или Дестан, сын Сама (*Dāstan-e Sam*), ср. *dāstan* ‘хитрость’, ‘уловка’.
- 16 Этот список XVII в. опубликован Н. С. Тихонравовым. См.: Тихонравов 1859.
- 17 Ср. хорезм. *rxšk* ‘красновато-коричневый’, употребляемое для обозначения лошадиной масти (459¹ 508⁶), см.: Emmerick 1970, 69. Хотан *rrāša* < **raxša* уже было сопоставлено с именем коня Ростема (ср.: Bailey 1945, 33; JRAS 1955, 23).
- 18 В более ранних источниках Кей-Кавус его внук или брат. Имя *Кобад* является арабизированной новоперсидской формой вместо более старого авест. *Kavata* (ср. авест. *Kavi-Kavat-*, пехл. *kav/b/ad*); в “Шах-наме” *Кобад* – второй сын кузнеца *Каве* (т. е. он носит в принципе то же имя, что и отец: **Kav-* + **Kav-*). Любопытно, что имя этого основателя династии Кеянидов (давшего ей свое имя) и обладателя фарна, дошло, видимо, до одного из списков “Сказания о Мамаевом побоище” (распространенная редакция): “Мамай же, видев погыбель свою, и нача призывати богы своа: Перуна, и Ка в а т а, и Раклиа и Гурка, и великаго пособника своего Бахмета”. – В других списках вместо *Кавата* находится *Салавата* (Основная редакция), *Соловата* (Летописная редакция), *Савита* (Забелинский список). См.: Тихомиров, Ржига, Дмитриев 1959, 71, 103, 150, 197, 287. Существенно, что *Раклиа* и *Гурка* того же перечня богов восхо-

дят к иранизмам (см. ниже).

- 19 Ср. авест. *Kavi Usazan* при ведийск. *Kāvya Uśanā*, упоминаемом в Ригведе 11 раз.
- 20 Как известно, Уруслан Залазорович “Убил Ивашка, белую поляницу”, “индейского царя сторожа” (ср. общий эпитет с Данилой). Так же поступает Ростем с Эрженгом, мазендеранским предводителем, причисляемым к дивам и несущим стражу на подступах к владениям Белого дива (ср.: *Ночами там стражи до света не спят. / Там правит Эрженг, лютый див-чародей, / Что яростью в трепет приводит людей.* “Шах-наме”, 12082–12084: *badānjāigāh bāšad aržang dīv / ki hazmān barāyad khurūšu gharīv*). Это шестое из семи деяний Ростема (*xāft x[v]an*).
- 21 Ср. известное изображение фантастического зверя-птицы на золотой обложке ножен у скифского кургана в Придонье (VI в. до н. э.).
- 22 Характерно, что скорее всего именно н.-перс. *sīturγ* (имя сказочной птицы огромных размеров) и подобные ему формы могли бы рассматриваться как источник древнерусских форм. Ср.-перс. *sānturv*, *sēn-turv*, очевидно, меньше подходят на роль такого источника. Что же касается авест. *saēna-tarəγa-* (ср. др.-инд. *śyena-* ‘орел’, ‘сокол’ и другие крупные хищные птицы; ср. также в эпосе *Nom. progr. Śyena-*), то подобная форма могла бы быть источником названия *Семарьгль* и под. только при принятии неорганического развития (напр., *saēna-tarəγa-* > **sē/na/ tarəγ-* > **sēmarьg-* и т. п.). Ср.: Ворт 1978, 127–132 (с соответствующей литературой). Любопытно, что Див, по мнению Д. Ворта, со временем вытеснивший Симаргла, также теснейшим образом связан с мифологическими реалиями иранского ареала.
- 23 См.: Тревер 1937. Уместно поставить вопрос и о возможных иранских источниках Жар-птицы русских сказок. Наряду с такими ее мотивными характеристиками, как спасение героя от бабы-Яги или оживление героя, убитого братьями (ср. ниже тему предательства братьев в сказках типа 301), основная черта Жар-птицы – ее золотые перья. Ср.: “Повадилась к царю Выславу в сад летать жар-птица; на ней перья золотые” (Афанасьев № 168; она же срывает золотые яблочки); “...едет он дорогою, едет широкою – и наехал на золотое перо жар-птицы: как огонь перо светится!” (№ 169), ср. №№ 170, 172, 232. Поэтому не исключено предположение о том, что русск. *Жар-птица* могла бы отражать иранский образ золотой птицы – **zar- + tarəγa-*, т. е. ‘золото-птица’, ср. авест. *zaranya-* ‘золото’, перс. *zār* и т. п.
- 24 В связи с передачей тем “Шах-наме” (или типологически сходных ситуаций) в персидском изобразительном искусстве ср.: Гюзальян, Дьяконов 1935; Гюзальян, Дьяконов 1934; Дьяконов 1939; Акимушкин, Иванов 1968; Пугаченкова, Галеркина 1979, 62–69, №№ 5–8; Шукуров 1983; Robinson 1965. О следах Рустема в буддийском изобразительном искусстве Сериндии см.: Rowland 1970, 132–136.

Дьяконова 1983, 266–281, не говоря уж о трудах А. Стейна (ср., в частности, определение четырехрукого божества из Дандан-Ойлыка, около Хотана, как Рустама, ранее – как “персидского бодхисаттвы”). – Автор этих строк признателен Ш. М. Шукурову за ценные консультации.

- 25 “Шах-наме” занимает, бесспорно, центральное место в иранском варианте подступа к сфере исторического (ср. Grunbaum 1955) и синтеза его с мифологическим и космологическим началами. Но, разумеется, нельзя забывать и о более ранних попытках, отразившихся в историософии маздеизма, манихейства, разных вариантов иранского гностицизма. Отношение к человеку как к высшему звену некоей иерархии и как к цели творения (ср. концепцию “Совершенного Человека” – Molé 1963, 469; Schäder 1925, 192–263), идею эволюции времени с достаточно четкой его периодизацией, гипертрофированный интерес к самой проблеме времени с подчеркиванием фаталистического взгляда на него (ср. образ Зервана <= *Αἰῶν*>, обостренное чувство временных сдвигов и катастроф, сознание всеислия времени (“Что можем мы против времени? Искони оно наш повелитель”, – говорится в “Шах-наме”; см.: Ringgren 1956, 407–423), “временные” учения и секты (ср. зERVанизм и его филиации в манихейской среде, *дахритов* ‘временников’) и т. п. – все это обусловило (или способствовало) созданию иранской квази-исторической схемы, укорененной, однако, в самых недрах космологического мировоззрения с сохранением всей системы сакрализованных ценностей. Ср. еще: Puech 1951, 57–113; Zaehner 1955 и другие работы этого же автора; Duchesne-Guillemin 1957, 96–99. Даже гностическое учение о восхождении души и духовной истории творения, соединяясь с докосмической драмой в начале и спасением в конце, приобретает в иранском его варианте (или там, где иранское влияние несомненно) черты мифологизирующей историофицированности.
- 26 Считается, что образ Неримана как отца Сама (см. *Сам-е Нәриман*) – результат персонификации образа, обозначаемого эпитетом (ср. авест. *nairi-manā* ‘мужественный’). Вместе с тем, Сам – сын Гершаспа (*Сам-е Гершасп-е Нәриман*), о котором в соотношении с Самом уже было сказано выше.
- 27 Отношения их начинаются с того, что Менучехр узнает об обретении Самом сына.
- 28 Ср.: *Приветствует Сама владыка седой, / Сажает на трон его рядом с собой. / И молвит: “Мой путь уж подходит к концу, / Я внука вручаю тебе, храбрецу. / Любви и опоры его не лишай, / Все новые подвиги в битвах свершай”. / И в руки воителя, полного сил, / Ладони юнца миродержец вложил.* “Шах-наме”, 4545–4552). В основном тексте этот эпизод опущен, но он есть в Петербургской рукописи 1333 г.: *supurdam biguft in na bira(h) ba-tū, / kū man raftanī gaštam æi šah-i khū / tū ūrā ba-har kar šaw yārwar / chūnin kun ki az tū namāyad hunar* “Вручаю, говорит, этого внука тебе, / Ибо собираюсь я уходить, о шах добродетельных. / Ты помогай ему во всяком деле, / Делай так, чтобы с твоею по-

- мощью он проявил доблесть” (сообщено Ш. Шукуровым).
- 29 Следует напомнить, что с именем Сама (Гершаспа) и его линией (Заль, Ростем, Сохраб, Фераморс и т. д.) связано введение в “Шах-наме” систанского героического цикла. Подробнее о Саме см. поэму “Герашп-наме” Асади Тусского (XI в.), примыкающую к “Шах-наме”.
- 30 См.: Сравнительный указатель 1979, 106–107. В отношении ряда сходных мотивных блоков ср. также сказки типа 300 и 302 (с. 103–105, 107–108). Некоторые имена героев, мотивируемые сюжетом типа 301, перекочевывают и в другие типы сказки, где соответствующие мотивировки уже отсутствуют. Тем не менее, учет таких имен, естественно, необходим.
- 31 Заслуживают внимания и такие названия младшего брата, как *Иван Утренней Зари*, *Иван Полуденной Зари* (собрание сказок Худякова, № 81); *Световик* (*Светозор*), *Вечерник*, *Полуденчик* (собрание Эрленвейна, № 4) и т. п.
- 32 Об их символике в связи с тремя космическими зонами см.: Топоров 1967, 81–99.
- 33 Легко заметить, что в своей основе эта схема не так уже далеко отстоит от сюжетной схемы “Повести о Еруслане Лазаревиче” и, естественно, ее источника – соответствующих эпизодов с участием Ростема из “Шах-наме”.
- 34 Об этой схеме см.: Топоров 1977, 41–65 и др.
- 35 Разумеется, что непосредственным источником (если он только был единым) мог быть и какой-то другой текст, но в данном случае важны два обстоятельства: первое – соответствующие эпизоды “Шах-наме” принадлежат к тому же (сюжетно) классу текстов, что и предполагаемый источник, и, второе – русская сказка типа 301 из всех пока известных версий этого сюжета в целом, несомненно, ближе всего к версии Фирдоуси в “Шах-наме”.
- 36 Ср.: *Преследовал также дракон-властелин / Отца Феридуна, что звался Атбин* (“Шах-наме”, 1491–1492: собств.: *Farīdūn ki būdaš padar Ābtīn / sūda tang bar ābtīn bar zamīn*; т. I, с. 57 (Баскаков 1979, 117); *Тебе он отец был, мне – милый супруг* (1570, 1575); *Атбин, мой отец, на иранской земле / Загублен Зохаком, погрязшим во зле* (1991–1992, из рассказа матери Фаридуна о происхождении сына). Учитывая авестийские и ведийские данные, в этом случае (признание Атбина отцом Феридуна) “Шах-наме” сохраняет глубокий архаизм, отличаясь в этом отношении от генеалогии пехлевийских источников, согласно которым имя отца Феридуна – *Пуртур* или – в пазендском чтении арамейской идеограммы – *Пургав*, т. е. “сын коровы” (ср. *Иван Коровий сын*).
- 37 Соединение этих двух характеристик (третий и водный) прежде всего объяснялось бы тем, что водная сфера как одно из наиболее частых воплощений нижнего мира и есть третье царство, третья космическая зона (наряду с первой – небо и второй – земля).
- 38 Здесь уместно напомнить и о других случаях соседства элементов, обозначаю-

щих 'третий' и 'водный'. Ср в Авесте мифологический персонаж по имени *Θrita*, который изображается как третий человек, приготовивший напиток хаому (ср. Yasna IX, 10: *θritō sāmanam savišto... taḡ ahmāi jasaḡ āyaptəm yaḡ hē puθra us. zayōiθe urvaxšayō kərəsāspasəda*, а также: *θritō paoiryo mašyānam θamnanhatam... yaskəm yaskāi dārayaḡ*. Videvd. XX, 2); он же обитает в *Apam napāt* (āp- 'вода'); вместе с тем в качестве второго человека (перед третьим и *Θrita*) упоминается в Авесте *Āθwya*; следовательно, *Θrita* мог бы трактоваться тоже как сын *Āθwya*'и. Имя отца *Θrita*'s упоминается в Yašt V, 72; XIII, 113; ср. также авест. adj. patron. *āθwānay-* 'происходящий от Атвьи', в частности: *θraētaonəm āθwānəm*. FrW. 2, 2; *θraētaonahe āθwānoiš*. Yašt XIII, 131 (ср. также V, 33; XVII, 35 и др.).

- ³⁹ *Tritá* несколько отличается от ведийского Num. ordin. *tr̥tīya-* 'третий'. Не исключено, что имя *Tritá* правильнее было бы передать как 'тройка' (ср. др.-инд. *traita-* или *trétā* 'число три').
- ⁴⁰ Иногда отчество *Водович* распространяется на всех трех братьев. Ср. *Иван Водович, Федор Водович, Михаил Водыч*, аналогично фамильному названию *Ārtuās* 'Водяные', прилагаемому в том же сюжете к трем братьям *Ekata, Dvita, Trita* (условно – 'Первый', 'Второй', 'Третий') в "Махабхарате" (IX, 38, 8 и след.; ср. "Джайминия-Брахмана" I, 184 и др.).
- ⁴¹ *Царь-юноша старших двух братьев имел, / И каждый из них был разумен и смел. Один Пормаёе, счастьем взысканный муж, / Другой же по имени был – Кеянуш* ("Шах-наме", 1797–1800: *barādār dū būdaš dū farrukh hamāl, / az ū har dū āzāda(h) mehtar basāl. / yakḡ būd azīšān Ka y ā n u š nām, / digar nām Pur t ā y a h - i šād kām*. I, с. 65, бейты 255–256). В пехлевийских текстах, входящих в круг источников "Шах-наме", старшие братья носят соответствующие имена *Бармайун* и *Катайун* (ср. *Бермаёе* как имя коровы, вскормившей Феридуна). Упоминания трех братьев, младший из которых (Феридун) особо отмечен, встречаются в "Шах-наме" не раз. Ср.: *Приснились Зохаку три брата-бойца, / Из рода властителей три храбреца* (1333–1334); *Примчались три брата в престольный твой град, / И главный из них самый младший был брат / ...Он возростом младше, величьем видней...* (2089–2094: в донесении Кондрова Зохаку).
- ⁴² *В то время корова, краса Бермаёе, / Не знавшая равных себе на земле, – / Павлиньей окраски, – явилась на свет... / "В преданьях подобного случая нет, / Созданья такого не выдывал свет". / Искал венценосец [scil. Зохах], исчадие зла, / Корову, чья слава по свету прошла* ("Шах-наме", 1841–1490: *hamān gāw kaš nām bartāya(h) būd, / zi gāwān warā bartarḡn rāya(h) būd...* I, с. 57, бейт 112).
- ⁴³ Позже, рассказывая юноше Феридуну (*Шестнадцатый год Феридуну пошел*, 1559) о его происхождении, мать упомянет и спасительную корову (*Волшебной коровой на воле вскормлен, / Ты вырос отважным...* 1595–1596). И Феридун

при встрече с сестрами Джемшида расскажет им о корове (*Моею кормилицей доброй была / Корова, что красками взоры влекла...*, 1995–1996). Чудесная корова позже была убита Зохаком, см. “Шах-наме”, 1550–1555, 1997–1998.

⁴⁴ Ср., однако, одно из имен отца Феридуна Атбина – *Пургав* ‘сын коровы’ (см. выше). Интересно, что коровья тема связывается и с атрибутами Феридуна, несущими гибель Зохаку. Так, тирану приснился вещий сон о трех братьях-мстителях: *У младшего – взгляд и осанка царей, / А стан – молодого платана стройней. / Сверкающий пояс, в руке булава, / Коровья на той булаве голова. / Взмахнув булавой, беспощаден и яр, / Воутель Зохаку наночум удар* (“Шах-наме”, 1335–1340: *dū mehtar yakī kehtar andar mtyān, / bā-bālāt sarw u ba-farr-i kayān. / kamar bastan u raftan sāhwār, / ba-chang andarūn gurzah-i gāwsār / damān pīs-i zahhāk raftī ba-jang- / nehādī ba-gardan-i barās pālhang*, I, с. 53, бейты 45–47).

⁴⁵ Впрочем, мотивировка имен типа *Иван Пóпялов* содержится и в восточнославянских сказках. В сказке, содержащей схему типа 301 (Афанасьев № 143), герой-богатырь *Надзей* (ср. женск. род – *Надежда*) рождается, как и Трита, из золы-пепла от человеческой головы, побеждает Змея, после чего в царстве наступает день. В сказке об Иване Попялове (Афанасьев № 135, ср. *пóпел, пéпел*) мотивировка несколько отлична: “Ён двенадцать лет лежав у пóпяле, вопасля таго встав из пóпялу и як стряхнувся, дак из яго злятело шесть пудов пóпялу” и – как бы в мотивной рифме – конец той же сказки: “Убивши змеиху, спалили и пóпял по ветру рассыпали (ср. также сказки с такими именами, как *Иван Попельюшка, Васька-Папялюшка, Попельюшка, Попелюх, Матюша Пенельной* и т. п., не говоря о других традициях – *Petru Pepélea, Pipelcuța, Cenușerea* у румын, *Мара-Пепеляшка* у болгар, *Maro Përhitura* у албанцев, *Σταχτολόβτα* у греков, *Ceneréntola* у итальянцев, *Cendrillon* – Золушка у французов и др.). – Персонаж с соответствующим именем реконструируется и для древнепольской мифологической традиции, подхваченной раннеисторическими сочинениями; ср. князя из Гнезна, по имени *Popiel* (Кадлубек, Галл Аноним I, 1, 3). См.: Potkański 1965, 414–438; Słaski 1968; Labuda 1960, 249–263. Рождение из золы-пепла входит в круг довольно многочисленных мотивов, выявляющих семантическую роль золы и через нее статус героя, связанного с золой. См.: Lévi-Strauss 1966, а также: Иванов, Топоров 1976, 111–114 и др.

⁴⁶ Отсечение следствий предательства в этом эпизоде “Шах-наме” очень показательно: здесь, в отличие от сказки, эти следствия не нужны для развития сюжета в эпосе; более того, наличие этих следствий направило бы линию развития действия по сказочному пути. И Фирдоуси здесь, как и во многих других случаях,

обнаруживает бдительность по отношению к “сказочным” соблазнам и “вы-

прямяет” схему в духе своих общих принципов.

- 47 Ср.: “полез по цепи на гору” (Соколовы № 153). Железная лестница, цепь, брус, дуб и т. п. указывают скорее на путь в верхний мир, и в этом смысле они изофункциональны горе. Впрочем, в русских сказках яма может сочетаться с горой (ср. Афанасьев № 139; Соколовы № 79 и др.).
- 48 Одна из характерных черт эпической техники “Шах-наме” состоит в “разыгрывании” одного и того же мотива в разных сюжетных циклах, конкретно – в приурочении к героям из разных поколений. Так, тема троичности (три брата), зависти двух старших братьев к младшему и злодейских замыслов убийства его реализуется не только в поколении Феридуна (см. выше), но и в поколении его детей. Два старших сына Феридуна Сельм и Тур недовольны дележом мира, совершенным их отцом (по этому дележу Иран отдается младшему сыну Иреджу), и завидуют младшему брату (*Его сыновей обуяла вражда. / Забота недобрая Сельма гнетет / ...Не в силах забыть, что отец на престол / Не старшего – младшего сына возвел, 2932–2938*). В письме к Туру Сельм формулирует суть дела:

Три сына, венца мы достойны равно,
Но младшему старшими править дано.
Годами я старше и, значит, мудрей,
Быть мне подобает владыкой царей...
С решеньем неправым мириться нет сил...
Обоих нас тяжело отец оскорбил (2950–2957).

Об этом же Сельм и Тур говорят в послании к отцу:

К обману и кривде душой тяготел,
Свершил самовластно неправый раздел.
Три сына даны тебе щедрой судьбой
И каждый на деле испытан тобой.
Ты в младшем достоинств таких не знавал,
Которыми братьев бы он затмевал...
Не ниже имеем мы мать и отца,
Не меньше его мы достойны венца (3017–3028).

И уже в заключительной сцене перед убийством братьями Иреджа: *Сказал ему Тур: “Ты ведь младший, почто ж / Себе ты венец миродержца берешь?”* (3319–3320). Здесь же уместно напомнить то, что сам Феридун (или образ, являющийся его источником) входит и в другие триады. Так, в Yašt XIX, 34–35 выступает трое мифологических персонажей, связанных с *хварной*: Йима, Трайтаона (> Феридун) и Кересаспа. Ср. также троих драконоубийц – Митру, Трайтаону и Кересаспу. Весьма симптоматично, что праздник, посвященный Митре (*Mitra-*

gān), связывается с убийством Трайтаоной-Феридуном Аждахаки-Зохака.

- 49 Ср., однако, трех сестер – царевен, дочерей царя Йемена, ставших женами трех братьев, сыновей Феридуна (“Шах-наме”, эпизод пребывания сыновей Феридуна в Йемене).
- 50 В некоторых рукописях “Шах-наме” Шехрназ и Эрневаз не сестры, а дочери Джемшида; в пехлевийских источниках речь идет о трех сестрах Джемшида (правда, с другими именами). Сопоставление с русской сказкой и – шире – со всем сказочным типом 301 позволяет, кажется, и для иранской версии реконструировать образы трех дочерей Джемшида. Впрочем, иногда и Феридун выступает как сын Джемшида.
- 51 Не говоря уж об исключительной роли Индии (Хинда, *hindūstan* в “Шах-наме” (ср. хотя бы 1531–1532: *Покину я злого чудовища стан, / Взв я милого сына, уйду в Хиндустан*, намерения матери Феридуна; 4535–4537: *гонца посылают за Самом в Индию, где он сражается с врагами*; ср. также 4842, 4878, 5543, 6265 и т. п.), стоит напомнить об Индийском царстве, в котором как раз и убивает Еруслан Лазаревич “чудо о трех головах”. Представления об Индийском царстве, об “Индии богатой” из известной переводной древнерусской повести рано проникли в русский фольклор, в частности, в былины (ср. былинку о Дюке Степановиче). См. подробнее: Баталин 1876; Веселовский 1881, глава VI; Истрин 1893; Сперанский 1930 и др.
- 52 Но уже в чертогах Зохака, в его отсутствие, Феридун *На царском престоле спокойно сидит: / ...И справа — подобная пальме Шехрназ, / А слева — светлее луны — Эрневаз* (2051–2054) или *Одной он рукою ласкает Шехрназ, / Другой привлекает к себе Эрневаз* (2121–2122). Возможные экспликации русской сказки разъединяют во времени и в пространстве подобные свидания младшего брата с сестрами-царевнами.
- 53 Ср., напр.: *Слух шел, что живет в тех далеких краях / Царь, схожий с драконом, внушающий страх* (1199–1200); *Драконоподобный, как буря, примчась, / в Иране на царство венчался тотчас* (1205–1206: *kai aš daḡātaš bē-yātaḡ sūci bad. / ba-ḡān zamīn tāj bar sar ni hād*); *Обеих сестер повлекли во дворец / К дракону, носящему царский венец* (1261–1262); *Ведь ты властелин, хоть обличьем дракон* (1689); *Двух дев он в покоях дракона-царя / Увидел...* (1965–1966); *Нам были мученья одни суждены / В когтях у дракона слуги сатаны* (1981–1982); *У воинов царских в сердцах торжество; / Схватили дракона, связали его* (2255–2256); *Склонилась пред ним, и Зохака дела / Припомнив, дракона того прокляла* (2355–2356); *Я землю, исполнив йездапов наказ, / От чудища злого очистил для вас* (2243–2244) и т. п. или — со сдвигом — *Прочь иго Зохака! / Да сгинет злодей, / Драконов питающий мозгом людей* (2175–2176) и др. Кроме того, Зохак (как и Змей Огненный рус-

- ской сказки) достаточно полно отражен в изобразительном искусстве. В мусульманской традиции Зоxxак изображается (в настенной росписи, на металлических изделиях) со змеями, вырастающими из его плеч. Из последних работ ср., напр.: Негматов 1977, 353–362. Следует подчеркнуть факт совместной встречаемости двух слов общего происхождения — *zahhāk* (*Zahhāk*) и *až dahā*, постоянно появляющегося в тексте “Шах-наме”, иногда в непосредственном соседстве, ср.: *ba-aiwān-i zahhāk burdandšān, / ba-rān až dahātaš supurdandšān* (I, 49, бейт 174) ‘Отвели их на айван (во дворец) Зоxxака, отдали их тому драконоподобному’.
- 54 Любопытно, что подобно тому, как в “Шах-наме” в образе Зоxxака сочетаются мотивы дракона и тирана, в сербско-хорватском эпосе *Змај Огњени Вук* может соотноситься с Вуком-Деспотом (ср. Вук Карађић II, № 42).
- 55 *Ki mardās nām-i garān māyah būd. / ba-dād u dihiš bartarīn pāyah būd. / mar ūrā zi dūštāni chārpay. / zi har yak hazār āmandi ba-jāy. / hamān gāw-i dūšā ba-farmānbari, / hamān tāzi asb-i guzīda mari. / buz u miš bud širwar hamchunīn. / ba-dūštāgān dāda pākīn* (I, 43, бейты 77–80).
- 56 *Bīwarāspaš*, ср. *bīwar*. Этот эпитет восходит к авестийским и пехлевийским источникам этого текста.
- 57 Ср. выше о других случаях сохранения иранск. *Кав-* в том же круге мотивов, в частности, и в русских заимствованиях (*Кават*). Интересно, что предшественнику Феридуна Джемшиду приписывается изобретение кузнечного дела: в этом смысле кузнец Каве тоже ведет свою родословную от Джемшида, о котором в “Шах-наме” (831–834) сказано: *Металл размягчая над жарким огнем, / Доспехи он выковал: щит и шолом, / Кольчугу, броню для бойцов и коней, / В искусстве своем становясь все сильней* (ср. I, 39, бейты 9–10), ср. особенно *ba-farr-i kayī narm kard āhanā* ‘с помощью кавийского фарра размягчил он железо’.
- 58 Световые характеристики типичны и для Джемшида (хотя бы в рамках символики царской власти, ср.: *Надев золотую корону царей / ...И царский над ним воссиял ореол, 817–819; Царь светочей ясных во мраке искал, 889; Престол небывалый вознес до небес; / И там, словно солнце небесных высот, / Сиял победитель прославленный тот, 912–914* (ср.: *chū khūrīd-i tābān miyān-i hawā / nišasta ba-rū šāh-i farmān rawā*); *Он властвовал светом добра осиян, 934; Немало свершил я блестящих дел. / Искусства и знания живительный свет / Я первым зажег...*, 946–948 и даже: *И свет благодати той царственной мгла / Сокрыла...*, 965–966; *Затмился в глазах у властителя день, / Свет благостный скрыла зловещая тень, 977–978*), и для его законного наследника (или даже сына) Феридуна — ср.: *Родился на свет Феридун. Край родной / Пришел озарить он судьбою иной / ... Джемшида почил на нем благодать, / Небесный дано ему свет и злучать, 1171–1176* или: *Сжав палицу-гору, сияя, как луч, /*

Скакал он пред войском, удал и могуч, 2095–2096, или: Был солнцу подобен лик ясный царя, / И новая мир осветила заря, 2333–2334, или: Пять светлых столетий он, мудр, справедлив, / Царил..., 2341–2342 и др. Световые характеристики принадлежат к числу изблюбленных в “Шах-наме”; в связи с Феридуном ср. еще, I, с. 57, бейт 109; с. 66, бейты 269–270 и др.

- ⁵⁹ С этими именами соотносится мотив последовательного взглядывания в ночное, предрассветное и утреннее небо, приписываемый в Ригведе I, 105 (I, 9–11, 12) сидящему в колодце Трите, чье имя (как и целый ряд сопоставляемых с ним мотивов) связано с именами Трайтаоны, Феридуна, Ивана Третьяка и т. п. К мотиву сидения Триты (как и героя русской сказки) в колодце есть любопытная параллель в “Шах-наме” (дастан “Бижан и Маниже”) — Бижан в колодце, освобождаемый Рустамом. Этот мотив представлен в сценах, изображенных на сосуде из коллекции Фрир Гэллери (XIII в.), ср. сцену 7 (но, отчасти, видимо, и сцену 6). См.: Дьяконов 1939; Guest 1943; Шукуров 1983, 28. Сцена освобождения Рустамом Биждана из колодца представлена, как известно, и на керамическом блюде XII в. из Каирского музея. См.: Mostafa 1961, илл. № 38. Во всяком случае участие Рустама в этом мотиве очень показательно и может быть основанием для далеко идущих следствий.
- ⁶⁰ Иногда тема света так или иначе ассоциируется и с образами дочери (или дочерей) царя. Она красива, как солнышко, как светлое солнышко сияет, у нее золотые волосы; она узнает, что есть чудный белый свет (они “увидали красное солнышко...” Афанасьев № 140) и т. п.
- ⁶¹ Ср.: “Сученко... назад едучи — ухватил Белого Полянина за чуб, поднялся высоко вверх и бросил наземь: Белый Полянин на кусочки разбился. А Иван Сученко опустился вниз, обнялся, поцеловался со своею невестою... и стали жить вместе богато и счастливо” (№ 139).
- ⁶² Ср.: “...Белый Полянин воюет с Бабой-ягою золотою ногою, тридцать лет с коня не слезает, роздыху не знает”.
- ⁶³ Не исключено, что в русской сказке есть и другие отражения темы, которая, видимо, могла связываться с Джемшидом. Если бейт *Державный твой перстень весь подданный люд, / И дивы и звери в лесах признают* (“Шах-наме”, 1378–1379) имеет в виду перстень Джемшида (“сулейманов перстень как эмблема власти), похищенный Зохаком (ср. готовность Иреджа, младшего из братьев, добровольно отдать братьям перстень и венец — “Шах-наме”, 3340–3341), то скрытой теме этого бейта мог бы соответствовать русский сказочный мотив потери, пропажи, похищения кольца-перстня, символа, связанного с царской дочерью (ср. Афанасьев № 139 и др.), или самой царской дочери как персонализированного носителя кольца-перстня — тем более, что этот мотив как

раз и выступает (хотя и не всегда) завязкой темы сказки типа 301.

- 64 В конечном счете с этим принципом (правда, с соответствующими оговорками) связаны разные варианты “раздвоения” персонажей, предусмотренные эпической техникой “Шах-наме” (ср., напр., показ героя сначала как положительно-го, а потом как утратившего эту положительность — Джемшид и др.), или же мнимое “раздвоение” Феридуна, когда он испытывает своих сыновей: *Горя нетерпеньем, родитель-мудрец / Сыновнюю доблесть познать пожелал / ... В обличьи дракона он встал на пути, 2791–2793* и далее: *На старшего бросился лютый дракон, 2803* и т. п.). Сам же этот принцип в пределах целого находится в несомненной корреляции с уже отмечавшимся принципом повторения через проведение одного и того же мотива (его “разыгрывания”) на разном персонажном материале.
- 65 В нескольких случаях мотивы русской сказки находят себе подобие не в соответствующих эпизодах “Шах-наме”, а в более широком круге иранских текстов, например, в суфийских сочинениях. К таким случаям относятся исключительно важный для русской сказки мотив яйца, которое *in nuce* содержит в себе все три царства (за ними вырисовываются, конечно, контуры трех космических зон), и аналогичный иранский мотив космического яйца, известных как по выродженным формам народных представлений, связанных с яйцом (между прочим, ср. символику яичного желтка: готовя Зохака к служению злу, Иблис кормил его яичными желтками, см. “Шах-наме”, 1123–1124), так и по несколько герметизированным образам суфийской поэзии. Ср., напр., известную газель из дивана Баба Кухи Ширази, редифом которой избрано слово “солнце”: с этим символом связываются и поэтические образы других строк, в частности, и такой, как *уподобилось небо яйцу, а желток в нем — солнце*. Другой пример — аналогичный космическому яйцу образ “белой жемчужины” как источника развития в космогонии Фарид ад-Дина ‘Аттара (под “белой жемчужиной” — ее же называют и *ал-’акл ал-’Аввал* ‘первичный Интеллект’, ‘перворазум’ — комментатор понимает то же, что и ‘Аттар под словом *джаухар*, являющимся арабизированной формой персидского слова *гухар* ‘жемчужина’). См.: Бертельс 1965, 367; Бертельс 1965а, 282–284.
- 66 К Кундраву ср.: *warā Kundraw khāndand banām, / ba-kundī zadī piš-i bīdād gām* (I, с. 71, бейт 351) ‘Его звали Кундрав по имени, [ибо] криво (спотыкаясь, бестолково) ступал он перед тираном. Впрочем, крива, бестолкова с определенного времени стала и судьба Джемшида, ср.: *chū jamšid rā bakht šud kundraw / ba-tang andar āmad jahāndar-i naw* (I, с. 49).
- 67 Бысть во Иерусалимѣ царь Соломонѣ, а во градѣ Лукорѣ царствуа царь Китоврасъ; обычай же той имѣя царь: во дни царствует надъ людьми, и въ нощи обращаешся звѣремъ Китоврасомъ, и царствует надъ звѣрьми, а

по родству брат царю Соломану. Ср.: Памятники, III, 59 – 61; а также Веселовский 1921.

⁶⁸ Ср. мотив, объединяющий Триту и сому в Ригведе.

⁶⁹ Ср. *Θrita-* как имя сына Саюждри (ср. *ašavazdanho Θritahē sayuzdrōiš*. Yt. XIII, 139, ср. Yt. V, 72) и *Θritē* как имя дочери Заратуштры (ср. *Θritā āsaonyā* Yt. XIII, 139) при adj. *Θritya-* 'третий' и т. п.

⁷⁰ Кстати, наиболее точное соответствие авест. *Θraētaona-* обнаруживается в Ригведе I, 158, 5: *śiro yād traitanó vitákṣat svayám dāsá ūro ānsāv āpi gḍha* "Wenn Traitana sein Haupt spaltet soll (?) sich der Diener selbst die Brust und Schultern zerfleischen" (в переводе Гельднера). Здесь *Traitaná* — пом. progr. мифологического персонажа, так или иначе связанного с Тритой.

⁷¹ О чудовище — противнике Триты также говорится как о трехголовом др.-инд. *tri-śirśán*. Следовательно, как и в русской сказке, троичность отражена в образе обоих соперников, но она асимметрична из-за того, что тройка, в которую входили Трита, Трайтаона, третий брат русских сказок, распалась из-за предательства братьев.

⁷² Ср. также Yašt V, 34; IX, 14; XV, 24; XVII, 34. То, что Ажи Дахака назван друдем (ср. авест. *druj-*, *drug-*, *draog-* 'ложь'), позволяет сделать, во-первых, естественное допущение, что противник Ажи Дахаки Трайтаона, напротив, связан с *auēū* (авест. *aša-*, др.-перс. *arta-* 'правда'), и, следовательно, во-вторых, объединить это иранское противопоставление, относящееся к Трайтаоне и его противнику, с ведийской парой *ṛtá* — *ánṛta*, связанной в RV I, 205, 5 именно с Тритой. Кажется, есть возможность отнести сюда и противопоставление правды и кривды в русской сказке типа Афанасьев № 115 (ср. также №№ 116–122), где обнаруживаются и такие мотивы, свойственные типу 301 (по Аарне), как влезание на дуб, источник (исцеляющий), женитьба на царевне и т. п. В этом случае с правдой связан третий брат, а кривдой — его противник (иногда тема "разрывается" между персонифицированными Правдой и Кривдой), ср. мотив кривохождения Китовраса. Само преобразование оппозиции типа "космический порядок" — "хаотический беспорядок" в противопоставление правды и кривды — общая черта иранской и славянской традиций, возможно, единого происхождения. Интересно, что некоторые старые данные, как и показания текста "Шах-наме", позволили приурочить поединок героя с его противником, заканчивающийся убийством последнего, к празднику Нового Года (см.: Widengren 1965, 41–49 и др.). Более того, очень вероятно, что именно инсценировка убийства дракона (ср. в "Шах-наме" мотив переодевания Феридуна драконом, пускание стрел [ср. также образ лучника Кересаспы, стрелами поразившего рогатого дракона], освобождение вод, символика дождя, прекращающего засуху, и т. п.) и составляла ядро новогоднего ритуала. Сама же идея этого ритуала —

новый синтез Вселенной из элементов старого, распадающегося на части мира — как раз и мотивируется мифами того типа, который связан с Тритой или Трайтаоной, т. е. построениями, позволяющими проверить состав основных элементов Космоса и способы связи между ними в соответствии с космическим законом — правдой (др.-инд. *ṛtá-*, авест. *aša-*).

⁷³ Ср. позже *až i sruvar*.

⁷⁴ Ср. Stricker 1964, 310–317; Humbach 1974, 193; Schapka 1972, 235, № 723; в частности, об авест. *vārəŋjan-/vārəga-* (**vārəŋyn*), букв. — ‘Lämmerschläger’.

⁷⁵ Такие же влияния следует допустить и для теоретически возможного “иранизма” в славянском названии ястреба — тем более, что лит. *vānagas* ‘ястреб’ уже связывалось с иранск. *vāragna* ‘сокол’ и *Vərəθraγna-*. Более или менее правдоподобные фонетические изменения (часть их допускается и при объяснении балтийского названия ястреба как иранизма) типа *θr > sr > str; gn > γn > ūn > nū > mb; ɣ > a; va- > ja-* должны были бы привести к комплексу *(*j*)*astramb-* : *(*j*)*astremb-*, очень близкому к реконструируемой праславянской форме **jastrębь*. Допускаемое здесь как гипотеза объяснение никак не опровергает более традиционного выведения этимологии слова из двух отдельных элементов, хотя бы уже потому, что и при последнем объяснении, кажется, останется место для влияния со стороны иранских названий мифологической птицы (стоит подчеркнуть особую густоту мифопоэтических ассоциаций ястреба в славянской традиции).

⁷⁶ См. статью: Топоров 1983, 89–125 (здесь же рассматриваются и иные варианты славяно-иранских фольклорных и мифологических связей). Интересно, что некоторые иранские (скифские) параллели к повести о Еруслане Лазаревиче были указаны еще А. Н. Афанасьевым среди переключек русской повести с мифологическими мотивами других индоевропейских традиций. См.: Афанасьев 1957, 402–410 (заметка о Еруслане Лазаревиче). Ср. о вольном царе Огненном Щите, Пламенном Копье в контексте скифского мифа о рождении у Солнца трех сыновей, имена двух из которых трактовались как ‘шит’ и ‘стрела’.

⁷⁷ Ср.: *yō jānaŋ snāviḍkāt yim srvo.zanəm asəngo.gāum...* Yt. XIX, 43. К мотиву рогатости ср. другую жертву Кересасы — змея Срвару, сопоставимого с образом рогатого змея русской сказки.

⁷⁸ Ср.: *apərənāyu ahmi nōiŋ pərənāyu; yezi bavāni pərənāyu, zəm ɕaxrəm kərənavāne, asmanəm raθəm kərənavāne... tē mē vāsəm θanjayānte spəntasda mainyuš anrasca, yezi məm nōiŋ jānaŋ naire. manā kərəsāspō...* (Yt. XIX, 43–44). Ср. о Кересаспе Nyberg 1934 и др. Можно заметить, что Кересаспа имеет соответствие и в образе ведийского стрелка-лучника, выступающего в аналогичном мотиве. В этой связи целесообразно напомнить о “стрельце-молодце” в роли героя сказки “Жар-птица и Василиса-царевна” (Афанасьев № 169). Тема Кересаспа-Сनावидки, подробнее рассмотренная в другом месте, обнаруживает отчетливые параллели в осетин-

- ском, что небезразлично при решении вопроса о конкретных условиях, в которых осуществлялось иранское влияние (скифо-сарматская среда?).
- 79 Потому-то так легко “Повесть о Еруслане Лазаревиче” вернулась в свое “родимое” лоно, став сказкой, имевшей весьма широкое хождение — 650В* = АА* 650П — Еруслан Лазаревич побеждает более сильных врагов, ищет себе невесту (Сравнительный указатель 1979, 169).
- 80 Совместная встречаемость “Бовы” и “Еруслана” как в том, что касается круга чтения в определенной среде, так и высказываний об этих текстах (и положительных, и отрицательных, и нейтральных), достаточно велика: если бы в те же времена существовало понятие рейтинга популярности, то оба этих произведения, видимо, стояли бы на первых местах у читателей-“авангардистов”. Лишь несколько уже более поздних примеров, фиксирующих позицию читателя относительно этих повестей. Чулков в журнале “И то и сию” за 1769 год язвительно пишет о читателях и переписчиках подобной литературы, об отставных чиновниках (“приказных”): “По прекращении приказной службы кормит он голову свою переписыванием разных историй, которые продаются на рынке, как-то например: Бову-королевича, [...] Еруслана Лазаревича [...]” (Шкловский 1929, 11; Серман 1985, 166). Пушкин в приложении ко второму изданию “Руслана и Людмилы” (1828 год) определяет свое место в отношении этих же текстов: “Я не прочь от собрания и изыскания русских сказок и песен, но когда я узнал [...], что в стихотворениях XIX века заблистали «Ерусланы» и «Бовы» на новый манер, то я вам слуга покорный!” И большой редкостью была ситуация А. В. Кольцова, который и сам был “белой вороной” в литературе своего времени. В его биографии, написанной Белинским, который, видимо, многое передавал со слов самого поэта, сказано: “Получаемые от отца деньги на игрушки он употреблял на покупку сказок, и «Бова Королевич» с «Ерусланом Лазаревичем» составляли его любимое чтение. На Руси не одна одаренная богатою фантазией натура, подобно Кольцову, начала с этих сказок свое литературное образование” (Серман 1985, 169).
- 81 Один из наиболее значительных предыдущих шагов на этом пути рецепции “западного” (“римского”) и “восточного” (“индийского”) и рецепции того и другого с включением в “свое” — тексты, связанные с Алексием, человеком Божьим и с царевичем Иосафом, и — что особенно важно — “разыгрывающие” в “западно-римском” и “восточно-индийском” варианте некую общую идею духовного подвижничества, которая, очевидно, неслучайно показалась человеку Древней Руси столь важной и захватывающей. Века спустя духовные песни об Алексее и Иосафе распевались повсюду, составляя наиболее отмеченную часть репертуара текстов этого жанра.
- 82 Еще один аспект “исторической миссии” повести о Еруслане Лазаревиче —

фиксация смены этнокультурных и исторических ориентаций, фиксируемых в самом тексте. Здесь и далее (“индейское”, “аравитское”), и почти соседнее (тюркское — ср. *кутас*, *саадак*, *тебеньки*, *тегилай* и т. п. и следы посредства тюркского элемента в передаче “персидского” “русскому”), и, наконец, почти свое, во всяком случае соседнее и подлежащее освоению — чистое поле к югу от Московской Руси (ср. “казацкую” тему в повести: “поехал в чистое поле козаковать”, “таков ты молод, а козаковать рано” и т. п.). если же говорить о самосознании Еруслана-Уруслана по данным повести о нем, то он русский “крестьянин”-христианин. Он сам говорит о себе, что он “русин” и “крестьянин”. Готовясь к смертельному по идее поединку с соперником, он говорит: “Брате Ивашко! Оба мы еще в б о ж и е руке: кому еще над кем бог пособит”, ср. заключительную формулу “нынѣ и присно и во вѣки вѣковъ. Аминь.” Разумеется, и русский быт и особенно поэтика русских эпических текстов (прежде всего былины) оставили свои следы в тексте повести о “Еруслане Лазаревиче”.

ЛИТЕРАТУРА

- Абаев 1949 — *Абаев В. И.* Осетинский язык и фольклор. М.—Л.
 Абаев 1965 — *Абаев В. И.* Скифо-европейские изоглоссы. М.
 Акимушкин, Иванов 1968 — *Акимушкин О. Ф., Иванов А. А.* Персидские миниатюры XIV—XVII вв. М.
 Архангельский 1913 — *Архангельский А. С.* Из лекций по истории русской литературы. Казань.
 Архипов 1990 — *Архипов А. А.* Голубиная книга: Wort und Sache // Механизмы культуры. М.
 Астахова 1958 — *Астахова А. М.* К вопросу об отражении в русском былинном эпосе сказания о Еруслане // ТОДРЛ XIV. М.—Л.
 Афанасьев 1957 — *Афанасьев А. Н.* Народные русские сказки. Т. 3. М.
 Баскаков 1979 — *Баскаков Н. А.* Русские фамилии тюркского происхождения. М.
 Баталин 1876 — *Баталин Н.* Сказание об Индийском царстве. Воронеж.
 Бенвенист 1965 — *Бенвенист Э.* Очерки по осетинскому языку. М.
 Бертельс 1965 — *Бертельс Е. Э.* Космические мифы в газели Баба Кухи // *Бертельс Е. Э.* Избранные труды. Суфизм и суфийская литература. М.
 Бертельс 1965а — *Бертельс Е. Э.* Суфийская космогония у Фарид ад-Дина Атгара // *Бертельс Е. Э.* Избранные труды. Суфизм и суфийская литература. М.
 Веселовский 1878 — *Веселовский А. Н.* Сказание о красавице в тереме и русская былина о подсолнечном царстве // ЖМНП. 1878. № 4.
 Веселовский 1879 — *Веселовский А. Н.* Слово о 12 снах Шахаиши по рукописи XVI в. // Сб. ОРЯС. Т. 20.

- Веселовский 1880 — *Веселовский А. Н.* Памятники литературы повествовательной // *Галахов А. Д.* История русской словесности древней и новой. СПб.
- Веселовский 1881 — *Веселовский А. Н.* Южнорусские былины. СПб.
- Веселовский 1921 — *Веселовский А. Н.* Славянские сказания о Соломоне и Китоврасе и западные легенды о Морольфе и Мерлине // *Веселовский А. Н.* Собрание сочинений. Т. 8. Пг.
- Веселовский 1974 — *Веселовский С. Б.* Ономастикон. М.
- Владимиров 1896 — *Владимиров П. В.* Введение в историю русской словесности. Киев.
- Ворт 1978 — *Ворт Д.* Див = *Sīturγ* // Восточнославянское и общее языкознание. М.
- Сравнительный указатель 1979 — Сравнительный указатель сюжетов. Восточнославянская сказка. Л.
- Григорьев — *Григорьев А. Д.* Архангельские былины и исторические песни. Т. 1. М., 1904; Т. 2. Прага, 1939; Т. 3. СПб., 1906.
- Гудзий 1945 — *Гудзий Н. К.* История древней русской литературы. М.
- Гюзальян, Дьяконов 1934 — *Гюзальян Л. Г., Дьяконов М. М.* Рукописи "Шах-наме" в ленинградских собраниях. Л.
- Гюзальян, Дьяконов 1935 — *Гюзальян Л. Г., Дьяконов М. М.* Иранские миниатюры в рукописях "Шах-наме" ленинградских собраний. Л.
- Дунаев 1917 — *Дунаев Б. И.* Сказание о Еруслане Лазаревиче. М.
- Дьяконов 1939 — *Дьяконов М. М.* Фаянсовый сосуд с иллюстрациями из "Шах-наме" // Труды отдела Востока Государственного Эрмитажа. Т. 1. Л.
- Дьяконова 1983 — *Дьяконова Н. В.* Иранские божества в буддийском пантеоне Центральной Азии // История и культура Центральной Азии. М.
- Елеонская 1908 — *Елеонская Е. Н.* Народная книга // История русской литературы. Под ред. Е. Аничкова. Т. II. М.
- Елизаренкова, Топоров 1973 — *Елизаренкова Г. Я., Топоров В. И.* Трита в колоде: ведийский вариант архаичной схемы // Сборник статей по вторичным моделирующим системам. Тарту.
- Зализняк 1962 — *Зализняк А. А.* Проблемы славяно-иранских языковых отношений древнейшего периода // ВСЯ. 1962. № 6.
- Зализняк 1963 — *Зализняк А. А.* О характере языкового контакта между славянскими и скифо-сарматскими племенами // Краткие сообщения Института славяноведения. Т. 38. М.
- Иванов, Топоров 1973 — *Иванов В. В., Топоров В. И.* Этимологическое исследование семантически ограниченных групп лексики в связи с проблемой реконструкции праславянских текстов // Славянское языкознание. VII Международный съезд славистов. Доклады советской делегации. М.
- Иванов, Топоров 1976 — *Иванов В. В., Топоров В. И.* Мифологические географические названия как источник для реконструкции этногенеза и древнейшей ис-

- тории славян // Вопросы этногенеза и этнической истории славян и восточных романцев. М.
- Иванов, Топоров 1965 — *Иванов В. В., Топоров В. Н.* Славянские языковые моделирующие семиотические системы. М.
- Иванов 1987 — *Иванов Е. П.* Русский народный лубок. М.
- Истрин 1893 — *Истрин В. М.* Сказание об Индейском царстве. М.
- Киреевский 1860 — *Киреевский П. В.* Песни. М.
- Крымский 1902 — *Крымский А. А.* Фирдоуси // Энциклопедический словарь Брокгауз и Эфрон. Т. 36.
- Кубачева 1962 — *Кубачева В. Н.* “Восточная” повесть в русской литературе XVIII — начала XIX века // XVIII век. Сб. 5. М.—Л.
- Кулиш 1856 — *Кулиш П.* Записки о Южной Руси. Т. 1–2. СПб.
- Кюхельбекер 1979 — *Кюхельбекер В. К.* Путешествие. Дневник. Статьи. Л.
- Максимович 1856 — *Максимович М. А.* Дни и месяцы. II // Русская беседа. Т. 1.
- Мартынов 1980 — *Мартынов В. В.* Балто-славяно-финские языковые отношения и глоттогенез славян // Балто-славянские исследования. 1980. М.
- Мартынов 1981 — *Мартынов В. В.* Балто-славяно-иранские языковые отношения и глоттогенез славян // Балто-славянские исследования. М.
- Мартынов 1982 — *Мартынов В. В.* Становление праславянского языка по данным славяно-иноязычных контактов. Минск.
- Мартынов 1983 — *Мартынов В. В.* Язык в пространстве и времени. К проблеме глоттогенеза славян. М.
- Мартынов 1985 — *Мартынов В. В.* Глоттогенез славян в свете межъязыковых контактов // Prace Filologiczne. 32.
- Миллер 1882 — *Миллер В. Ф.* Отголоски иранских сказаний на Кавказе // Этнографическое обозрение. Т. II.
- Миллер 1892 — *Миллер В. Ф.* Илья Муромец и Еруслан Лазаревич // Этнографическое обозрение. Т. XII.
- Миллер 1892а — *Миллер В. Ф.* Экскурсы в область русского народного эпоса. М.
- Миллер 1897 — *Миллер В. Ф.* Очерки русской народной словесности. Т. I. М.
- Миллер 1869 — *Миллер О. Ф.* Илья Муромец и богатырство киевское. СПб.
- Негматов 1977 — *Негматов Н. Н.* Резное панно дворца афшинов Уструшаны // Памятники культуры. Новые открытия. М.
- Никонов 1975 — *Никонов В. А.* Опыт словаря русских фамилий. III // Этимология 1973. М.
- Орел 1986 — *Орел В. Э.* К вопросу о реликтах иранской гидронимии в бассейнах Днепра, Днестра и Южного Буга // ВЯ. 1986. № 5.
- Орлов 1916 — *Орлов А. С.* Переводные повести Древней Руси // История русской литературы до XIX в. Под ред. А. Е. Грузинского. Т. 1. М.

- Орлов 1934 — Орлов А. С. Переводные повести феодальной Руси и Московского государства XII–XVII вв. Л.
- Орлов 1945 — Орлов А. С. Древняя русская литература XII–XVII вв. М.–Л. Памятники I–IV — Памятники старинной русской литературы, издаваемые графом Г. Кошелевым-Безбородко. СПб., 1860–1862. Вып. I–IV.
- Перетц — Перетц В. Н. Краткий очерк методологии истории русской литературы. Пг., 1922.
- Померанцева 1963 — Померанцева Э. В. Русская народная сказка. М.
- Померанцева 1965 — Померанцева Э. В. Судьбы русской сказки. М.
- Потанин 1883 — Потанин Г. Н. Очерки Северо-Западной Монголии. Вып. IV. СПб.
- Потанин 1896 — Потанин Г. Н. Восточные основы русского былинного эпоса // Вестник Европы. 1896. № 3.
- Потанин 1899 — Потанин Г. Н. Восточные мотивы в средневековом европейском эпосе. М.
- Потанин 1900 — Потанин Г. Н. Отголоски сказки о Еруслане // Этнографическое обозрение. Т. XX.
- Пугаченкова, Галеркина 1979 — Пугаченкова Г., Галеркина О. Миниатюры Средней Азии в избранных образцах. М. №№ 5–8.
- Пушкарев 1967 — Пушкарев Л. Н. Литературные обработки повести о Еруслане Лазаревиче в XVIII в. // Древнерусская литература и ее связи с новым временем. М.
- Пушкарев 1969 — Пушкарев Л. Н. Восточная редакция Повести о Еруслане Лазаревиче // ТОДРЛ. XXIV. Л.
- Пушкарев 1971 — Пушкарев Л. Н. Повесть о Еруслане Лазаревиче в русской лубочной картинке XIX — начале XX в. // Русская литература на рубеже двух эпох (XVII — начало XVIII в.) М.
- Пушкарев 1978 — Пушкарев Л. Н. Повесть о Еруслане Лазаревиче в русской анонимной лубочной книжке XIX — начала XX в. // Слово о полку Игореве: Памятники литературы и искусства XI–XVII вв. М.
- Пушкарев 1980 — Пушкарев Л. Н. Сказка о Еруслане Лазаревиче. М.
- Пыпин 1857 — Пыпин А. Н. Очерк литературной истории старинных повестей и сказок русских. СПб.
- Ровинский I–V — Ровинский Д. Н. Русские народные картинки. Т. I–V. СПб., 1881.
- Ромаскевич 1934 — Ромаскевич А. А. Очерк истории изучения Шах-наме Фердовси. Л.
- Рыстенко 1909 — Рыстенко А. В. Легенда о св. Георгии и драконе в византийской и славянорусской письменности. Одесса.
- Самойлович 1934 — Самойлович А. Н. Иранский эпос в тюркских литературах Средней Азии // Фердовси. Л.

- Севортян 1974 — *Севортян Э.* Этимологический словарь тюркских языков. I. М.
- Седов 1965 — *Седов В. В.* Балто-иранский контакт в днепровском Левобережье // САрх. 1965. № 4.
- Серман 1985 — *Серман И. З.* Бова и русская литература // *Slavica Hierosolymitana*. VII.
- Сиповский 1905 — *Сиповский В. В.* Русские повести XVII–XVIII вв. СПб.
- Сиповский 1909 — *Сиповский В. В.* История русской словесности. Ч. I. Вып. 2. СПб.
- Сиповский 1910 — *Сиповский В. В.* Очерки из истории романа и повести. Т. 1. Вып. 2. СПб.
- Скрипиль 1946 — *Скрипиль М. О.* “Повесть о Петре и Февронии” и эпические песни южных славян об огненном змее // Научный бюллетень ЛГУ. № 11–12. 1946.
- Скрипиль 1949 — *Скрипиль М. О.* Повесть о Петре и Февронии Муромских в ее отношении к русской сказке // ТОДРЛ. VII.
- СРНГ — Словарь русских народных говоров. Вып. 5. Л., 1970.
- Снегирев 1861 — *Снегирев И. П.* Любочные картинки русского народа в Московском мире. М.
- Соболевский 1883 — *Соболевский А. И.* Светская повесть и роман в древнерусской литературе // Киевские университетские известия. 1883. № 1.
- Соболевский 1924 — *Соболевский А. И.* Русско-скифские этюды // ИОРЯС. Т. XXVII.
- Соболевский 1926 — *Соболевский А. И.* Ночные русско-скифские этюды // ИОРЯС. Т. XXXI.
- Соболевский 1928 — *Соболевский А. И.* Славяно-скифские этюды. I–XVIII. Л.
- Соболевский 1980 — *Соболевский А. И.* История русского литературного языка. Л.
- Соколов 1938 — *Соколов Ю. М.* Русский фольклор. М.
- Сперанский 1930 — *Сперанский М. Н.* Сказание об Индийском царстве // Изв. по РЯС. Т. III. Кн. 2.
- Стасов 1868 — *Стасов В. В.* О происхождении русских былин // Вестник Европы.
- Стасов 1894 — *Стасов В. В.* Собрание сочинений. 1877–1886. Т. IV. СПб., 1894.
- Тихомиров, Ржига, Дмитриев 1959 — *Тихомиров М. Н., Ржига В. Ф., Дмитриев Л. А.* Повести о Куликовской битве. М.
- Тихонравов 1859 — *Тихонравов Н. С.* Летопись русской литературы и древности. Т. II. М.
- Толстова 1984 — *Толстова Л. С.* Исторические предания Южного Приаралья. К истории ранних этнокультурных связей народов Арало-Каспийского региона. М.
- Топоров, Трубачев — *Топоров В. Н., Трубачев О. Н.* Лингвистический анализ гидронимов Верхнего Поднепровья. М.

- Топоров 1967 — Топоров В. Н. К реконструкции мифа о мировом яйце // Труды по знаковым системам. Вып. 3. Тарту.
- Топоров 1973 — Топоров В. Н. О семиотическом аспекте митраической мифологии в связи с реконструкцией некоторых древних представлений // *Semiotika i struktura tekstu*. Warszawa.
- Топоров 1977 — Топоров В. Н. Авест. *Θrita*, *Θraētaona*, др.-инд. *Trita* и др. и их индоевропейские истоки // *Paideia. Annali della Facoltà di lingue e letterature straniere di Ca' Foscari*. XVI, 3.
- Топоров 1978 — Топоров В. Н. Русская "Голубиная книга" и иранский *Bundahišn* // *Этимология* 1976. М.
- Топоров 1979 — Топоров В. Н. *Goltheschytha* Иордана: к вопросу о северо-западных границах распространения древних иранцев // VIII конференция по Древнему Востоку, посвященная памяти акад. В. П. Струве. М.
- Топоров 1983 — Топоров В. Н. Русск. *Святогор*: свое и чужое (к проблеме культурно-языковых контактов) // *Славянское и балканское языкознание*. М., 1983.
- Топоров 1983а — Топоров В. Н. Еще раз о *Goltheschytha* из Иордана (*Getica*, 116): к вопросу северо-западных границ древнеиранского ареала // *Славянское и балканское языкознание. Проблема языковых контактов*. М.
- Топоров 1983б — Топоров В. Н. Мифологические истоки и историческая подкладка былины о Вавиле и скomorохах // Балто-славянские этноязычные отношения в историческом и ареальном плане // Тезисы докладов Второй балто-славянской конференции. М.
- Топоров 1989 — Топоров В. Н. Об иранском элементе в русской духовной культуре // *Славянский и балканский фольклор. Реконструкция древней славянской духовной культуры: источники и методы*. М.
- Топоров 1993 — Топоров В. Н. Праславянская культура в зеркале собственных имен (элемент **mir-*) // *История. Культура. Этнография и фольклор славянских народов*. XI Международный съезд славистов. М.
- Тревер 1937 — Тревер К. В. Сэнмурв-паскудж, собака-птица. Л.
- Трубачев 1967 — Трубачев О. Н. Из славяно-иранских лексических отношений // *Этимология* 1965. М.
- Трубачев 1968 — Трубачев О. Н. Названия рек Правобережной Украины. Словообразование. Этимология. Этническая интерпретация. М.
- Трубачев 1977 — Трубачев О. Н. Лингвистическая периферия древнейшего славянства. Индоарийцы в Северном Причерноморье // *ВЯ*. 1977. № 6.
- Трубачев 1991 — Трубачев О. Н. Этногенез и культура древнейших славян. Лингвистические исследования. М.
- Фасмер 1909 — Фасмер М. Греко-славянские этюды. СПб.
- Фасмер 1967 — Фасмер М. *Этимологический словарь русского языка*. Т. 2. М.

- Фирдоуси 1957 — *Фирдоуси*. Шах-наме. Т. 1. Издание подготовили Ц. Б. Бану, А. Лахути, А. А. Стариков. М.
- Халанский 1908 — *Халанский М. Г.* Сказка // История русской литературы. Ред. Е. Аничков. Т. II. М.
- Халанский 1893–1896 — *Халанский М. Г.* Южнославянские сказания о Кралевице Марке в связи с произведениями русского былевого эпоса. Сравнительные наблюдения в области героического эпоса южных славян и русского народа. Вып. I–IV. Варшава.
- Шкловский 1929 — *Шкловский В.* Матвей Комаров — житель города Москвы. Л.
- Шукуров 1983 — *Шукуров Ш. М.* “Шах-наме” Фирдоуси и ранняя иллюстративная традиция. Текст и иллюстрация в системе иранской культуры XI–XIV вв. М.
- Arntz 1933 — *Arntz H.* Sprachliche Beziehungen zwischen Arisch und Balto-Slavisch. Heidelberg.
- Benveniste 1959 — *Benveniste E.* Études sur la ossète. Paris.
- Benveniste 1960 — *Benveniste E.* Mithra aux vastes pâturages // JAs. T. 248.
- Benveniste 1967 — *Benveniste E.* Les relations lexicales slavo-iraniennes // To Honor Jakobson. Vol. 1. The Hague; Paris.
- Dahl 1835 — *Dahl W. I.* Über die Schriftstellerei des russischen Volks // Dorpater Jahrbücher. № 1.
- Dietrich 1831 — *Dietrich A.* Russische Volksmärchen. Leipzig.
- Duchesne-Guillemin 1957 — *Duchesne-Guillemin J.* Le zervanisme et les manuscrits de la Mer Morte // Indo-Iranian Journal. Vol. I.
- Dukova 1979 — *Dukova U.* Zur Frage des iranischen Einflusses auf die slawisches mythologische Lexik // ZfSl. Bd.24.
- Emmerick 1970 — *Emmerick R. E.* Some Chorasmian and Khotanese Etymologies // JRAS.
- Gershevitch 1959 — *Gershevitch J.* The Avestan Hymn to Mithra with an Introduction, Translation and Commentary. Cambridge.
- Gołąb 1973 — *Gołąb Z.* The Initial *x-* in Common Slavic; A Contribution to Prehistorical Slavic-Iranian Contacts // American Contribution to the Seventh International Congress of Slavists. Vol. I. The Hague.
- Gołąb 1975 — *Gołąb Z.* Linguistic Traces of Primitive Religions Dualism in Slavic // For Wiktor Weintraub. The Hague; Paris.
- Gołąb 1977 — *Gołąb Z.* Stratyfikacja słownictwa prasłowiańskiego a zagadnienie etnogenezy Słowian // Rocznik Slawistyczny. 38.
- Gołąb 1977 — *Gołąb Z.* Nazwa etniczna *Serbowe* (sch. *Srbi*, głuź. *Serbja* // *Serbjo*) na tle etnonimii słowiańskiej // Zборник Радова поводом 70. годишњице живота академика Јована Вуковића. Сарајево.
- Grunebaum 1955 — *Grunebaum G. E. von.* Firdausi's Concept of History // The American Anthropologist. Vol. 57.

- Guest 1943 — *Guest G. D.* Notes on the Miniatures on the Thirteenth Century Beaker // *Ars Islamica*. Vol. X.
- Harmatta 1952 — *Harmatta J.* Studies in the Language of Iranian Tribes in South Russia. Budapest.
- Humbach 1974 — *Humbach H.* Methodologische Variationen zur arischen Religionsgeschichte // *Antiquitates Indogermanicae*. Innsbruck.
- Jakobson, Szeftel 1949 — *Jakobson R., Szeftel M.* The Vseslav Epos // *Russian Epic Studies*. Philadelphia.
- Jakobson 1950 — *Jakobson R.* Slavic Mythology // *Funk and Wagnalls Standard Dictionary of Folklore, Mythology and Legend*. II. Chicago.
- Jakobson, Ružičić 1950a — *Jakobson R., Ružičić G.* The Serbian Zmaj Ognjeni Vuk and the Russian Vseslav Epos // *Annuaire de l'Institut de Philologie et d'Histoire Orientale et Slave*. T. X. Bruxelles.
- Kalmykov 1925 — *Kalmykov A.* Iranians and Slavs in South Russia // *JAOS*. 45.
- Kiparsky 1975 — *Kiparsky V.* Russische historische Grammatik. III. Entwicklung des Wortschatzes. Heidelberg.
- Labuda 1960 — *Labuda G.* Źródła, sagi i legendy do najdawniejszych dziejów Polski. Warszawa.
- Lévi-Strauss 1966 — *Lévi-Strauss C.* Mythologiques II. Du miel aux cendres. Paris.
- Lommel 1927 — *Lommel H.* Die Yašt's des Avesta, übersetzt und eingeleitet. Göttingen.
- Machek 1941 — *Machek V.* Slav. rarog 'Würgfalte' und sein mythologisches Zusammenhang // *Linguistica Slovaca*. III. Bratislava.
- Meillet 1926 — *Meillet A.* Le vocabulaire slave et le vocabulaire indo-iranien // *Revue des Études Slaves*. T. 6.
- Molé 1963 — *Molé M.* Culte, mythe et cosmologie dans l'Iran ancien. Le problème zoroastrien et la tradition mazdéenne. Paris.
- Mostafa 1961 — *Mostafa M.* The Museum of Islamic Art. A Short Guide. Cairo.
- Moszyński 1957 — *Moszyński K.* Pierwotny zasięg języka prasłowiańskiego. Wrocław; Kraków.
- Nyberg 1934 — *Nyberg H. S.* La légende de Kərəsaspā // *Oriental Studies in honour of Dasturji Sahel C. E. Pavry*. Oxford.
- Pisani 1933 — *Pisani V.* Slavo e iranico // *Atti del III Congresso Internazionale dei Linguisti*.
- Polák 1977 — *Polák V.* Etymologické příspěvky k slovanské demonologii // *Slavia*. ročn. XLVI.
- Popowska-Taborska 1991 — *Popowska-Taborska H.* Wczesne dzieje Słowian w świetle ich języka. Wrocław; Warszawa; Kraków.
- Potkański 1965 — *Potkański P.* Podanie o Popielu i Piaście // *Potkański K.* Lechici, Polanie, Polska. Warszawa.

- Puech 1951 — *Puech H.* Le Gnose et le Temps // *Eranos-Jahrbuch*. Bd. 20.
- Reczek 1968 — *Reczek J.* Iranische Entlehnungen im Urslavischen. I. Ursl. *xorna und avestischen xārōnah // *Folia Orientalia IX*.
- Reczek 1985 — *Reczek J.* Najstarsze słowiańsko-iranijskie stosunki językowe. Kraków.
- Ringgren 1956 — *Ringgren H.* Dieu, le temps et le destin dans les épopées persanes // *Journal de Psychologie Normale et Pathologique*. 52 année. № 3.
- Robinson 1965 — *Robinson B. W.* Drawings of the Masters. Persian Drawings from the 14-th through 19th century, London.
- Rowland 1970 — *Rowland B.* Zentralasien. Baden-Baden.
- Rozwadowski I — *Rozwadowski J.* Stosunki leksykalne między językami słowiańskimi a irańskimi // *Rocznik Orientalistyczny*. I. 1914–1915.
- Rudnickij 1962 — *Rudnickij J.* *Svjatogor. The name of the hero of byline // *Names*. Vol. 10.
- Rudnickij 1964 — *Rudnickij J.* Zur name Svjatoslav // *Wissenschaftliche Zeitschrift der Ernst Moritz, Arndt-Universität*. XIII, Greifswald.
- Safarewicz 1961 — *Safarewicz J.* Działalność Jana Rozwadowskiego w zakresie językoznawstwa indoeuropejskiego // *Rozwadowski J.* Wybór pism. II. Warszawa.
- Schapka 1972 — *Schapka V.* Die persischen Vogelnamen. Würzburg.
- Schäder 1925 — *Schäder H. H.* Die islamische Lehre von Volkomenen Menschen, ihre Herkunft und ihre dichterische Gestaltung // *ZDMG*. Bd. 79.
- Śląski 1968 — *Śląski K.* Wątki historyczne w posłaniach o początkach Polski. Poznań.
- Stricker 1964 — *Stricker B. H. H.* Vāragna, the Falcon // *Indo-Iranian Journal*. Vol. 7.
- Sobolevskij 1905 — *Sobolevskij A.* Einige Hypothesen über die Sprache der Skythen und Sarmaten // *AfslPh*, Bd. XXVII.
- Toporov 1968 — *Toporov V. N.* Parallels to the Ancient Indo-Iranian Social and Mythological Concepts // *Pratidānam*. Indian, Iranian and Indo-European Studies Presented to F. B. Kuiper on his Sixtieth Birthday. The Hague; Paris.
- Vasmer 1913 — *Vasmer M.* Kritisches und Antikritisches zur neueren slavischen Etymologie. Teil V // *Rocznik Slawistyczny*. VI. (см. Vasmer 1971).
- Vasmer 1923 — *Vasmer M.* Untersuchungen über die ältesten Wohnsitze der Slaven. I. Die Iranien in Südrußland. Leipzig.
- Vasmer 1971 — *Vasmer M.* Schriften zur slavischen Altertumskunde, hrsg. von H. Bräuer. I. Bd. Berlin; Wiesbaden.
- Widengren 1965 — *Widengren G.* Die Religionen Irans. Stuttgart.
- Zachner 1955 — *Zachner R. G.* Zurvan. A Zoroastrian dilemma. Oxford.

В. Я. Петрухин

К НАЧАЛЬНОЙ ИСТОРИИ РУССКОГО ИСКУССТВА

Ритон из Черной могилы и тюркско-иранская традиция

Памяти Леонида Аркадьевича Лелекова (1934–1988)

Магистральным направлением в развитии русской культуры X в. можно считать процесс этнокультурного синтеза — восприятия и переработки на русской почве различных этнических традиций — византийской, скандинавской, хазарской и др. Это касается и собственно этнических процессов — сложения древнерусской народности, и процессов социальных — сложения государства и права, и материальной культуры, и искусства.

В этой работе речь пойдет об уникальных памятниках культуры дохристианской Руси — самом большом древнерусском кургане из Чернигова и обнаруженных в нем шедеврах древнейшего русского искусства. Курган, получивший в местной традиции название Черная могила, был раскопан Д. Я. Самоквасовым в 1872—73 гг. и датируется 60-ми гг. X в. Уникальны не только его размеры (высота — 11 м) и устройство насыпи, которые позволяют считать курган одним из древнейших памятников русской архитектуры, но и обрядность, а также погребальный инвентарь. Погребение в кургане было совершено по обряду кремации, над кострищем сооружена первичная насыпь, на которой свершилась тризна, были оставлены котел с костями жертвенного животного и два питьевых рога, украшенных роскошными серебряными оковками, бронзовая статуэтка сидячего божка и др.; по совершении тризны курган был досыпан. Состав вещей из кургана обнаруживает все разнообразие внешних и внутренних связей древней Руси — восточноевропейский доспех, славянская керамика, скандинавский сидячий божок, византийские золотые монеты и др.

Естественно, что богатства, обнаруженные в кургане, и его размеры побудили первых исследователей приписать этот памятник черниговскому князю. Однако, летопись не знает князей в Чернигове X в. Город входил в состав великокняжеского домена, получившего название Русской земли в узком смысле. Во время князя Святослава (которым датируется Черная могила) в Чернигове сидел воевода киевского князя [ПВЛ. Ч. I, 47—48]. Едва ли в Черной могиле был погребен и представитель местной верхушки из славянского племени северян — определенные детали обряда, в частности, тризна с котлом и скандинавская статуэтка божка указывают на связь со скандинавской традицией, прежде всего — с большими курганами Гнездова, крупнейшего русского погоста X в. под Смоленском, где были погребены дружинники варяжского происхождения; скандинавы составляли ядро дружины великого князя вплоть до середины X в., согласно сведениям византийского императора Константина Багрянородного (Об управлении империей, гл. 9); эта дружина (собственно “русь”) контролировала земли Чернигова и Смоленска.

Однако особенности обряда Черной могилы не ограничиваются этими варяжскими чертами. Обращает на себя внимание спекшаяся грудка оружия на кострище — 2 меча, 2 копья, обрывки кольчуги, сабля, седло со стременами и др. [Рыбаков 1949, 27]: такие же комплексы вооружения, скипевшиеся под воздействием погребального костра, характерны для более ранних памятников (VIII в.) хазар, в том числе приднепровских — у с. Вознесенска и М. Перещепина. А. К. Амброз считал эти комплексы поминальными памятниками кагану [Амброз 1982, 222 — см. там же тюркские параллели; Степи Евразии, 19—21]¹. На “восточные” традиции указывает и курильница на кострище Черной могилы². Видимо, в сооружении кургана принимал участие разноэтничный коллектив. При этом наиболее очевидным свидетельством присутствия “восточных” элементов в инвентаре Черной могилы признается орнамент на оковках питьевых рогов.

Оба рога украшены серебряными и золочеными чеканными накладками, орнаментальный стиль которых традиционно (начиная с Н. П. Кондакова) считается совмещающим “восточные” (постсасанидские) и византийские мотивы. Действительно, орнаментальные мотивы (пальметты и др.) роднят оковки ритонов с декоративными традициями Евразии — от Ирана до Венгрии, но вписываются в широкий круг изделий “среднеднепровской школы”, мастера кото-

рой (вероятно, имевшие и древнерусское, и “восточное” происхождение) продолжали степные, в том числе салтовские, традиции, украшая, прежде всего, предметы дружинного быта — поясные и конские наборы, рукояти мечей и т. п. [Орлов 1984].

Большой ритон, помимо “восточных” растительных мотивов, несет на оковке изображения животных и двух лучников (Рис. 1). Если стиль тератологических мотивов вполне вписывается в круг “восточных” аналогий, включая иранские и византийские параллели, указанные Н. П. Кондаковым, Б. А. Рыбаковым, Д. Ласло, Л. А. Лелековым и др., то особняком стоят фигурки лучников, выполненные более примитивно. По технике (чеканка на фоне, проработанном пуансоном) и, отчасти, манере исполнения (разведенные руки с растопыренными пальцами) лучники напоминают более ранние образцы великоморавского искусства, также сочетавшего “восточные” (аварские) и “славянские” черты — ср. ременной наконечник сер. IX в. из Микульчиц и т. п. [Бенда 1966. Табл. 19]. Н. А. Макаров напомнил автору о довольно близкой в изобразительном отношении параллели — литые бронзовые фигурки “викингов”, изображенные в профиль, шагающими, с разведенными руками, в правой руке — витой браслет или гривна. Одна фигурка обнаружена на правом берегу Днепра ниже Могилева (Н. Быхов), другая — на городище Даугмале (Западная Двина); изобразительные аналогии им, хотя и неполные, известны в Скандинавии [Петренко 1970]. Характерен неестественный захват правой рукой кольца у “викинга” и лука у левого лучника на ритоне. Однако в целом позы лучников более экспрессивны, чем статичная поза литых фигурок.

Б. А. Рыбаков усмотрел стилистическую и, отчасти, композиционную аналогию сцене на ритоне на одном из эрмитажных сасанидских блюд VII в. [из последних публикаций см. — Тревер, Луконин 1987. Табл. 57—58]. Фантастическая птица — центральный персонаж блюда — трактована в манере, близкой трактовке “орла” (“вещей птицы” по Рыбакову) на ритоне; позы двух симметричных человеческих фигурок у ее хвоста напоминают позы “бегущих” лучников, при том, что у одного из персонажей в руках изображен натянутый лук, а жест руки другого (с секирой) напоминает такой же жест у левого лучника (ср. сходные композиции на сасанидском блюде из галереи Фрир и т. п.). Б. А. Рыбаков считал, что русский мастер имел в качестве образца подобное блюдо, мотивы которого он не скопировал, а использовал для совершенно иной композиции

[Рыбаков 1948, 287—288]. Так или иначе, среднеднепровский мастер синтезировал разные изобразительные традиции. Венгерский исследователь Д. Ласло, обратив внимание на тератологический мотив переплетения чудовищ, в общем характерный для скандинавского искусства³, и “норманские” связи погребенного в Черной могиле, считает, что оковки были выполнены венгерским мастером⁴ по заказу “норманского князя” [Ласло 1971]. В зависимости от этнической атрибуции погребенного ставится и интерпретация изобразительных мотивов ритона — передача сцены из русской былины у Б. А. Рыбакова [Рыбаков 1949], скандинавского эсхатологического мифа у А. В. Чернецова [Чернецов 1988] и т. д. При этом, во-первых, изображение на оковке устья считается а priori “сюжетным”, повествовательным, а во-вторых “фигуры” для конструирования сюжета выбираются произвольно, без учета композиции в целом [см. критику такого подхода — Лелеков 1981, 214; Орлов 1985]. Так, Б. А. Рыбаков рассматривает изолированно выделяемую им группу лучников и “вещей птицы” справа от них, в которую стреляет “Кашей” — похититель героини русской былины — в былинке стрела попадает в самого Кашея [сходный мотив известен и тюркскому эпосу — см. Традиционное мировоззрение 1989, 48], одна стрела на оковке действительно направлена в затылок стрелка⁵. А. В. Чернецов справедливо указывает, что лучник, на которого направлена стрела, вовсе не метится в птицу, а стрела возвращается не справа, а слева, с противоположной стороны. Правда, слева тоже есть птица, но в сопоставлении с былинным мотивом она — лишняя, поэтому игнорируется.

А. В. Чернецов также считает, что левая птица — “петух” — не представляет специального интереса для развития сюжета — лучники изображены бегущими, вероятно, от какой-то опасности; петух едва ли являет собой такую опасность — скорее, по А. В. Чернецову, страшен “волк”, которого исследователь отождествляет с чудовищным волком Фенриром, который вырывается из пут на битву с богами [ср. интерпретацию Г. К. Вагнера, включающую петуха в “сюжет”, — он, как благодетельная птица, ограждает людей от нападающего волка — Вагнер 1974, 84]. Однако, следуя критической логике самого А. В. Чернецова, нужно признать, что агрессивные намерения “волка” на ритоне не явны — его морда повернута не к лучникам, а к грифону⁶; скорее, можно себе представить, что волк сам опасается клюва грифона — стало быть, можно усмотреть здесь ре-

цидив сцены терзания, не раз воспроизводимой на ритоне, чему соответствует и характерная поза “волка”. А. В. Чернецов отмечает, что за волком влево следуют “фигуры чудовищ, образующие симметричные пары, уже не являющиеся частями композиции” [Чернецов 1988], но не обращает при этом внимания не только на сцену терзания хищной птицей зверя как раз между симметричными парами чудовищ, но и на то, что всю композицию можно — и следует — рассматривать с точки зрения симметрии. Б. А. Рыбаков справедливо подчеркивал в 1948 г., что “во всех многочисленных изданиях турьего рога совершенно не обращалось внимания на закономерность расположения и симметричность фигур. Поэтому некоторые композиционно единые группы оказывались разрезанными по живому при разворачивании рисунка на плоскости” [Рыбаков 1948, 286, сноски 178]. Он же обратил внимание на то, что по сторонам переплетенных чудовищ симметрично изображены две хищных птицы [Рыбаков 1948, 285], но в последующих рассуждениях исследователь не учитывает этого принципа построения композиции.

Действительно, фриз, окаймляющий устье ритона (Рис. 1), содержит симметрично (по диаметру) расположенные мотивы двух грифонов (или одного грифона, судя по лапам, “раздвоенного” по схеме двуглавого орла, ср. Лелеков 1981), крылья которых образуют прорастающую пальметту, и двух лучников. Лучники помещены между двумя симметрично развернутыми птицами — “петухом” и “орлом”, дуги их направлены также симметрично, в разные стороны. Эта композиция в целом соответствует универсально распространенной в архаическом средневековом искусстве космологической схеме мирового дерева. Следует иметь в виду, что такого рода композиции, как неоднократно отмечал сам введший понятие “мирового дерева” в исследование памятников архаического искусства В. Н. Топоров, отнюдь не требуют обязательного присутствия самого мотива дерева в центре — они предполагают симметричное, учитывающее наличие организующей оси, разворачивание в композиционной схеме мотивов, символизирующих основные пространственные координаты [Топоров 1980, 485; Топоров 1982, 26—28]. При этом композиция не обязательно должна иметь и явную вертикальную структуру, с выделенным верхом и низом — схема мирового дерева предполагает и разворачивание по горизонтали (чего не учли недавние исследователи композиции ритона — ср. Орлов 1985, 55; поэтому Г. К. Вагнер усмотрел в композиции “от-

ход от центрически-структурного космологического принципа” — Вагнер 1987, 92). Впрочем, крылья грифонов образуют пальметту, которую можно рассматривать как аналог мирового дерева в центре композиции, а расположенных рядом с грифонами животных связует растительная вязь, которую также можно интерпретировать как символ дерева, развернутого по горизонтали (ср. животных у ветвей мирового дерева во многих мифологических традициях, а также предполагаемую Б. А. Рыбаковым семантику пальметт — “кринов” — в орнаментике рогов как растительных символов плодородия).

И. И. Толстой и Н. П. Кондаков, первыми обратившиеся к стилистическому анализу мотивов на черниговском ритоне, считали, что на “восточном оригинале”, который копировал русский мастер, “была представлена обычная (на херсонесских чашках и в рукописях) сцена схватки грифов и драконов со змеями, но русский мастер этого не понял, и вместо змей получились непонятные тесьмы” [Толстой, Кондаков 1897, 17]. Однако на росписи плафона Палатинской капеллы в Палермо, приводимой самими интерпретаторами мотива, грифона, возносящего в небо Александра и держащего в лапах овец, также обвивают растительные побеги. Более того, на памятниках декоративно-прикладного искусства, где “выдержан” мотив терзания фантастической птицей змеи — например, на золотом сосуде из Копенского чаатаса (VII—VIII вв., Хакассия), феникс терзает змею с рыбьим хвостом, которая также оказывается вплетена в растительную вязь (Ср. рис. 2. См. стилистический анализ в свете китайских и переднеазиатских параллелей — Кызласов, Король 1990, 78—79). Так или иначе, мотив грифона, феникса и т.п. фантастических птиц, терзающих змею, оказывается связан с растительными символами и воплощает ту же древнюю идею мирового дерева, соединяющего землю и небо, хтонических животных и небесных птиц и т.п.

Интерпретация грифонов с пальметтой посередине как аналога мирового дерева (мировой оси) заставляет предполагать именно в грифонах центр композиции. Б. А. Рыбаков полагал, однако, что это тыльная сторона ритона [Рыбаков 1949, 47]. Л. А. Лелеков, указывая на широкие евразийские параллели этому мотиву, настаивал на том, что это — лицевая сторона, “идейно-семантический фокус композиции”. “Подобные композиции, — писал он на тему взаимодействия растительных и животных форм жизни или двух тотемов у древа жизни... известны еще в раннем скифском искусстве” [Лелеков 1981, 214]. Последние исследования показали, что семанти-

ческая мотивировка оказалась правильной — после реставрации ритона выяснилось, что в публикации Д. Я. Самоквасова оковка была повернута на 180° [Рыбаков 1987, 330]. Впрочем, лучники и грифоны расположены на противоположных секторах оковки, и проблема смыслового центра композиции в данном случае не столь актуальна — симметрично противопоставленные мотивы грифонов и лучников реализуют одну и ту же схему мирового дерева и, стало быть, изоморфны.

Близкую параллель композиции на черниговском ритоне в целом являют мотивы на византийском сигнальном роге (резьба по кости) X в. из Ясбереньи, Венгрия (Рис. 5. См. Гампель 1905. Т. 3. Табл. 535; Ласло 1971. Рис. 182—189). Композиция также имеет тыльную и лицевую стороны: с тыльной изображена рука (императора), оплетенная растительной вязью, в центре лицевой — орел между двух грифонов, выше — сцена поединка (гладиаторов) между двух петухов, охоты на оленя, терзаемого птицей. В общем композиция относится к светскому византийскому искусству и на “повествовательном” уровне передает цирковые сцены, но центральными остаются традиционные и архаичные мотивы, связанные с семантикой мирового дерева.

Наряду с симметрией показательна и определенная асимметричность композиции на черниговском ритоне, которая делится на три части.

1) собственно воплощение мирового дерева — грифоны, символизирующие связь земного (тела зверей) и небесного (крылья) миров. Б. А. Рыбаков сопоставил этих грифонов с вещей птицей див, в “Слове о полку Игореве” связанной с деревом [Рыбаков 1987, 340]. С грифонами “связаны” (и в буквальном смысле — растительной вязью) зверь (волк?) справа (“земля”), птицы слева и справа (“небо”), т. е. схема мирового дерева развернута здесь по горизонтали. Вероятный мотив терзания грифоном волка дополняется такими же мотивами терзания каких-то зверьков (зайцев?) хищной птицей и вторым грифоном.

2) пара лучников между двумя птицами, обычно приуроченными в космологической схеме к вершине мирового дерева, а в горизонтальной проекции фриза маркирующими верхний мир. Левая птица при этом “связана” с волком и грифоном, продолжая центральный мотив мирового древа.

3) терзающие друг друга чудовища (в них иногда видят стремление мастера угодить норманскому вкусу заказчика, хотя мотив пере-

плетенных и терзающих друг друга хищников известен и иранскому искусству, о мотиве двух львов у мирового дерева см. Даркевич 1976, 173—176) воплощают, в этом случае, преисподнюю [о мотивах терзания—смерти—преисподней см. Раевский 1978]: прорастающая из их хвостов пальметта увязывается с универсальной евразийской символикой того же древа, прорастающего из тела растерзанной жертвы [см. Абрамян, Демирханян 1985, 67—85; ср. Рыбаков 1987, 335].

Итак, композиция по горизонтали разворачивает три зоны космоса — преисподняя, земля, небо. Таковы, на наш взгляд, возможности интерпретации композиции на уровне универсалий — повсеместно распространенных представлений о трех космических зонах. На этом уровне, естественно, не может быть речи об этнической, сюжетно-мифологической и т.п. конкретике в отношении к композиции в целом — в космологическую композицию вписывается практически любой мифологический или эпический сюжет; отсюда свободная мультипликация этнических и сюжетных интерпретаций у разных и даже одних и тех же исследователей — в лучниках видят былинных Кощей и Анастасию, или, в античной “ипостаси” Аида и Персефону [Рыбаков 1987; ср. Вагнер 1974], скандинавских богов [Чернецов 1988], славянских культурных героев — Дажьбожьих внуков [Орлов 1985], тюркских небесных охотников-братьев (Д. Ласло).

Большинство исследователей при этом, как уже говорилось, исходят из того, что изображение на фризе именно сюжетно, повествовательно, хотя Г. К. Вагнер, например, не исключает, что “в сцене на черниговском роге геральдические чудовища изображены не только в «эпическом», но и в эмблематическом смысле” [Вагнер 1974, 66]. При этом упускается из виду то вполне очевидное обстоятельство, что в архаическом и средневековом изобразительном искусстве “эмблематический” смысл, смысл символа в “знаковой системе” абсолютно доминирует, подчиняя сюжетные стереотипы, которые разворачиваются в рамках достаточно жестких схем — в конечном счете космологических (ср. Проблема канона; Ранние формы искусства и др.). Без учета композиции в целом и ее ориентации на такую схему исследователи будут заходить в тупик, произвольно выделяя и интерпретируя тот или иной персонаж — к примеру, считать ли “волка” вредоносным созданием, как в скандинавской и славянской традиции, или благодетельным тотемом, как в тюркской?

Вместе с тем учет универсальной космологической схемы как раз позволяет выделить “маркированные” детали, специфику ее конкрет-

ного варианта — такой деталью на черниговском роге можно считать помещение лучников в небесный мир — между птиц. Именно композиционное отнесение действий лучников к небесной сверхъестественной сфере (а не просто общее соображение о ритуальной функции рога) позволяет считать убедительной их трактовку как божественных предков и культурных героев [Ласло 1971; Орлов 1985]. Конечно, правомерен и подход (не противоречащий “космологическому”), использованный Д.Ласло вслед за М.И.Ростовцевым (1933) — сопоставление типологически, а иногда и стилистически близких парных изображений, которые сопоставимы, опять-таки, с универсальным мотивом близнецных мифов о борьбе, состязании, “космической охоте” двух братьев — культурных героев. Венгерский исследователь обратился, в первую очередь, к данным венгерской и тюркской традиций, но изобразительные параллели, в том числе мотив стреляющих в разные стороны лучников, распространены значительно шире как в этнокультурном, так и в хронологическом отношении (ср. скифские [Раевский 1981], античные [Савостина 1983], урартские [Абрамян, Демирханян 1985], аварские [Херрман 1986, 111] параллели). Но в целом такого рода композиции характерны для “восточного” искусства в широком смысле.

Другой особенностью композиции на ритоне оказывается лейтмотив борьбы [ср. Рыбаков 1987, 332 и сл.], если считать лучников не просто охотниками, а состязающимися в стрельбе — с этой точки зрения логичными, а не инородными, представляются и мотивы терзания. Различными изображены и “цели” лучников, или маркеры небесной сферы — слева помещен петух, домашняя птица, справа — хищная (орел?). Но и здесь трудно отделить специфику от универсальных противопоставлений.

Поиски конкретной этнической традиции заставляют обратить внимание на то, что из трех симметричных мотивов — грифонов, терзающих друг друга чудовищ и лучников — изображение лучников непоследовательно симметрично (Рис. 3) — они бегут в одну сторону, что уже наводило исследователей на мысль о “повествовательности” этого мотива. Но первым делом бросается в глаза коса правого лучника. Сам этот лучник трактован мастером довольно странно — поскольку лук он держит в левой руке, а колчан у него висит на правом боку (ср. традиционную манеру изображения тюркских лучников — Эрдели 1966, 17, 19, 27, 37), он должен быть изображен “анфас”, тогда заплетенной оказывается бо-

рода [Орлов 1985], или коса, перекинута на грудь [Рыбаков 1987, 331]. Однако все, что мы знаем о трактовке лица в варварском искусстве Восточной Европы, от Мартыновского клада до маски с жертвенного ножа из Гнездова, заставляет предположить, что голова правого лучника самым противоестественным образом повернута к зрителю затылком, с которого свешивается коса.

В этом убеждает нас и ближайшая аналогия мотиву с черниговского рога, известная, как и сам рог, уже более ста лет, но, насколько я знаю, прямо не приводившаяся исследователями [ср. Ласло 1971, 128]. На ободе хазарского серебряного ковша II пол. VIII — IX вв., обнаруженного в Коцком городке на Оби в 1866 г., помимо конного и пешего охотника с луком, зверей и деревьев-пальметт, выполненных в “постсасанидском” стиле, в композиционном центре, возле отломанной ручки изображена борьба двух спешившихся всадников (их кони симметрично стоят по сторонам). Борцы различаются прическами — один из них носит распущенные волосы, повязанные лентой, у другого волосы заплетены в косу (Рис. 4). Интерпретируя эту сцену, еще М. И. Ростовцев предположил [Ростовцев 1933], что здесь передан мотив борьбы за царскую власть в иранской (изобразительной и эпической) традиции. Предполагались и иные трактовки — брачные испытания героя его невестой-богатыршей в огузском эпосе (в этом случае коса приписывается женщине — Даркевич 1974; 1976а), подвиги эпического героя (включая сцены охоты, где лучник носит ту же повязку, что и борец — Грязнов 1961).

С точки зрения маркированного противопоставления борцов, “простоволосого” с повязкой и борца с косой, самым существенным для уяснения смысла мотива представляется относительно синхронный письменный источник — сообщение китайского путешественника VII в. Сюань Цзяна. Китайский автор описал облик правителя Тюркского каганата Тунджагбу-хана и его свиты — голова правителя была непокрыта, волосы охватывала тонкая лента; хан был окружен знатью, носившей волосы, заплетенные в косы [Гумилев 1967, 164; ср. Бил 1911, 42]. Косы — этнический признак средневековых тюрков [см. Вайнштейн, Крюков 1966, 179—181; о косе как воплощении души-кут см. Традиционное мировоззрение 1989, 59, 79]; они тщательно изображались на тюркских каменных статуях [см. Степи Евразии, 127, 265], на гравированных рисунках, в том числе собственно хазарских [Плетнева 1986, 25], и в мелкой пластике — крупная коса на статуэтке из

Саркела [Плетнева 1967, 177] аналогична косам на ковше и ритоне. Особая же прическа — распущенные волосы — призвана была подчеркнуть исключительность статуса правителя. На основании сообщения Сюань Цзяна Н. А. Фонякова в популярной статье [Фонякова 1987] отождествила носителя ленты на Коцком ковше с хазарским каганом (чей род — Ашина — восходил к правителям Тюркского каганата) и, исходя из характерного для хазар представления о кагане как о священном царе, интерпретировала сцену на ковше в духе фрейзеровского сюжета поединка царя с претендентом на царство — выходцем из тюркской знати [ср. Фрейзер 1917; Толстов 1948, 319]. Такой интерпретации соответствует и молодость (безусость) борца с косой.

Сходные, правда не противопоставленные прямо, чеканные изображения старика с бородой и распущенными длинными волосами, свешивающимися по сторонам из-под повязки, и молодых безбородых юношей с волосами, собранными на затылке в пучок, помещены на гарнитуре поясного набора из погребения “воина-лучника” X в., обнаруженного недавно в бассейне р. Ингул [Бокий, Плетнева 1988, 104—107]. При этом “старец” изображен на пряжке, молодцы — на бляшках — учитывая особую сакральную значимость пояса в тюркской традиции [см. Традиционное мировоззрение 1988, 93, 120, 182—184], прежде всего — воинской, нельзя не отметить это композиционное противопоставление “старца” (кагана?) в центре (на пряжке) и молодого “окружения” (на бляшках). Ту же маркированную центральную позицию занимает каган и в ранних тюркских самоописаниях — орхонских надписях [Стеблева 1971, 226]: в Малой надписи в честь Кюльтегина каган упомянут в центре, обращаясь к бекам справа, тарханам и приказным слева.

Старость правителя — один из главных мотивов убийства священного царя у Фрейзера. Сюжет убиения священного царя известен у хазар по описанию арабского автора X в. Масуди. “В хазарском государстве имеется хакан и существует правило, что он находится в руках у другого царя и в его дворце. Хакан пребывает внутри замка и не может ни выезжать, ни появляться перед придворными и народом, ни покидать свое жилище, где вместе с ним живет его семья. От него не приходят ни приказы, ни запрещения, и он не принимает решений в государственных делах. Однако царь (малик) не управлял бы Хазарским государством должным образом, если бы хакан не был при нем в столице бок о бок с ним в

замке. Когда Хазарское государство постигнет голод или другое какое-нибудь бедствие, или когда против него начнется война с другим народом, или какое-нибудь несчастье обрушится на страну, знатные люди и простой народ идут толпой к царю и говорят: «Мы рассмотрели приметы этого хакана и дней его, и считаем их зловещими. Так убей же его, или передай нам, чтобы мы его убили». Иногда он выдает им хакана, и они убивают его; иногда он убивает его сам; а иногда он жалеет его и защищает» [Мурад ад-Дзахаб. Гл. XVII, цит. по: Минорский 1963, 195].

Следует отметить, что сюжет убийства священного царя в большинстве традиций относится, как правило, к мифоэпическому времени деяний культурных героев — основателей традиции, а не к актуальной социальной или даже ритуальной практике. Едва ли малик хазар, исповедовавший иудаизм как государственную религию, мог следовать этому варварскому обычаю вплоть до X в. К древней социальной практике следует отнести скорее саму традицию двоецарствия у хазар [ср.: Цегледи 1966; Гадло 1985], которая могла найти отражение в мифоэпическом мотиве убийства сакрального царя, переданном Масуди хазарскими информаторами. Для ритуальной практики ранних государств характерны обряды «замещения» царя рабом или выборы «карнавального» царя, которым близки приводимые С. П. Толстовым и Н. А. Фоняковой новогодние состязания согдийцев в стрельбе из лука — победитель на день становился царем (Толстов 1948, 319; в связи с тюрко-иранскими параллелями напомним, что Согд в VI—VII вв. входил в состав Тюркского каганата).

Возвращаясь к сценам на ковше и ритоне, надо сказать, что мотивы состязания в стрельбе из лука, в борьбе и конских ристалищах (ср. противостоящих взнузданных коней на Коцком ковше) известны как тюркскому [Жирмунский 1974, 40, 46, 11—122 и др.], так и иранскому эпосу и мифологии. При этом лук и стрелы в иранской (и даже индоиранской) и тесно связанной с ней тюркской традициях выступают как инсигнии власти в царских ритуалах [Раевский 1977; Раевский 1981 — ср. Короглы 1976, 26, 40 и др.]. Собственно изображение лучника-всадника на Коцком ковше повторяет мотив царской охоты на сасанидских парадных сосудах; да и лучники на черниговском роге имеют сасанидские луки [Орлов 1985]. Для индоиранской и особенно скифской царской традиции функции лука и стрел подробно с привлечением широкого сравнительного материала рассмотрены Д. С. Раевским. Анализируемая им золотая бляшка из кургана Куль-

оба является композиционным “архетипом” как для борцов с Коцкого ковша, так и для лучников с черниговского рога (Рис. 5).

Не менее показательную параллель мотивам на ковше и ритоне дает скифская пектораль из кургана Толстая могила. Три кольцевых фриза пекторали, напоминающие о “кольцевых” композициях ковша и ритона, убедительно трактованы Д. С. Раевским как скифская космограмма [Раевский 1978], воплощающая и по вертикали, и по горизонтали трехчастную картину мира, переданную мотивами, во многом соотносимыми с мотивами рога из Черной могилы. Правда, терзающие лошадей грифоны воплощают здесь хтоническую область, нижний мир, смерть (ср. мотив терзания двух переплетающихся чудовищ на ритоне). Фриз с грифонами отделяет и одновременно соединяет с верхним (внутренним) фризом растительный мотив — побег, воплощающий по Д. С. Раевскому мировое дерево — растительный побег объединяет персонажей, непосредственно приуроченных к мировому дереву, и на ритоне. Наконец, в центральной части верхнего фриза изображены два скифа, шьющие одежду из шкуры и различающиеся прическами. Поразительно, что у скифа, сидящего слева, волосы повязаны лентой (что Л. А. Лелеков считает знаком принадлежности к воинской элите — Лелеков 1987, 184), а у скифа справа волосы заплетены в косы (Рис. 6), что в целом повторяет особенности композиции на хазарском ковше и древнерусском ритоне. Можно определенно предположить, что общие соображения о скифо-иранском наследии в тюркской культуре, как изобразительном (“звериный стиль”), так и эпическом [ср.: Мелетинский 1963, 247—248], дополняются конкретными изобразительными мотивами, имеющими очевидный эпический подтекст — в отличие от абсолютно симметричных схем именно различие “левого” и “правого” дает основание для разворачивания некоего “сюжета” (о чем ниже).

Помимо центрального (“верхнего”) положения в композиции и прически, скифов пекторали с лучниками ритона объединяет висящий над скифами лук, как уже говорилось, и в тюркской, и в иранской традиции имевший космологическую символику [Раевский 1978, 122 — ср.: Ерофеева 1981, Савосгина 1983 — ср. к космологической символике лука в раннесредневековой географической традиции — Абу Дулаф, 31] ?.

Скифскую и приводимые раннесредневековые традиции функционально объединяет, во-первых, включенность интересующих нас предметов в контекст погребального обряда (Толстая и Черная

могилы), или шаманских действий обских угров (судя по “шаманским” рисункам на ковше)⁸, так или иначе имеющих космологическую направленность (связь с иным миром); во-вторых, и ритон, и ковш предназначены для ритуального питья — напомним в связи с этим о скифских сосудах со сценами из скифской генеалогической легенды, в том числе передачей лука (и власти) первым царем Таргитаем своему наследнику [Раевский 1977, 19—20].

Наконец, связь исследуемых изобразительных мотивов с тюркскими и иранскими царскими ритуалами заставляет вспомнить и об иранском происхождении имени правящего тюркского рода Ашина, из которого происходили правители и Тюркского, и Хазарского каганата. Китайским источникам известна генеалогическая легенда, согласно которой имя Ашина носил младший из 10 братьев (ср. “молодость” носителя косы на хазарском ковше), который стал вождем, победив братьев в состязании [Кляшторный 1965, 279; см. там же об иранском и тохарском влиянии на тюркскую лексику]. Наиболее близкую параллель скифскому преданию о передаче лука наследникам предком скифов Таргитаем (Гераклом) представляет уйгурская версия эпоса Огуз-наме [Щербак 1959]. Предок огузов Огуз-каган передает троим старшим сыновьям, носящим имена Солнце, Луна и Звезда, найденный ими “в стороне зари” золотой лук, а младшим — Небу, Горе и Земле — три серебряных стрелы, которые те нашли “в стороне мрака”. От старших и младших братьев происходят племена бозок и ючок, главенствующее (дающее ханов) и подчиненное, правое и левое (на флангах армии); основа “ок” означает и “стрелу”, и “племя, род” [Ераслан 1987, 27—30 — ср. “десятистрельный народ” и т. п. тюркские эпитеты]. Здесь эксплицитно дан “космологический код”, присущий социальной и этнической (племенной) структуре — фетишами-символами социальных и племенных связей оказываются лук и стрелы.

Экскурс, посвященный иранской и тюркской символике лука, во-первых, подтверждает вероятную связь сцен охоты с луком и борьбы героев, оружие (в том числе луки) которых уложены рядом, на хазарском ковше, а во-вторых — возвращает нас к мотиву лучника в ритоне из Черной могилы.

В частности, становится ясно, что странный поворот головы (затылком к зрителю) у правого лучника был нужен мастеру для того, чтобы продемонстрировать косу — символ противостояния, состязания лучников. Рядом с левым “простоволосым” стрелком изображе-

ны три стрелы (само по себе эпическое число — ср. Короглы 1976, 40) — одна в обломках (?) ⁹, другая направлена вверх, третья — в затылок стрелка. Б. А. Рыбаков [Рыбаков 1987, 346] привел в качестве аналогии былинный мотив о стреле, поражающей выпустившего ее Кашея, и синхронный (X в.) времени бытования ритона мотив договора Руси с греками о поражении собственным оружием клятвопреступников [ПВЛ. Ч. I, 911 г., 944 г.]. Сходный мотив известен в тюркской (хакасской) традиции, где стреляющий в лебедя старший охотник (дядя) промахивается, и стрела, возвращаясь, попадает в макушку младшему (Традиционное мировоззрение 1989, 47—48).

Вероятно, в состязании на ритоне проигрывает “простоволосый”. Кроме того, он держит лук так, что невозможно натянуть тетиву — если это не ошибка мастера ¹⁰, которому важно было расположить симметрично тщательно выполненные им луки, то можно усмотреть в этом еще один способ продемонстрировать неудачу левого лучника ¹¹. Наконец, левый лучник не только простоволос — его волосы коротко обрезаются, в то время как волосы “кагана” на Коцком ковше и ингульской пряжке длинными прядями спускаются на плечи — обрезание волос (“постриг”) во многих традициях означало отказ от власти, поражение, лишение силы и даже жизни (о тюркской традиции см.: Традиционное мировоззрение 1989, 59, 104, 173 — 175). По данным “Именника болгарских ханов” болгарские правители носили остриженные головы в знак подчинения хазарам, пока они не перешли Дунай (см. Родник златоструйный, 176, 476). Возможно, художник стремился изобразить “кагана” на роге уже в состоянии поражения. Учитывая, что “простоволосый” персонаж и на ритоне, и на ковше (и на скифской пекторали) изображен слева, а левая сторона ассоциируется в повсеместно распространенных, в том числе тюркских дуальных классификациях как “дурная”, неблагоприятная, можно думать, что поражение левого и композиционно запрограммировано. В этом отношении, как уже говорилось, показательна древнетюркская руническая Малая надпись в честь Кюльтегина, в которой каган занимает центральное (осевое) положение “сакрального царя” [Стеблева 1972, 226]. В композициях на ковше и ритоне эта структура нарушена, каган оттеснен с центрального места влево или борется за центральное место. Напомним, что эти мотивы — не иллюстрации к современной им ритуальной практике, и, скорее всего, относятся к эпическим деяниям культурных героев.

Итак, судя по аналогиям, среднеднепровский мастер X в. перенес на оковку рога хазарский эпический мотив поражения кагана — культурного героя (первого царя?) в борьбе с соперником — этот мотив многократно дублирован сценами борьбы-терзания зверей на ритоне. Уже это делает очевидной связь мотива поединка с общей космологической символикой композиции на ритоне (чему, в общем, не противоречит и “календарная” ее интерпретация Б. А. Рыбаковым) — кроме того, сам сюжет “золотой ветви” — убийство сакрального царя — приурочен к мировому дереву. О том, что такое противопоставление лучников должно было быть понятным в среднеднепровской, преимущественно славяно-русской среде, свидетельствуют не только длительные этнокультурные контакты Приднепровья с Хазарией [см., например, Плетнева 1967, Горюнов 1981]. Не менее показательны и характерные черты собственно русского быта — сам князь Святослав носил, по описанию Льва Диакона, тюркскую прическу — клок волос свисал у него с бритого черепа [Лев Диакон. История. IX. II, 82]; Д. Ласло считает, что у персонажа с косой на ритоне также бритый череп.

Конечно, не может быть и речи о стремлении в духе “исторической школы” конкретизировать мотив на ритоне до такой степени, чтобы интерпретировать его как изображение победы Святослава над Хазарским каганатом в 965—966 гг. Несомненно, однако, что этот мотив неслучайно оказался актуальным для формирующегося древнерусского искусства; неслучайно ритон с этим хазарским мотивом занял центральное место в ритуале богатейшего русского кургана. В Чернигове, как известно, не было собственного князя в X в. — судя по курганным древностям, город был подвластен киевскому князю (там стояла его дружина), а в Черной могиле погребен его посадник “воевода”. Киев и Чернигов были двумя центрами формирующегося в Среднем Поднепровье великокняжеского дома — Русской земли в узком смысле. Еще А. Н. Насонов (1951) отметил, что домен этот складывался в пределах территорий тех племен, с которых брали дань хазары. Вещий Олег, занявший Киев со своей дружиной, “прозванной русью”, изображается в летописи преемником хазарской дани, а русские князья с IX в. претендовали на титул кагана — и на хазарское наследие в Восточной Европе. Разгром хазарского каганата Святославом, захват хазарских Саркела и Тмутаракани утвердил эти претензии вместе с титулом “каган”, которым именовались сын и внук Святослава — Владимир

и Ярослав Мудрый [Новосельцев 1982]. Показательна при этом особая связь Чернигова с хазарскими владениями Руси [см.: Гадло 1988]: тмутараканский князь Мстислав, стремясь к разделу Русской земли с братом Ярославом в 1024 г. [ПВЛ. Ч. I, 99], избирает своей столицей именно Чернигов. Последний же раз титул “каган” упоминается в русских источниках в конце XII в. в “Слове о полку Игореве” [СПИ, 35, 481; ср. Менгес 1979, 107—111] именно в связи с Олегом Святославичем, который княжил в последней четверти XI в. в Тмутаракани, именовался “архонтом Матрахи, Зихии и всей Хазарии” [Молчанов 1976, 28—29], но претендовал на “отчину” — Чернигов. Неслучайно и внук Олега Святославича, главный герой “Слова о полку Игореве”, мыслил “поискати града Тмутароканя” [Захаров 1988]. По упоминанию титула “каган” в надписях Софии Киевской второй половины XI в. можно предположить, что каганом именовался и отец Олега — Святослав Ярославич [Высоцкий 1966. Вып. I, 49—52]. Таким образом, хазарский титул дольше всего продержался именно у черниговской ветви русских князей.

Мотив на оковке питьевого рога из Чернигова позволяет проследить конкретный механизм взаимодействия разных культурных традиций на Руси. При этом хазарское наследие включало и иранскую традицию [см. о ее влиянии на Руси — Топоров 1987], в отдаленной перспективе — скифскую. Тысячелетнее взаимодействие культурных импульсов воплотилось в шедевре древнерусского искусства — суть здесь не просто в уникальности этого образца как единичного факта истории культуры — важно, что этот факт “концентрирует” в себе целый исторический процесс. Такая концентрация культурных импульсов была свойственна формирующейся древнерусской культуре в целом¹² — ее сложение в X в. можно уподобить процессу возведения того же черниговского кургана — славяне, норманны и хазары возвели своему предводителю единый монумент. Эта способность к творческому восприятию и синтезу разноэтничных традиций предопределила обращение Руси к христианской цивилизации, способность объединить на общей культурной основе “все языцы”.

ПРИМЕЧАНИЯ

- 1 С. Ваклинов связывает комплекс у Вознесенки с погребением “протоболгарского вождя”, указывая аналогии вещевым находкам в Дунайской Болгарии и Византии [фигурки орла и льва – византийские воинские штандарты – Ваклинов 1977, 35–38].
- 2 См. о функциях курильницы в тюркских обрядах перемены жилища (каковым, обычно, представлялась и могила) – Традиционное мировоззрение 1988, 116.
- 3 Скандинавские параллели ему приводит и Б. А. Рыбаков [Рыбаков 1949, 47].
- 4 Что касается предположения о венгерском происхождении чеканщика, то существенной представляется техника золочения (чернения) оковок – по наблюдению Т. И. Макаровой “венгры, перенесшие с собой в Венгрию навыки в металлообработке, которые вырабатывались в многозтичной среде оружейников Восточной Европы, черни не знали” [Макарова 1986, 31]. О параллелях в орнаментике малого ритона из Черной могилы, салтовских и венгерских древностей см. – Макарова, Плетнева 1983, 72–75.
- 5 Впрочем, игнорируется, как это ни парадоксально, и главный герой былины – Иван Годинович (именно он в некоторых вариантах былины заговаривает стрелу, чтобы она поразила Кащея в грудь – см. Русская народная поэзия: 165–166) – ему, центральному персонажу “драмы”, не находится места в “сюжете” на оковке. Кроме того, “вещая птица” ворон в варианте, цитированном Б. А. Рыбаковым, вовсе не свойственна другим вариантам, где могут присутствовать три (два) голубка, которых, естественно, еще труднее отождествить с птицей на оковке. Стремление отыскать “прототип” былинного сюжета основывается, таким образом, по преимуществу на том, что этот сюжет приурочен к Чернигову.
 Аргументируя выделение мотива двух стрелков и птицы, Б.А.Рыбаков обратил внимание на то, что растительная вязь соединяет грифонов с другими животными, не касаясь композиции с людьми [Рыбаков 1987, 332–335]. Но растительный побег, очевидно, не имеет такого композиционно-сюжетного смысла – во всяком случае явная сцена терзания “зайца” хищной птицей слева от грифонов не связывается побегом. В др.-русском искусстве XI–XIII вв. мотив побега часто связан с мотивами грифонов и др. фантастических животных, иногда образует сложную плетенку и имеет явно орнаментальный характер [см.: Макарова 1986, 16–17 и др.].
- 6 А. А. Молчанов указывает, что обе птицы и волк “как бы демонстративно отвернулись от лучников” и, стало быть, не увязываются с сюжетом “гибели богов”. Сам А. А. Молчанов возвращается к давней (Н. Кондаков и И. Толстой) интерпретации композиции в целом как охотничьей сцены. Однако зверьки, которых А. А. Молчанов считает охотничьими собаками, не только композиционно оторвались от охотников, но и не могут считаться нападающими на хищных птиц

(что само по себе странно!) и зверей – их размеры и положение у мощных когтей орла и грифона скорее напоминает сцены терзания. Что касается толкования лучников как героев скандинавского мифа о браке бога моря Ньерда и обительницы гор Скади [Молчанов 1988], то собственно в скандинавских текстах [Младшая Эдда, 28–29; Старшая Эдда. Речи Гримнира, 11] есть лишь один момент, будто бы обнаруживающий связь с мотивом лучников на ритоне; Скади действительно охотящейся на дичь с луком. Но при этом ее характерный эпитет – богиня-лыжница. Кроме того, если опираться на тексты, то противопоставление Ньерда и Скади, как жителей моря и гор, имеет свою зооморфную символику, при которой море воплощают водоплавающие птицы (лебеди, чайки), а горы – волк, что не увязывается с композицией на ритоне. То же касается и соответствия этих изобразительных мотивов тексту “Прорицания вельвы”, описывающему гибель богов (Старшая Эдда) – в разных строфах упомянуты петух, возвещающий конец света, и вырывающийся из пут волк, но нет ни богов с луками (ими могут быть лишь Улль и Скади, которые в этом мифологическом сюжете не участвуют), ни мотива их “бегства”; напротив, боги вступают в борьбу с чудовищами, и именно этот мотив находит отражение в скандинавском искусстве [ср. Петрухин 1979].

⁷ Для полноты иранско-тюркских параллелей как в изобразительном искусстве, так и в фольклоре, отметим, что реконструированной Д. С. Раевским семантике мотивов пекторали – космическое благоденствие, плодородие скота и т.п., равно как центральному месту лука в композиции, соответствует алтайская традиция, в которой лук, в частности, является фетишем богини земли и плодородия Умай – его подвешивают к березе и молят о ниспослании детей и скота [Ерофеева 1982, 46; Сагалаев 1991, 73–74]. Кстати, лук с колчаном изображен висющим на дереве над “сценой отдыха” с застежек из Сибирской коллекции [Артамонов 1973, 146–148, рис. 189–190]: сцена увязывается исследователями с мотивом эпического умыкания невесты [ср., впрочем – Ростовцев 1933, 166]. и, стало быть, связана с брачной символикой подвешенного лука, стрелы как символа фаллоса, души младенца-мальчика и т.д. [Ерофеева 1982, 46; Традиционное мировоззрение, 61, 119, 134–135, 174].

⁸ Соотношение обско-угорской, иранской и тюркской традиций – особая проблема; здесь отметим, что лучники – традиционный мотив шаманских изображений у тюрков Сибири [Иванов 1954, 597, 600–601, 669–670, 676, 685; ср. мотивы луков и мирового дерева Там же, 634; о шаманских амулетах – луках см. – Традиционное мировоззрение 1988, 193].

⁹ Мотив расщепления стрелы при состязании известен тюркскому эпосу [Жирмунский 1974, 283].

¹⁰ Вероятно, здесь сыграла роль идущая еще с Древнего Востока традиция давать

изображения людей фронтально развернутыми – ср. аналогичные черниговскому изображению стреляющих влево лучников – Степи Евразии, 126, рис. 21, 1; 134, рис. 27, 48). Исследователи согласны в том, что человеческие фигуры на оковке рога трактованы мастером наиболее схематично, поэтому естественны “странности” в подаче их поз.

- 11 Особая проблема – семантика т. н. близнецных композиций, связанных с мифологемой божественных близнецов (культурных героев) у мирового дерева, воплощающих основные дуальные противопоставления – пространственные (левый–правый), временные (ночь–день) и т. д. Такие представления и изобразительные мотивы свойственны многим народам [см.: Абрамян, Демирханян 1985], особенно индоевропейским, но не столь характерны для тюрков. Вместе с тем, изобразительная традиция, восходящая к иранской, воспроизводит схему, аналогичную “близнецной” – напомним, что на Коцком ковше помимо борющихся героев изображены и противостоящие кони – традиционный атрибут близнецных мотивов в индоевропейском мифе и искусстве [см.: Иванов 1974]. Б. А. Рыбаков указывал на изобразительную параллель лучникам с черниговского рога – композицию на сасанидском блюде – по сторонам хвоста птицы, возносящей богиню, симметрично изображены мальчики с луком и секирой. В. Г. Луконин, видимо, на основании индоиранских мифологических параллелей (Ашвины), интерпретировал лучника как символ дня (со стрелой солнечного бога Митры), а секироносца как символ ночи [Луконин 1977, 195]. Противостояние близнецов часто интерпретируется в мифологическом сюжете как их борьба – поединок – ср. квазиисторический римский миф о двоецарствии и поединке Ромула и Рема; соответствующий изобразительный мотив – симметричные фигуры с направленным на “противника” оружием [см. о германских памятниках – Петрухин 1979]. Оружие лучников на черниговском роге находится в “состязательном”, направленном “вовне” состоянии, хотя на коцком ковше налицо единоборство.
- 12 Заимствование и подражание, как уже говорилось, свойственно эпохе формирования не только древнерусского искусства. По справедливой характеристике Б. И. Маршака, при подражании иранским мотивам в искусстве той же Хазарии или Венгрии “более или менее случайно отобранные в царских ставках мотивы многократно тиражировались и приобретали своего рода геральдическое значение, переосмысляясь как отличительный признак возникающей государственной культуры” [Маршак 1976, 158].

ЛИТЕРАТУРА

- Абрамян, Демирханян 1985 – *Абрамян Л. А., Демирханян А. Р.* Мифологема близнецов и мировое дерево // Историко-филологический журнал. Ереван. № 4 (III).
- Абу Дулаф – Вторая записка Абу Дулафа. М., 1960.
- Амброз 1982 – *Амброз А. К.* О Вознесенском комплексе VIII в. на Днепре – вопрос интерпретации // Древности эпохи Великого переселения народов. М.
- Артамонов 1962 – *Артамонов М. И.* История хазар. Л.
- Артамонов 1973 – *Артамонов М. И.* Сокровища саков. М.
- Бенда 1966 – *Benda K.* Mittelalterliche Schmuck. Prag.
- Бил 1911 – *Beal S.* The life of Hiuen-Tsiang. London.
- Бокий, Плетнева 1988 – *Бокий Н. М., Плетнева С. А.* Захоронение семьи воина-кочевника в бассейне Ингула // Советская археология. № 2.
- Вагнер 1974 – *Вагнер Г. К.* Проблема жанров в древнерусском искусстве. М.
- Вагнер 1987 – *Вагнер Г. К.* Канон и стиль в древнерусском искусстве. М.
- Вайнштейн, Крюков 1966 – *Вайнштейн С. И., Крюков М. В.* Об облике древних тюрков // Тюркологический сборник. М.
- Ваклинов 1977 – *Ваклинов С.* Формирование на Старобългарската култура. София.
- Высоцкий 1966 – *Высоцкий С. А.* Древнерусские надписи Софии Киевской XI–XIV вв. Вып. 1. Киев.
- Гадло 1985 – *Гадло А. В.* Отражение социальной борьбы внутри хазарского племенного объединения VII в. в памятниках еврейско-хазарской переписки // Генезис и развитие феодализма в России. Л.
- Гампель 1905 – *Hampel J.* Altentümer des frühen Mittelaltens in Ungarn. I–III. Braunsdiweig.
- Грязнов 1961 – *Грязнов М. П.* Древнейшие памятники героического эпоса народов южной Сибири // Археологический сборник Государственного Эрмитажа. Вып. 3. Л.
- Гумилев 1967 – *Гумилев Л. Н.* Древние тюрки. М.
- Даркевич 1974 – *Даркевич В. П.* Ковш из Хазарии и тюркский героический эпос // Краткие сообщения института археологии. Вып. 140.
- Даркевич 1976 – *Даркевич В. П.* Аргонавты средневековья. М.
- Даркевич 1976а – *Даркевич В. П.* Художественный металл Востока. М.
- Ераслан 1987 – *Кемаль Ераслан.* К вопросу о названии тюркских племен *boz-ok* и *uc-ok* // Советская тюркология. Вып. 3.
- Ерофеева 1982 – *Ерофеева Н. Н.* Лук // Мифы народов мира. Т. 2.
- Жирмунский 1974 – *Жирмунский В. М.* Тюркский героический эпос. М.
- Захаров 1988 – *Захаров В. О.* Тмутаракань и “Слово о полку Игореве” // “Слово о полку Игореве”. Комплексные исследования. М.

- Иванов 1974 – *Иванов В. В.* Опыт истолкования древнеиндийских ритуальных и мифологических терминов, образованных от *aśva* – “конь” // Проблемы истории языков и культуры народов Индии. М.
- Иванов 1954 – *Иванов С. В.* Материалы по изобразительному искусству народов Сибири XIX – нач. XX вв. М.–Л.
- Кляшторный 1965 – *Кляшторный С. Г.* Проблемы ранней истории племени турк (ашина) // Новое в советской археологии. М.
- Короглы 1976 – *Короглы Х.* Огузский героический эпос. М.
- Кызласов, Король 1990 – *Кызласов Л. Р. Король Г. Г.* Декоративное искусство средневековых хакасов как исторический источник. М.
- Ласло 1971 – *Laszlo Gy.* Steppenvölker und Germanen. Berlin.
- Лев Диакон – *Лев Диакон.* История. М., 1987.
- Лелеков 1978 – *Лелеков Л. А.* Искусство Древней Руси и Восток. М.
- Лелеков 1981 – *Лелеков Л. А.* История некоторых сюжетов древнерусского искусства // Художественное наследие. 1981. № 7.
- Лелеков 1987 – *Лелеков Л. А.* Рец. на книгу: *Раевский Д. С.* Модель мира скифской культуры // Вестник древней истории, № 4.
- Луконин 1977 – *Луконин В. Г.* Искусство древнего Ирана. М.
- Макарова 1986 – *Макарова Т. И.* Черное дело древней Руси. М.
- Макарова, Плетнева 1983 – *Макарова Т. И., Плетнева С. А.* Пояс знатного воина из Саркела // Советская археология. № 2.
- Маршак 1976 – *Маршак Б. И.* Серебряные сосуды IX–XI вв., их значение для периодизации искусства Ирана и Средней Азии // Искусство и археология Ирана. Л., 1976.
- Мелетинский 1963 – *Мелетинский Е. М.* Происхождение героического эпоса. М.
- Менгес 1979 – *Менгес К. Г.* Восточные элементы в Слове о полку Игореве. М.
- Минорский 1963 – *Минорский В. Ф.* История Ширвана и Дербента М.
- Младшая Эдда – Младшая Эдда. Л., 1970.
- Молчанов 1988 – *Молчанов А. А.* О сюжете композиции на обложке турьего рога из Черной могилы // Историко-археологический семинар “Чернигов и его округа в IX–XIII вв.” Тезисы докладов. Чернигов.
- Новосельцев 1982 – *Новосельцев А. П.* К вопросу об одном из древнейших титулов русского князя // История СССР. № 4.
- Орлов 1984 – *Орлов Р. С.* Среднеднепровская традиция художественной металлообработки X–XI вв. // Культура и искусство средневекового города. М.
- Орлов 1985 – *Орлов Р. С.* Развитие ювелирного ремесла Чернигова и его округа в X в. // Историко-археологический семинар “Чернигов и его округа в IX–XIII вв.” Тезисы докладов. Чернигов.

- Петренко 1970 – *Петренко В. П.* О бронзовых фигурках викинга // Исторические связи Скандинавии и России. Л.
- Петрухин 1975 – *Петрухин В. Я.* Ритуальные сосуды из курганов Гнездова и Чернигова // Вестник Московского Университета. История. № 2.
- Петрухин 1979 – *Петрухин В. Я.* Близнечный культ в скандинавском язычестве // VIII Всесоюзная конференция по изучению... Скандинавских стран и Финляндии. Тезисы докладов. Петрозаводск. Ч. 1.
- Петрухин 1989 – *Петрухин В. Я.* К проблеме формирования “Русской земли” в Среднем Поднепровье // Древнейшие государства на территории СССР. 1987. М.
- Плетнева 1967 – *Плетнева С. А.* От кочевий к городам. М.
- Плетнева 1986 – *Плетнева С. А.* Хазары. М.
- ПВЛ – Повесть Временных Лет. В. 1–2. М.–Л., 1950.
- Проблема канона – Проблема канона в древнем и средневековом искусстве Азии и Африки. М., 1973.
- Раевский 1977 – *Раевский Д. С.* Очерки идеологии скифо-сакских племен. М.
- Раевский 1981 – *Раевский Д. С.* Куль-обские лучники // Советская археология. № 3.
- Раевский 1978 – *Раевский Д. С.* Из области скифской космологии // Вестник Древней истории. № 3.
- Ранние формы искусства – Ранние формы искусства. М., 1972.
- Родник златоструйный – Родник Златоструйный. Памятники болгарской литературы IX–XVIII вв. М., 1990.
- Ростовцев 1933 – *Rostovzeff M.* Some new aspects of Iranian art. The heroic and epic art of Iran // Seminarium Kondakovianum. VI.
- Русская народная поэзия – Русская народная поэзия. Эпическая поэзия, Л., 1984.
- Рыбаков 1948 – *Рыбаков Б. А.* Ремесло древней Руси. М.
- Рыбаков 1949 – *Рыбаков Б. А.* Древности Чернигова // Материалы и исследования по археологии СССР. В. 11. М.–Л.
- Рыбаков 1987 – *Рыбаков Б. А.* Язычество древней Руси. М.
- Савостина 1983 – *Савостина Е. А.* К символике изображения лука на Боспоре // Советская археология. 1983. № 4.
- Сагалаев 1991 – *Сагалаев А. М.* Урало-алтайская мифология. Новосибирск.
- СПИ – Слово о полку Игореве. Л., 1985.
- Старшая Эдда – Старшая Эдда. М.–Л., 1963.
- Стеблева 1972 – *Стеблева И. В.* К реконструкции древнетюркской религиозно-мифологической системы // Тюркологический сборник. 1971. М.
- Степи Евразии – Степи Евразии в эпоху средневековья. М., 1981.
- Толстов 1948 – *Толстов С. П.* Древний Хорезм. М.

- Толстой, Кондаков 1897 – *Толстой И. И., Кондаков Н. П.* Русские древности в памятниках искусства. Вып. 5. СПб.
- Топоров 1980 – *Топоров В. Н.* Изобразительное искусство и мифология // Мифы народов мира. Т. 1.
- Топоров 1982 – *Топоров В. Н.* Первобытные представления о мире (общий взгляд) // Очерки истории естественно-научных знаний в древности. М.
- Топоров 1987 – *Топоров В. Н.* Об одном архаичном индоевропейском элементе в древнерусской духовной культуре: *svet- // Языки культуры и проблемы переводимости. М.
- Традиционное мировоззрение 1988 – Традиционное мировоззрение тюрков южной Сибири. Новосибирск.
- Традиционное мировоззрение 1989 – Традиционное мировоззрение тюрков южной Сибири. Человек. Общество. Новосибирск.
- Тревер, Луконин 1987 – *Тревер К. В., Луконин В. Г.* Сасанидское серебро. Л.
- Фонякова 1986 – *Фонякова Н. А.* Лотос в растительном орнаменте металлических изделий салтовской культуры // Советская археология. № 3.
- Фонякова 1987 – *Фонякова Н. А.* Ковш с богатырями // Вокруг света. № 2.
- Фрейзер 1917 – *Frazer J. J.* The Killing of the Khazar king // Folklore XXVIII.
- Херрман 1986 – *Herrmann J.* Welt der Slawen. Leipzig; Berlin.
- Чернецов 1988 – *Чернецов А. В.* О языческой дружинной культуре Черниговщины // Чернигов и его округа в IX–XIII вв. Киев.
- Цегледы 1966 – *Szegledy K.* Das sakrale Königtum bei den Steppenvölker // Numen. XIII, fasc. 1.
- Щербак 1959 – *Щербак А. М.* Огуз-наме. Мухаббат-наме. М.
- Эрдели 1966 – *Erdelyi I.* The art of the Avars. Budapest.

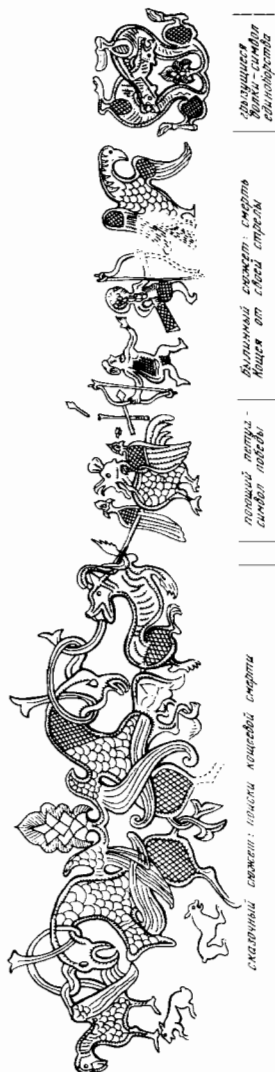


Рис. 1

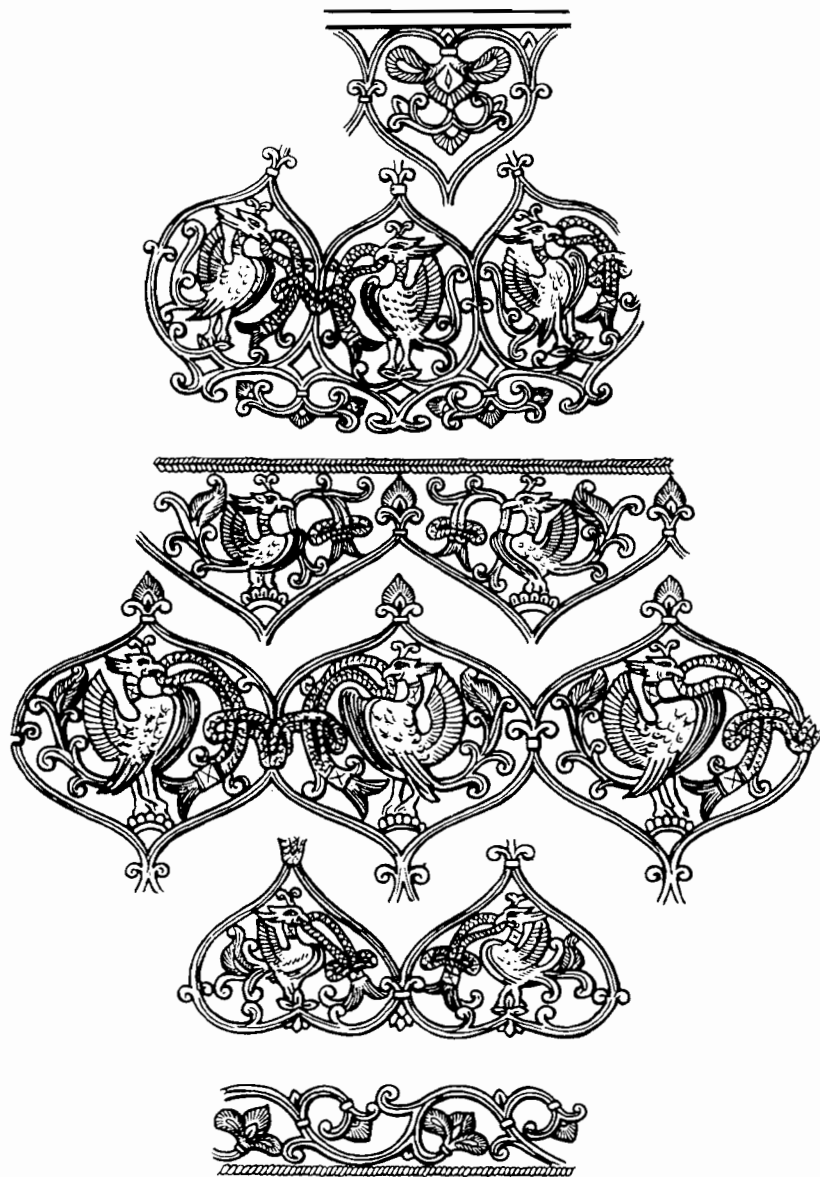


Рис. 2



Рис. 3



Рис. 4

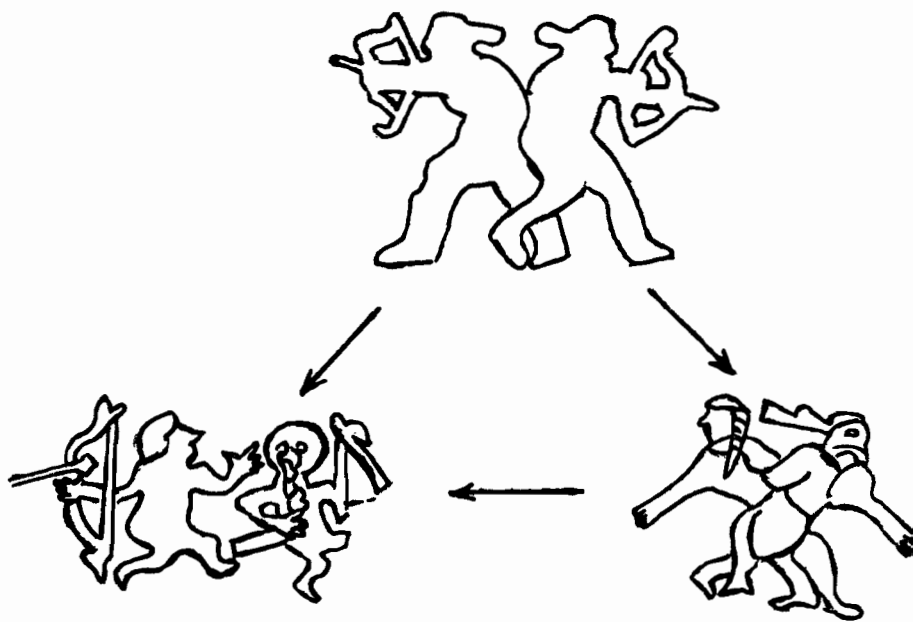


Рис. 5

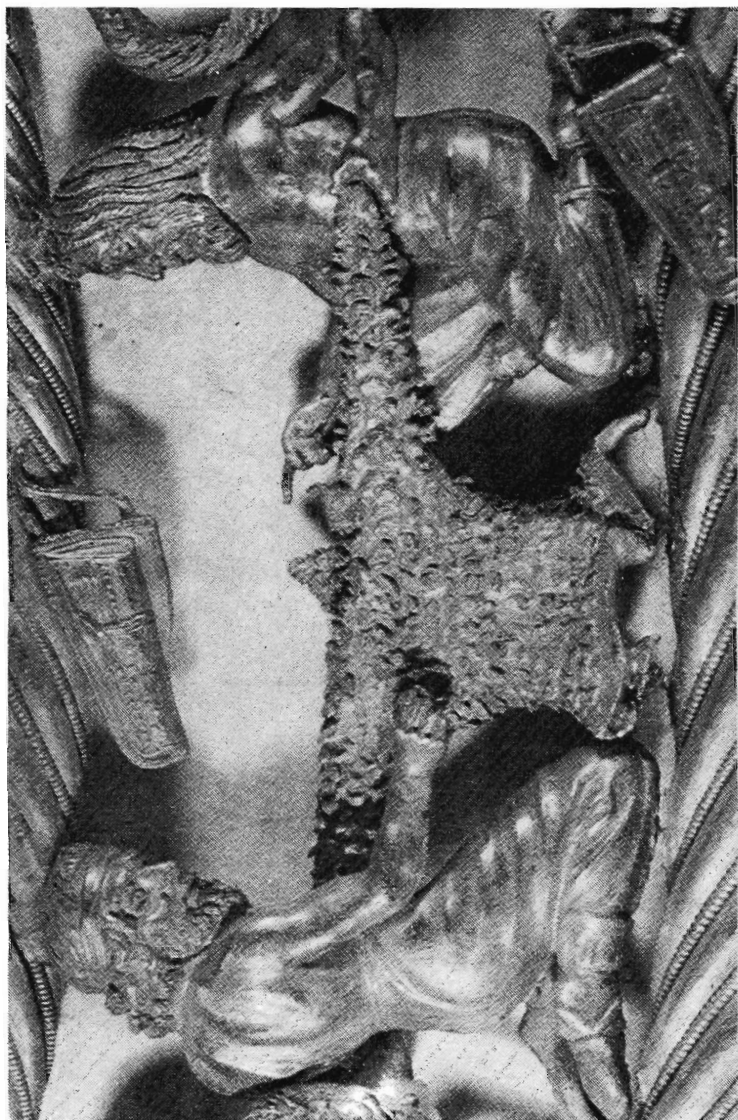


Рис. 6

ЦВЕТОЧНОЕ ИМЯ РУСАЛКИ: СЛАВЯНСКИЕ ПОВЕРЬЯ О ЦВЕТЕНИИ РАСТЕНИЙ

Многолетние споры вокруг термина *русалка*, происхождение которого связывали то со словами типа “русый”, “русло”, то с названиями рек (Руса, Рось и т. п.), были фактически прекращены после работ Франца Миклошича, убедительно доказавшего, что имя этого персонажа связано с названием славянского праздника русалий, которое в свою очередь восходит к латинскому термину *rosalia* (*rosaria, dies rosae*), обозначающему античный праздник роз, суть которого сводилась к поминовению умерших в период цветения роз¹. Для многих исследователей эта этимология была свидетельством того, что языческий весенне-летний праздник русалий, упоминавшийся в древне-русских источниках с XI века, можно рассматривать как поминальный по своему характеру, а в поверьях о русалках важнейшей чертой является их принадлежность к миру умерших². Однако на этом как будто и заканчивалось сходство между античным праздником роз и славянской обрядностью, связанной с русалкой. Уже Д. К. Зеленин, подробно изучивший комплекс верований о русалке, недоумевал, что же именно, кроме названия, было заимствовано из античного праздника роз в славянских русальных обычаях.

В дальнейшем в трудах С. А. Токарева, В. К. Соколовой, Т. Д. Златковской, Х. Вакарельского, С. Зечевича была высказана точка зрения о невозможности установления общих черт (помимо идентичной терминологии и календарной приуроченности) между принципиально различающимися обрядовыми формами античных *розалий*, балканских *русалий* и восточнославянских обычаев, связанных с

“проводами русалки”³. По мнению этих исследователей, лишь название праздника могло быть передано из Византии через южных славян на Русь, но и на Балканах, и у восточных славян “оно оказалось применимым к культовым явлениям иного порядка, чем в области прежнего своего бытования” [Златковская 1978, 223]. Получилось так, что древние местные обычаи в определенный момент восприняли заимствованный термин и стали называться иначе, чем прежде. Это же коснулось и термина *русалка*, о котором говорилось, что будучи названием позднего происхождения, он наложился на древнейшие представления славян о лесных, полевых, водяных демонических существах женского пола [Померанцева 1975, 77]. На принципиальное несовпадение характера античных розалий с образом русалки — демонического существа, связанного со стихией водных сил и с культом растительности, указывала и Т. Д. Златковская [Златковская 1978, 212].

В результате напрашивается вывод о том, что если термин, обозначающий у восточных славян женское демоническое существо, поздний, чужой и случайный, то бессмысленно искать связь между поверьями о нем и его “цветочным” именем. Между тем, за разными ритуальными формами и верованиями может скрываться единая мифологическая основа, позволяющая увидеть общие корни на первый взгляд разнородных явлений. Нам уже приходилось писать об элементах сходства между балканскими русальными обычаями и восточнославянским комплексом ритуалов Русальной недели⁴. В настоящей статье предпринимается попытка проанализировать такой мало понятный аспект образа русалки, как ее связь с цветами и вообще с растительностью.

Итак, термином “розалии” — “русалии” объединяются такие понятия, как: а) поминальный обряд возложения роз на могилы безвременно скончавшихся людей, относящийся к первым векам н. э. и зафиксированный в основном в Итальянских областях, в Балкано-Дунайском регионе и на северо-западе Малоазиатского региона; б) славянский языческий праздник, упоминавшийся в древнерусских источниках как “бесовские” игрища с “плясаниями”, песнями, с ряжением в маски животных и т. п., смысл которого восстановить по этим типовым для церковных поучений сведениям невозможно; в) известные по этнографическим материалам XIX—XX вв. балканские ритуалы обхода домов дружинами “русалиев” на Русальной неделе и их магические танцы вокруг больных людей с

целью их излечения; г) названия календарного периода, относящегося к Троицкому циклу праздников (Семик, Троица, Духов день, неделя, предшествующая дню Пятидесятницы или следующая за ним): рус. *Русальная неделя*, укр., белор. *Русальны тыждень*, болг. *Русалска седмица*, *Русалница*, серб. *Русалие*, *Русалье*, хорв. *rusalji*, словен. *rusalski svetki*, рум. *rusalii* и т. п.; д) имена женских мифологических персонажей, появлявшихся на земле в весенне-летний период: вост.-слав. *русалка*, вост.-польск. *rusalka*, болг. *русалка*, *русалия*, *русалийка*, серб. *русалија*.

Об античных розалиях известно, что поминовение умерших совершалось в период расцветания роз (в начале мая в Кампании, в середине мая — в Риме, в начале июня — в Аппенинах, в июле — в Горной Италии). Функционирующие в рамках христианского календаря балканские и славянские русальные обычаи приурочены преимущественно к троицкому праздничному комплексу, народную основу которого составляют ритуалы с зеленью и поминальные обычаи. Именно эти признаки (общая терминология, приуроченность к весенне-летнему периоду, растительная символика, поминовение умерших) и образуют тот единый стержень, который способен объединить разноэтнические формы русальных комплексов. Мифологическую же основу и внутреннюю связь этих форм помогает раскрыть образ русалки.



Заложный покойник или дух вегетации? Главным предметом в дискуссиях о русалке долгое время оставалась противоречивая генетическая сущность этого персонажа. С одной стороны, русалками становятся души заложных покойников, т. е. людей, умерших “до срока” (души детей или девушек, умерших до вступления в брак), отсюда и характерные варианты названий: *мертвушки*, *мавки*, *навки*. С другой стороны, как считали многие исследователи, фактом принадлежности русалки к миру мертвых “не исчерпывается характер этого сложного образа, в котором очень явно наличествует и его связь с природой, с лесом и водой, с весенне-летними обрядами, с культом плодородия” [Померанцева 1975, 76]. Разнобой противоречивых данных о местах обитания русалок, которые якобы жили и в воде, и в лесу, появлялись на деревьях, в злаковом поле и т. п., вынуждал причислять их то к водяным, то к полевым, то к растительным духам. В соответствии с этим и обряд “проводов русалки”

вызывал разные толкования в зависимости от решения вопроса: символизирует ли ряженая “русалка” вредоносного заложного покойника, от которого стараются избавиться, или это вегетативный дух, способствующий урожаю хлебов.

Многое из этого круга проблем удалось прояснить, анализируя массовый полевой материал, собранный по единой программе в ходе обследования более ста сел Полесья⁵. Самой яркой и основной чертой полесской русалки является ее принадлежность к миру умерших. Такое понимание ее иномирной сущности сквозит во всех сообщениях и не требует исследовательских реконструкций. Во многих случаях слово *русалка* используется не только для обозначения персонажа определенного класса демонов (подобно домовым, лешим и т. п.), но и по отношению к конкретным умершим в селе людям: “Вон у Данилихи в роду есть русалка: дочка ж ее зарученная умерла”. Вторая отличительная особенность полесских поверий о русалке связана с представлениями об их принадлежности к категории молодых, “не изживших своего века” покойниках, которые считаются наиболее опасными, т. к. вторгаются в мир живых во внеурочное время. Соответственно поминальные обычаи соблюдались в троицкий период прежде всего теми, кто похоронил своих незамужних дочерей: “У кого хто повмыраў — диўчата незамужни — то святкуют” (т. е. не работают). Наконец, еще один определяющий для характеристики русалки признак —

Сезонность ее пребывания на земле. Постоянным местом обитания русалок в осенне-зимний период называли в Полесье: “тот” свет, небо, рай, кладбище, могилы и только в троицкий период (на Русальной неделе, в период от Троицына дня до жатвы, реже — от Пасхи до Ивана Купалы) они появлялись на земле, выходя из воды, спускаясь по деревьям, вылезая из могил, и тогда резвились в полях и лесах, посещали дома своих родственников и т. п., а затем вновь возвращались “на свои места”. При этом обращает на себя внимание тот факт, что при попытке выяснить по возможности более точные сроки и даты появления русалок на земле мы постоянно получали в Полесье ответы о том, что русалки появляются, когда зацветает рожь: “Росаўки появляюцца литом, як жито красуе”, “як жита стানে, красуецца, дак русалку паминають”, — т. е. допускалось, что срок их пребывания на земле не обязательно соотносился со строго закрепленными в календаре датами, а мог быть связан с периодом цветения ржи.

Этот факт хорошо известен и по этнографической литературе, содержащей сведения о русалках. Он подкрепляется поверьями об опасности периода цветения ржи. Так, по свидетельству О. Воропая, на Украине верили, что “в час квітвання хлібних злаків прокидаються мерці”, поэтому цветение злаков “вважалось за найнебезпечніший період, люди боялися, щоб із цвітом чогось не сталося злого” [Воропай 1991, 175].

В этой интересной информации нет упоминания о русалках, но речь идет о категории покойников, умерших преждевременной смертью. Многочисленные запреты на разные виды работ, характерные для Русальной недели, в равной степени распространяются и на период цветения злаков. Ср. запреты, приуроченные к троицко-русальному периоду: “нельзя на Русальной неделе ни белить, ни шить, чтобы русалки не навредили” (ПА, Стодоличи Лельчиц. р-на Гомельск. обл.); “На Русалны тыждень не купаются в реках, не садят картошку, не копают, не окучивают, не ходят в огород, бо там буде русалка” (ПА, Кочищи Ельск. р-на Гомельск. обл.); “У кого в роду русалка е, не прáлы, не шýлы, не стирáлы, не мáзалы, бо, кажуть, зашы́еш русалцы очы” (ПА, Чудель Сарненск. р-на Ровенск. обл.). Ср. также соответствующие запреты, касающиеся периода цветения ржи: “Во время цветения жита нельзя стирать и прясть — это праздник русалок” (Воляньские свидетельства, Rokossowska 1889, 190); “Когда рожь цветет, нельзя холстов белить” [Даль IV, 589]; “Нельзя ткать и белить полотна во время цветения жита, чтобы не навлечь на хлеб грозы и града” [Гринченко 1895, 18].

Осмысление времени цветения ржи как вредоносного и опасного периода для хозяйственных работ можно отметить и в следующих свидетельствах: когда цветет жито, — зерно, хранящееся в амбаре, портится, выпечка хлеба не удается, вылупившиеся цыплятадохнут, изготовление самогона не получается [Корієрніцкі 1887, 203; Rokossowska 1889, 190—191; ZWAK 1895, XVIII, 82]. Сходные данные зафиксированы в Черниговской губ.: “Це вже я запримитыла, що тоди, як жыто красуецца, николя гарных курчат не выводыцца” [Гринченко 1895, 17]. В Полесье неделю, следующую за Троицей, считали “самой вредной”: “После Трѳіцы Грянáя неделя. Тады русáўкі хадили асѳенно. То сáмая ўрѳдная недѳля. Як ў жыто пѳйдеш, наткнѳся на русáльку” (ПА, Картушино Стародубск. р-на Брянск. обл.).

Таким образом, русалки и вообще души преждевременно умер-

ших появлялись на земле во время цветения злаков, в связи с чем этот период считался опасным и неудачным для хозяйственных работ (в Полесье неделя, когда цвели хлеба, называлась “вредной”, “сердитой”, “сурьезной”, “кривой” и т. п.). Вместе с тем, есть данные, позволяющие обнаружить связь русалок и с другими растениями. Так, редкое свидетельство приводит В. Клиnger, ссылаясь на материалы К. Вуйчицкого, который зафиксировал украинское поверье о том, что русалки якобы появлялись на земле тогда, когда она покрывалась зелеными листьями и когда первые цветы пробивались сквозь снег (“gdy się ziemia poczyna mieć liściem zielonym, gdy po raz pierwszy sasanki wychylają się spod śniegu” — Klinger 1949, 16). Здесь имеется в виду разновидность ранних весенних цветов, называемых у русских “сон-трава” (*Pulsatilla patens* L.), которые появляются и цветут значительно раньше троичского периода. Кроме того, в Полесье удалось записать поверье о том, что душа русалки процветает цветком папоротника: “Пáпаратъ цвiтѣ — то знáчить, красúється душа русáлок. Русáлки просто дають свою красú пáпати” (ПА, Днепроовское Чернигов. р-н и обл.).

В некоторых местах полесской зоны известен запрет в течение Русальной недели приближаться к цветущим в ту пору огородным культурам: “На Русальный тыждень не можна полоть, шчо цвiтѣ” (ПА, Верх. Теребежов Столинск. р-н Брестск. обл.); “Русáльница, после Трѳицы пѣрша недѣля, — не пѳлють ў нас цвiтнѳе, шчо цвѣтѣ: лѣн, огурцы, гарбузы, картошку, — кажуть, не мѳжно” (там же). Нередко такие запреты прямо соотносились с опасением навредить русалкам или встретиться с ними: детей не пускали в огород, в лес, запрещали им лазить на деревья, играть вблизи злакового поля, запугивая угрозами, что “русалка схватит”, “залоскочет”, “заберет с собой” и т. п. Поэтому на “Русальчин великдень” (= четверг Троицкой недели) считалось недопустимым “ни дерева рубить, ни травы косить, ни рвать, ни даже грядок полоть” [Максимович 1877, 509].

Характерно, что и о времени исчезновения русалок в Полесье часто говорили (не упоминая точных календарных дат) как о периоде созревания злаков и огородных культур, когда закончено их цветение: “Тѳи нядѣли прайдѳть, як жыто асьпецца, стане паспѣвáть, — русáўки ухѳдят ў лес, ў балѳта, ў грѳб, на сваѳ место” (ПА, Картушино Стародубск. р-на Брянск. обл.): “Рѳсáлка красúе жыто <...> Як жыто игрáе, вона хѳди. Як поспѣло — се вже нет. Во-на своѳ врем'я знáе” (ПА, Велута Лунинецк. р-на Брестск. обл.);

когда трава густая, сочная “самыи тут русалки бѣгають”, а позже говорили: “Ну, тпер трава сохнеть, русалки уничтожылись, па-спевать картошка, большыи канапли — не будить уже ниде русалак” (ПА, Доброводье Севск. р-на Брянск. обл.).

Связь русалок с троицкой зеленью. Эти сообщения заставляют более внимательно отнестись к единичным свидетельствам о связи русалок (или вообще душ умерших) с троицкой зеленью (называемой в украинско-белорусской зоне “маем”, “клевчаннем”), которая играла центральную роль в обрядности праздников троицкого цикла. В Полесье обычай устилать пол свежей травой и затыкать в доме ветки деревьев иногда мотивировался тем, что это делается “для русалок”: “На Троицу ў зелэну суботу лóжицца трава, цэ шчытáют, шчо тые русалки ходылы, шчоб ноги у их не колóлыся” (ПА, Днепровское Черниговск. р-н и обл.); “На Троицу в хату приносят татарник, полынь, липу шоб русалки гойдáлися” (ПА, Вышевичи Радомышльск. р-н Житомирск. обл.); “На Зелэну неділю русалки прыходять и цілу нич и на другый день до обиду колышуться на деревах, на цих гілках, шчо висять” (ПА, Камка Корюковск. р-на Черниговск. обл.). Такие же мотивировки фиксировались и в Брянской обл.: “Клёну принясуть, по окнам стремяють, берез приносять, становять. Русалки будуть, каже, колыхаться” [Пашина 1993, 43]. В этом же ряду стоят и такие толкования обычая украшать дома зеленью, в которых упоминаются души умерших родственников. Ср., например, свидетельство из Черниговской обл.: “У селі всі хати ще звечора вбиралися зеленим гіллям. Стріхи хат у нашому селі квітчали кленом і листям лопухів. У нас говорили, що душі помэрлої рідні приходять до хати й ховаються в клеванні. Не квітчати хату було гріх” [Воропай 1991, 151—152]. Троицкое украшение домов зеленью С. Килимник объяснял тем, что на Зеленые святки русалки и души умерших преждевременной смертью выходят из воды и вселяются в деревья и цветы; внесение зелени в дом, таким образом, осмыслялось как поминальный обычай [Килимник 1957, 28].

Эти данные поддерживают зафиксированное А.Б.Зерновой в Подмоскovie свидетельство (длительное время считавшееся единичным) о том, что в ветки березы, которыми украшают на Троицу передний угол избы, вселяются души умерших родственников [Зернова 1932, 30]. Соответственно удаление этой зелени из дома через неделю после Троицы символизировало акт “проводов душ”. Замечательное сообщение, объясняющее этот обычай, удалось записать

О. А. Пашиной в с. Кривоносовка Середино-Будского р-на Сумской обл. (экспедиция 1991 г.): “В Духовую субботу май приносят, ставят у́сюды, на окна ставят. Явор на пол стелют. До загон висит. А потом убирают, чтоб не бу́л. А то, як не ўберешь, дак остаётся один родич и плача — его оставять берегчи май <...> Тэи пойдуть, а яму загадають май стярэгти” [Пашина в печати]. В этой местности считали, что на Гряной неделе (следующей за Троицей) покойники (т. е. *русалки, родичи, родители*) приходят в дом и незримо присутствуют среди живых; затем они исчезают, но если не удалить из жилья должным образом троичскую зелень, то душа умершего останется в доме.

Уничтожение этой использованной в обрядах зелени составляло заключительный акт ритуалов троичского цикла: зелень, украшавшую дома, цветочные венки и букеты, обрядовые деревья и ветки, троичскую березку — выбрасывали в глухие места, сжигали, бросали в воду, относили на кладбище и т. п. В некоторых селах Полесья сжигание засохшей троичской зелени называлось “русалку палить” (ПА, Комаровичи Петриковск. р-на Гомельск. обл.).

Ритуальным оформлением поверий об уходе русалок в конце Русальной недели был обычай “проводить русалку” (“хоронить”, “прогонять”, “водить”, “топить”), известный в восточном Полесье и в южнорусских областях. Изгоняемую “русалку” в этом обряде могли символизировать: ряженая девушка, антропоморфное соломенное чучело, цветочные венки и букеты, остатки троичской зелени и т. п. В одном из вариантов этого обряда, записанного в Брянской обл., в последний день Русальной недели молодежь собирала по дворам ветки и деревца, использованные в троичских обычаях, складывала их ворохом, сверху сажала девушку, которую тащили на этой троичской зелени за село, — обычай назывался “русалку проводить” [Пашина 1993, 37]. Среди полесских вариантов обряда “проводов русалки” известны такие, где каждая участница относила свой венок на кладбище и там бросала его на могилу, либо вешала на крест, на кладбищенскую ограду; и такие, где девушки плели один большой венок, который относили на кладбище и вешали там на общий крест, “не якій там, де пакóйник, а óбшчый, и на ётат хрэст вешали ётай венóк, а патом верна́лися да дóму” (ПА, Ручаевка Лоевск. р-на Гомельск. обл.), после чего русалка считалась изгнанной. В тех случаях, когда роль “русалки” выполняла ряженая девушка, ее всю увешивали зеленью, иногда надевали

много венков — на голову, шею, на руки, а на заключительном этапе “проводов” зелень с ряженой срывали и уничтожали.

Символические “похороны” и “оплакивание” зелени. Подобные формы уничтожения (“похорон”) зелени известны в троицкой обрядности и вне ритуалов с “русалкой”. Ср. данные из Брянской обл.: “Под Духов день пойдем в рощу, вянков нарвем. Как у вутрени идем, в обед венки повьем. И на кладбище ходили, венки покойникам своим носили. И сами в венках ходили” [Пашина 1993, 45]. В селах Нижегородской обл. на Троицу ходили с цветами к ключу, бросали цветы в воду — “грехи кидали” [ФАГУ 1982, 86] или плели венки из луговых цветов и относили их на могилы [там же, 92]. Цветы и растения часто выступали заменой ритуального символа в таких троицких обрядах, как “похороны Костромы”, “вождения Соловушки”, “проводы Русалки” и др. Обычный букет цветов мог заменять «кукушку» в обряде “похорон кукушки”, который совершался либо на Вознесение, либо в Троицын день. Так, в Брянской обл. на Вознесение девушки собирали букет цветов, хранили его в течение недели у кого-нибудь в доме, “а тады этот букет на второй неделе несут и «кукушку» хоронять: идти на мост над рекой, цвяты те в воду кидают” [Пашина 1993, 37].

По свидетельству специалистов, на территории зоны развитого обряда “похорон кукушки” в подавляющем большинстве случаев для изготовления символа “кукушки” использовали траву “кукушкины слезки” или “зарю”. По существу, это местные названия одного вида растений из семейства гвоздичных, иногда его еще называют “дрёмой”, “кукушкой”, “зарей” [Бернштам 1979, 185]. Из этих растений делали некое подобие антропоморфного (реже — птицеподобного) чучела и рядили его в женский наряд. В Калужской губ. такое травяное чучело обряжали “как девушку-невесту-покойницу” [там же, 185], т. е. придавали одежде вид свадебного наряда, как традиционно хоронили незамужних. В Орловской и Тульской обл. “кукушкой” служила березовая, рябиновая или черемуховая ветка, украшенная лентами и бусами [Соколова 1979, 201—202]. Таким образом, в разных вариантах обряда наиболее устойчивыми были признаки, связанные с использованием определенного растения, наделяемого женскими атрибутами (при сохранении термина “кукушка”): “травку кукушку одевали как девочку” [Бернштам 1979, 187]. То, что объектом ритуальных “проводов” здесь выступают цветы и зелень, которые символизируют “девушку-покойницу”,

сближает обряд “похорон кукушки” с “проводами русалки”. Ср. свидетельство Р. Е. Кедриной: “«кукушка» часто получает вид обыкновенного троицкого венка” [ЭО 1912, № 1—2, 111].

Таким образом, у восточных славян троицкий период осмыслялся как время появления на земле душ преждевременно умерших и заложенных покойников, которые каким-то образом были связаны с зеленью и цветением растений. Подробную характеристику Семика и Троицы как главных в году дат поминовения заложенных покойников дал в свое время Д. К. Зеленин⁶. В Полесье и в южнорусских обл. троицкая суббота считалась одной из основных поминальных календарных дат. Четверг на Русальной неделе назывался в Полесье *Нáвська Трóйца, Трiйця мэрлых, Мья́вський вэ́лькдень* и т. п. Многообразные формы троицко-русальных обрядовых “похорон”, “оплакиваний”, “проводов”, “вождений” как антропоморфных фигур, так и растительных символов, соотносятся с поверьями об исчезновении душ умерших с земли в конце этого периода.

Можно предположить, что и такой сравнительно редкий троицкий обычай, как “оплакивание травы”, связан с этим же комплексом архаических представлений. Первой из этнографов его зафиксировала А. Б. Зернова в Дмитровском крае Подмосковья: “Во время троицкого молебна девушки, стоящие слева от алтаря должны уронить несколько слезинок на пучок мелких березовых веток” [Зернова 1932, 30]. Судя по полевым записям недавнего времени Л. А. Тульцевой, о нем помнили и жители Рязанской обл.: “В с. Новопанское Михайловского р-на существовал обычай, по которому трава, с которой верующие в день Троицы ходили в церковь утром, должна быть обязательно “оплакана”, — после обедни траву не выбрасывают, а идут с ней к вечерне. В церкви верующие становятся на колени и, прижав ладони с этой травой к лицу, плачут” [СЭ 1970, № 6, 114]. Два этих сообщения были проанализированы в статье “Плакать на цветы” Н. И. Толстого, который дополнил их интересными свидетельствами, сохранившимися в русской поэзии. Так, в “Евгении Онегине” А. С. Пушкин упоминает одну из “привычек милой старины”, когда в Троицын день слушающие молебен роняли слезки “на пучок зари”. Это позволяет нам вспомнить южнорусский обряд оплакивания “кукушки”, сделанной из растения “заря”. По-видимому, смысл поминального оплакивания умерших, содержащийся в этом троицком обычае, был ясен А. С. Пушкину, который в беседе с И. М. Снегиревым по поводу этой главы из “Ев-

гения Онегина” сообщил, что ему известен еще один обряд, когда троицкими цветами обметали могилы умерших родственников, “чтобы прочистить им глаза”⁷. По-видимому, такое же значение вкладывал в выражение “плакать на цветы” и С. Есенин, который в своем раннем стихотворении “Троицко утро, утренний канон” использовал его как знак похоронной поэтической символики: “...Тянется деревня с праздничного сна, / В благовесте ветра хмельная весна. / На резных окошках ленты и кусты. / Я пойду к обедне плакать на цветы. / Пойте в чаше, птахи, я вам подпою, / Похороним вместе молодость мою”⁸.

Необходимость семицко-троицкого поминовения, оплакивания и символических похорон заложных покойников (а также их растительных эквивалентов) гарантировала, по народным представлениям, погодное и атмосферное равновесие в природе, которым управляли души умерших преждевременной смертью. Это подтверждается сходством троицких обычаев с некоторыми формами обрядов вызывания дождя: ср., например, обычай “голосить по утопленнику” или оплакивать последнего в селе покойника, осмысляемый как действенный способ вызывания дождя⁹. Не случайно большинство троицких обрядов поминально-проводного характера сопровождались мотивировками, связанными с обеспечением дождей и хорошего урожая: такие мотивировки часто соотносятся с ритуалами “вождения русалки”, “куста”, “тополи”, “похорон кукушки”, с ритуальным уничтожением троицкой березки, троицкой зелени и т. п.

Умершие молодыми — в категориях растительного кода. Как можно было заметить, восточнославянские троицкие обряды поминовения преждевременно скончавшихся покойников сохранили и “русальную” терминологию, и приуроченность к периоду цветения определенных растений, и некоторые ритуальные формы, напоминающие античные розалии, когда цветы и венки относили на могилы родственников. Центральный мотив комплекса поверий о русалке и всего русально-троицкого цикла обычаев — появление на земле вместе с цветением растений душ умерших людей — сближает русальную традицию разноэтнических культур и снимает те противоречия в образе русалки, о которых мы говорили в начале, т. е. связан ли ее генезис с принадлежностью к разряду духов природы или умерших. Поразительно точно уловил значение нерасторжимости этой связи в представлениях о русалке Д. К. Зеленин: “Все, что известно нам о культуре русалок у восточных славян, объясняет-

ся происхождением русалок. Определить, кем они были раньше, до того как их стали связывать с образом заложных покойников, невозможно... В более древних образах русалок существует определенная связь с культом растений, но и эту связь можно объяснить тем, что русалки — заложные покойники” [Зеленин 1991, 418—419].

Суть этой связи, понятой Д. К. Зелениным, но не раскрытой им, сумел прояснить К. Мошинский, записавший любопытное карпатское поверье: тело погребенного в могиле старика подвергается тлению, ничего по себе не оставляя, тогда как на могиле молодой девушки вырастают цветы, ибо хотя тело ее в земле тоже подвергается тлению, но душа продолжает цвести, поэтому цветок на ее могиле может пониматься как ее душа или она сама в ином образе (“Ciało starca gnije w grobie, nic z siebie nie wydając, natomiast ciało młodej dziewczyny gnije co prawda również, “ale dusza wciąż kwitnie”; stąd, gdy na grobie dziewczyny kwiat wyrośnie, może to być jej dusza, względnie ona sama w innej postaci” — Moszyński 1967, 525).

Такое противопоставление покойников старых и молодых в категориях растительной символики существенно дополняет концепцию Д. К. Зеленина о двух разрядах умерших — почитаемых предков (родителей) и вредоносных заложных.

В рамках настоящей статьи приходится опустить такую пространную тему, которая связана с широко распространенными у славян и в Европе фольклорными сюжетами о посмертном превращении душ умерших молодыми героями в растения, выросшие на их могиле или на месте их гибели: ср. балладные мотивы о превращении брата и сестры в цветы в наказание за инцест; о растениях, выросших на могилах разлученных влюбленных; о загубленных невинно гонимых героинях, ставших деревом и т. п. Большой материал по этой теме представлен в работе И. Мандельштама “Опыт объяснения обычаев индо-европейских народов, созданных под влиянием мифа” (СПб., 1882). В многочисленных преданиях и легендах универсальным можно считать и мотив о происхождении цветов из останков или крови людей, погибших преждевременной и неестественной смертью (ср. европейские мифы о происхождении лилии, мака, гиацинта, нарцисса, розы и др.).

Особенности балканского ритуального комплекса. Весь основной круг рассмотренных выше поверий (о появлении в весенне-летний период душ умерших и женских мифологических персонажей типа русалок), обычаев, связанных с зеленью и с поминовени-

ем умерших, запретов на многие виды хозяйственной деятельности, — имеет аналогии в балканской традиции, которая, однако, отличается специфическими ритуальными формами: обходами “русальских” дружин, исполнявших магические танцы в целях исцеления больных. “Русальская” терминология касается прежде всего хронимов троицкого периода (реже — наименования дат пасхального цикла или Вознесения). Троицкая суббота (болг. *Русаля*, *Духовска събота*, серб. *Задушница*, *Мртва субота*) считается на Балканах главной поминальной в году датой, когда принято было посещать кладбища, устраивать поминки на могилах, украшать их цветами и зеленью. У арумын Македонии в Духов день начинался “празник на мъртвите, който трае обикновено три дена — от събота преди Троица до понеделник след нея; тогава се кичат гробовете с цвета, особено с рози” [Арнаулов 1972, 199].

В Болгарии считали, что с Великого Четверга до понедельника после Троицы души умерших выпускались с “того” света на свободу и “се пръскали по цвета на дърветата”, а после Русальной недели вновь возвращались в загробный мир. Крестьяне верили, что в Духов день умершие перед своим уходом могли общаться с живыми: стоило приложить ухо к кладбищенской земле, как слышалось, как души “жужukat като пчели” [Арнаулов 1943, 131].

Основными в году датами, когда умершие якобы возвращались на землю, греки считали 9, 11, 13 мая и особенно день Пятидесятницы, посвященной памяти усопших и называемый “суббота душ”, “майский день души”, “суббота розалия”. По новогреческим поверьям, начиная с Пасхи и до Троицына дня души умерших сидят на деревьях и виноградной лозе, поэтому подрезать виноград в это время запрещалось [Календарные обычаи 1977, 334—335].

Вместе с тем, Вознесение, Троица и Русальная неделя определялись в народной традиции как праздники русалок (болг. названия русалок: *русалии*, *русалийки*, *русали*, *русалки*, *русанки*, см. Беновска 1991, 4) и самодив. В северных р-нах Болгарии всю Русальную неделю почитали как праздник русалок, а там, где персонажи с этим именем не были известны (южная Болгария), Русальная неделя считалась временем, когда следовало остерегаться самодив [Георгиева 1983, 121]. Те и другие появлялись в весенне-летний период (русалки преимущественно на Русальной неделе, самодивы — во время с Благовещенья или Пасхи — до осени). Повсеместно в Болгарии запреты на многие виды хозяйственных работ и бытовые пред-

писания мотивировались незримым присутствием на земле этих мифических существ. По великотырновским поверьям, русалки постоянно обитают в воде, из которой выходят на Русальной неделе, бегают по полям, виноградникам. Тех, кто празднует их праздник (т. е. не работает) русалки обеспечивают урожаем. Поэтому в течение Русальной недели крестьяне не подрезали виноградной лозы, не пропалывали грядки, не сажали цветочной рассады, не купались в водоемах, не решались спать вне дома [Арнаутов 1972, 191—194]. В Кюстендильском крае в этот же период женщины “празднуют за русалките”, т. е. не стирают, не подмазывают стен дома и очага, не выливают во двор грязную воду [там же, 198]. В Тырново на Русальной неделе женщины стараются не работать за пределами дома, “да не ги забъхтят русалките” [там же, 197]. В Ломском округе запрещалось в течение Русальной недели подвязывать виноградную лозу, чтобы не спугнуть русалок; купаться, чтобы не утопили русалки; спать днем, чтобы у человека не перекосило губы. Особенно опасным днем считалась пятница на Русальной неделе: того, кто нарушал запрет работать, русалки наказывали неизлечимой болезнью [Маринов 1981, 632—633; Георгиева 1983, 122]. Все многочисленные запреты на работу вне дома снимались по прошествии Русальной недели, т. к. “русалите идели в понеделник на Русалската седмица и си отивали на следващия понеделник” [Арнаутов 1972, 192].

Исключительно вредоносными существами, насылающими болезни на людей и скот, представлялись румынские русалии. Строгий запрет на все виды работ в течение Русальной недели повсеместно мотивировался в Румынии опасением, что русалии (русалиле) “заберут с собой”, “сведут с ума”, “испортят”, т. е. вызовут болезни рук и ног, ревматические боли, паралич, нашьют немоту, слепоту, эпилепсию, нарывы, кашель и т. п. [Кабакова 1989, 223—224].

Главным праздником румынских русалий считалась Троица (Rusalii) и следующая за ней неделя, которая определялась как наиболее опасная, когда люди не решались ни отправляться в путь, ни пить проточную воду, т. к. ее могли испортить русалии, ни умываться в источниках, чтобы русалии не утянули на дно, ни работать в поле. Опасным в это время считалось также любое движение вверх: подниматься на холм, лазить на деревья, т. к. верхом тоже владели русалии, об упавшем с дерева говорили: “его скинули русалии” [там же, 221—223].

Способы избавления от “русальских” болезней. Способность

насылать на людей болезни и избавлять от них — одна из ведущих черт женских мифологических персонажей, время появления которых неизменно относится к весенне-летнему сезону. О восточнославянской русалке известны лишь единичные свидетельства, что встреча с ней могла вызвать болезнь человека¹⁰.

Поскольку болезни, вызванные болгарскими русалками, самодивами и румынскими русалиями, как считалось, не могут быть излечены иначе, чем при содействии этих же виновниц заболевания, то Русальная неделя (время их пребывания на земле) расценивалась как единственный в году период, когда можно было рассчитывать на избавление от насланных ими недугов. Именно поэтому особенностью балканской русальной обрядности оказался комплекс приемов магического врачевания тех болезней, происхождение которых приписывалось воздействию русалок и самодив. Эти способы исцеления и ряд дополнительных данных позволяют нам рассмотреть такой принципиально важный аспект поверий о балканских русалиях, как связь их с цветением растений.

В течение Русальной недели люди избегали появляться в местах, где обычно пребывали эти опасные духи. Одним из таких мест считалось скопление цветов, которые почитались принадлежащими русалкам и в разных зонах Болгарии назывались их же именем: *русалче*, *руселим*, *русанлийче*. Речь идет чаще всего о растении с общеболгарским названием *росен* (русск. 'ясенец', лат. *Dictamnus albus* или *Dictamnus fraxinella*). Почти повсеместно в Болгарии *росен* считался цветком русалок и самодив, поэтому в течение Русальной недели соблюдался запрет прикасаться к нему [Георгиева 1983, 121]. В Ловчанском округе считалось, что если кто-нибудь сорвет в это время цветок *русалче*, то "русалките ще го сбъхтят или ще му сторят някоя пакост" [Арнаутов 1972, 196]. По народным представлениям, русалки появлялись на земле, украшенные своими излюбленными цветами, резвились в их зарослях и вообще имели власть над полевыми травами и цветами. Местом пребывания русалок и самодив в троицко-русальный период считались и некоторые деревья, отличавшиеся особыми признаками: очень высокие, очень старые, с густой тенистой листвой и т. п.

При широко распространенном общем запрете вторгаться в локус русалок и самодив во время их пребывания на земле, людям, страдающим "русальскими" болезнями, приходилось искать исцеления именно в местах обитания этих вредоносных существ. Так, в

Болгарии самым популярным и наиболее надежным способом такого магического лечения было *ходене на росен* (“хождение к растению росен”): больных отводили на возвышенные места на поляны, где обильно рос росен, и оставляли их там на всю ночь в надежде на помощь в исцелении русалок или самодив [Арнаутов 1972, 190]. В Софийском округе известно специальное место — холм, называемый *Русалья*, куда накануне Вознесения стекались из разных мест больные ночевать возле росена. Все приносили с собой калач, клали его к корням растения и сами ложились рядом, иногда расстилали платок и на рассвете разглядывали, есть ли на нем какие-либо знаки (опавший лепесток, травинка, насекомое), по которым судили, помогло ли ночевание возле росена [Арнаутов 1943, 125; Арнаутов 1972, 188—189; Вакарелски 1977, 513—514]. “Хождение к росену” для излечения практиковалось во многих р-нах Болгарии вплоть до 20-х гг. XX века [Георгиева 1983, 123]. Подобным образом и в Тырновском крае ходили на Русальной неделе на высокий берег р. Росица к месту, называемому *русали*, и там ложились под самые ветвистые деревья, ставили рядом воду и хлеб и оставались там на ночь [Арнаутов 1972, 192].

Другим способом избавления от болезней, насланных русалками, было протаскивание больных сквозь *русалски венец*, в состав которого входило и *русальово* растение. Наконец, кое-где верили, что получить исцеление можно и возле источников: в с. Старосел Пловдивского края на Русальной неделе множество больных отправлялось ночевать к озеру, где они располагались на берегу, обливали себя водой и ждали, что “русалите за да ги излекуват” (сведения из Архива Института этнографии и Этнографического музея в Софии).

Если все эти способы оказывались не результативными, то последней надеждой оставались магические танцы, исполняемые в течение Русальной недели участниками мужских дружин, называемых *русали* или *калушари* (Румыния, северная Болгария, северо-восточная Сербия). Их способность излечивать болезни, насланные русалиями, этнографы объясняют тем, что, подобно шаманам, они берут на себя роль посредников между людьми и духами болезней, потусторонними силами, вступают в связь с душами умерших и потому сама функция врачевания считается небезвредной для них самих [Арнаутов 1972, 164—165]. Интересно при этом, что румынские калушари рядятся в женские одежды, украшают себя цветами, надевают венки из полыни, прикрывают лица белым платком

и подражают женским голосам, т. е. как бы придают себе вид женских мифических существ. Болгарские же русалии одеты в обычную одежду, только на шапках непременно надеты венки и прикреплены букетики цветов (перуники, росена), на ногах погребушки и звоночки, в руках большая палка. Они исполняли вокруг больного хороводы, танцы с кружением и подскоками, иногда доводя себя до экстатического состояния и конвульсий. В Ломском округе на Русальной неделе от села к селу ходили 7—8 человек (*русалиите*), которых ждали там, где были больные. Страдающего недугом выносили на поляну, ставили рядом с ним сосуд с водой и полынь, дружина русалиев начинала хоровод с медленных, а затем все ускоряющихся движений. Перед окончанием танца один из участников разбивал горшок с водой, в которую, как считалось, участники хоровода загоняли русалок и самодив, изгнанных из больного. При этом, по местным поверьям, если на кого-нибудь из танцоров попадут брызги этой воды, то с ним немедленно случатся конвульсии, т. к. вместе с водой на него попадут и русалки (“тези от играещите, на кито пръсне водата от счупеното гърне, получават конвулсии, защото в тях влизат от водата русалките” — Арнаудов 1972, 149—150).

В основе этих магических действий лежали универсальные верования в демонологическое происхождение болезней, поэтому магия врачевания заключалась в изгнании вредоносных духов из больного. Пытаясь удалить их с больного, использовали привычную среду обитания русалок — воду и растения: виновниц болезни “загоняли” в сосуд с водой или на их растения, протаскивая больного через венок, сплетенный из русальских растений. Напротив, не отгон, а поиски контакта и задабривающие ритуалы практиковали сами больные, пытавшиеся излечиться без посредников, ночуя возле русальской воды или растения, принадлежавшего русалкам и самодивам.

Таким образом, судя по способам лечения, наиболее традиционные места пребывания русалок считались на Балканах — вода, деревья, возвышенности, места скопления цветов росена. Связь этих мифологических персонажей с растениями может быть отмечена и в обычае сбора цветов в пятницу на Русальной неделе для изготовления обрядовых венков и букетов. Так, в Ямбольском округе, собирая цветы, девушки произносят формулы, оберегающие от вредоносного воздействия хозяек цветов: “Вило самодиво, с цвете обвита, с роса окъпана, с кръсташ засенена, с мляко нахранена” [Георгиева 1983, 124]. “Цветком” называли русалок в текстах, исполняемых в северо-

восточной Сербии на Троицу во время танцев вокруг большого: если кто-нибудь из участников ритуального танца, входя в транс, падал, то о нем говорили, что “его схватили русалии”, и тогда остальные начинали кружиться возле упавшего, припевая: “Rusalico sejo naša! Rusalijo sveće naše! Mile seko slavo naša! O pomoži, blagoslovi! Oj izbavi i podigni dragu našu, čedo tvoje...” [Арнаутов 1972, 158].

В номенклатуре диалектных названий румынских русалий встречаются такие ботанические термины, как *trandafirile*, т. е. ‘розы’ и *carofinele* — ‘гвоздики’ [Кабакова 1989, 218].

Как и в восточнославянской традиции, в Болгарии накануне Троицы в дома, дворы и церкви вносили свежую зелень¹¹, однако здесь этот обычай иногда осмыслялся как оберег против русалок: перед домом стелили тыквенные листья, зеленые ветки ореха, полынь, акацию, “да не пристыпят русалиите” [Георгиева 1983, 122]. Особенно широко был известен — как на Балканах, так и у восточных славян — обычай носить при себе в течение всей Русальной недели полынь, чтобы не навредили эти сезонные духи. В то же время ветви ореха и другой зелени, принесенные в церковь верующими в Духов день, помогали якобы общаться с умершими родственниками. Люди опускались в церкви на колени, приникали лицом к листьям ореха, расстеленным по полу, и старались услышать, что говорят умершие [СБНУ 1894, кн. 10, 121]. В Румынии в Троицкую субботу женщины бросали на пол в церкви ветки липы и ореха, объясняя это тем, что необходимо обути умерших, которые уходили на свои места, покидая землю [Арнаутов 1972, 199].

Поминки по умершим в период цветения цветов. Трудно не заметить, что при различающихся ритуальных формах восточнославянского и балканского русальных комплексов основной круг поверий о сезонном появлении русалок, об их связи с периодом цветения растений, а также запретов и обычаев поминального характера, безусловно, подтверждает общую мифологическую основу и неслучайность совпадения герминологии в названии хронимов и имен женских мифических существ, появляющихся в это время. В отличие от восточнославянских русалок, генезис которых прямо связан с душами умерших девушек, аналогичные балканские персонажи считаются существами, которые “приходят” из отдаленного мифического пространства и после отведенного им срока пребывания на земле возвращаются туда же. Такие представления, включенные в контекст верований о пребывании на земле в этот

же период душ умерших, а также поминальные обычаи, приуроченные к Троице, позволяют видеть и в балканских русалках и самодивах пришельцев из иного мира, время появления которых связано с периодом цветения определенных растений. Судя по данным античных источников, розалии были не единственным поминальным обычаем, приуроченным к цветению. А. Н. Веселовский отмечал, что рядом с выражениями *dies rosae* или *rosationis* встречаются упоминания о *dies violae*, *violationis*, *violaris*, относящихся к началу весны и тоже связанных с поминовением умерших [Веселовский 1890, 288], что позволило ему поставить вопрос, не связано ли имя мифической Вилы с этим цветочным праздником.

За пределами Европы традиция отмечать специальными ритуалами первое цветение конкретных цветов в течение весенне-летнего периода вплоть до недавнего времени фиксировалась в Средней Азии: в селениях Таджикистана праздновали сначала появление первых подснежников, затем устраивали праздник тюльпанов и маков, а позже — праздник роз [Сухарева 1986, 31—46]. Связь этих праздников с поминовением умерших отмечалась в среднеазиатском регионе по материалам экспедиций недавних лет. Так, в Ташкенте еще в начале 20-х гг. совершались поминки по умершим, когда зацветал туркестанский колокольчик (*чучмома*): женщины собирали цветы и относили на могилы своих близких, умерших в текущем году [Карамышева 1986, 169]. В селениях Ферганы, помимо обязательных поминок 3-го, 8-го, 40-го дней и годовщины после смерти, совершались еще специальные поминальные ритуалы в периоды, когда зацветало гранатовое дерево, или цвел лох, или когда расцветали первые розы [там же, 157]. В этих же местах известны такие детали похоронного обряда, которые демонстрировали роль цветов при похоронах и поминках людей, умерших в молодом возрасте. Например, у таджиков Риштана было принято украшать цветами лицо покойника, если он был молодым: к вискам и щекам прикладывали базилик или розы, если был период их цветения. Только в том случае, когда хоронили молодого, его саван обсыпали лепестками роз, затыкали в саван розы, базилик и чебрец. Если человек умирал до периода цветения роз, то во время их расцветания обязательно устраивали по нему поминки. Они совершались как ритуал символического погребения букета роз: в среду или четверг устраивали угощение; до его начала перед приглашенным в дом имамом клали букет роз, над которым он читал суру корана, обыч-

но читаемую по умершим; затем он дул на букет, освящая его своим дыханием; после этого букет заворачивали в “саван”, и кто-либо из близких родственников относил букет на кладбище и закапывал его на могиле в изголовье умершего [Карамышева 1986, 157].

Этот ритуал погребения роз, как и другие данные, позволяют увидеть известные аналогии как в празднестве античных розалий, так и в разных формах славянских обычаев, когда троицкие цветы и венки относили на могилы или символически “погребали” их, бросали в воду, оплакивали и т. п.

Таким образом, универсальные для индоевропейской мифологии архаические представления о тесной связи весеннего пробуждения природы с душами умерших, “которые весной возвращаются к жизни вместе с первыми цветами, нежной зеленью посевов и цветущими деревьями” [Фрэзер 1983, 321], оставили следы и в славянских русальных обычаях, и в поверьях о русалках. Эти же верования легко прослеживаются и в мотивах похоронных причитаний, где в многочисленных типовых клише, содержащих вопросы к умершему: “калі ты к нам у госці прыйдзеш?” — рисуется один и тот же весенне-летний период ожидаемого посещения умершего. Ср. традиционные мотивы белорусских причитаний: “Да ў весну пташечкі будуць шчабятаци, то я сваю маманьку буду выглядаці...” [ППГ 1986, 334]; “А настаець летца цепае: пташечкі запаюць, зязюлічкі закукуюць, а мы ж цябе, татка, усюдых будзем сачыць...” [ППГ 1986, 213] и т. п. В ряду этих мотивов весенне-летнего характера (содержащих “птичью” символику) встречается и более редкий мотив — “процветания” души умершего в цветах. Ср. обращение к умершей дочери в белорусских причитаниях: “Дачушка мая, красачка мая! Дзе ж ты будзеш зацвітаці: Ці у вішневенькім саду? Ці у далекенькім бару?” [ППГ 1986, 363]; и подобный отрывок причитания Костромского края: “Что отколе тебя ждатель-глядеть, со которыя сторонушки? Что с востоку или с западу, иль с полдневныя сторонушки, на кораблях ли ты ко мне выплывешь, на конях-то ли выедешь, на травах-то ли вырастешь, на цветах-то ли выцветешь?” [Смирнов 1920, 88].

Растительная символика в формулах-обращениях к умершему используется в основном по отношению к детям и молодым людям. В сборнике белорусских причитаний на 130 текстов, адресованных умершему сыну, дочери и вообще маленьким детям, встречается почти 50 формул этого типа: “мой цвяточак міленькі”, “красачка мая”, “кветачка”, “рожа мая чырвоная”, “каліна высокая”, “ві-

шанька”, “ягодка мая незазрэлая”, “бяроза мая кудравая”, “лісточак мой зялененькі”, “яблычка мае наліўное”, “мілая былінка”, “каласок”, “дубочак мой зеляненькі” и др. Вторую продуктивную модель в этой группе обращений к умершим образуют клише, основанные на “птичьей” символике (65 формул). А на 185 текстов плачей по матери, отцу, деду и бабе приходится всего шесть примеров с растительной символикой (“ягодка”, “грушачка старэнькая”, “явар”, “кветачка”) и 56 — с “птичьей”.

Негативная оценка цветов и периода цветения. Все выше сказанное делает более понятным, почему период цветения злаков, трав и других растений осмысливается в разноэтнических традициях как опасный и сопровождается многочисленными хозяйственными и бытовыми запретами. Легко понять недоумение этнографов, сталкивавшихся с такой негативной оценкой сезона наибольшей вегетации растений: “Странным может показаться то обстоятельство, — пишет автор раздела, посвященного весенним обычаям греков, — что месяц май считается неблагоприятным для многих жизненных начинаний: не рекомендуется жениться в мае, пускаться в путешествие, рассаживать цветы, даже кроить материю для одежды” [Календарные обычаи 1977, 334]. Действительно, до настоящего времени молодые люди избегают заключать брак в мае, не догадываясь, что это суеверие восходит к широко распространенному у многих народов запрету на супружескую близость в течение троицкой и русальной недели, подобно тому, как запрещалось это и в другие поминальные даты (например, на “деды” в белорусской традиции). Присутствие умерших в пространстве живых мотивировало многие запреты на хозяйственные работы, чтобы не навредить духам и не навлечь на себя беды.

С поверьями о “процветании” умерших в растениях связана и негативная оценка периода цветения, когда — как считалось — у людей проявляются разные недомогания: опухают и болят ноги, слепнут глаза, вспыхивают кожные заболевания; когда погибают вылупившиеся цыплята, пропадает молоко у коров, портятся продукты (“цветет” вино, зерно, хлеб). По белорусским поверьям, когда цветет осина, то от цветочной пыли домашняя птица и люди слепнут [Federowski 1897, 217]. Детские кожные болезни (молочница, опрелость, сыпь) назывались в некоторых русских народных говорах *цвет*, *цветуха* [Даль IV, 589]. Банатские геры верили, что такие детские кожные заболевания вызывают женские мифические

существа, которые якобы посыпают детей цветами; в лечебных заговорах просили этих духов забрать цветы с младенца, чтобы он выздоровел [БХ 1958, 321]. Вместе с тем в расчете на исцеление детей носили к цветущим растениям, хотя этот способ считался одним из наиболее опасных. В Познанском всев. большого ребенка мать оставляла под кустом цветущей сирени или бузины и через некоторое время забирала его; если эта практика не помогала, то считалось, что младенец непременно умрет [Begeleisen 1929, 470].

Иногда лишь полдень и полночь отмечались как наиболее опасные временные точки во время цветения растений. По свидетельству М. Д. Чулкова, “от самого распущения роз (когда она расцветут) до последнего числа августа опасна бывает обеденная пора” [Чулков 1782, 235]. Напротив, цветение папоротника якобы происходит в полночь и сопровождается появлением нечистой силы вблизи цветущего растения: “Вся нечиста сила — чэрты, вѣдьми, лыхіе — летели туда, де папороть цвité. Есть такэ врем’я — папороть цвité, дак бувае гроза вэліка, блыскае маланка така по небу; от так говорять: то папороть цвité” (ПА, Возничі Овручск. р-на Житомирск. обл.). Косвенным свидетельством того, что цветение символизировало появление потусторонних духов, можно считать поверья об обязательных ночных грозах в это время, о том, что гром, преследуя нечистую силу, бьет в цветущие растения, поражая цветы (ср. поверья о “рябиновых” или “воробьиных” грозовых ночах в период цветения рябины, папоротника, орехов, фруктовых деревьев, когда молния якобы “выедает”, “сжигает”, “опаливает” цвет).

Запрет, распространявшийся на некоторых лиц, сажать возле дома определенные растения часто мотивировался угрозой смерти. Так, по верованиям украинцев Галиции, девушка не должна сажать барвинка, иначе как только он зацветет, она заболит и умрет [ЭССД, статья “Барвинок”]. Несвоевременное цветение фруктовых деревьев в теплую зиму, чрезмерно ранней весной или вторичное цветение их поздней осенью во всех славянских традициях осмыслялось как предсказание смерти хозяевам сада или как массовый мор людей. Так же негативно оцениваются у славян и сновидения о цветении жита, деревьев, о цветущем саде: это сулит неприятность, досаду, болезнь, смерть. Белорусы весьма опасались брошенных на дороге цветочных венков: если в них ступит скотина, то она непременно “будет кульгать”, т. е. станет хромать [Никифоровский 1897, 33]. Считалось, что если дыплята начинали вылупли-

ваться в момент цветения злаков, то они либо подохнут, либо выведутся с кривыми ногами [Романов 1912, 299]. Цветы запрещалось вносить и в хату, где наседка высиживала цыплят, иначе будет много “болтунов” [там же, 300]. Такие же верования широко известны и в Полесье: “У нас усяки трави и цветы насыли да хаты, а тольки як кўрица сидить на яйцах, дак цветѳв не насыли, а то кажуть, пуленятки паслепнуть” (ПА, Плехов Черниговск. р-на и обл.).

По верованиям населения Сокальского пов. на Львовщине, на том месте, где обильно росли цветы, запрещалось ставить новый дом [Sokalski 1899, 256], иначе в нем заведется нечисть. В Кошалинском воев. Польши считалось обязательным убрать из дома все цветы и растения, если в нем был покойник [Wojciechowska 1964, 201].

Заключение. Итак, сезонное (в период цветения растений) поминовение покойников, умерших в молодом возрасте, оказывается тем стержнем, который объединяет среднеазиатские праздники цветов, античные розалии и троицко-русальские поверья южных и восточных славян. “Цветочное” имя русалки — сезонного духа, связанного с душами умерших девушек, появляющегося в период цветения растений, — свидетельствует о генетических истоках этого образа, восходящих к названию цветка розы (ср. европейские поверья о женских мифических существах, подобных русалке, по имени Розалия, Роземунда и т.п.). Весь комплекс верований о приходе русалок на землю из загробного мира в период наивысшей вегетации растений и возвращении обратно после этого времени сохраняет следы архаических культов сезонных божеств, известных в земледельческих цивилизациях Средиземноморья¹². Однако в славянской мифологии существенными оказываются те моменты в образе русалки, которые позволяют причислить ее к категории людей, умерших в молодом возрасте, способом появления которых на земле является “процветание” душ в растениях. Это проясняет причины негативной оценки периода цветения растений и цветочной символики в народной культуре. С этим же связан и мотив — цветы как источник болезней или русалки (самодивы) — виновницы болезней, поскольку контакт с умершими всегда осмысливается как опасный для человека. При этом у южных славян носителями болезней выступали прежде всего мифологические персонажи типа русалок, а в восточнославянской традиции недомогания и болезни связывались с цветением растений.

В заключение несколько слов следует сказать еще о народных

поверьях, не имеющих отношения к русальному комплексу, но терминологически связанных с цветком и цветением растений. В славянской этнографии уже давно было замечено (но до сих пор никак не прокомментировано), что название женских месячных периодов неизменно связывается со словами типа “цвет”, “цветок”, “цвети”. С. Двораковский зафиксировал в селах Высоко-Мазовецкого пов. (Белостокского воев.) представления о том, что “miesiączka uważana za zjawisko analogiczne do kwitnienia roślin” и соответствующую фразеологию: “Jesce kobieta cegoś warta, jak kwitnie”, “Jescem ja kwiataska nie straciła” и т. д. [Dworakowski 1935, 5—6]. По славянским верованиям, женщина, имеющая месячные, представляла опасность для окружающих; в это время на нее распространялись практически все запреты, которые были типичны для Русальной недели, когда они касались всех: ей запрещалось сажать цветы, полоть огородные грядки, лазить на деревья, дотрагиваться до фруктовых деревьев, собирать овощи и фрукты, участвовать в севе и пахоте; кроме того, ей нельзя было перешагивать через домашних животных, приближаться к пасеке, ходить на кладбище, прикасаться к новорожденным, чтобы не навлечь на них кожных болезней. В числе этих запретов обращает на себя внимание особенно выделяемая регламентация сферы контактов с цветами и растениями. Если в “свой период” женщине не рекомендовалось дотрагиваться до цветущих трав и деревьев, сажать цветы, полоть цветущие огородные культуры и т. п., то к заготавливанию лекарственных растений вообще не допускались женщины, не вышедшие еще за пределы продуктивного возраста. В Полесье утверждали, что при заготовке трав на Купалу “цвиты рвуть, котóрые выхóдятъ з годóв жéнщины, либо дѣты. Шчэ вона дéвочка, чистая. Котóра жéнщина нэ вышла з годов, тая не рве — тые цвиты не пользѣтельны...” (ПА, Новый Двор Пинск. р-на Брестск. обл.).

Связь между цветением растения и “цветением” женщины отмечалась не только на уровне терминологии, но и в ритуальной практике. Например, для нормализации протекания месячных очищений женщины ходили выливать воду после стирки своего белья к цветущему дереву [Агапкина, статья “Месячные”]. Форма такого символического обмена женщины с цветущим деревом впервые была зафиксирована в верхнесилезском источнике XIII века, известном как “Каталог магии Рудольфа”. В разделе 9-ом этого сборника церковных поучений осуждается практика суеверных женщин, ко-

торые во избежание беременности, “to, co nazywają swoim kwiatem”, бросали на куст бузины и говорили: “Ty noś za mnie, a ja będę kwitła za ciebie”, т. е. “ты плодоноси (вынашивай) за меня, а я буду цвести за тебя” [Karwot 1955, 27]. С помощью подобных приговоров, произносимых возле цветущего дерева или кустарника (бузины, березы, вишни, розового куста), старались регулировать месячные циклы женщины у южных и восточных славян [Агапкина 1988, 81—82]. Эти действия могут интерпретироваться как форма магического врачевания, основанного на контактах с женским мифологическим персонажем, появляющимся в период цветения растения. Можно предположить, что общая терминология цветения растений и “цветения” женщин объясняется архаическими поверьями о том, что подобно цветку, и кровь тоже есть форма существования души (ср. библейские запреты употреблять в пищу кровь животных, мотивируемый тем, что “душа всякого тела есть кровь”). Судя по тому, что в период месячных женщина воспринималась не только как “нечистая”, но и вредоносная для окружения, она причислялась на это время к категории “двоедушниц”, т. е. приобретала определенные демонические свойства. Так на этот период у нее якобы становился “урочливым” взгляд, от ее прикосновения заболели дети, засыхали растения. Возможно, что именно в связи с “цветочным” наименованием месячных периодов у женщин сложилась и народная терминология, относящаяся к женским гениталиям. Ср., например, полесское выражение, обозначающее отказ девушки выйти замуж за урода: “Да штоп такá рябá жабля на мой букét взлэзла!” (ПА, Хоромск Столинск. р-на Брестск. обл.).

ПРИМЕЧАНИЯ

- ¹ *Fr. Miklosich*. Die christliche Terminologie der Slavischen Sprachen // Denkschriften der Akademie. Wien, 1876. Bd. 24; *Fr. Miklosich*. Die Rusalien, ein Beitrag zur Slavischen Mythologie // Sitzungberichte der Akademie Wien. Philosophischen-historische Klasse, 1864. Bd. 66, H. 3. S. 386—405.
- ² *А. Н. Веселовский*. Разыскания в области русского духовного стиха. Т. XI—XVII, вып. 5. Генварские русалии и готские игры в Византии // Сборник ОРЯС. СПб., 1890. Т. 46. № 6. С. 261—286; *Е. В. Анщиков*. Весенняя обрядовая песня на западе и у славян. СПб., 1903. Ч. 1. С. 301; *Д. К. Зеленин*. Очерки русской мифологии: Умершие неестественной смертью и русалки. Пг., 1916. С. 114—118; *Л. Нидерле*. Славянские древности. М., 1956. С. 215, 272; *М. Арнаудов*. Кукери и

- русалии // Студии върху българските обреди и легенди. София, 1972. Т. 2. С. 149–156.
- 3 С. А. Токарев. Религиозные верования восточнославянских народов XIX – нач. XX вв. М., 1957. С. 88–91; В. К. Соколова. Весенне-летние календарные обряды русских, украинцев и белорусов. М., 1979. С. 213–223; Т. Д. Златковская. Русалии у молдаван // Итоги полевых исследований Института этнографии. М., 1978; Она же. К проблеме античного наследия у южных славян и восточных романцев // СЭ. 1978. № 3. С. 47–58; Она же. К истории провинциальной культуры в Римской Империи: “Розалии” на Балканах и в Малой Азии // Проблемы античной истории и культуры. Ереван, 1979. Т. 1. С. 94–100; Она же. Славянские и фракийские элементы в обряде русалий у молдаван // Славяно-молдавские связи и ранние этапы этнической истории молдаван. Кишинев, 1983. С. 127–144; Она же. Rosalia – русалии? О происхождении восточнославянских русалий // История, культура, этнография и фольклор славянских народов: VIII Международный съезд славистов. Доклады советской делегации. М., 1978. С. 210–226.
- 4 Л. Н. Виноградова. Русальная традиция у болгар и восточнославянских народов: Перспективы сопоставительного изучения // Проблеми на българския фолклор. Т. 8. Българският фолклор в славянската и балканската културна традиция. София, 1991. С. 202–208; Она же. “Русалии” на Балканах и у восточных славян: Есть ли элементы сходства // Балканские чтения – 2: Симпозиум по структуре текста. М., 1992. С. 59–64.
- 5 Экспедиционные материалы хранятся в Полесском Архиве Института славяноведения и балканистики РАН (далее – ПА). Особенности полесской русалки проанализированы в: Л. Н. Виноградова. Мифологический аспект полесской русальной традиции // Славянский и балканский фольклор: Духовная культура Полесья на общеславянском фоне. М., 1986. С. 88–135.
- 6 Д. К. Зеленин. Восточнославянская этнография. М., 1991. С. 395–396; Он же. К вопросу о русалках: Культ покойников, умерших неестественной смертью, у русских и у финнов // Живая старина. М., 1911. Вып. 3–4. С. 354–424.
- 7 Цитируется по статье Н. И. Толстого “Плакать на цветы”: Этнолингвистическая заметка // Русская речь. М., 1976. № 4. С. 27–30.
- 8 С. Есенин. Собрание сочинений в 5-ти томах. М., 1961. Т. 1. С. 118.
- 9 См. об этом серию статей: Н. И. и С. М. Толстые. Заметки по славянскому язычеству. 1. Вызывание дождя у колодца // Русский фольклор. Л., 1981. С. 87–98; Они же. Заметки по славянскому язычеству. 2. Вызывание дождя в Полесье // Славянский и балканский фольклор: Генезис. Архаика. Традиции. М., 1978. С. 95–130; Они же. Заметки по славянскому язычеству. 3–4. Первый гром в Полесье. Защита от града в Полесье // Обряды и обрядовый фольклор. М., 1982. С. 49–83; Они же. Заметки по славянскому язычеству. 5. Защита от града в Дра-

гачеве и других сербских зонах // Славянский и балканский фольклор: Обряд. Текст. М., 1981. С. 44—120.

- ¹⁰ При встрече с человеком русалка строила страшные гримасы, так что у людей, видевших это, навсегда перекашивало лица (данные из Могилевской губ. — *Dziennik Wileński*. 1817. Т. 3. S. 403—404); болезнь “Виттова пляска” (трясучка) вызвана встречей с русалкой, которая заставляет человека кривляться и трястись (*А. Н. Афанасьев*. Поэтические воззрения славян на природу. М., 1869. Т. 3. С. 145).
- ¹¹ По некоторым свидетельствам, к троицкому молебну в церковь ходили с растением, называемом *русалия* (по определению собирателя, это “растение, которое не цветет, но имеет приятный запах” — *Л. Каравелов*. Памятники народного быта болгар. М., 1861. С. 222, 231).
- ¹² За пределами анализируемого круга мотивов, характерных для восточнославянской русалки, остается еще значительный набор признаков, совпадающих с характеристиками, типичными для женского мифологического персонажа тюркских народов — Албасты (расчесывание волос, сидя у воды; вредоносное щекотание; железная грудь или непомерно большие груди, закинутае за плечи; преследование рожениц и детей и др.). Именно эти два основных блока: комплекс представлений, связанных с сезонным появлением вместе с растениями (Персефона), и комплекс, сближающий с тюркской демонологией (Албаста), — составляют суть образа восточнославянской русалки.

СОКРАЩЕНИЯ

- Агапкина (в печати) — *Агапкина Т. А.* Месячные // Славянский мифологический словарь (в печати).
- Агапкина 1988 — *Агапкина Т. А.* Славянские заговорные формулы по поводу *mensis* // Этнолингвистика текста: Семиотика малых форм фольклора. М. Т. 1.
- Арнаулов 1943 — *Арнаулов М.* Български народни празници: Обичаи, вервания, песни и забави през целата година. Хемус.
- Арнаулов 1972 — *Арнаулов М.* Русалийски игри у българии и румъни // Студии върху българските обреди и легенди. София. Т. 2.
- БХ 1958 — Банатске Хере. Нови Сад.
- Беновска 1991 — *Беновска-Събкова М.* За русалките в българския фолклор // Български фолклор. София. Кн. 1.
- Бернштам 1979 — *Бернштам Т. А.* Крещение и похороны кукушки // Материальная культура и мифология. Л.
- Вакарелски 1977 — *Вакарелски Хр.* Етнография на България. София.
- Веселовский 1890 — *Веселовский А. Н.* Валькирии — Welis — Вила — Viola // Сборник ОРЯС. СПб., 1890. Т. 46. № 6.

- Воропай 1991 — *Воропай О.* Звичаї нашого народу: Етнографічний нарис. Київ. Т. 2.
- Георгиева 1983 — *Георгиева И.* Българска народна митология. София.
- Гринченко I — *Гринченко Б. Д.* Этнографические материалы, собранные в Черниговской и соседних с ней губениях. Чернигов, 1895. Вып. 1.
- Даль IV — *Даль В. И.* Толковый словарь. М., 1935. Т. 4.
- Зеленин 1991 — *Зеленин Д. К.* Восточнославянская этнография. М.
- Зернова 1932 — *Зернова А. Б.* Материалы по сельскохозяйственной магии в Дмитровском у. // СЭ. 1932. № 3.
- Златковская 1978 — *Златковская Т. Д.* Rosalia – русалии? О происхождении восточнославянских русалий // История, культура, этнография и фольклор славянских народов: VIII Международный съезд славистов. Доклады советской делегации. М.
- Кабакова 1989 — *Кабакова Г. И.* Терминология восточнороманской календарной обрядности в сопоставлении со славянской. Дисс. канд. филол. наук. М. (Приложение к диссертации “Мифологические персонажи в календарной обрядности”).
- Календарные обычаи 1977 — *Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы: Весенние праздники.* М.
- Карамышева 1986 — *Карамышева Б. Х.* Архаическая символика в погребально-поминальной обрядности узбеков Ферганы // Древние обряды, верования и культы народов Средней Азии: Историко-этнографические очерки. М.
- Килимник 1957 — *Килимник С.* Український рік у народніх звичаях в історичному освітленні. Вінніпег; Торонто. Т. 4.
- Максимович 1877 — *Максимович М. А.* Дни и месяцы украинского селянина // Собрание сочинений. Киев. Т. 2.
- Маринов 1981 — *Маринов Д.* Избрани произведения в два тома. Т. 1. Народна вяра и религиозни обичаи. София.
- Никифоровский 1897 — *Никифоровский Н. Я.* Простонародные приметы и поверья, суеверные обряды и обычаи, легендарные сказания о лицах и местах. Витебск.
- ППГ 1986 — Пахаванні, памінкі, галашэнні. Мінск.
- Пашина (в печати) — *Пашина О. А.* Календарный цикл в селах северо-западной Сумщины // Полесский сборник-2 (в печати).
- Пашина 1993 — *Пашина О. А.* Похороны кукушки и проводы русалки: Обряды весенне-летнего пограничья восточной Брянщины // Мифологические представления в народном творчестве. М.
- Померанцева 1975 — *Померанцева Э. В.* Мифологические персонажи в русском фольклоре. М.
- Романов 1912 — *Романов Е. Р.* Белорусский сборник. Вып. 8. Быт белоруса. Вильна.

- СБНУ — Сборник за народни умотворения, наука и книжнина. София, 1889–.
- Смирнов 1920 — *Смирнов В. И.* Народные похороны и причитания в Костромском крае. Кострома.
- Соколова 1979 — *Соколова В. К.* Весенне-летние календарные обряды русских, украинцев и белорусов. М.
- Сухарева 1986 — *Сухарева О. А.* Празднества цветов у равнинных таджиков (конец XIX – начало XX в.) // Древние обряды, верования и культы народов Средней Азии: Историко-этнографические очерки. М.
- ФАГУ — Фольклорный Архив Горьковского университета. Новые поступления / Сост. К. Е. Корепова. Ч. 1. Календарные обряды. Горький, 1982.
- Фрэзер 1983 — *Фрэзер Дж.* Золотая ветвь. М.
- Чулков 1782 — *Чулков М. Д.* Словарь русских суеверий. СПб.
- ЭССД — Этнолингвистический словарь славянских древностей (в печати).
- ЭО — Этнографическое обозрение. М., 1889–.
- Biegeleisen 1929 — *Biegeleisen H.* U kołebki. Przed ołtarzem. Nad mogiłą. Lwów.
- Dworakowski 1935 — *Dworakowski St.* Zwyczaje rodzinne w pow. Wysoko-Mazowieckim. Warszawa.
- Federowski 1897 — *Federowski M.* Lud białoruski na Rusi Litewskiej. Materiały do etnografii słowiańskiej. T. I. Wiara, wierzenia i przesady ludu z okolic Wołkowyska, Słonima, Lidy i Sokółki. Kraków.
- Karwot 1955 — *Karwot E.* Katalog magii Rudolfa: Źródło etnograficzne XIII w. Wrocław.
- Klinger 1949 — *Klinger W.* Wschodnio-Europejskie rusałki i pokrewne postaci demonologii ludowej a tradycja Grzecko-Rzymska // Prace etnologiczne. Lublin; Kraków.
- Kopiernicki 1887 — *Kopiernicki J.* Przycznek do etnografii ludu ruskiego na Wołyniu z materiałów zebranych przez p. Zofiję Rokossowską we wsi Jurkowszczyźnie w pow. Zwiąhelskim // ZWAK. 1887. T. XI.
- Moszyński 1967 — *Moszyński K.* Kultura ludowa słowian. Warszawa. T. 2, cz. 1.
- Sokalski 1899 — *Sokalski B.* Powiat Sokalski pod względem geograficznym, etnograficznym, historycznym i ekonomicznym. Lwów.
- Rokossowska 1889 — *Rokossowska Z.* O świecie roślinnym, wyobrazienia i podania ludu ruskiego na Wołyniu, we wsi Jurkowszczyźnie pow. Zwiąhelskim // ZWAK. 1889. T. XIII.
- Wojciechowska 1964 — *Wojciechowska A.* Obrzędowość rodzinna // Stare i nowe w kulturze wsi Koszalińskiej. Poznań.
- ZWAK — Zbiór wiadomości do antropologii krajowej. Kraków, 1877–.

СЕМАНТИКА
СЛАВЯНСКИХ ВЕРБАЛЬНЫХ АПОТРОПЕЕВ
(*белорусская традиция*)

Хотя термин *оберег* (или *апотронея*) широко употребляется в научной литературе, до сих пор не сложилось определенного мнения, какой круг культурных текстов подпадает под это понятие. Отсутствие видимых объединяющих признаков, а главное, невозможность выделить сколько-нибудь конкретное, только апотропою принадлежащее место внутри культуры, “растворенность” во всех слоях традиции, до сих пор делали этот класс текстов неуловимым для научной классификации. Препятствием на этом пути является и гетерогенность *оберега*. Слово, заговор, обряд, действие, предмет, музыка — вот далеко не полный перечень текстов, которые могут выступать в качестве апотропоев.

Можно выделить несколько значений, в которых этот термин преимущественно употребляется в научной литературе.

В одних случаях под *оберегом* понимается что-то типа малого фольклорного жанра — коротких словесных формул, предназначенных для охраны от сглаза, нечистой силы и под. Однако, попытка ограничить оберег жанровыми признаками оставляет “за бортом” множество текстов, принадлежащих к различным жанрам, но объединенных общей целью охраны человека от потенциальной опасности. Более того, в народной (севернорусской) традиции, из которой это слово было заимствовано в научный оборот, оно не имеет жанровых ограничений и употребляется по отношению к самым разным культурным концептам, от амулета до заго-

вора. В частности, на Русском Севере *оберегами* называют заговоры на первый выгон скота.

В других случаях *оберег* понимается как функция, которую могут приобретать различные тексты, независимо от своей семантики и структуры, и которая дает тексту способность осуществлять охрану какого-либо объекта. С этой точки зрения, к оберегам причисляются все тексты, наделенные апотропеической функцией. Но такое толкование *оберега* фактически лишает это понятие каких-либо ограничений, поскольку в традиционной культуре при определенных условиях почти любой текст может приобретать охранительную функцию. К примеру, само выполнение всех принятых в традиции ритуалов и предписаний, независимо от их конкретной семантики, также можно рассматривать как оберег, так как правильное ритуальное поведение предохраняет человека от возможного зла.

Наконец, этим термином может называться определенная апотропеическая семантика, а также тексты содержащие такую семантику. Для подобного понимания *оберега* не принципиально, что апотропеическая семантика может быть выражена не во всем тексте, а только в каком-либо его фрагменте. Однако, семантика не всегда является гарантом отличия апотропеев от любых других текстов — часть семантических мотивов, принадлежащих апотропеическим текстам, в то же время встречается в текстах, имеющих другую функцию (например, лечебную). Семантический подход заставляет анализировать преимущественно те “узлы” текста, где сосредоточена апотропеическая семантика, ослабляя внимание к тексту как единому целому.

Из всех приведенных здесь толкований *оберега* наиболее уязвим для критики первый, жанровый, подход, поскольку он не учитывает основной особенности оберега — его внежанровой природы, его принципиальной гетерогенности; однако, этот подход, выдвигая важную проблему формальных признаков оберега, заставляет задуматься, к каким вообще жанрам могут принадлежать апотропеи. Гораздо точнее определяет суть *оберега* функциональный подход, который справедливо выделяет апотропеическую функцию в качестве релевантного критерия, объединяющего различные по своей природе реалии, но который раздвигает границы *оберега* почти беспредельно. Удачным ограничителем этой функциональной беспредельности выступит семантический подход, который позволяет от-

сечь группу текстов, чья апотропеическая функция не поддерживается апотропеической семантикой.

Таким образом понимание *оберега* в зависимости от подхода может раздвигаться от очень узкого до предельно широкого. Следует признать, что основное ядро этого понятия лежит на пересечении всех трех составляющих, главным образом, на пересечении функционального и семантического аспектов. Собственно *оберегами* могут быть признаны те тексты, чья апотропеическая функция поддерживается апотропеической семантикой, назовем их *семантическими оберегами*. В более широком смысле сюда включаются тексты с апотропеической функцией, но не имеющие очевидной апотропеической семантики — *функциональные обереги*.

На первый взгляд, тема, вынесенная в заглавие данной работы, должна была бы подразумевать создание типологической классификации апотропеических текстов. Такой подход закономерен в тех случаях, когда заранее известен перечень единиц исследуемого класса и нет трудностей при их вычленении из числа других текстов (к примеру, при изучении названий свадебных чинов исследователь не спутает их с названиями мифологических персонажей или терминами ткачества). В том случае, когда не установлено, какие именно тексты можно отнести к данному классу (а именно так обстоит дело с оберегами), задача исследователя не типологическая, а моделирующая. Чтобы определить, какие тексты можно назвать оберегами, необходимо установить критерии отличия *оберега* от других классов текстов и, опираясь на эти критерии, создать модель славянского оберега, выявив способы его выражения в народной культуре. Моделирующий подход не может претендовать на создание законченного перечня оберегов, он является своеобразным инструментом, с помощью которого можно “опознавать” тексты данного класса. Основными критериями выделения оберега, на наш взгляд, являются: апотропеическая ситуация, апотропеическая семантика и, в некоторой степени, структура.

Данная работа посвящена анализу апотропеической семантики в белорусской традиции. Ее результатом должно стать описание “семантического поля” белорусского оберега, которое складывается из семантических моделей и семантических мотивов. Семантическая модель — абстрактная единица, созданная для удобства классификации, в основу которой положен определенный способ достижения апотропеической цели — окружение, преграда, разграничение, укрыва-

ние, нейтрализация, нанесение вреда, уничтожение, отгон, апотропизация, контакт. Конкретными воплощениями семантической модели на уровне текста являются семантические мотивы — предикативные единицы, содержащие постоянную семантику, устойчиво повторяющиеся в текстах и имеющие определенные формы выражения. Проблема семантических мотивов, как основных единиц описания традиционной культуры, давно поднималась в науке. Эту проблему в области фольклора разрабатывали А. Н. Веселовский [Веселовский 1940], В. Я. Пропп [Пропп 1969], Е. М. Мелетинский [Мелетинский 1969], отчасти И. И. Ревзин [Ревзин 1975]. Наиболее близкой нашему подходу представляется теория семантического мотива, выдвинутая американским фольклористом А. Дандисом [Dundes 1962] и разделяемая болгарской исследовательницей Л. Парпуловой [Парпулова 1976; Парпулова 1978]. Опираясь на идею изоморфизма разных уровней культуры, Дандис вводит новые термины *мотифема* и *алломотив*, считая, что алломотив так соотносится с мотифемой, как аллофон с фонемой и алломорф с морфемой [Dundes 1962].

Специфика семантики оберега во многом зависит от его положения по отношению к другим частям народной культуры. Составляющие ее тексты можно подразделить на две группы: описывающие устройство мира и регламентирующие отношения человека с этим миром. Очевидно, что апотропеи принадлежат ко второй группе. С функциональной точки зрения тексты-предписания содержат объяснения того, что нужно делать, а) чтобы “хлеб родился”, “корова много молока давала”, “дети рождались и были здоровыми”; б) чтобы “ребенка не сглазили”, “ведьма молоко не отнимала”, “птицы не портили посевов”, “дьявол не тронул человека”; в) чтобы “заболевший человек выздоровел”, “испорченная корова снова стала давать молоко”, “нечистая сила, проникшая в дом, была оттуда изгнана”. Первую группу текстов, направленных на производство, создание культурных ценностей, можно назвать продуцирующей. Вторую, цель которой — охрана этих ценностей, — апотропеической и третью, призванную исправлять, восстанавливать дестабилизированные участки культурного пространства, — реабилитационной. Похожая классификация вербальных ритуалов по функциональному признаку была предложена польской исследовательницей Анной Энгелькинг, подразделившей вербальные ритуалы на 1) “создающие” желаемое положение вещей в мире; 2) охранительные и 3) снимающие порчу [Engelking 1991, 75—85].

Из предложенной схемы видно, что *оберег* занимает промежуточное положение между текстами продуцирующими и реабилитационными, что влияет на его семантику. Если расположить на символической шкале координат тексты всех трех перечисленных типов, то апотропеи окажутся в середине шкалы, пересекаясь на одном конце с продуцирующими, а на другом — с реабилитационными текстами. Эти пересекающиеся участки и будут составлять ту “маргинальную” часть семантики, которая может в зависимости от ситуации принадлежать как апотропеям, так и текстам двух других классов.



Обереги можно подразделить на три общие категории — 1) обереги, которые охраняют объект, к ним относятся семантические модели окружения, преграды, разграничения, укрывания; 2) обереги, которые воздействуют на носителя опасности (семантические модели нейтрализации, нанесения удара, уничтожения, отгона; контакта); 3) обереги, которые превращают в апотропей сам охраняемый объект (семантическая модель апотропеизации). Модель замещения находится между первой и второй категориями, поскольку содержит обереги, которые воздействуют на сам охраняемый объект, но вектор действия которых направлен на носителя опасности.

I. Окружение. Модель предполагает создание *магического круга* как наиболее распространенного вида границы.

Акциональный уровень:

1. *Строить ограду.* Ритуальное построение ограды в белорусской традиции не зафиксировано.

2. *Очерчивать.* Очерчивание ножом, углем, кочергой, крестом, освященным мелом и пр. практиковалось во многих случаях, например, при встрече с нечистой силой.

3. *Опахивать.* Опахивание — обряд создания границы вокруг охраняемого пространства, во время которого участники обряда, впрягшись в соху, проводят ею замкнутую борозду вокруг села с целью защиты его от возможной опасности — мора скота, эпидемии, стихийных бедствий и пр. (историю вопроса и библиографию см.: Журавлев 1978, 71—94). К примеру, в селе Радчицке Брестской обл. последний раз опаживание проводилось в начале 30-х годов, чтобы предотвратить создание колхоза [ПА]. В случае опаживания апотропеический эффект усиливается также тем, что вспахан-

ная, т. е. возделанная, окультуренная земля сама по себе может быть оберегом.

4. *Обводить* вокруг охраняемого пространства веревкой или ниткой, чаще всего специально спряденной для этого случая. Чтобы предохранить человека от нечистой силы, вокруг него обводили ниткой или шнуром круг, читая при этом специальный заговор (Машавская в.; Замовы № 72). При угрозе эпидемии село обводили ниткой, оставшейся при тканье однодневного полотна [Никифоровский 1897, 249].

5. *Обходить* вокруг оберегаемого пространства с различными ритуальными предметами. Подобный ритуал совершался, как правило, в определенные календарные даты, например в Сочельник, в первый день выгона скота. Обход мог быть и окказиональным. В пинском Полесье с серпом обходили вокруг хаты, чтобы предохранить ее от проникновения ходячего покойника (Ласицк, пин. брест.; ПА). В чистом виде обход с целью создания магического круга практиковался редко. Чаще всего, предметы, с которыми этот обход совершался, приносили в семантику обряда дополнительные коннотации. При обнесении вокруг охраняемого пространства колющих и режущих предметов создавалась не только граница для всевозможного зла, но и возможность уничтожения этого зла, нанесения ему предупреждающего удара.

6. *Обсыпать*. Магическая граница создавалась также *обсыпанием* или *осеиванием* вокруг охраняемого субъекта мака, проса, зерна. В Страстной четверг хозяйки, раздевшись донага, обсевали свой двор зерном, чтобы обезопасить его от нечистой силы [Романов VIII, 154]. Как и при обходе, при создании магического круга с помощью обсеивания привносится дополнительная семантика. Она обуславливается символикой зерен (в частности, мака) как бесконечного множества, которое нельзя сосчитать и собрать. Граница, созданная таким способом, распадается на бесконечное множество дискретных преград — зерен, каждую из которых надо преодолеть: собрав, или, что равносильно, сосчитав.

7. *Опоясывать* человека или какой-л. предмет. У восточных славян пояс имеет почти такую же сакральную силу, как и крест. Кроме обязательного ношения пояса в обычные дни практиковалось ритуальное опоясывание в особых случаях: свекровь опоясывала своим поясом забеременевшую невестку (Партизанская хойн. гом.; ПА, XII, 10); отправляясь в дорогу, опоясывались специальным по-

ясом с вытканными на нем словами молитвы. Один из таких поясов сохранился в Хоромске (стол. брест.). Он представляет собой си-ную шелковую ленту с вытканной на ней молитвой “Да воскреснет Бог...”. С одной стороны молитву в середине разбивает знак креста, с другой — вид Троице-Сергиевой лавры.

8. *Обтыкать* охраняемое пространство. Этот мотив в чистом виде редко встречается у славян. В белорусской традиции этот мотив не зафиксирован. Вариантом его можно считать *втыкание*. С помощью втыкания сакрально значимых предметов на границах полей, в углах дома и под. определенный участок культурного пространства ограждают от проникновения злых сил. Апотропейное значение самого действия усиливается за счет магических свойств втыкаемых предметов: это — острые, колющие предметы, ветки, а также предметы, имеющие высокий сакральный статус. Чаще всего втыкание в землю совершается в обрядах весенне-летних обходов полей, во время которых осуществляется защита от града и непогоды, от нечистой силы (ср. например, Крачковский 1874, 132).

Вербальный уровень:

1. *Ограждать*. *Огораживание / ограждение* охраняемого объекта — один из наиболее частотных мотивов в белорусских апотропейческих текстах. Основная идея этого мотива — создание надежного тына, частокола вокруг охраняемого объекта. Сакральность “выстраиваемой” ограды определяется тем космическим материалом, из которого она строится, и ее космическим размахом. Мотив встречается в свадебной песне, которая поется в тот момент, когда молодые выезжают из дома невесты в церковь: “Филипка матка радзила, месяцам *абгарадзила...*” (гродн.; Дмитриев 1869, 55). Вероятно, из-за того, что песня пелась молодым в дорогу, фрагмент песни, содержащий данный мотив, стал функционировать в качестве самостоятельного оберега для отправляющихся в дорогу: “Мяне маці нарадзіла, сонейкам *абгарадзіла...*” (светлогор. гом.; Замовы № 56). Мотив встречается в заговоре при выходе из дома: “А я, раба Божая, ... месяцам *абгаражуся...*” (чечер. гом. Замовы № 63); в заговоре от ведьмы: “...железным тынам *абгаражуся...*” (ветк. гом.; Замовы № 71); в заговорах при выгоне скотины на пастбище: “...ношное ўрэмя *обгороджуюсь* у темном леси звяздамі, у чистом полі месяцам” (гом.; Романов V, 42); “Як месяц гасподні нараджаецца, жаркім сонцам *аграждаецца, аградзі яе* [скотину — Е. Л.], Бог, ад усякіх злучаяў худых” (калінк. гом.; Замовы № 129).

Оберег может состоять из рассказа, о том, кто и как такой тын строит: “З вастоку ідзець Гасподзь наш Іісус Хрыстос, із палудня Міхаіл-архангел, з вячернай зары Нікалай міласцівы; *гарадзяць* каменную аграду вокала раба Божага...” (заговор для идущего на суд; ельн. смол.; Замовы № 1341).

Во всех предыдущих случаях ограда воздвигалась вокруг охраняемого объекта. В единственном зафиксированном нами случае ограждение строится вокруг носителя опасности: “...*агароджаю* огольчак [г. е. волков — *Е. Л.*] рыжих гарою камянною, ад зямлі да неба” (гом.; Замовы № 154).

Глагол *ограждать* выражает более общую идею *ограждения* как *охранения* от опасности. Если *огораживать* может кто угодно, в том числе сам отправитель текста, то способностью *ограждать* обладает почти всегда только Господь Бог, Богородица, ангелы: “Господзи, *оградзи оградюю* своею, и силою своею, хрыстом нашим честным, чим увесь свет сохраниетца от усякага зла и ўсякага процивника” (горец. могил.; Романов V, 48); “Да *'гради*, Господи, сваёй правой рукой, камянной стяной, як небо от зямлі у чатыри ряды” (рогач. гом.; Романов V, 46). Но человек сам может *ограждать* себя крестом, свыше данным ему для защиты. Ср. в заговоре на обезвреживание залама: “Ишоў Ісус Хрыстос из небёс цяраз трое ворот, з золотым крестом, з золотым мечем. Я золотым крестом хозяйство *ограждаю* и здоровьем наделяю...” (речиц. гом.; Шейн II 528—529).

Тексты с глаголом *ограждать* испытали значительное влияние книжной культуры (недаром большинство из них имеет вид молитвы), а в некоторых случаях являются прямыми заимствованиями из книжной традиции. К примеру, формула “Господи, *оградзі мя* нё своими святыми ангелами” (Гортоль ивацев. брест.; ПА) является искаженной цитатой из Молитвы св. Василия Великого “...остені нас святыми Твоими Ангелы... *ограді нас* истиною Твоею...” (Молитвослов 1910, 46).

2. Очерчивать — мотив выражен очень слабо. В заговоре от пожара (заговоры от пожара часто содержат и апомропическую семантику, направленную на то, чтобы пожар не затронул соседних построек) “Сам Іісус Хрыстос окала этага агня ходзіць і абчырчваець...” (могил.; Замовы № 28).

3. Мотив *опахивания* на вербальном уровне не зафиксирован.

4. *Обводит* (шелковой ниткой, шелковым шнуром): В свадебной песне при отъезде молодых к венцу: “...Василька маці родзила,...

шоўковую ниткой *обводзила...*” (Стодоличи лельч. гом., ПА). В заговоре от нечистой силы: “Маць Прачыстая шаўковыя шнуры чапаець, шавковымі шнурамі *абводзиць...*” (Машавская в.; Замовы № 72).

5. *Обходить* или *объезжать* вокруг охраняемого пространства. Мотив обхода в белорусском материале выражен слабо. В заговоре от пожара: “Сам Іісус Хрыстос окала этага агня *ходзіць і абчырчваець...*” (могил.; Замовы № 28). Вариант мотива, связанный с объездом: “Святы Юры-Ягоры, садзіся на варанога каня, *аб'едзь* кругом сяла...” (оберег скотины; светлогор. гом.; Замовы № 148); “Святой Георгий Победоносец и святой Константин на белых конях...*объезжают* около нашего скота, милого живота...” (смол.; Добровольский 1908, 154).

6. *Обсеять, осыпать* охраняемое пространство: “... зорочкамі *осеюся*, золотым тыном *обгороджуся...*” (рогач. гом.; Романов V, 45). Я сваю скацінку загаварываю, дробнымі звяздамі *абсяваю...*” (рогач. гом.; Замовы № 142). В солдатском обереге: “...месяцам *абгараджуся*, а златымі ключамаі *замкнуся*, зорамаі *асыплюся*, нікога не баюся...” (ельск.; Замовы № 1333).

7. *Опоясывать(ся)* — мотив встречается в уже упоминавшейся свадебной песне и “отпочковавшемся” от нее заговоре в дорогу: “Филипка матка радзила,... сонейком *падперазала*” (игум. мин. Дмитриев 1869, 55); “Мяне маці нарадзіла... месяцам *падпаясала*, ў дарогу адправляла” (Чеботовичи, гом.; Романов V, 57). В заговоре от выкидыша: “Ишла Прачистая синим мбрам, широким полям, золотым мотузом *потпаразавшись...*” (гом.; Романов V, 57).

8. *Обтыкать(ся)*: В наших материалах прямые примеры не зафиксированы. Вариантом можно считать глагол *абсадиць* в заговоре скотины от волков: “И етыя скоцина, сивая шарсцина,... месяцам *обсадися*, звездами *обгородися*, черной хмарой *покрыйся*, медзяным замком *замкнися*” (черик.; Романов V, 44).

9. *Осветиться* — этот мотив представляет собой пример того, как глагол, не имеющий первоначального значения окружения, развивает его под влиянием других, однородных глаголов. Более того, и на акциональном, и на предметном уровне этот мотив имеет совсем иную семантику, второстепенно связанную с идеей создания магического круга (см. модель *Замещение*). Глагол *осветить(ся)*, имеющий основное значение ‘распространить свет на определенное пространство’, оказавшись в одном ряду с глаголами *осеяться* и *обгородиться* приобретает значение ‘огородить светом’:

“...месяцем освячуся, совняйком обогрююся, зорочками осеюся, золотым тыном обгороджуся...” (рогач. гом.; Романов V, 45); “Будзем ад етыя балеzni зорычкамі аграждацца, месічкам асвятшчацца” (заговор от нечистой силы, могил.; Замовы № 74).

10. Поместить охраняемый объект *внутри* круга. Во всех предыдущих случаях магический круг создавался *вокруг* охраняемого объекта. Но возможен вариант, когда то, что нуждается в охране, помещается *внутри* такого круга: “...Станаўлю раба Божага на сярэбраным кругу, на залатом масту...” (Машавская в.; Замовы № 72); “...станаўлюся на медзяным тазу...” (черик.; Замовы № 69).

Магическая граница всегда создается из элементов верхнего мира: месяца, звезд, зорь, солнца, она строится специально, искусственно, она творится или самим человеком или его сакральными покровителями. Хотя естественные рубежи в народной культуре имеют большую семиотическую нагрузку, они редко выступают в качестве апотропеических границ. К числу таких немногих примеров можно отнести полевые межи, через которые не могут перебраться русалки.

Таблица показывает, как соотносятся между собой мотивы на акциональном и вербальном уровнях.

Модель окружения

	акциональный	вербальный
1. огораживать	–	+
2. очерчивать	+	+
3. опахивать	+	–
4. обводить	+	+
5. обходить	+	+
6. обсыпать	+	+
7. опоясывать	+	+
8. обтыкать	+	+
9. освещать	–	+
10. помещать внутри круга	–	+

II. Преграда. Вторая семантическая модель — создание *преграды*, *преграждение доступа* к охраняемому объекту.

Акциональный уровень:

1. Мотив *загораживания*, *создания преграды* на акциональном уровне не зафиксирован.

2. Мотив *закрывания* (в значении 'прекращать доступ'), *запира-ния* на акциональном уровне не зафиксирован.

3. *Замыкание замка* с целью прекращения доступа в охраняемое пространство — один из наиболее распространенных мотивов в белорусской традиции, чаще всего встречается как оберег скота. В данном случае вектор действия апотропея направлен на охраняемый объект, и замыкание замком трактуется как загораживание охраняемого пространства. Иной случай, когда вектор действия направлен в сторону носителя опасности, будет рассмотрен в модели VI. (Нейтрализация). Чтобы зверь не тронул пропавшую скотину, запирают замок на то время, пока корова не отыщется (Романов VIII, 300). Для этого же при первом выгоне скота в Юрьев день у какой-нибудь коровы вырывают клочок шерсти и эту шерсть *запирают замком* (смол.; Добровольский 1908, 150). В первый день выгона скота стадо прогоняют мимо пастуха, держащего в руках разомкнутый замок. После прохождения всего стада пастух замок замыкает (Ямница могил.; Романов V, 47—48). В качестве своеобразного "замка" окказионально может выступать и огонь. Так на южной Случчине, при первых признаках эпизоотии в окружающих селах, жители Чудина на разных концах села разжигали два костра, "каб замкнуць хваробе дарогу у вёску" (Сержпутовский 1930, 274).

4. *Закрещивание* — наиболее универсальный и распространенный способ преграждения доступа к охраняемому объекту сил зла. Преградой является не только собственно сотворение крестного знамения, но и другие способы изображения креста — мелом, дегтем, чесночным соком и под., а также вырезывание над дверями и воротами дома, складывание из прутьев, засевание в виде креста и пр. В Полесье для защиты дома от молнии копотью от громничной (т.е. сретенской) свечки делают крест на потолке (Дружиловичи иванк. брест.; ПА V, 1a). В тех же Дружиловичах считалось необходимым засеять поле накрест, чтобы защитить его от града. В канун Крещения хозяин мелом рисовал крест на булке хлеба, на иконах, на косяках окон и дверей и на воротах хлевов, гумна и двора. Это называлось "записать Коляды" (Романов VIII, 127). В Бело-

руссии в случае отсутствия крышки кладут поверх сосуда накрест две лучинки или соломинки, чтобы преградить путь нечистой силе — способ, известный всем славянам.

Вербальный уровень:

1. *Загораживать, создавать преграду* (в значении 'преграждать доступ'). Мотив создания преграды перед опасностью, близок к мотиву I. 1. (*Огораживание*), отличаясь от последнего отсутствием семантики окружения. Мотив наиболее часто встречается в заговорах на охрану скота: "...загараджуй, Госпадзі, гарою камянною, дробнымі звёздамі і ясным мясячкам і праведным сонцам ад звера бягучага, ад гада паўзучага..." (Замовы № 11); "...выяжжая к нам Гасподь Бог на белым кані і ў белым плаці *загараджаваць* нашу скаціну зялезнымі тынамі..." (гом.; Замовы № 131); "Святы Ягорий, святы Антоний и святая Лисавета Хвёдоровна (лясун и лясуниха)... *загородзиця* ж вы их (скотину — *Е.Л.*) жарким сонцам, ясным мясяцам, дробнымі звездамі..." (хотим.; Романов V, 154).

Этот же мотив может иметь различные варианты, передаваясь рядом других глаголов главным образом в заговорах скота от зверя:

Заваливать: "...закачу, *завалю* камянною сцяною, Божья міласыці просючы, ад воўка-царыка, ад ваўчыцы-царыцы" (Машавская в., Замовы № 147);

Застанавливать: "Я сваю скацінку загаварываю, дзвьёмі зарамі — ранняй і вячерняй — *застанавляю*..." (рогач.; Замовы № 142); "Маць Прачыстая ...наперадзі жаркае сонца *становіць*..." (Машавская в.; Замовы № 72).

Засекать: "...прашу Госпада Бога і Юр'я святага зацінатці, *засякаці* (вид и масть скотины) ад габа-габіхі, дыла-дыліхі..." (речиц. гом., Замовы № 141). Ср. рус. *засекать* в значении "делать завалы, затрудняя проход"; такие завалы делались из целиком срубленных деревьев, которыми загораживали дорогу для затруднения приступа; *засека* могла служить также рубежом владений (Даль I, 645).

Защитить: в апотропеических текстах глагол употребляется как в абстрактном значении 'охранить': "Святы Юра, святы Мікола... *зашчыці* і памілуй ад звера ляснога, ад чалавека ліхога..." (червен. мин.; Замовы № 61), так и в конкретном 'закрыть щитом': "...пашли, Госпади, Пубядителя Архангила Михаила ... *защитить щитом* сваим ат тлетворнага воздуха и апасный балезни..." (ельн. смол.; Добровольский I, 209). *Защитить* можно и молитвой: "За-

шчышчына зямля нібісамі — зашчышчы мяне, Госпадзі, харошымі славісамі” (ельн. смол.; Замовы № 1339).

Заступить: глагол обычно употребляется в значении ‘спасти’, что, вероятно, можно объяснить влиянием книжной традиции. Ср.: “Новъгородъ же *заступи* Бѣ” (Срезневский 950); “Да Бѣ нас пожалуетъ и *заступит*” (Срезневский 950). Мотив встречается в заговорах скотины: “А ты, рабе Божый Аляксея, закрой, *заступи* своей шубою” (Замошье лельч. гом.; ПА), а также в заговорах от опасностей в дороге: “Да *заступи*, меня, Госпади, ў до́ме, и ў шкóле, и ў рабóте, и ў дарóге...” (М. Автюки, калинк. гом.; ПА VIII, 2). Отсюда производное *заступник* применительно к Богу, Богоматери и христианским святым: “Стань, Спаситель, *заступник* наш и *заступи* и сохрани нашу скоцинку...” (круглян. могил.; Романов V, 43); “Крест Иисуса Христа будь передо мною; крест Иисуса Христа, будь моим *заступником* против несчастных случаев; крест Иисуса Христа, будь моей обороной против неприятностей видимых и невидимых” (Надейкович, пер. с пол.; Романов V, 158—159). В конкретном значении ‘загородить, заслонить’ в белорусских текстах глагол не зафиксирован.

2. *Закрывать* (в значении ‘прекращать доступ’) двери, ворота, вообще проходы. Чаще всего встречается в профилактических заговорах против выкидыша: “Там стояла Божжа цэрква, у той цэрквы Божжая матырь службу служила, царские ворота *зачиняла*. Царские ворота *зачинились*, Сияньская гора закатилась, молодец, поры дяржыся” (добруш. гом.; Романов V, 53—54).

Этот мотив имеет варианты: *затынить(ся)*: “...железный тын, *затынься*, ворота, закутайся, замки, замкнилося: дозривши, само отвалитца” (заговор против выкидыша; пирян.; Романов V, 160).

закутать(ся): “Железный тын, *затынься*, ворота *закутайся*, замки, замкнилося: дозривши, само отвалитца” (пирян.; Романов V, 160).

про(до)пускать: В заговоре скотины от порчи Богоматерь говорит: “раба Божая, ідзі спаць, я буду ў сваей скацінкі ў галоўцы стаяць, змей-чарадзея *не дапускаць*” (чечер. гом.; Замовы № 95) или: “Земля наша маці будзе пітаці, чараўніка, чараўніцу да нашага табара *не пускаці...*” (лельч. гом.; Замовы № 102).

3. *Запирать, замыкать замком* охраняемое пространство — один из распространенных мотивов в белорусской традиции. Мотив встречается в заговорах, охраняющих человека или скотину от пор-

чи: “Святы Ягорай-пабеданосец... замыкай тры пуці ад звера бягучага, ад гада паўзучага, ад злога паганага чалавека...” (добруш., Замовы № 54); “Выязжая к нам Гасподзь Бог... загараджаваць нашу скаціну зязлезнымі тынамі, замыкая залатымі ключамі...” (гом. Замовы № 131). Часто этот мотив встречается в апотропеических формулах, предупреждающих выкидыш, где замыкание замков символизирует замыкание женского лона: “Ишла яна [Пречистая] до рабы Божай, золотыя замки замыкати, шовковый пояс к сэрцу привязати...” (гом.; Романов V, 57).

4. *Закрещивать*: употребление креста в качестве *преграды* уже рассматривалось на акциональном уровне. В текстах сам глагол *закрещивать* практически не употребляется (он принадлежит не языку текстов, а языку описания). Обычно “молитвы”, содержащие этот мотив, сводятся к рассказу о сотворении крестного знамения, который почти всегда бывает словесным эквивалентом, сопровождающим соответствующее действие: “...хрэстóm хрэшчусь и с ангелами спать ложусь” (В.Жары, браг. гом.; ПА XXI, 4а). “Крест Иисуса Христа будь передо мною... будь моей обороной против неприятностей видимых и невидимых” (пер. с польского; Романов V, 158—159). “Храстом я *кщуся* (крестясь), храстом печатаюся. *Хрэст* надо мной и *хрест* подо мной, и *хрэст* унудре ў мяне” (Ямница вендор. могил.; Романов V, 47). (Крестя стадо:) “Гасподзь Бог мое стадо *храсциць храстом* его печатоваая” (Ямница Вендор. Могил.; Романов V, 47). В заговоре на пчел: “Освятшаю цябе (крестя улей), *охрещаю* цябе морської водой, святою Лукою, святым Марком Цимохвеевичам и святым Яном Храсцицелям, и святым Христовым воскресением, от злых воч, от поганых уроц” (Городец чаус. у.; Романов V, 50).

Вариантами этого мотива можно считать *зааминивание*. *Зааминивание* (т. е. произнесение слова *аминь*), как и *закрещивание* также относится к языку описания. Слово *аминь* обычно произносится в конце сакральной формулы и закрепляет произнесенный текст.

5. Преградой для нечистой силы является также вспаханное и засеянное поле: “...Прарока Илля спорныя Иваны белыми канями яго ад бора *аралі* и *пахалі* і гарохом *засявалі*, штоб змяя не праляцела, ніхто ні прайшоў, ні праехаў...” (заговор скота, Замовы № 97). Идея вспахивания земли, ее культурной обработки как способа противостоять силам зла встречалась в мотиве I.1. как дополнительная семантика при опаживании. В данном случае она реализуется в качестве самостоятельного мотива.

6. *Заговаривать*. Преграду можно создать не только замкнув, загородив, закрыв, завалив путь опасности, но и *заговорив*: “Я сваю скаціну *загаварываю*, дзвёмі зарамі — ранней и вячэрняй — застанавляю...” (рогач. гом.; Замовы 142); “Станаўлюся я, раба Божыя, і *загаваруюся* і *замаўляюся* ад чараўніка...” (черик.; Замовы № 69); “Я сваю скаціну *загаварую*, засцерагаю, калоддзем, ашлоццем закідаю...” (могил.; Замовы № 157); “...и *загаварую* вовку и вовчицы и зубу и губу, и жарось и ярось, и кохци и нохци...” (черик. могил.; Романов V, 44); “На гадзюкі еду і вужом паганяю, людзям мову *замаўляю*...Мая хата і мая печ, *замаўляю* суддзям рэч” (ельск. смол.; Замовы № 1347) или: “І ляцеў сокал, і сеў на стол. Ён зашчабятаў і суддзям рэчы *замаўляў*...” (светлогор. гом.; Замовы № 1349).

Модель преграды

	акциональнны	вербальнны
1. загораживать	–	+
2. закрываць	–	+
3. замыкаць	+	+
4. закрэшчываць	+	+
5. пахаць	–	+
6. заговаривать	–	+

III. Разграниценне. Семантичная модель *разграницення*, *развядзення* в прастранстве охраняемага аб'екта и опасности, предполагае стварэнне сітуацыі, выключаючай любой від кантакта іх друг с другім — временнай, прастранственнай, вербальнай. Эты віды кантактаў і служат асновай для саответствуючых мотываў: раздзелення сваяго и чужога, не-встречи, молчанія.

На акциональным узроўне мотывы даннай модели в беларускай традыцыі не зафіксаваны.

На вербальным узроўне:

1. *Раздзяляць* свое и чужое. Жэна, ідушая в баню во время регул, чтобы не повредить окружающим, должна сказать при входе: “*Маё при мне, а ваше при вас*” (Bystroń 1916, 11) Для сахранення уража: “...чужога спору не забіраем, свайго не выпускаем...” (хойн. гом.; Замовы № 89).

2. *Не-встреча*. Этот мотыв, не абнаруживая прамо семантыкі раз-

граничения, по существу принадлежит этой семантической модели, т. к. предполагает разведение в пространстве носителя зла и объект охраны. Избежать опасного контакта можно не только путем создания преград и границ, но и уклонением от *встречи* с опасностью. Мотив встречается в заговорах скота от волков и в заговорах в дорогу: “Есть на свете три царя: первый царь — ясен месяц в небе; другой царь — черный рак в море; третий царь — серый волк в лесе. Как этим трем царям вместе *не сходиться*, за одним столом вместе не садиться — так чтоб у скотины такой-то шерсти, такой-то масти, чемери не было” (смол.; Добровольский 1908, 154). “Як мне з імі ня *схадзіца* (с ясным месяцем в небе, волком в колоде, медведем под выворотнем), а ім за ’дзін стол ня садзіцца, і ня піць і ня есць, ня гуляць, ня бяседаваць, то рабу зверу з маёй з бурай шарсцінкой, *ня схадзіцца, ня відацца, ня стракацца*” (рогач. гом.; Замовы № 142); “Ішоў пан Езус дарожкай, нікога *не спаткаў*: ні псоў, ні ваўкоў, ні гадзюкаў, ні злых людзей. Пайду і я за ім па яго слядочках, па яго сцежках, каб я нікога *не спаткала*” (вилейск.; Замовы № 59).

Идея *не-встречи* может реализовываться в некоторых календарных обрядах достаточно парадоксальным образом: для того, чтобы избежать вреда от контакта с опасностью, можно не уклоняться от встречи с ней, а назначить, “смоделировать” эту встречу на такое время, когда она не сможет принести ощутимого вреда. Мотив реализуется в приглашениях носителей опасности на рождественский ужин. Этот ритуал, подробно исследованный в научной литературе (см. например, Виноградова, Толстая 1991; Виноградова, Толстая 1993, 60—82), в общих чертах сводится к следующему: во время рождественского ужина хозяин берет часть еды от праздничной трапезы, выходит во двор и “приглашает” к себе на ужин тех, кто может в будущем представлять опасность для благополучия и благосостояния его семейства, — мороз, хищников, грызунов, злых покойников, градовые тучи и пр. При этом оговаривается, что данное приглашение совершается для того, чтобы на весь оставшийся год с этой опасностью не встречаться, чтобы ее не было.

3. *Молчание* — вербальный способ *отграничения* своего от чужого, уклонения от контакта с опасностью. Можно сказать, что молчание — это своеобразная “не-встреча” на вербальном уровне. Согласно народным воззрениям, голос также материален, как взгляд и слово, и способен разрушать невидимую границу между человеческим и потусторонним миром. Отсюда запрет откликаться

на голос или оборачиваться в ту сторону, откуда он слышен, поскольку тем самым человек открывает нечистой силе доступ к себе. Поэтому нельзя самому кричать в лесу, в поле, т. к. откликом может быть голос нечистой силы. Это же правило действует при встрече с волком (Полесье), и вихрем. Молчание соблюдают при доении коровы, посевах, сажании овощей, сновании, в день отела скота, т. е., когда существует опасность, что вместе с откликом можно отдать и благосостояние.

Модель разграничения

	акциональный	вербальный
1. Разделение	-	+
2. Не-встреча	-	+
3. Молчание	-	+

IV. Укрывание. Семантическая модель укрывания, покрывания основана на стремлении сделать охраняемый объект не только недоступным для носителя опасности, но и, в первую очередь, невидимым.

Акциональный уровень:

1. *Покрывать.* Мотив реализуется в обрядовых действиях закрывания, покрывания охраняемого объекта горшком, миской, полотном, полотенцем, фартуком. Фартук должна была носить женщина во время беременности, чтобы к ней и ее будущему ребенку "не приставали уроки". Полотенцем или полотном покрывали корову во время доения или перед выгоном на пастбище, молоко, если его необходимо было нести по улице, а также ткацкий станок в "опасные" календарные даты.

2. Мотив *облачения, одевания* — как способ укрывания от опасности на акциональном уровне не зафиксирован.

3. Мотив *покровительства* на акциональном уровне не зафиксирован.

4. *Прятать.* Укрыть охраняемый объект от опасности можно спрятав не его самого, а замещающий и символизирующий его предмет. На Смоленщине в первый день выгона скота в поле пастухи нанизывали яичные скорлупки на прут и обносили вокруг скота, а затем тщательно *прятали*, чаще всего в муравейник (Толстой 1993, 92). В этот же день пастух *прятал* замкнутый замок, мимо которого было прогнано все стадо, под выворотень и хранил

там до конца сезона (Ямница могил.; Романов V, 47—48). На Ивана Купалу прячут молоко, чтобы ведьма не могла его увидеть и отобрать (Лопатин пин. брест.; КА VI, 66).

Вербальный уровень:

1. *Покров*, так же как и *ограда*, создается из элементов космоса и по подобию устройства вселенной. Мотив поддерживается в народной культуре известным преданием о покрове Пресвятой Богородицы и встречается в заговорах от сглаза, на сохранение скота: “*Выхажу я з варот, маць Прачыстая напярод, рызаю закрывае, ад усіх урагоў спасае*” (чечер. гом., Замовы № 63). Эту функцию могут выполнять также Иисус Христос, Георгий победоносец, св. Алексей, ангелы и даже царь дворовой и лесун с лесуницей: “Цар дворава! Царыца др(в)араніца, твае дзеткі цареняткі! ... *накрыйце вы іх [коров — Е. Л.] шаўковай пеляной...*” (хойн. гом.; Толстой 1986, 142). “Святы Георгий-пабеданосец *закрыў* неба звяздамі, землю травой, дрэво ліствой, рыбу лускай, *закрый* маю худобу сваёю рызай святой ад гада паўзучага...” (быков.; Замовы № 137).

Мотив *покрывания*, весьма распространенный в белорусских текстах, имеет свои аналогии в древнерусской традиции, где глагол *покрывать*, помимо своего основного значения, имеет значение “спасать”: “*Покрыи* на^с подь *крово*^м крилоу твоею” (Служ. Серг.: 11; Срезневский 1118); “Въ то время Пречистая *покрыла* своихъ деревень. от Литвы не воеваны” (Псков. л. Погод. 1564 г.; Срезневский 1118).

2. *Одевать, облачать* - мотив семантически близкий к мотиву покрова, в белорусских текстах встречается редко. В заговоре для идущего на суд: “*Адеюсь* светым, яко ризаю, *покрыюсь* воблакым...” (Добровольский I, 205).

3. Наряду с мотивом “вещественного” покрова, присутствует идея сакрального *покровительства*: “Адаём скацінку на вашы (святых — Е. Л.) рукі, на Божьяя росы...” (климов.; Замовы № 129); “Отдаём мы святому Ягорью хваброму скоцину на зберажэньня, каб зверь не видав скоцины у яго руках; отдаем яму на целое лето и на веки вяком” (мстислав.; Романов V, 152). Чтобы не заспать ребенка: “*Najświetszaja Matka, ariakunka maja, atdaju* *tabie dziecatka swajo pad arieku twaju*” (Wereńko 1896, 130).

4. *Сохранить* нуждающийся в защите объект можно *схоронив*, *спрятав* его в недоступное место. Чтобы предохранить заблудившуюся скотину от хищных зверей, под перевернутым горшком пря-

чут камень, говоря: “Моя коровка, моя кормилица надворная, сиди под горшком от волка...” (могил.; Дмитриев 1869, 95).

Модель укрывания

	акциональный	вербальный
1. Покрывать	+	+
2. Одевать, облачать	-	+
3. Покровительствовать	-	+
4. Прятать	+	+

V. Нейтрализация. Цель оберегов, входящих в модель нейтрализации, — сообщить носителю опасности такие свойства, при которых он был бы не способен проявлять свои вредные качества.

Акциональный уровень:

1. Делать носителя зла *неподвижным*. Мотив на акциональном уровне не зафиксирован.

2. Делать носителя опасности *омертвевшим*. Сюда входят различные ритуальные действия с предметами, связанными с похоронным обрядом, — землей с могилы, щепками от гроба, меркой, которой измеряли покойника, веревкой, которой были связаны его руки, остатком нитки, которой покойнику шили подушку, вещами, принадлежавшими покойному и пр. Механизм нейтрализующего воздействия подобных предметов основан на магии уподобления: как мертвое тело недвижимо, безгласно и бездеятельно, так должны быть неподвижны, бездеятельны и безвредны носители опасности. Тряпка, которой связывали покойнику ноги, предохраняла скот от падежа (Партизанская хойн. гом.; ПА III, 9). Остаток нитки, которой шили подушку для гроба, предохранял от сглаза (Кочищи ельск. гом; ПА VIII, 1), веником которым метут дом после выноса тела, обметают капусту, чтобы гусеница не нападала (Дяковичи житк. гом.; ПА XII, 7д).

Мотивы 3—5 (Делать носителя зла *онемевшим, слепым, смиренным*) на акциональном уровне не зафиксированы.

6. Делать носителя опасности *бессильным*. Железо в ритуале может выражать идею *бессилия* носителя опасности. К примеру, при первом выгоне скота в воротах хлева кладут железные вещи, мотивируя это тем, что как железо нельзя съесть, так и скотину не может съесть зверь (смол.; Добровольский 1908, 11).

Вербальный уровень:

1. Делать носителя зла *неподвижным, недвижимым*: “А ты, акаянная (ведьма — Е. Л.), *стой*, ні з места...” (заговор скота; бельск.; Шейн II, 552—553); “*Станаўляю* ведзьмам, чараўніцам вочы стаўбамі, рукі граблямі...” (хойниц.; Замовы № 89); “Яго рукі граблямі, вочы сталбамі...” (заговор на суд, ельск.; Замовы № 1347).

2. Делать носителя опасности *омертвевшим*. Этой цели служит сравнение объекта опасности с покойником: “Как мертвыі ляжаць, не варохнуцца, рта не разінуць, ачэй не васкінуць, серца не раз’яраць, рукамі не варахнуць, нагамі не трахнуць, так бы раб Божы камандзер рукою бы не варахнул, нагою бы не трахнуў...” (вит.; Замовы № 1331); “Ляжыць трыдзесяць грабоў, трыдзесяць міртвяцоў; у тых трыдзесяці міртвяцах серца ні разгараюцца, рукі ні прыпаднімаюцца, уста ні атвараюцца — так і на мене (імя) пусць серца ні разгараюцца, рукі ні прыпаднімаюцца, уста ні атвараюцца” (смол.; Замовы № 1338); “...у том грабу ляжиць мяртвец, у таго мертвеца *заняемлі* яго зубы і цела. Хто еты залом заламіў, *занямей* яго цела і кроў на векі вяком” (мстислав.; Замовы № 17). В восточном Полесье при встрече с волком человек должен был произнести такой диалог (отвечая и за себя и за волка): “На том свеце быў? — Быў. — Мёртвых бачыў? — Бачыў. Мёртвыя кусаюцца? — Не. — І ты не кусайся” (гом.; Гура 1988, 110).

3. Носитель опасности должен быть *онемевшим*. Так, при встрече с волком говорили: “Воўк-Вабрамэй, протиў миенé *онемей*, из кише ни калач, и свету не бачь” (Замосье, лельч. гом.; ПА XVII, 1a) или, если крикнуть волку: “Воўк, шоб ты *змоўк!*” — то он “*шчыпиць* зубы и не зможэт раскрыть рот на чэловéка” (Замосье, лельч. гом.; XVII, 1a). В заговоре на суд: “А ў хаце печ — *анямей* іхна рэч” (октябр.; Замовы № 1343).

4. Носителя опасности можно сделать *слепым*. На Смоленщине в первый день выгона скота чтобы охранить скотину от волков, выбирали нескольких человек, один из которых имитировал слепого. Один из участников обряда подходил к “слепому” и спрашивал, видит ли он скотину. Тот отвечал, что не видит. Тогда спрашивавший заключал: “Пускай и волк *не видит!*” (Толстой 1993, 92). Ср. также предписание на Рождество Христово называть воробьев *слепцами*, чтобы они летом не видели посевов (Никифоровский 1897, 228).

5. Носителя опасности можно сделать *кротким и смиренным*:

Этой цели можно достичь, приравняв носителя опасности к новорожденному ребенку: “І шол младзенец із угробы; не было ў негс ні ума, ні разума, ні ачэй, ні рачэй, ні злаго сердца. Такождзеды не было ў маего камандзера на раба Божыя ні ума, ні разума, ні ачэй, ні рачэй, ні злаго сердца” (вит.; Замовы № 1329). Для этой же цели на Рождество предписывалось называть ястребов *голубями*, волков — *колядниками*, а крыс — *панночками* (Никифоровский 1897, 228).

6. Можно также смоделировать *беспомощность, бессилие, неспособность* носителя опасности. На Смоленщине в первый день выгона скота выбирались четыре человека, одного из которых назначали колодой, другого зайцем, третьего хромым, четвертого слепым. Один из участников обряда в сопровождении пастуха подходил к “колоде” и спрашивал: “Колода, колода, ты лежишь?” Та отвечала: “Лежу” — “А повернешься ли?” — “Не повернусь” — “Ну, чтобы и на нашу скотину зверь не повертывался!” После обращений к “зайцу” и “слепому”, которые содержали другую семантику, участник обряда спрашивал у “хромого”: “Хромой, хромой, побежишь ли ты?” — “Нет, не побегу” — “А чтоб и волк за нашей скотинкой не бегал” (Толстой 1993, 92). Ср. этот мотив в полесском заговоре от воробьев: “...ваш нос до роту *прирос*” (В. Жары браг. гом.; ПА XVIII доп.).

Беспомощность носителя опасности можно представить символически на стороннем объекте, спроецировав потом это состояние на своих потенциальных врагов: “На сінім моры да на лукамор’і сядзіць ястраб без какцей. без нахцей. без быстра крыля, без востра носа, каб так у Якімавам ружжы ў ствале ў жалезі і ў штабі Мар’і не было ніякіх уроц” (Замовы № 4).

Вариантом этого мотива можно считать и другой способ обезвреживания носителя опасности: “И кто на меня, раба Божия, лихо подумает, или лихое слово вымолвит, *затряслась бы* у него рука и нога, и подпятыя жилы...” (вит.; Романов V, 52). Человек, идущий на суд, чтобы обезопасить себя, должен был взять с березы “пиряпір”, который трясется и сказать: “Як сей пиряпир трясетца, так бы мойго супутата (имя) язык трепетаў” (смол. Добровольский 1908, 205).

Модель нейтрализации

	акциональный	вербальный
1. делать неподвижным	-	+
2. "-"- омертвевшим	+	+
3. "-"- онемевшим	-	+
4. "-"- слепым	-	+
5. "-"- смиренным	-	+
6. "-"- бессильным	+	+

VI. Нанесение удара. Эта модель предполагает *нанесение предупредительного удара, причинение ущерба, вреда*. Обереги, входящие в ее состав, направлены на то, чтобы “вывести из строя” объект опасности, “ударить” по тем местам где сосредоточена вредоносная сила: по глазам, пасти, ногам.

Акциональный уровень:

1. *Замыкать* носителю опасности зубы или пасть. При перенесении из одной деревни в другую кросна непременно замыкают замком, считая, что этим *замыкают* зубы волку, чтобы он не трогал овец (бельск.; Добровольский 1901, 136). Чтобы заблудившуюся корову не тронул зверь, запирают замок на то время, пока корова отыщется (Романов, VIII, 300). Магические действия оказываются важными и при встрече с волком. Апотропеическую формулу в подобном случае произносят плотно *сомкнув* зубы, *сжав* кулаки или показывая волку дулю, мотивируя это тем, что “як *складзена* дуля, так шчоб *склаліся* зубы” (полес.; Гура 1988, 111).

2. Мотив *завязывания* рта носителю опасности на акциональном уровне не зафиксирован.

3. Мотив *затыкания* на акциональном уровне не зафиксирован.

4. *Ослеплять* носителя опасности. Мотив представлен известным в Полесье способом предохранения от сглаза — кидать в сторону потенциального носителя опасности щепотку соли.

5. *Калечить* носителя опасности. Мотив представлен обрядовыми действиями с колющими и режущими предметами и растениями (ножом, топором, косой, крапивой и пр.), чтобы причинить вред ведьмам (в первый день выгона скота, в “опасные” календарные

даты, в частности, на Ивана Купалу). Эти предметы подкладывают под порог, затыкают в крышу и дверь хлева, “коб ведьмам языки резаў” (Кочище, ельск. гом.).

7. *Обнаруживать* носителя опасности. С этим частично связаны многочисленные способы обнаружения ведьм (во время Пасхальной службы и пр.). Ср. полесские поверья о том, что если человек первым увидит волка, то этим обезвредит его.

Вербальный уровень:

1. *Запирать* или *закрывать* обычно пасть, зубы, глаза носителю опасности. Мотив встречается в заговорах против волков: “Ехаў святы Юры-Рыгоры... *закрываю* змеям бягучым, паўзучым, лятучым губы і зубы. Не сам я *закрываю*, а *закрывае* святы Юры-Рыгоры” (хойн. гом.; Замовы № 135). Мотив может быть выражен и в форме отрицания: в первый день выгона скота во время ритуального обхода выбирался человек, который изображал замок. Пастух подходил к “замку” и спрашивал: “Замок, замок, разомкнешся ли?” На что получал ответ: “Не разомкнусь” — “Дай Бог, чтобы и у зверя не разошлись зубы до нашей скотины” (смол.; Добровольский 1908, 151).

2. *Завязывать, связывать* носителя опасности. “Святы хвабры Ягорай,... *позавязую* своим шовковым шнуром их (волков — Е. Л.) войстрыя пики...” (рогач. гом.; Романов V, 46). В заговоре на суд: “Госпади,... *свяжи* уста, и язык, и гартань у князей и баярей, у правитилей, й у ўсяких властей...” (смол. Добровольский I, 205).

3. *Затыкать*: опасности затыкают не рот и глаза, а принципиально другое место, как в формулах от сглаза: “Деркач ў задницу!” (Пирки, браг. гом.; ПА XII, 12 в); “Деркач у сраку” (Гортоль ивацев. брест.; ПА XII, 12 в).

4. *Ослеплять* опасность. Встречается несколько вариантов мотива в зависимости от способа *ослепления* обычно в заговорах на защиту скота и в формулах от сглаза: “Я ім [чаровницам — Е. Л.] камянем зубы павыбью, а пяском вочы *засыплю*, шчоб чарадэйнік і чарадэйніца к маёй скаціны не падышлі” (чечер. гом.; Замовы № 104). Ср. также многочисленные короткие формулы от сглаза типа: “Песок ў учы” (Пирки браг. гом.); “Силь тэбэ в очы, карачун [старый веник — Е. Л.] в зубы, а камэнь в груды” (Засимы, кобр. брест.; ПА XII, 12 в).

Выдирать глаза опасности — вариант встречается в купальских песнях: “Отбери, Божа, таму [кто отбирает молоко — Е. Л.]

ручки-ножки, *выдзяри*, сова, со лба вочки, каб яны свету не бачили...” (Богданович 1895, 116).

Выпекать глаза опасности — вариант встречается в купальских песнях: “...купальной ночи *выпекли* ведзьмы очи, каб в ночи ня хадзила...” (Крачковский 1874, 132).

Застилать глаза опасности — вариант встречается в заговорах от волков: “Мать Прачистая, спаси ж ету скотину, *застяли* своёй ризой, нятленной плащаницай их нямерныя глаза” (Недойка рогач. гом.; Романов V, 46). Ваўку валаўство, ваўчыцы ючы, чорнай рызай вочы *засцілаю*, застанаўляю і замыкаю зубы, губы залатымі замкамі...” (рогач. гом.; Замовы № 142); “Святы хвабры Ягорай, ...*позавешуй* своим золотым платком их ясныя глаза” (рогач. гом.; Романов V, 46).

5. *Калечить* носителя опасности можно различными способами:

Засекать опасности пасть, ноги и пр. Уже встречавшийся в модели II (Создание преграды) глагол *засекать* в данном случае имеет значение ‘сечь, рассекать’: “Ехаў Юрай на сваём кані, дзяржаў залатую меч, *засякаў* наглым ведзьмам губы і рэч...” (хойн. гом.; Замовы № 89).

Заворачивать глаза и рты: “Назад вочы *пазаварачала* карачовым і лугавым, і палявым [волкам]” (лельч. гом.; Замовы № 165); “На Сіяньски горы ходылы тры свинні, позадиралы воні хвосты... а за нймы хорты-хортэнята и мыши с мышенята, *позаворачывалы* им рты и ртанята” [не совсем ясный текст, но тем не менее, понятно, что речь идет о ртах мышей, оберегом от которых является эта формула — Е. Л.] (Ласицк. пин. брест.; ПА VII, 7).

Выбивать зубы носителю опасности: “Я ім [чаровницам — Е. Л.] камянем зубы *павыбью*, ... шчоб чарадэйнік і чарадэйніца к маёй скаціны не падышлі” (чечер.; Замовы № 104). Ср. короткие формулы от сглаза: “Камень тобі ў зубы...” (Пирки браг. гом.; ПА XII, 12в); “дэркач у зубы” (Ровбицк пруж. брест.; ПА X, 7а) и пр.

Выламывать ноги носителю опасности: “Воўк, ваўчыца і ваўчаныята, вашы ногі *павыламаты*, вашы зубы пазамыкаты...” (черик. могил.; Замовы № 143);

6. Мотив на вербальном уровне не зафиксирован.

Модель нанесения удара

	акциональный	вербальный
1. Замыкать	+	+
2. Завязывать	-	+
3. Затыкать	-	+
4. Ослеплять	+	+
5. Калечить	+	+
6. Обнаруживать	+	-

VII. Уничтожение опасности. Семантическая модель, представляющая различные способы уничтожения опасности, в белорусской традиции разработана относительно слабо.

Акциональный уровень:

1. *Разбивать, разрубать, расчленять* опасности на части. В Полесье, первую градину *раскусывали* или *разрубали* топором, чтобы уничтожить весь надвигающийся град. *Разбить, разорвать* опасность можно не только острыми предметами, но и средствами, имеющими высокий сакральный статус: в Полесье считалось, что приближающийся ураган можно разорвать чтением молитвы (Олтуш малорит. брест.; Толстые 1982, 68).

2. *Убивать* опасность — мотив на акциональном уровне не зафиксирован.

3. *Съесть, проглатывать* опасность. В Полесье, чтобы уничтожить начинающийся град, младший ребенок в семье должен был проглотить первую градину.

Мотивы 4-6 (*сжигать, закапывать, отрицать* опасность) на акциональном уровне не зафиксированы.

Вербальный уровень:

1. *Расчленять* опасность: “Свято Міхайло на прэстолі стаіць, відзіць ён нас праведнікуў і ябеднікуў і наганіцелеў, і ведзьмаў-чарадзеяў і *разбіваець* вялікаю грамою пякучаю маланнёю...” (черик.; Замовы № 70); В заговоре от врагов: “Як яно кацілася, так яно і раскацілася, і *раздраблося* і *размялося*, і на етам асталося” (ельск.; Замовы 383). При обезвреживании залама знахарь, раскидывающий залом, произносит: “Нехай так того чловека, который зробив закрутень, *роскидаеця* господарка, як я *роскидаю* закрутень!” (Никифоровский 1897, 142).

2. *Убивать* опасность: “Красна сонце і ясён свет... ліхадзея ўбей

вогненной стралой...” (бельск.; Шейн II, 552—55). “Святыя Грамніцы, *убіце* злога чалавека ў зямліцы, змея лятучага, гада паўзучага...” (круп. мин.; Замовы № 272). “І едзець по калінавам масту святы Ягоры з кап’ём, войстрым мячом... буду цябе... кап’ём *прабіваць*, тваю кроў разліваць...” (мин.; Замовы № 11).

3. *Съедать* опасность: при первом выгоне хозяин говорит скотине: “Коб тэбэ вихор ны зъив, коб ты вихор *зъила*” (Парохонск, пин. брест.; XXI, 4 в).

4. *Сжигать* опасность: “*Сажгі* калдуноў, *сажгі* калдуніц каменнай стралой, вогнем нябесным...” (свадебный заговор; бельск.; Замовы № 1327).

5. *Закапывать* опасность в землю. Мотив представлен лишь таким вариантом: “Святыя Грамніцы, *убіце* злога чалавека ў зямліцы, змея лятучага, гада паўзучага...” (круп. мин.; Замовы № 272).

6. *Отрицать* опасность. Эта цель достигается при сопоставлении опасности с другими, невозможными событиями, как в заговорах против ведьм и колдунов: “...як вам на ўсім свеци росы ня биць и травы не топтаць, и ўсяго свету не злетаць, и на ўсім свеци хлеба не пожираць, и ў мори воды не попиць, и ў мори глыбіны не достаць, и ’т моря до неба вышыны не сознаць, и на небе звезд не переличиць, выше месика не ходзиць, и жаркаго сонца не зняць, и Господния колясницы не повярнуць, и ў етой цэръкви ня быць, кыло престола не ходзиць, и хрящей не цулуваць, и пашанишной проскуры не зьедаць, и ярыя свячи не гасиць и книги-вангелия не читаць, — так жа вам ведзьмаки-чародзейники, ...так жа вам не звездзьмуваць, не счаруваць раба Божого” (клим.; Романов V, 140—141); “Сижу прадү кудёллину попу на парату [ризу]. Як попу во парати не ходіти, службу не служити, так вам, воробцам, добрым молодцам, колосы не ломати, веток не сновати...” (В. Жары, браг., гом.; ПА XVIII доп.). “Як святому Юр’ю-Рыгору на зямлі не бываць, так і змеям бягучым, паўзучым, лятучым ад етай кароўкі спору не атымаць...” (Замовы № 135); “...яму [колдуну — Е. Л.] хлеба ня з’исть, вады ня піць, а в магіле быць...” (оберег при обезвреживании залама; бельск., Замовы № 16).

Вариантом отрицания опасности является *невидение*. При этом формула “Как я не вижу опасность сейчас, так чтобы я не видел ее всегда” в действительности означает: “как опасности *нет* сейчас, так чтобы ее никогда *не было*”. *Не-видение* опасности означает ее отсутствие, как в вербальной формуле от градовой тучи: “Як настойніка свянціла, я тучи *не бачила*” (ельск.; Замовы № 35).

Модель уничтожения

	акциональный	вербальный
1. Расчленять	+	+
2. Убивать	-	+
3. Съедать	+	+
4. Сжигать	-	+
5. Закапывать	-	+
6. Отрицать	-	+

VIII. Отгон. В отгонных текстах может реализовываться как апотропеическая, так и реабилитационная функция (ср. многочисленные лечебные заговоры с мотивами отгона болезни или того, кто ее наслал). Очень часто апотропеические формулы с такой семантикой используются в тех случаях, когда опасность уже налично, но ее губительных результатов еще можно избежать (особенно при опасности града). Такие тексты находятся как бы на границе двух функциональных типов. Иногда только контекст позволяет отнести ту или иную формулу к текстам апотропеическим или, наоборот, реабилитационным.

Акциональный уровень:

1. *Отгонять* опасность. Чаще всего таким способом боролись с градовыми тучами. В их сторону махали различными предметами, связанными с домашним очагом (хлебной лопатой, кочергой) или освященными во время Пасхи (например, пасхальной скатертью).

2. *Плевать* — это действие содержит семантику отгона. Часто оно сопровождается отгонными вербальными формулами. После купания ребенка его сначала целуют, а потом сплевывают на воду, чтобы “zloje atahnać” (мин. борис.; Wereńko 1896, 129).

3. *Выметать* опасность. Способом отогнать опасность от своего дома является *выметание* мусора и выбрасывание его на межу или в реку, что равнозначно выпроваживанию зла за пределы “своего” мира.

4. *Выворачивать* опасность. В Полесье эквивалентом *отворачивания* является *выворачивание* одежды (на себе или ребенке), чтобы *отвратить* злой глаз.

5. *Возвращать* опасность ее отправителю. Мотив чаще всего встречается в оберегах от сглаза. Вслед носителю зла кидали какой-либо предмет — шепку, шепотку соли и пр., с которым симво-

лически возвращалось зло. Так поступала ткачиха, если во время работы в дом заходил кто-нибудь, кто мог сглазить полотно (полес.), жнея перебрасывала свой серп назад через голову, если знала, что на ее работу смотрит человек со “злым” глазом (Никифоровский 1897, 113). Носитель опасности, зная о своей способности вредить (например, человек с “урочливым” глазом), предотвращал возможный вред, если сначала смотрел себе на ногти, а потом уже на объект, нуждающийся в защите (маленького ребенка, корову, ткущееся полотно и пр.). Здесь носитель опасности возвращает возможный вред на самого себя.

6. Отгон или *отвращение* опасности на сторонний объект. Это выражается в обычае вешать красные лоскутки, необычные предметы, класть камень, железо, молот и пр. рядом с охраняемым объектом, чтобы опасность (например, злой глаз) “ударила” по этим предметам. Для этой цели полесские пасечники вешают череп животного перед ульями.

7. Отгон опасности в *никогда* на акциональном уровне реализуется в мотиве счета того, что сосчитать невозможно (зерен, песчинок, звезд). Часто этот мотив реализуется при обсыпании маком или просом могилы ходячего покойника. Считается, что последний только тогда сможет навредить живым людям, когда соберет все зерна. Рассыпанные зерна представляют собой дискретную, раздробленную на неисчислимое количество частей преграду, которую можно преодолеть только сосчитав по отдельности. Поскольку зерно (листья на дереве, звезды на небе, иголки на ели, рыба в море) в народной традиции относятся к разряду принципиально неисчислимых объектов, то опасное событие отодвигается в бесконечное будущее. Идея счета может проявляться и по-другому, безотносительно к семантике отгона (см. II. Преграда).

Мотивы 8-9 (*отгон в никуда, заманивание*) на акциональном уровне не зафиксированы.

10. *Отпугивать*. Отпугивание опасности достигалось различными свойствами. Наиболее распространенным у белоруссов является отпугивание опасности резким неприятным запахом, поэтому в “опасные” календарные даты над дверями и окнами намазывали соком чеснока или дегтем кресты, сообщая таким образом кресту дополнительную силу. В Русальную неделю считалось необходимым иметь при себе полынь — растение, отпугивающее русалок.

Вербальный уровень:

1. Опасность *отгоняют* или *прогоняют*. При первом выгоне скота пастух произносит: “Як у нас Юрья кони пасець,... нячистую силу прочь *отгоняиць*... приговариваець: “Хира [немочь, болезнь — Е. Л.] у лес” (Богданович 1895, 65). “А святы Юрэй-Рыгорэй, спасай, сахраняй, ад маея кароўкі чорнай злога духа *адганяй*” (гом.; Замовы № 156);

Опасность *отбивают*. В заговоре от уроков: “Ишоў Ян-пазван цераз жалезны мост, жалезным кіёчкам апіраўся, ад урокаў *адбіваўся*” (светлогор. гом. Замовы № 960). “Маць Прачыстая... зала-тым храстом пабіваець, нячыстую сілу *адбіваець*” (Машавская в.; Замовы № 72);

От опасности можно *отмахнуться* или *отсесться*: “Карова мая чорная! Ад паганых вачэй і [няшлюбных] дзяцей вочкамі *асвяціся*, вушкамі *атматнися*, ножкамі *аттапчыся*, хвосцікам *адмахнісь*...” (мстислав. могил.; Замовы № 106).

Отгон осуществляется с помощью императивных формул: “Водзяница, лесовица, шальная дзевица, *отвяжись, откатись*, в моем доме не кажись” (заговор от русалки, бельск. смол.; Шейн II, 525); “Як воск ад агня, так сатана ад Хрыста: *аткасиць, атсатанісь* ад майго дому, ад мае хаці!” (круп.; Замовы № 76).

На вербальном уровне мотивы 2—3 (*плевать, выметать*) не зафиксированы.

4. *Отворачивать* опасность: “Як огонь коціцца, так ад (имя) ведзьма *вароціцца*...” (городец.; Замовы № 84). В заговоре от сглаза: “хто мысліць злое — *адварні* яму, Бог, тое” (светлогор. гом.; Замовы № 100).

Отворачивание опасности на вербальном уровне реализуется также в буквальном “переворачивании” произносимых слов. В Полесье, чтобы отвратить пожар от соседних домов, обходили вокруг горящего дома, читая молитву “Отче наш” или “Да воскреснет Бог” задом наперед (Симоничи лельч. гом.).

5. *Возвращать* опасность ее отправителю. Чтобы пришедшая в дом женщина, не смогла “испортить” ткущегося полотна, хозяйка ей вслед проносит: “Нога за ногою, твое лыхо за тобою” (брест.; ПА); или: “што думаеш мне — палучы сабе” (мстислав.; Замовы № 106) “Свой згляд забирай себе назад” (Барбаров, мозыр. гом.; ПА XII, 12в).

6. Опасность может отгоняться или отвлекаться *на сторонний*

объект. Носителю зла вместо охраняемого объекта “подсовывается” предмет, не представляющий никакой ценности: “А табе, ваўку, заговарваю быстрыя, ярыя вочы і вострыя зубы і кіпці, штоб грыз у лесе гнілую калоду, а ў лузе — шаўковую траву, а ў полі — каменную гору” (светлогор. гом.; Замовы № 148). В другом заговоре волку предлагают “гнілую калоду на сніданія, а скаціну штоб ні трымаць...” (рослав.; Замовы № 153). Чтобы предохранить зерно от мышей, хозяин бросает на гумно несколько камней со словами: “сшыця ето кымяннё, а ни моё сямяннё” (Никифоровский 1897, 114).

Отвлечение опасности на сторонний объект может реализовываться с помощью *переназывания* предметов, на которые отгоняется опасность: если на Рождество называть камни голубьями, то волки летом будут грызть камни вместо скотины (Никифоровский 1897, 228).

7. Опасность отгоняется *в никогда*, т. е. результат вредоносного действия относится к такому моменту, когда совершится другое, заведомо невозможное событие. Например, пока носитель опасности не пересчитает то, что сосчитать невозможно. В заговоре от ведьмы: “...wypij sinie more, zhryzi bieły j latra-kamień i perelami żalezpuj tyn, tady zczarujesz...” (борис. мин.; Wereńko 1896, 219). В заговоре от нечистой силы: “Тады яго ведзьма-чарадзеініца імець, як каменную сцяну ілбом праб’ець, гарачую ска’раду языком праліжэць, зялезную даску нагою праломіць” (Замовы № 70).

8. Опасность отгоняется *в никуда*, за пределы человеческого мира. В отличие от других традиций (к примеру, русской или сербской) в белорусской мотив представлен слабо: “Святы Юрай-Ягорай, прашу цябе, міласэрны, *рассылай* сваіх яўрэяў (ваўкоў) па цёмных лясах, па дзікіх балатах і па чыстых палях...” (гом.; Замовы № 156). При первом выгоне скота говорили: “... *ссылаю* псов у моха, ў болота, у ницыя лозы, во ўсі чатыры стороны” (гом.; Романов V, 42). “Ісус Хрыстос ... вас, ведзьмаріў і ведзьмаў *іссылае* за балоты, за белыя камні. Там вам качацца і да маея кароўкі не добрацца” (жлоб.; Замовы № 96).

9. Отгон-заманивание опасности туда, где гораздо лучше, чем в “этом” мире, где для нее приготовлены еда, питье и мягкие ложа: “Ты, варабейка Адам, я табе загона свайго не дам. *Ляці* ў алешнік на карчы. Там табе засціланы стол, ядзенне и піцenne” (лельч. гом.; Замовы № 48); “Туча, туча, *ідзі* бокам, апыніся над Глыбокім, там пірожкі пякуць, табе крошкі дадуць, і цябе паджыдаюць” (ельск.; Замовы № 41).

10. *Выпугивать, отпугивать* опасность можно произнося название тех предметов, которые обладают отгонными свойствами. К примеру, от русалки можно спастись, произнеся слово “попынь” (полесск.).

Модель отгона

	акциональный	вербальный
1. Отгонять	+	+
2. Плевать	+	—
3. Выметать	+	—
4. Выворачивать	+	+
5. Возвращать отправителю	+	+
6. Отгонять на сто- ронний объект	+	+
7. Отгонять в никогда	+	+
8. Отгонять в никуда	—	+
9. Заманивать	—	+
10. Отпугивать	+	+

IX. Замещение. Принцип действия апотропеев этой группы заключается в том, чтобы “опередить” зло, заместив потенциальную опасность или своеобразным “суррогатом” или такими предметами и сущностями, которые исключают одновременное присутствие носителей зла в охраняемом пространстве (в реальной жизни примером этого может служить безопасный йод, принимаемый при угрозе радиационного заражения. Заполняя собой клетки щитовидной железы, он не оставляет места для радиоактивного йода). В белорусской традиции этот принцип представлен в основном на акциональном уровне.

Акциональный уровень:

1. *Опередать* опасность. На этом основан полесский оберег урожая от ведьм: на Новый год хозяин идет на озимое поле, выкапывает из-под снега несколько ростков и съедает их. Считается, что ведьмы не смогут уже отнять у этого поля зерно, так как хозяин уже опередил носителей зла и сам “съел” свой новый урожай. В Полесье

также считалось, что если человек, увидев волка, сразу же крикнет, до того, как волк его увидит, он тем самым замкнет волку зубы, но если волк первым взглянет на человека, то человек онемееет.

2. *Заполнять пространство голосом, звуком.* Этот мотив осуществляется способом промежуточным между вербальным и акциональным — с помощью громкого стука, крика, звона колокола и других звуков, принадлежащих культурному миру. В отличие от ограды, создаваемой по периметру охраняемого пространства, человеческий голос или звуки, характеризующие человеческий мир, *заполняют* собой пространство настолько, насколько распространился звук.

3. *Заполнять пространство светом.* Мотив встречается довольно редко. Примером этого может служить обычай зажигать костры на Ивана Купала. Считается, что на расстоянии, на котором виден свет купальского костра, град не поубьет посевов (Агапкина 1995).

4. *Присутствие* сакральных защитников. В этом качестве выступают предметы и действия, наделенные семантикой сверхплодородности, жизненной силы или символизирующие собой божественную сущность — яйцо, зерно, а из христианских реалий — крест, икона. Примером может служить внесение в новый дом икон и хлеба, чтобы обеспечить отсутствие злых сил, а также обязательное присутствие в каждом доме сакральных предметов.

Вербальный уровень:

Мотивы 1—2 (*опережение опасности, заполнение пространства голосом*) на вербальном уровне не зафиксированы.

3. Мотив *освещения* на вербальном уровне не отмечен. Глагол *освещать* употребляется в охранительных формулах только наряду с глаголами типа *огораживаться, опоясываться, обтыкаться* и под их воздействием развивает семантику “*окружать светом*” (см. I. 9.).

4. *Присутствие* сакральных защитников человека — ангелов, Бога, Богородицы, а также креста, которые, находясь рядом с человеком или в его жилище, делают его свободным от нечистой силы и всевозможного зла. У белорусов широко распространены варианты защитной молитвы, читаемой перед сном: “Крэст ў ногах, крэст ў руках, и янгелы хрыстови на боках, Прэчистая маты ў головах...” (В. Жары, браг. гом.; ПА XXI, 4а). В подобных текстах существует семантика *окружения*, но не пространственного, как в других случаях, а временного, т. к. оберегание от злых сил происходит непрерывно, *круглосуточно* или вообще вечно: “...хранит душу мою и тело

мое з вечера до поўночы, з поўночы до свету и до моего веку” (В. Жары, браг. гом.; ПА XXI, 4а); “Ангелы хранителя, сохраните меня с вечера до пивночи, с пивночи до дня, до веку конца” (Ополь, ивацев. брест.; ПА XXI, 4а). Данная молитва имеет византийское происхождение и проникла в народный корпус текстов из книжной культуры. В письменных источниках она известна как апокрифическая молитва к мученику Никите. Приведем в качестве примера отрывок из такой молитвы, к сожалению, не датированной: “...ѡт стоупи сатана ѡт сего домоу и ѡт всѣх сих четырех стѣнь і ѡт четырех оуглов здѣ стѣа бѣа хѣ” ражает, здѣ дѣвглысты почивают, здѣ стѣи апсли Петръ и Павел здѣ стѣи Кирил крст держит... крсть на мнѣ, крст оу мене, крсть надо мною... здѣ тебѣ оканни диаволе ни части ни мѣста...” (цит. по: Истрин 1899, 211).

Модель замещения

	акциональный	вербальный
1. Опережение	+	–
2. Заполнение голосом	+	–
3. Заполнение светом	+	–
4. Присутствие сакральных сил	+	+

Х. Апотропеизация. Механизм действия оберегов, входящих в эту модель, основан на том, чтобы придать охраняемому объекту свойства, которые делали бы его неуязвимым перед лицом опасности. Мотивы, составляющие эту модель, соответствуют тем свойствам, которыми должен обладать охраняемый объект: быть чистым, сильным, отталкивающим, неузнаваемым, неуязвимым.

Акциональный уровень:

1. *Очищать.* Семантика *очищения* чаще всего присуща текстам с реабилитационной функцией. Однако тексты с такой семантикой в определенных ситуациях усваивают апотропеическую функцию, чаще всего на акциональном уровне. Использование очищения в качестве апотропеического средства основано на представлении, что ритуально чистый человек или объект не доступен силам зла. Очищение включает в себя действия, связанные с *обметанием* охраняемого пространства, удалением мусора, грязи, а также побелки стен, печи и пр. Это весенние обрядовые действия (чаще всего про-

изводимые на Благовещение или Чистый, т. е. Страстной четверг), направлены на предохранение дома от болезней, змей, насекомых, грызунов на весь последующий сезон.

2. *Обмывать, обтирать* человека или животное с целью убедить его от порчи и болезней. Сюда включается вытирание лица подолом рубахи от сглаза и ритуальное купание или умывание на Рождество, Крещение, на Ивана Купалу и в некоторых других случаях, совершаемое для того, чтобы охранить себя от болезней.

3. *Окуривать* охраняемый объект или пространство. Окуривание производилось обычно травами, имеющими апотропейский статус, например тимьяном, а также ладаном, воском, солью.

4. *Перерождать*. Этот мотив широко распространен как профилактическое средство, уберегающее от порчи и болезней детей и животных. Действие таких оберегов основано на том, что человек или животное в этом случае как бы рождается заново, становится другим, новым, чистым. Охраняемый объект — детей, птенцов домашней птицы, молодых животных — протаскивают через различные отверстия, символизирующие родовые пути: через сорочку, штанину и пр. (Замощье лельч. гом.; ПА XX, б доп.). У восточных славян в случае угрозы эпизоотии, вырывали в холме проход и прогоняли через него весь скот.

Мотивы 5—7 (*быть отталкивающим, неузнаваемым, сильным*) на акциональном уровне в наших материалах не зафиксированы.

8. *Быть неуязвимым*. Сообщить ребенку свойства, которые позволяют “закалить” его против различных опасностей, чаще всего против болезней или порчи, можно было, приведя в соприкосновение его с тем предметом, который таким свойством обладает. К примеру, ребенка сразу после рождения нужно было поднести к устью печи, чтобы он также не боялся сглаза, как и печь.

Вербальный уровень:

1. *Очищать*. Обычно эта модель проявляется в общеapotропейческих заговорах, например, в заговоре в дорогу: “Кузьма-Дзямян, ачысці (имя человека или кличка скотины) душачку, цела” (червен. мин.; Замовы № 61).

2. Мотив *обмывания, обтирания* достаточно распространен в заговорах не только как элемент зачина, но и как самостоятельный мотив. В заговоре от ведьмы “...ідзець Прачыста Маць па сінім моры, ідзець, у руках крапліца нясець, у сіне мора макаець і кароўку падмываець ад усякае чарадзеініцы, катогая малокі адбі-

раець” (мстислав.; Замовы № 105). Чтобы предохранить охотничье ружье от сглаза, произносят: “Вадзіца-царыца усяму свету памашніца, як ты змываеш сырое карэнне, серае і белае каменне, так змый і маю ружыну-ружніцу...” (климов.; Замовы № 5). В заговоре на обезвреживание залама: “Іду я па Юр’евай расе, па зямчужнай траве, Юр’евай расою ўмываюся, скацёрсцю ўціраюся...” (мстислав.; Замовы № 17).

4. *Переродить* - мотив на вербальном уровне не зафиксирован.

5. *Быть отталкивающим, непривлекательным* — мотив слабо выражен в белорусской традиции. Проявляется в оберегах от сглаза детей и детенышей домашних животных. Так, сразу после рождения теленка, чтобы на него не “позарилась” ведьма, нужно сказать: “Тьфу, тьфу, куры умарали!” (Никифоровский 1897, 205).

6. *Быть неузнаваемым*. Мотив выражает своеобразную *маскировку, мимикрию*, при которой охраняемое существо сливается с окружающим миром. При первом выгоне скота желают, “...штоб наша скацінка здавалася ў полі мятай, каменем, на даліне купінай, а ў лесе калодай, кустамі на дарозе, сокалам” (кармян.; Замовы № 128); При первом выгоне скота произносят: “Скідайся на погоні туманам у бару, пнем у лугу, калодай у лесе” (светлогор. гом.; Замовы № 130).

7. *Быть сильным*. Сам нуждающийся в защите объект наделяется качествами, делающими его способным противостоять потенциальному злу: “Бяру я сваю карову,... і даю я ёй мядзведзеву сілу, зайцаву вёрткасць, чалавечы розум і будзь ты не ўрочна...” (светлогор. гом.; Замовы № 98).

8. *Быть неуязвимым, нечувствительным к опасности*. Сообщить такое свойство охраняемому объекту можно, сравнив его с теми предметами, которые обладают необходимыми качествами: хлебом, печью, солью и под. Глагол *не бояться* в данном случае является синонимом выражения *быть неуязвимым*. “Іду, раба Божая (имя), нікога не баюся” (чичерск.; Замовы 47); “Не бойся, мая скаціна, бурая шарсціна, ні ведзьмаў, ні ведзьмакоў, ні чараўніц, ні чараўнікоў, ні паганых глаз...” (ветков. гом.; Замовы № 90). В заговоре от залама: “Ідзець святая Ірдань, нікога не ўлякаецца — ні чараўніц, ні чараўнікоў, ні каралёў, ні князёў; так не ўлякайся, ніўка (ці скацінка), ні чараўніц, ні чараўнікоў” (могилев.; Замовы № 18).

Модель апотропеизации

	акциональный	вербальный
1. Очищать	+	+
2. Обмывать	+	+
3. Окуривать	+	+
4. Перерождать	+	-
5. Быть отталкивающим	-	+
6. Быть неузнаваемым	-	+
7. Быть сильным	-	+
8. Быть неуязвимым	+	+

XI. Контакт. Все предыдущие семантические модели в той или иной степени содержат в себе идею отталкивания от чужого и опасного, стремление тем или иным способом от него отгородиться. Данная модель включает небольшую группу текстов, направленных на то, чтобы путем особых форм контакта с носителем зла, путем правильного поведения избежать возможной опасности. Мотив зафиксирован на вербальном уровне:

1. *Союзничество* с носителем опасности. В Полесье женщина, имеющая грудного ребенка и пришедшая повидать родильницу с младенцем, чтобы не повредить им, должна при входе произнести: “Не буйсь, дитятко, я така, як твоя матка” (Великий Бор; ПА II, доп). Сюда же можно включить полесский обычай звать на помощь умерших, иногда самоубийц, из своей семьи или из своей деревни при встрече с волком или при приближении градовой тучи.

2. *Задабривание*. Стремлением установить добрые отношения с носителем зла, чтобы предотвратить губительное воздействие с его стороны, продиктованы обычаи, делать подарки тому, кто представляет опасность. Подобные отношения строятся на принципиально иной основе, чем кумовство (ср. в обереге от русалки: “Я закон принимаю, златой хрест цаловаю; мне с тобой не водзицца, не кумицца...”; Шейн II, 526). У белорусов такие отношения с представителями “иного” мира называются “цесь отдаць” (честь отдать). Это отношения этикета, основанные на стремлении ограничить свои контакты с носителями зла нормативными рамками “мирного

сосуществования". Так, чтобы детей, идущих в лес, не тронул леший, мать должна сама привести их в лес, положить на пень кусок хлеба и сказать: "Царь лесовой, царица лесовица! Прими ты наш подарок и низкой поклон, и прими ты моих малых детей и отпусти их домоу..." (бельск. смол.; Шейн II, 523). Сюда же относятся и *задабривающие* имена, которыми называется носитель опасности.

3. *Вежливость*. В Полесье при приближении градовой тучи говорили "Добро пожаловать" (Толстые 1982, 56), а при встрече с волком или змеей необходимо было поздороваться.

4. *Жертвоприношение*. В правила этикета включаются и *жертвоприношения* совершаемые с целью предотвратить какую-либо опасность. Кончая жатву, оставляли часть последнего снопа на поле вместе с куском хлеба и щепоткой соли, произнося: "На-ця вам, мышки, на поле крышки, туючка вы спажывайця, а ды гумна ни бывайця!" (Никифоровский 1897, 114).

ХII. Функциональные обереги. Существует довольно значительная группа текстов, применение которых в качестве оберегов определяется высоким сакральным статусом, закрепившим их апотропическое употребление в традиции.

Обычно это тексты *книжного происхождения*, разными путями попавшие в народную традицию и в процессе длительного функционирования в народной среде "приспособленные" для апотропеических целей. Большинство их не содержит в себе собственно апотропеической семантики, но оказалось наделенным апотропеической функцией по разным причинам. Примером такого немотивированного употребления в качестве оберега может служить отрывок из Литургии Василия Великого "О Тебе радуется, Благодатная, всякая тварь, Ангельский собор и человеческий род...", который читался во время выгона коровы на пастбище (городниц. черниг.; Ефименко 1874, 48).

Применение этих текстов в охранительных или лечебных целях носило специфический характер. Будучи вербальными текстами, они достаточно редко произносились в виду своего большого объема и сложного языка (в некоторых списках сохранялся старославянский) и гораздо чаще переписывались и использовались в качестве талисманов, носимых вместе с нательным крестом или хранимых в доме. Безусловно, использование в качестве оберегов *письменных* текстов началось достаточно поздно — после принятия христианства. Круг таких текстов был достаточно узким, но это не помешало некоторым из них получить чрезвычайное распространение в новом качестве.

Одним из источников таких текстов в православных традициях является “Абагар” — первая болгарская печатная книга (1651 г.), автором которой был епископ Филип Станислав. Книга представляет собой собрание апокрифов, в том числе содержит новозаветный апокриф о царе Авагаре, по имени которого и названа сама книга. Этот апокриф играл роль талисмана у южных славян. Кроме этого, в “Абагар” в разное время были включены два апокрифических сказания “А се имена Господня числом ОВ̄. Да еже ихъ имать и носить съ собою чьстно от въсякого зла избавлен будеть”. “А се имена прѣсвѣте Богородице числом ОВ̄”. Эти апокрифы в различных списках распространялись в восточнославянской, в том числе и белорусской традиции. Оба эти текста состояли из перечисления сакральных имен Бога и Богородицы, и списки этих апокрифов также использовались в качестве апотропеев, поскольку имена Бога, Богородицы считались невыносимыми для сил зла и часто проносились для защиты в опасных ситуациях. Исключительной по своему распространению и популярности особенно у восточных славян является апокрифическая молитва “Сон Богородицы”, основой которого является рассказ Богоматери о крестных мучениях Иисуса Христа. Другой апокрифический текст “Сказание о двенадцати пятницах” совмещает две функции: с одной стороны, это текст-инструкция, он объясняет, в какие пятницы необходимо поститься, чтобы избежать тех или иных опасностей (“1-ая пятница... Кто сию пятницу постится, то человек от потопления на реках избавлен будет. ...3-я пятница... Кто сию пятницу постится, тот человек от неприятелей и разбойников сохранен будет” и т. д. Цит. по: Борисовский 1870, 206—210). С другой стороны, сам по себе текст, используемый в качестве талисмана, является оберегом, избавляющим от различных бед. Поскольку употребление подобных текстов в разных случаях часто определяется исключительно традицией, их концовки содержат в себе разъяснение, от каких бед предохраняет данная “молитва”. Можно предположить, что такие концовки, генетически восходя к заключениям византийских житийных текстов, в славянских традициях получили самостоятельное развитие.

Среди текстов книжного происхождения значительную долю составляют апокрифические молитвы, содержащие в себе рассказ о жизни и распятии Христа или о других значимых событиях Священной истории (“Сон Богоматери” и др.). К примеру, безопасность во время грозы обеспечивает следующий текст: *W Jordanie się po-*

czął, / W Betlejem narodził, / W Nazaret umarł. / A Słowo stało się ciałem / I mieszkało między nami (пол., пов. Kolbuszowski; Kotula 1976, 146). Рассказ о мучениях Иисуса Христа ради спасения человечества проецирует идею всеобщего спасения на конкретную, сиюминутную ситуацию. В некоторых случаях достаточно даже упоминания о событиях из жизни Христа для того, чтобы спастись от опасности. В Полесье при встрече с волком достаточно задать ему вопрос: “Волк, где ты был, когда Христа распинали?”, чтобы обеспечить себе безопасность.

В этой группе распространены также тексты, построенные по типу Голубиной книги в виде вопросов и ответов об устройстве христианского мира. Рассказ о космичности мира, а также само перечисление ценностей, обеспечивающих культурное состояние мира, способно быть надежным “противоядием” против сил хаоса. Основой тексты такого рода всегда имеют книжную традицию. Приведем пример такого текста, известного преимущественно в католической, а у восточных славян в униатской традиции: “Скажыш ты мне, што есць дванадцаць?” — “Дванадцать свентых апостолю, (для краткости в дальнейшем оставляем только ответы) — одзинацаць прыказань косьцельных, — дзезяць прыказанёў Боских, нам даных на горах Сымонских, — дзевець хороў ангельских, — госем свентых пророкоў, — шesь кветушак лилии прынайсвеншай Марыи, — пяць ран Хрыстус мял, як на крыжу умираў, — чатыры листы Вангелисты, — Тры патрыярхове, — дзве таблицы Можайшовы, — одзин сын змарлый, што над нами крулюе” (бел. гродн.; Шейн II, 633). А. Н. Веселовский, считавший подобные тексты “катехизисом церковно-школьного происхождения, который отвечает первичным мнемоническим требованиям духовного обучения”, нашел варианты этой “повести о числах” в почти всех европейских традициях (Веселовский 1883, 72—82). Но их использование в качестве апотропеев не известно в этих традициях. К примеру, у галицких русинов и румынов подобные тексты как песни исполняются в Рождество, в Чехии их распевали ученики, ходя с учителем из дома в дом и собирая дары (Шейн II, 703—704). И только в западнобелорусской традиции ответы из этих текстов (вопросы задает черт) спасают невинную душу от нечистой силы (Шейн II, 633), а сами вирши носят название “О збавеню души хрысціянскай, или размова чорта з маленьким хлопцам”.

Отдельную группу представляют т.н. “оперативные” тексты,

рассказывающие о “муках” льна, конопли, хлеба, т.е. о процессе превращения растений из “дикого”, необработанного состояния в полотно или хлеб — важнейшие элементы культурного мира. Сакральный характер этих текстов определяется во-первых, самим фактом превращения в культурное, упорядоченное, “космическое” состояние природных элементов, что, по существу, является моделированием космоса, а во-вторых, хронологической “сжатостью”, при которой процессы обычно происходящие длительное время (произрастание и созревание злаков, вытыкание полотна) укладываются в очень короткий промежуток времени. Такие тексты существуют как на вербальном, так и на акциональном уровне. На акциональном уровне примером такого рода текстов может служить создание однодневного полотна, которое, начиная с прядения нитей и кончая вытыканием самого полотна, должно быть сделано в течение одних суток, а иногда и в течение одной ночи.



Семантические модели, выделенные в настоящей статье и рассмотренные на белорусском материале, характерны для всех славянских традиций, что позволяет говорить о существовании единых моделей воплощения апотропеической функции в славянском ареале. Однако, материал показывает, что конкретные способы реализации тех или иных мотивов могут существенно различаться в разных ареалах. Это относится, в частности, к тому, на каком преимущественно уровне (вербальном, предметном, акциональном) находит свое выражение мотив, какова роль слова в данном случае, в каких мотивах выражается семантическая модель и др. Вместе с тем, формы, в которых данный мотив реализуется в той или иной традиции, демонстрируют удивительную устойчивость, постоянство, закреплённость за конкретным ареалом, что дает право говорить о диалектном распределении формальных способов выражения апотропеической функции в славянских традициях. Однако конкретная диалектная картина может быть получена только после подробного изучения всех славянских традиций.

ЛИТЕРАТУРА

- Агапкина 1995 — *Агапкина Т. А.* Весна // Этнолингвистический словарь славянских древностей Т. 1. М., 1995.
- Богданович 1895 — *Богданович А. Е.* Пережитки древнего мирозерцания у белоруссов. Гродно.
- Борисовский 1870 — *Борисовский А.* Приметы, обычаи и пословицы в пяти волостях Нижегородского уезда // Нижегородский сборник. 1870. Т. III.
- Веселовский 1883 — *Веселовский А. Н.* Разыскания в области русского духовного стиха // Сб. ОРЯС. 1883. Т. 32. № 4.
- Веселовский 1940 — *Веселовский А. Н.* Поэтика сюжетов // *Веселовский А. Н.* Историческая поэтика. Л.
- Виноградова, Толстая 1993 — *Виноградова Л. Н., Толстая С. М.* Ритуальные приглашения мифологических персонажей на рождественский ужин: структура текста // Славянское и балканское языкознание. Структура малых фольклорных текстов. М., 1993.
- Гура 1988 — *Гура А. В.* Полесские формулы обращения к волку при встрече с ним // Этнолингвистика текста. Семиотика малых форм фольклора. М., 1988. Т. 1.
- Даль I — *Даль В. И.* Толковый словарь живого великорусского языка. М., 1955. Т. I.
- Дмитриев 1869 — *Дмитриев М. А.* Собрание песен, сказок, обрядов и обычаев крестьян Северо-Западного края. Вильна.
- Добровольский I — *Добровольский В. Н.* Смоленский этнографический сборник. СПб., 1891. Т. I.
- Добровольский 1901 — *Добровольский В. Н.* Суеверия относительно волков // Этнографическое обозрение. 1901, № 4.
- Добровольский 1908 — *Добровольский В. Н.* "Егорьев день" в Смоленской губернии // Этнографическое обозрение. 1908. № 2. С. 150–154.
- Журавлев 1978 — *Журавлев А. Ф.* Охранительные обряды, связанные с падежом скота, и их географическое распространение // Славянский и балканский фольклор. М.
- Замовы — *Замовы.* Беларуская народная творчасць. Мінск, 1992.
- Ефименко 1874 — *Ефименко П. С.* Сборник малороссийских заклинаний // Чтения в Обществе истории и древностей российских. 1874. Кн. 1.
- Истрин 1899 — *Истрин В. М.* Апокрифическое мучение Никиты // Летопись историко-филологического общества при Новороссийском университете. Одесса, 1899. Т. 7.
- Крачковский 1874 — *Крачковский Ю. Ф.* Быт западно-русского славянина. М.
- Мелетинский 1969 — *Мелетинский Е. М.* Структурно-типологическое изучение сказки. // Послесловие к: *Пропл В. Я.* Морфология сказки. М., 1969.
- Молитвослов 1910 — Молитвослов. СПб.

- Никифоровский 1897 — *Никифоровский Н. Я.* Простонародные приметы и поверья, суеверные обряды и обычаи, легендарные сказания о лицах и местах. Витебск.
- ПА — Полесский архив, хранящийся в группе этнолингвистики и фольклора Института славяноведения и балканистики РАН.
- Парпулова 1976 — *Парпулова Л.* За съдържанието на термина мотив във фолклористиката // Български фолклор. 1976. № 2.
- Парпулова 1978 — *Парпулова Л.* Наблюдения върху отношенията между мотива и морфологическата функция в повествователния фолклор // Български фолклор. 1978. № 4.
- Пропп 1969 — *Пропп В. Я.* Морфология сказки. М.
- Ревзин 1975 — *Ревзин И. И.* К семиотическому истолкованию трех постулатов Проппа (анализ сказки и теория связанности текста) // Типологические исследования по фольклору. М.
- Романов V, VIII — *Романов Е. Р.* Белорусский сборник. Витебск, 1891. Вып. 5; Вильна, 1912. Вып. 8.
- Сержпутовский 1930 — *Сержпутоўскі А.* Прымхі і забобы беларусаў-паляшукі. Менск.
- Срезневский — *Срезневский И. И.* Словарь древнерусского языка. М. 1989. Т. I. Ч. 1.
- Толстой 1986 — *Толстой Н. И.* Из наблюдений над полесскими заговорами // Славянский и балканский фольклор. М.
- Толстой 1993 — *Толстой Н. И.* Еще раз о славянском ритуальном диалоге // Славянское и балканское языкознание. Структура малых фольклорных текстов. М.
- Шейн П — *Шейн П. В.* Материалы для изучения быта и языка русского населения Северо-Западного края. СПб., 1893. Т. 2.
- Bystroń 1916 — *Bystroń J. S.* Słowiańskie obrzędy rodzinne. Kraków.
- Dundes 1962 — *Dundes A.* From Etic to Emic Units in the Structural Study of Folktales // Journal of American Folklore. Vol. 75.
- Engelking 1991 — *Engelking A.* Rytuauy słowne w kulturze ludowej. Próba klasyfikacji // Język a kultura. Т. 4.
- Kotula 1976 — *Kotula F.* Znaki przeszłości. Warszawa.
- Wereńko 1896 — *Wereńko F.* Przyczynek do lecznictwa ludowego // Materiały antropologiczno-arheologiczne i etnograficzne. 1896. Т. 1.

СОКРАЩЕНИЯ

бельск.	—	бельский	круглян.	—	круглянский
браг.	—	брагинский	круп.	—	крупский
борис.	—	борисовский	лельч.	—	лельчицкий
брест.	—	брестский	мин.	—	минский
быков.	—	быковский	могил.	—	могилевский
ветк.	—	ветковский	мозыр.	—	мозырский
вилейск.	—	вилейский	мстислав.	—	мстиславский
вит.	—	витебский	новг.	—	новгородский
гом.	—	гомельский	октябр.	—	октябрьский
горец.	—	горецкий	пин.	—	пинский
городец.	—	городецкий	пирян.	—	пирянский
гродн.	—	гродненский	пруж.	—	пружанский
добруш.	—	добрушский	речиц.	—	речицкий
ельн.	—	ельнинский	рогач.	—	рогачевский
ельск.	—	ельский	светлогор.	—	светлогорский
житк.	—	житковичский	смол.	—	смоленский
жлоб.	—	жлобинский	стол.	—	столинский
иванк.	—	иванковичский	хойн.	—	хойницкий
ивацев.	—	ивацевичский	хотим.	—	хотимский
игум.	—	игуменский	чаус.	—	чаусский
калинк.	—	калинковичский	черик.	—	чериковский
климов.	—	климовицкий	чечер.	—	чечерский
кобр.	—	кобринский	червен.	—	червенский

К ОБЩЕЙ ХАРАКТЕРИСТИКЕ ВОСТОЧНОСЛАВЯНСКИХ ЗАГОВОРОВ*

0. Введение. Роль заговорных текстов при рассмотрении отдельных фрагментов мифологической модели мира исключительна, поскольку именно в заговорах, сохраняющих внутрикультурную информацию в максимально свернутом виде, обнаруживаются такие составляющие архаического комплекса представлений о мире, которые редуцированы или полностью утрачены другими жанрами¹. Совершенно особую роль приобретают заговорные тексты для тех традиций, где, подобно восточнославянской, отсутствуют зафиксированные в эпической форме мифы творения, определяющие основные пространственно-временные координаты мифологического универсума². Явная семантическая близость заговоров космологическим описаниям позволяет отчасти реконструировать на их основе отсутствующие смысловые звенья, в первую очередь — относящиеся к пространственной структуре космоса, что можно считать одной из отличительных черт именно восточнославянской заговорной традиции. Наконец, особый статус придает заговорам их достаточно архаическое происхождение и высокая степень сохранности воззрений, лежащих в основе ключевых лексических формул, уже по самой своей природе не предполагающих какого бы то ни было миро-

* Данная работа представляет собой фрагмент более обширного исследования, выполняемого автором в рамках проекта изучения этнолингвистического ландшафта Восточной Европы. Именно этим объясняется обзорный характер настоящей публикации.

воззренческого или вербального искажения. Все это в сочетании с предельной сакрализованностью заговорных текстов превращает их в один из важнейших источников для описания изолированной модели мира отдельной традиции и одновременно позволяет на их основе выявить наиболее общие закономерности мифологического мышления в целом.

I. Общие вопросы. Любая попытка целостного анализа восточнославянского заговорного универсума неизбежно сталкивается с двумя основными проблемами — материалом описания и традицией изучения, тесно взаимосвязанными между собой и лишь в малой степени обусловленными спецификой самого заговорного жанра.

I.1. Материал описания. Используемые в настоящее время “канонические” сборники заговорных текстов Л. Майкова, П. Ефименко, П. Романова, В. Добровольского, Н. Виноградова, В. Срезневского и др.³ изданы до середины десятых годов XX века и в абсолютном своем большинстве содержат заговоры, зафиксированные не ранее XVII века. Компилятивные по своему составу, эти сборники объединяют собственно заговоры, спасительные молитвы и промежуточный тип текстов, имеющих явную архаическую основу и ассимилирующих в себе черты христианской идеологии посредством использования конкретной образности и готовых сюжетных форм. Хронологическая и мировоззренческая неоднородность состава заговорных текстов создает известные трудности при синхронном методе описания, поскольку возникает необходимость исключения языческого или христианского компонента, что неизбежно ведет к отсутствию полноты анализа.

Другая проблема связана с наличием большого количества мелких публикаций (вплоть до одного текста) в самых разнообразных источниках, включая провинциальные газеты. Несобранные воедино, эти тексты исключены из активного научного оборота, хотя по “чистоте” записи они нередко не уступают текстам из “классических” собраний, подчас неся в себе информацию совершенно уникального свойства. Таким образом, по отношению к заговорам, записанным и воспроизведенным в XIX — начале XX вв., речь должна идти о републикации максимально возможного числа текстов, строящихся на современной научной основе — с территориальным, хронологическим, функциональным и, по возможности, сюжетным разделением.

В то же время, существующий корпус восточнославянских заго-

воров вполне достаточен при рассмотрении отдельных смысловых и лексических элементов заговорной модели мира, однако для целостной характеристики требуется более репрезентативная выборка, учитывающая записи последних лет. Отсутствие в течение нескольких десятилетий серьезных публикаций заговорных текстов⁴ лишь отчасти может компенсироваться обращением к соответствующим полевым архивам, так как оптимальным вариантом было бы издание существующих записей на тех же принципах, что и републикация основных сборников текстов.

I. 2. Проблема изучения заговоров. Существенную сложность при восстановлении места восточнославянских заговоров в этнолингвистическом контексте Восточной Европы создает отсутствие серьезной традиции их научного освоения. Сложившаяся в России к середине 10-х гг. XX в. “заговорная” школа, связанная с именами Н. Крушевского, А. Ветухова, Н. Познанского, В. Мансикки, Е. Елеонской, Е. Кагарова и др., к середине 30-х гг. практически полностью прекратила свое существование и лишь отчасти “восстановилась” к середине 60-х годов⁵. Отчасти восполняют существующий пробел публикации самых последних лет⁶, но в целом изучение заговоров носит разрозненный, эпизодический характер, не идущий ни в какое сравнение с тем, как обстоит дело с исследованием русских былин, волшебных сказок, песен, паремий и т. п.

II. Заговоры в контексте мифологической модели мира. Специфический характер заговоров проявляется в той системе семантических отношений, которая складывается вокруг них в мифологическом универсуме. С одной стороны, явная связь заговоров с мифами, являющаяся частным случаем более общей проблемы взаимоотношения ритуала и мифа, дает основания рассматривать их в пределах главных логических координат мифологического универсума, сохраняющих свою актуальность и для заговорной традиции. С другой стороны, известная автономность заговоров по отношению к другим нарративным жанрам способствует формированию некоторого “резерва” смыслов, полноценно функционирующего только в рамках заговорной модели мира. Именно устанавливающееся в заговорах равновесие между индивидуальным и общим (проецируемое как в прагматический план заговорных текстов, так и на сюжетно-содержательный уровень) делает их достаточно надежным источником не только для конкретных реконструкций, но и для решения проблемы построения некоего исходного заго-

ворного “прототекста”, набором признаков близкого, если не тождественного, мифу⁷.

III. Метод описания. Наиболее продуктивным на настоящем этапе представляется синхронный метод описания, поскольку именно рассмотрение всего корпуса заговорных текстов как единого смыслового пространства позволяет выявить наиболее общие принципы их построения, составить целостную картину основных выразительных средств и определить характер их взаимоотношений со стоящей за ними системой представлений о мире. Невозможность строгой хронологизации каждого конкретного заговорного текста, необходимой для диахронного рассмотрения главных смысловых трансформаций, происходящих в заговорном универсуме по мере его функционирования в традиции, заставляет прибегнуть к “конвенционализации” метода исследования, заключающейся в параллельном анализе заговоров и отдельных мифологических схем и отнесении случаев их явного пересечения к наиболее архаичной, возможно, исходной прослойке.

На более общем уровне может быть поставлен вопрос о выделении из всего корпуса восточнославянских заговоров тех функциональных групп, где архетипические следы сохраняются наиболее отчетливо (например, заговоров на остановку кровотечения, от укуса змеи, от пореза и др.), и о создании на их основе “словаря” заговорных мотивов с ярко выраженной мифологической окраской. Это даст возможность не только максимально приблизиться к исходному “прототексту”, но и проследить наиболее употребительные способы его перевода в конкретные тексты. Подобный подход мог бы стать достаточно надежной основой для диахронической системы описания набора семантических преобразований, функционировавшего в восточнославянских заговорах и определившего их высокую жизнеспособность в исторической преспективе. Таким образом, чем ближе оказывается каждый конкретный текст к мифу, тем древнее его происхождение и, следовательно, достовернее осуществляемые на его основе семантические реконструкции.

IV. Ритуальная основа заговоров. Утратив в процессе своего бытования явную связь с ритуалом, восточнославянские заговоры тем не менее сохранили изображение магических действий и их глубинную смысловую мотивированность, а так как каждый ритуальный акт по сути своей оказывается повторением первоначально-го акта творения пространственно-временного континуума, его про-

екцией в сферу повседневности, то можно с уверенностью говорить о содержательном инварианте, выводимом из всего корпуса восточнославянских заговоров и совпадающем с универсальной индоевропейской трехчленной моделью мифологии творения: первоначальный хаос → вмешательство верховной силы → упорядоченный космос. Именно эта схема регулярно воспроизводится в главных ритуалах годового цикла, предполагающих расщепление или уничтожение жертвы, символизирующее распад мира на отдельные составляющие, и последующую интеграцию космоса за счет последовательного отождествления его компонентов с частями жертвы. Конечная цель ритуала, как и конечная цель заговора и сопровождающих его обрядовых действий, — восстановление или приобретение космического равновесия для индивидуума или коллектива, поэтому в обоих случаях нетрудно проследить явную ориентацию на прецедент — первоначальный акт творения.

IV. 1. Рефлексы архаического ритуала в восточнославянских заговорах. В восточнославянской заговорной традиции довольно широко представлены как отголоски архетипической фигуры первочеловека (центрального элемента творения и, соответственно, главного годового ритуала), так и прямые следы ритуальных актов принесения его в жертву⁸. Первые отчетливо прослеживаются в ситуациях омовения, одевания и выхода героя заговора из дома, представленных на сюжетном уровне заговоров сюжетного типа, а вторые — в многочисленных описаниях операций рассечения, разбивания и под. различных пространственных объектов (камней, деревьев и т. п.) или людей, мертвецов, животных, болезней, злокозненных персонажей. Как правило, разбивание пространственных объектов сопровождается появлением мотива, сходного с широко распространенными в славянской мифологии сюжетами об отмыкании земли и неба и выпусканием животных, птиц и растений, что эксплицирует космообразующую и космонаполняющую природу изображаемых ритуальных действий и, следовательно, редуплицирующих их заговорных текстов.

С достаточной степенью достоверности в корпусе восточнославянских заговоров может быть выявлен не только образ первочеловека (или такие семантические модели, которые могут интерпретироваться как его рефлексы), но и его последующие смысловые трансформы. В частности, это относится к образу великана, почти не сохранившемуся в восточнославянской традиции. Следы этого персонажа

можно увидеть в многочисленных случаях помещения мужских заговорных героев на вертикально ориентированные объекты с ярко выраженной сакральной природой — столб, дерево, гора и т. п., — при том, что в подобных ситуациях нередко возникает мотив единого, нерасчлененного космоса. Кроме того, отголосками образа великана могут считаться описания персонажей с ярко обозначаемой астральной, космической природой, во-первых, и героев, олицетворяющих хтоническое, деструктивное начало, во-вторых. Другим семантическим трансформом фигуры первочеловека, вероятно, является андрогинный комплекс, в русской заговорной традиции представленный в образе разнополых и, как правило, демонических или злокозненных существ, почти обязательно повернутых друг к другу спинами. В то же время, можно предположить, что широко используемый в любовных заговорах “присоединительный”, кумулятивный тип связи лексических звеньев выступает переосмысленным отголоском идеи телесной неотъединенности, андрогинного единства. В непосредственной связи с андрогинным комплексом находится близнецный культ, в восточнославянских заговорах манифестируемый исключительным обилием злокозненных персонажей, образующих пары и находящихся в отношениях брат-сестра и/или муж-жена; здесь же должен быть отмечен и собственно фонетический аспект такой ситуации, проявляющийся в близости или тождественности звуковой организации имен подобных персонажей. Именно в контексте андрогинно-близнецного культа в индоевропейской мифологической традиции возникает образ лодки, достаточно частотный для русских заговоров, причем частотность его не мотивируется логикой самих заговорных текстов. Наконец, здесь же можно назвать образ кузнеца, в целом ряде мифологических традиций изофункциональный фигуре бога-первочеловека. В восточнославянском заговорном универсуме исключительно широко представлен и сам этот образ с приписываемыми ему сверхъестественными качествами, и изображения его “профессиональных” действий, имеющих ярко выраженную мифологическую окраску, и различные атрибуты кузнечного дела, выполняющие сугубо обрядовые функции.

IV. 2. Мифологическая основа заговоров. Анализ содержательного строя заговорного универсума убеждает в том, что система семантических координат мифа о сотворении мира сохраняет свою актуальность и в корпусе восточнославянских заговоров. Имплицированный в заговорной традиции ритуал принесения в жертву пер-

вочеловека отсылает к стоящему за ним комплексу мифологических представлений; в первую очередь это относится к схеме распада и интеграции мироздания, включающей в себя идею существования божественного первотела, изоморфного вселенной. Можно почти с абсолютной уверенностью утверждать, что определенные функциональные классы заговорных текстов зафиксировали структурные и семантические детали этой схемы, вследствие чего становится возможной ее поэтапная реконструкция уже в границах собственно восточнославянского универсума. Одновременно с этим ритуально-мифологическая основа заговоров позволяет восстановить, с одной стороны, отдельные содержательные блоки, которые были утрачены или искажены в ходе практического применения текстов в процессе их функционирования внутри традиции, и, с другой стороны, прояснить те смысловые звенья, которые в силу своего глубоко архаического характера не поддаются логическому объяснению.

В то же время, целый ряд содержательных элементов схемы творения (как и иных содержательных компонентов заговорного универсума, прямо к ней не относящихся) может быть выявлен только при сопоставительном обращении к инварианту мифа и другим смысловым конструкциям — сюжету об отмыкании земли и неба (дополняющему финальную часть ритуально-мифологической программы, связанную с наполнением космоса растениями, птицами и животными), сказочному мотиву неудачного врачевания (возможно, отражающему операциональный аспект ритуала жертвоприношения первочеловека), фигуре великана в былинах о “старинных богатырях” (Святогор и аналогичные ему персонажи как трансформы бога-первочеловека — с их обязательной и труднообъяснимой гибелью), образами брата и сестры в волшебной сказке (с возможными рефлексам в них андрогинно-близнецной пары). Кроссжанровый анализ позволяет не только реконструировать недостающие в корпусе заговорных текстов компоненты восточнославянской версии мифа творения, но и отыскать семантические мотивировки ряда смысловых элементов заговорного универсума, лежащие вне его пределов.

V. Заговоры и космологические описания. Глубинная смысловая связь восточнославянских заговоров с мифологемой творения опосредованно проявляется в способе их формальной организации, по целому ряду признаков позволяющему сближать заговорные тексты с космологическими описаниями. В первую очередь это ста-

новится заметно в нередких случаях указания сакральной, божественной природы происхождения заговора, сопровождающихся, как правило, акцентированием его сверхъестественных возможностей. С другой стороны, в русских заговорах отчетливо прослеживается стремление к иерархизации космических форм и объектов (с возможным выделением главенствующего элемента внутри соответствующего класса), широко распространенное именно в космологических текстах. Наконец, в заговорах обнаруживаются рудиментарные формы вопросо-ответной структуры, характеризующие те космологические тексты, воспроизведение которых было приурочено к главному ритуалу годового цикла⁹.

Формальная близость заговорных текстов космологическим описаниям проявляется и на более абстрактном уровне: если считать заговор своего рода вербальным эквивалентом посещения *иного* мира (в архаическом, предельно мифологизированном понимании последнего) с целью восстановления или приобретения космического равновесия, то нельзя не учитывать явную “редуплицирующую функцию” описаний посещения иного, потустороннего пространства по отношению к космологическим моделям, как бы последовательно воспроизводящимся в этих описаниях. Таким образом, можно говорить о том, что движение героя заговора представляет собой одновременно и перемещение в пространстве *иного* мира, и своеобразное “восстановление” самого этого пространства в конкретном месте и в конкретное время с целью обеспечения максимальной гарантированности индивидуума или коллектива.

VI. Пространственная организация заговорного универсума. Уже самый поверхностный анализ лексического состава восточнославянских заговоров выявляет повышенную частотность лексико-семантических средств, служащих для выражения пространственных категорий и образов. В этом отношении заговорные тексты безусловно занимают одно из центральных мест в восточнославянской мифологической модели мира и могут быть сопоставлены с такими предельно “специализированными” жанрами, как волшебная сказка, былина, космогоническое предание, — то есть жанрами, наиболее архаичными по своей природе и сохраняющими отчетливые следы общеиндоевропейских мифологических представлений. Особая роль пространственного кода в русской и всей восточноевропейской заговорной модели мира отчасти объяснима определенной “синхронизацией” заговора, на сюжетном уровне оперирующего,

как правило, только одним — настоящим — временем, которое полностью подчинено последовательно структурируемому пространству. Прошедшее время, присутствующее в исходной ситуации, предшествующей исполнению заговора, и потенциальное будущее, которое должно реализовываться после произнесения заговора, выносятся на экстратекстуальный уровень; таким образом, через совершающийся в заговоре и эквивалентном ему ритуале переход от хаотического состояния к упорядоченному осуществляется связь настоящего времени заговорного текста с прошедшим и будущим его исполнителя и, следовательно, той традиции, в которой данный текст бытует.

Главной отличительной чертой единиц пространственного кода восточнославянских заговоров выступает их исключительная семантическая амбивалентность, возникающая из-за отсутствия четко установленных границ между мирами, совмещаемыми в заговорах. Лежащий в основе абсолютного большинства текстов нарративного типа образ *пути*, очевидно, является дополнительным сигнализатором нахождения героя в потустороннем мире, что и определяет оценочную неоднозначность и смысловую бинарность элементов пространственно-временного континуума, одновременно принадлежащих и к сфере регулярной, стабильной повседневности, и к сфере сакральной негарантированности.

IV. 1. Образ пути в структуре заговорной модели мира. Типологическая сюжетная схема, эксплицируемая из всего корпуса восточнославянских заговорных текстов, предстает в виде трехчленной структуры: выход из дома → движение по/к сакральному пространству → контакт с представителями иного мира, — с каждой из частей которой связан определенный и достаточно устойчивый набор элементов пространственного кода¹⁰.

Выход героя заговора из дома, как правило, почти во всех случаях изображается довольно абстрактно, при этом сам дом может присутствовать в тексте имплицитно. Строго регламентированный порядок выхода предопределяет обязательную фиксацию на лексическом уровне тех элементов, которые являются медиаторами между *внутренним*, замкнутым и *внешним*, открытым пространствами — дверей, ворот, двора, реже — порога, сеней и т. п. С процедурой выхода из дома соотнесены мотивы омовения и одевания, несущие в себе отголоски соответствующих ритуальных действий и семантически связанные с фигурой бога-первочеловека; кроме того, омовение и одевание оказывается функциональным любому пространственно-

му ограждению, возводимому героем заговора в качестве охраняющего начала, что косвенно указывает на их известную тождественность самому заговору и, следовательно, стоящему за ним ритуалу.

Наибольшее количество единиц пространственного кода обнаруживается во второй части типологической сюжетной схемы. Конкретные формы внутреннего пространства пути достаточно устойчивы и вполне реальны, чаще всего это — поле, значительно реже — лес, улица, погост и др. Нередко указание на пространство пути в заговорных текстах отсутствует, поскольку герой направляется к морю, океану, горе, реке и т. д. как бы “минуя” сам процесс передвижения. Возможны случаи прямого совмещения пространственных форм или элементов универсума, к которым направляется герой. Строго закрепленной за каждой природно-ландшафтной зоной семантики положительного или отрицательного характера заговоры не содержат, так как по своей оценочности данные формы исключительно амбивалентны. Поскольку главным стимулом передвижения заговорного героя оказывается его встреча с магическим персонажем или его заместителем, то место, к которому совершается перемещение, осознается в качестве центра универсума; центр мира — одно из ключевых понятий всего корпуса заговорных текстов, ориентированных на высшие сакральные ценности традиции. Чаще всего он представлен в образе некоего пространственного объекта, выделяющего для героя искомый локус в ряду аналогичных форм пространства.

IV. 2. Образ центра мира. К числу самых распространенных символов священного объекта принадлежит камень, всегда располагающийся на открытых местах, неявно выражающих горизонтальную, срединную плоскость вселенной. Осмысление камня в качестве центра мира обусловлено его очевидной алтарной природой, вследствие чего кажется допустимым сопоставление некоторых операций, производимых с ним, с отдельными фрагментами ритуала первочеловека; в частности, это касается ситуаций разбивания камня и выпускания из-под него животных, птиц и растений, разбрасывания камня на четыре части и под. Вероятно, речь может идти о прямом перенесении действий, совершаемых над жертвой, на камень, что косвенно подтверждается и слабыми отголосками описаний самих актов жертво-приношений.

Сам камень не обладает набором смыслопорождающих возможностей, необходимых для выражения идеи вертикальной ориентированности, объективно присутствующей в его семантическом ореоле

лишь ввиду соотнесенности камня с центром мира (и, следовательно, образом мировой оси). Устремленность камня вверх символизируется за счет помещения его в основание вертикального объекта, не менее сакрального, чем он сам. Это может быть мировое дерево, столб, церковь и т. п.; как основание мировой оси камень изоморфен образам горы и острова, вследствие чего формируется единый семантический комплекс камень—дерево—гора—остров с высокой степенью взаимозаменяемости смысловых компонентов. Посредством разнообразных комбинаций данных объектов выражается идея концентрической, “вложенной” организации пространства, характерная для архаических космогонических моделей. В то же время, свернутая схема космического миропорядка, которая воплощается по мере исполнения заговора: океан → остров → камень → высшая сакральная ценность, — вполне сопоставима с названной концентрической структурой; вряд ли какой другой жанр восточнославянского фольклора содержит столь же полную и одновременно столь же компрессированную модель универсума, обладающую высочайшей степенью свободы конкретных проявлений в конкретных текстах.

Еще один символ высшей сакральной ценности — образ дерева; он, как и камень, может находиться в любых ландшафтных зонах, кодируя их как священные участки вселенной. Космогоническая природа дерева раскрывается в обязательном фиксировании в большинстве заговорных текстов его верха и низа, с которыми соотносятся или некие сакральные ценности, священные существа и под., или отрицательно маркируемые предметы и злокозненные, демонические персонажи. И те и другие отчасти выполняют функцию дополнительных дифференцирующих признаков, в каждом отдельном случае определяющих или положительный или отрицательный характер образа дерева и его место на ценностной шкале заговорной модели мира. Круг мотивов, в которых в той или иной форме фигурирует образ дерева, образует единое смысловое пространство, набором своих признаков совпадающее с аналогичным сцеплением мотивов, формирующимся вокруг образа камня. При кажущейся необязательности, некоторой вторичности, образ дерева является не менее значимым элементом в ряду прочих манифестаций центра мироздания. При этом, как и в случае с образом камня, обращают на себя внимание описания разрубания, рассечения камня, несмотря на свою реальную, прагматическую мотивированность безусловно связанные с ритуальным аспектом данной ситуации: даже когда

разрубание дерева не может отождествляться с рассечением перво-жертвы, достаточно отчетливо прослеживается операциональная связь этого действия с актом разведения ритуального огня.

Среди прочих объектов, символизирующих конечную точку пути героя заговора, наиболее употребительны образы печи, бани и кузницы, по целому ряду признаков изоморфные друг другу. Ритуальная природа этих образов раскрывается в их непосредственной соотнесенности с категорией огня, в том числе и на бытовом, повседневном уровне, когда огонь предстает в своей “нечистой”, десакрализованной ипостаси. Значение жилища, присутствующее в этих объектах в имплицитной, отчасти инвертированной форме, в полной мере реализовано в образе избы (дома), приуроченном к конечной точке пути. Внутреннее пространство избы описывается довольно редко — или когда оно наделяется признаком предельного достатка, избыточности, или когда речь идет о находящихся в нем персонажах. Пространственная схематичность избы дает основания в некоторых аспектах уподобить ее образам печи, бани и кузницы, в которых значение строения полностью вытесняется мифолого-метафорическим смыслом, подвергающим эти образы принципиальной семиотической переориентации. Очевидно, возникновение в заговорной модели мира семантического комплекса печь-изба-баня-кузница предопределено постепенным мультиплицированием исходного образа печи (как наиболее адекватного воплощения идеи разведения и поддержания ритуального огня) в образах избы, бани и кузницы и установлением между ними определенного содержательного “равновесия” в более позднюю эпоху.

Совершенно особая группа элементов пространственного кода русской заговорной традиции, заслуживающая самого пристального внимания, представлена набором персонажей, имеющих явное пространственное происхождение. К ним относятся, во-первых, персонафицированные, часто антропоморфные образы стихий и первоэлементов мира и, во-вторых, герои, чья пространственная природа проявляется во вторичных, дегенерированных признаках (например, в характере совершаемых ими деструктивных или сверхъестественных действий, в семантике имен, способе расположения в пространстве и под.). Можно предположить, что данные содержательные модели (кстати, релевантные для самых архаичных загово-ро-заклинательных традиций) выступают в роли остаточных или переосмысленных отголосков как самой фигуры первочеловека, так

и идеи его тождественности вселенной. Появление подобных персонажей в конечной точке пути героя заговора, символизирующего собой финальную часть ритуальной программы, может служить дополнительным подтверждением не только их ритуального происхождения, но и ориентации заговора на ритуал жертвоприношения первочеловека.

VII. Система персонажей восточнославянских заговоров. В целом система персонажей заговорной модели мира отличается исключительной степенью сакрализованности; вероятно, всякий персонаж, фигурирующий в тексте заговора, обладает для мифологического сознания качеством сверхъестественности вне зависимости от тех действий, которые он совершает в сюжетном пространстве. Обращает на себя внимание высокая степень частотности анонимных, непсонифицированных персонажей, отсутствующая в других фольклорных жанрах: поскольку в заговорах не встречаются образы собственно языческих божеств, можно, кажется, предположить, что безымянность заговорных персонажей — следствие своего рода их табуирования, призванного создать искусственные сложности в процессе идентификации языческой природы текстов в период активной борьбы с заговорами (ср., во-первых, чисто “орнаментальную” функцию христианской образности, активно используемой в заговорах, но при этом не меняющей ни структуры, ни семантики текста, и, во-вторых, нередкую возможность безошибочной атрибуции ряда устойчивых персонажей заговорной модели мира в качестве Громовержца, его жены, противника и т. д., вплоть до прямого отождествления их с конкретными божествами восточнославянского пантеона).

Главным дифференцирующим признаком для заговорных персонажей выступает оппозиция *положительный-отрицательный*, в предельной ситуации охватывающая все уровни заговора, включая экстратекстуальный. “Горизонтально” герои могут подразделяться по признакам *мужской-женский*, *старый-молодой*, *живой-мертвый*, *опасный-безопасный* и под., но практически во всех случаях присутствует разграничение положительного и отрицательного начал. В некоторых ситуациях возможно противопоставление персонажей с телесным и “вещественным” составом, снова возвращающее к образу бога-первочеловека и его способности выступать в роли эквивалента вселенной и/или составляющих ее элементов. Отдельную группу персонажей образуют болезни, чья антропоморфная природа прослеживается очень слабо

и проявляется прежде всего в их способности действовать наравне с другими героями.

Отсутствие четко организованной семантической “сетки” персонажей, обязательной для других жанров фольклора, особенно нарративных, делает допустимым предположение об исключительно функциональном характере персонажей заговорных текстов и, следовательно, возможности замены одних конкретных образов другими — без ущерба для содержательной структуры текста. Все это делает возможным создание достаточно надежной системы формализации заговорных персонажей и на ее основе — построение более общей формальной модели записи как отдельных текстов, так и неких инвариантных схем¹¹.

VIII. Заключение. Анализ системы восточнославянских заговорных текстов, осуществляемый с точки зрения их ритуально-мифологических корней, позволяет лучше понять их глубинную смысловую природу, на ее основе восстановить исходный (возможно, праславянский) заговорный прототекст и проследить основные направления его содержательных видоизменений, осуществляющихся хотя и в границах над-жанровой фольклорной модели мира, но с учетом тех структурных и семантических особенностей и закономерностей, которыми обладает только жанр заговоров. В более широкой перспективе именно славянские заговоры, “компенсирующие” отсутствие праславянской мифологической версии сотворения мира, могли бы стать материалом для реконструкции одного из центральных смысловых ядер мифологической модели мира славянского населения Восточной Европы.

ПРИМЕЧАНИЯ

- ¹ Общую характеристику места заговоров в мифологической и фольклорной модели мира см., например, в: *Топоров В. Н. Заговоры и мифы // Мифы народов мира. Т. 1. М., 1991.*
- ² Ср. роль славянских и балтийских заговоров при реконструкции восточнославянской мифологической системы и “основного мифа”; см.: *Иванов В. В., Топоров В. Н. Славянские языковые моделирующие семиотические системы. М., 1965; Они же. Исследования в области славянских древностей: Лексические и фразеологические вопросы реконструкции текстов. М., 1974; Они же. Инвариант и трансформации в мифологических и фольклорных текстах // Типологические исследования по фольклору. М., 1975: мн. др.*

- 3 Из публикаций, используемых значительно реже, особого внимания заслуживает собрание Л. Малиновского, содержащее ряд достаточно точных и, видимо, исключительно архаичных текстов; см.: *Малиновский Л.* Заговоры и слова по рукописи XVIII века // *Олонецкий сборник: Материалы для истории, географии, статистики и этнографии Олонецкого края.* Вып. 1. Петрозаводск, 1875–1876. Отчасти воспроизведено это собрание В. Срезневским; см.: *Срезневский В. И.* Описание рукописей и книг, собранных для Императорской Академии Наук в Олонецком крае. СПб., 1913. В этой же связи можно было бы назвать заговорные “вкрапления” в собраниях П. Рыбникова, П. Шейна, Б. Гринченко, П. Чубинского.
- 4 Из немногочисленных публикаций последнего времени см.: *Обрядовая поэзия Пинежья: Материалы фольклорных экспедиций МГУ в Пинежский район Архангельской области.* М., 1980; *Толстой Н. И.* Из наблюдений над полесскими заговорами // *Славянский и балканский фольклор: Духовная культура Полесья на общеславянском фоне.* М., 1986, Заговорные тексты в рукописных материалах П. Г. Богагырева // *Этнолингвистика текста. Семиотика малых форм фольклора: тезисы и предварительные материалы к симпозиуму.* Ч. II. М., 1988.
- 5 В первую очередь см.: *Топоров В. И.* К реконструкции индоевропейского ритуала и ритуально-поэтических формул (на материале заговоров) // *Труды по знаковым системам.* Вып. IV. Тарту, 1969.
- 6 См.: *Этнолингвистика текста. Семиотика малых форм фольклора: Тезисы и предварительные материалы к симпозиуму.* Ч. I–II. М., 1988; *Исследования в области балто-славянской культуры: Заговоры.* М., 1993.
- 7 О “промежуточном” характере заговоров по отношению к мифу и ритуалу см.: *Топоров В. И.* О статусе и природе заговоров (теоретический аспект) // *Этнолингвистика текста. Семиотика малых форм фольклора: Тезисы и предварительные материалы к симпозиуму.* Ч. I. М., 1988.
- 8 Более подробное изложение содержащихся в данном пункте положений см. в работе автора: *Миф о сотворении мира и русские заговоры* // *Известия АН ЛатвССР.* 1989. № 10; ср.: *Шиндин С. Г.* О возможном присутствии рефлексов архаического ритуала в русских заговорах // *Славяноведение.* 1993. № 3.
- 9 О содержательных и формальных признаках космологических текстов см.: *Топоров В. И.* О структуре некоторых архаических текстов, соотносимых с концепцией “мирового дерева” // *Труды по знаковым системам.* Вып. V. Тарту, 1971; *Он же.* О космологических источниках раннеисторических описаний // *Труды по знаковым системам.* Вып. IV. Тарту, 1973; *Он же.* О числовых моделях в архаичных текстах // *Структура текста.* М., 1980.
- 10 Подробнее о пространственной структуре русского заговорного универсума см.: *Шиндин С. Г.* Особенности пространственной организации русского заговорного

универсума: центр мира // Исследования в области балто-славянской духовной культуры: Заговоры. М., 1993.

- 11 Опыты формального описания заговоров см. в работах: *Кагаров Е. Г.* К вопросу о структуре и составе древнегреческих заговоров // Сергею Федоровичу Ольденбургу. Л., 1934; *Топоров В. Н.* О некоторых особенностях хеттских ритуалов с участием ŠAL^{SU}-GI в связи с параллелями из других традиций // Труды по востоковедению. 1. Тарту, 1968; *Маранда П., Кёнгас-Маранда Э.* Структурные модели в фольклоре // Зарубежные исследования по семиотике фольклора. М., 1985; *Аганкина Т. А., Топорков А. Л.* К реконструкции праславянских заговоров // Фольклор и этнография: Проблемы реконструкции фактов традиционной культуры. Л., 1990. Необходимость создания формального языка описания заговоров, учитывающего стоящий за ними ритуал и его операциональную, жестовую часть, актуальна не только в силу возможности максимального приближения к инвариантному заговорному прототексту, но и по причине появляющихся в таком случае способов избежать функциональной "ассимиляции" текстов: наличие определенных формальных элементов в конкретных текстах позволяет группировать их вне зависимости от того, к какому функциональному классу они традиционно относятся, то есть перейти на уровень предельно возможной объективности.

**ЭТНОГРАФИЧЕСКИЙ КОНТЕКСТ
ОДНОГО СЛУЧАЯ ЭКСПРЕССИВНОЙ НОМИНАЦИИ
(КОРОВА)**

Слово *корова* по отношению к женщине воспринимается как метафорическое иносказание в одном ряду с переносами наименований животных на людей, осуществляемыми по специфической языковой модели (характерной для различных языков), которая в литературном языке имеет жанрообразующие функции (в кодифицированной поэтике известна под именем “эзопова языка”), а в речевом обиходе — выраженный аффективный оттенок.

Структурно-семантическому анализу такой номинации посвящена часть работы Е. Куриловича “Заметки о значении слова”. Рассматривая случай подобного словоупотребления, польский исследователь отмечает, что у слова *осел* при использовании его по отношению к человеку возникает экспрессивное переносное значение, “опирающееся на существование в языке нейтрального термина”, в данном случае слова *упрямец*, репрезентирующего общий элемент семантического контекста, т. е. структура такого значения основывается на наличии контекстуального общего семантического признака двух “предметов” [Курилович 241, 245—246].

Структура значений слова *корова* в славянских языках несколько иная. Помимо обозначения самки крупного рогатого скота (это значение воспринимается как прямое и основное), это слово связано с несколькими признаками, характеризующими женщину (в редких случаях — мужчину): рус. ‘толстая, тучная’, ‘неуклюжая, неповоротливая’, ‘болтливая, не умеющая сохранять тайну’; укр. ‘толстая’, ‘глупая’, ‘неловкая’; словац. ‘глупая’, ‘невоспитанная’;

пол. 'глухая', 'неловкая', 'неумелая'; серб. 'тучная', 'глупая, ограниченная', 'неловкая', 'ленивая'; мак. 'толстая', 'неловкая', 'медлительная'. Перечисленные значения, представленные в толковых словарях соответствующих языков, объединяются в две группы, в которых женщина характеризуется с точки зрения: 1. наличия признака (физического: величина, вес, объем); 2. отсутствия признака (интеллектуального: ум, навыки, образование, воспитание). Нетрудно заметить, что значения группы (1) и есть тот общий семантический признак, на основе которого конструируется "басенный" язык. Странным выглядит отсутствие значений этой группы в западнославянских языках, а также отсутствие фиксации переносных значений слова *крава* в болгарских словарях, где аналогичная семантика выражена сравнительными конструкциями.

Что касается значений группы (2), то эти тропы наглядно демонстрируют оппозицию "природа-культура". Здесь уместно отметить, что в народном быту славян домашнее животное *корова* оберегается и почитается, а в традиционной системе символов в целом не имеет отрицательных коннотаций. Поэтому экспрессивность обеих групп переносных значений слова *корова* указывает на тип языковой модели, в которой отражено функционирование культурных стереотипов, реализующих оппозицию "природа-культура".

Вопрос о ритуальной знаковой идентичности женщины и коровы в различных культурных традициях в науке уже ставился¹. В данной статье намечены некоторые ритуальные, фольклорно-мифологические, социальные контексты славянских языковых явлений, реализованных переносными значениями слова *корова*.

В архаической народной речи семантическое соотношение "корова-женщина" с отрицательной окраской обычно выражается сравнением. В Калужской губ. при оплакивании пожилой женщиной мужа-старика, что было не принято в народе, о ней с порицанием говорили: *как корова по быку* [Дмитриев 23]. В Бачке (Воеводина) *бонца* 'тощая корова', *као бонца* 'слабосильная, больная женщина' [Караџић, s. v. *бонца*]; в Болгарии *гляда като крава* 'глупо' [Герев II, 407]. В паремиях это соотношение, выраженное синтаксическим параллелизмом, не имеет отрицательной окраски, приобретая иногда положительную: рус. "Выбирай коровушку по рогам, а невесту по родам". "На что корова, была бы жена здорова"; болг. "На кравата гледай рогата, а на момата краката"; укр. "Ходить товар по убочи, а біда поперед очи" (о нелюбимой жене). В современной речевой

практике сельских жителей подобные конструкции до сих пор реализуются нейтрально: “На жінку і на корову труйно трафієтэ, але корову мож продатэ, а жінку нэкуда д’ітэ” (КА: с. Тисов Ивано-Франковской обл.).

В фольклорной поэтике — это естественный и характерный троп. Сюжет и образный строй произведений песенного и прозаического фольклора могут определяться этим параллелизмом, очерчивая общее “семантическое поле” двух понятий. В болгарской балладе “Заклана бездетница” муж отводит жену, не рожавшую в течение девяти лет, на ярмарку, где отдает мяснику со словами: “Ина ти краву ялуву, Девіѣт гудишну ялуву, Ти ду іу, Мирчо, зьколиш. Ду и сьрцету рьспориш”; в балладе “Ламя и царская дъщеря” вместо пощаженной девушки ~~чудовище~~ ~~получает~~ “краву ялуву” [Арнаудов 1923, 133, 8]. Своеобразный сюжет, в котором женщину на том свете заменяет корова, был записан недавно в Закарпатской обл.: “Жонá заўмерла, а чоловік пўшбў ид тўј, кóтра зна́ла. Ка́же: «Шчо робі́ти?» А ўна́ ка́же: «Иди́ до́му́ та да́ј ко́рову бідным, и ўна ўжї́је». Зробї́ў тотó. Нáрас жонá пробудї́ла ма́јскоро та ка́же: «Ja ўже вї́дїла тоту́ ко́рову сво́ју. Ишчѣ, — ка́же, — куї́й вї́дра до́їти ко́рову” (КА: с. Синевир Закарпатской обл.).

Устойчивая ассоциативность пары “корова-женщина” в системе народных представлений проявляется также в немотивированных с точки зрения прагматики жанра продолжениях общеизвестных сюжетов, подобно записанному в Костромской губ. рассказу о явленном кладе: “В одном крестьянском доме каждую ночь выходила из подполья белая корова. Долго хозяин видел это, но не знал чему приписать такую странность. Наконец кто-то сказал ему, что это должно быть клад; тогда он, не думая долго, как только корова вышла, благословясь, ударил ее по лбу, и коровы не стало, а вместо нее оказалась целая куча серебряных денег. Но зато жена его, спавшая в то время на голбце, оказалась умершею” [Смирнов 1921, 6].

Ассоциативная связь коровы с женой, а не с женщиной вообще, не случайна. В народной культуре она наиболее ярко реализуется в свадебно-родинном комплексе. В свадебном обряде западных и восточных славян часто встречаются иносказательные диалоги во время сватовства с перекодировкой невесты, типа белор.: “Ацї не мае-те цялушкі да прадажы?” — “Мамо і продамо, абы купцы” [Вяселле 250]. Такая же замена встречается во время приезда за невестой при ее выкупе. В западной части Болгарии отец невесты, увеличи-

вая ставку выкупа, говорит будущему свату: “Туряй, свато, туряй, добра е кравата” [Боев 8]. Хорваты, проживающие по Дунаю на территории Словакии, во время выкупа невесты отказываются от “jalovky” (переодетой лженевесты) и выкупают свой “tovar” [Václavík 251]. Гуцулы, уплачивая выкуп, заглядывают невесте в глаза, зубы, как будто ищут изъяны при покупке телушки [Schneider 35]. Распространен в западной и восточной зонах славянского мира поиск ряжеными “телки”, “яловки” на второй день свадьбы. По мнению Е. Г. Кагарова, здесь наблюдается “ряд приемов, направленных на то, чтобы ввести в заблуждение, обмануть злых духов: к таким уловкам или фикциям относятся, например, иносказания и околичности во время сватовства...” [Кагаров 161]. Более широкая сфера реализаций этой ассоциации (помимо обрядовой, экспрессивно-речевая, языковая, жанрообразующая), свидетельствуют о иной, общей всем этим функциям, основе обрядовой транспозиции.

Круг явлений, связывающих свадебный и животноводческий обрядовые комплексы, т. е. интересующий нас так называемый “коровий код”, включает животноводческую магию, представленную в свадьбе и связанную с некоторыми действиями и качествами невесты, обрядовую терминологию, предметные символы: хозяйственные реалии и постройки, предназначенные для ухода за крупным рогатым скотом (яро, ведро-дойница, хлев), ритуальный предмет (венок), продукт животноводства (сыр); и собственно реальных корову или молодняк животных (дары, часть приданого).

Корова как обязательная часть приданого невесты представлена в обряде западных славян, украинцев, белорусов и в меньшей степени русских. У южных славян и в некоторых местностях России, где корова не входит в состав приданого, было принято давать со стороны родителей жениха невесте в дар корову, овцу или буйволицу, или обоим молодым будущий приплод от них [Арнаутов 1931, 92—93, 123; Милошевић 1870, 123; Звонков 118; Минх 216]. Как предмет хозяйственный корова в приданном и участниками обряда, и исследователями рассматривается с точки зрения обычного права. Некоторые наблюдения над правом собственности на эту корову позволяют прояснить обязательность и регулярность этой части приданого в свадьбе западных и восточных славян. В работах XIX в. по русскому обычному праву право собственности на эту корову обуславливалось наличием или отсутствием потомства у супругов. Так отмечалось, что в случае смерти жены, если у супругов

не было детей, “вся скотина возвращается отцу, а приплод остается у мужа” [Пахман 129]. Во Владимирской губ. корова, которую привела невестка, считалась ее собственностью только до той поры, пока у нее не было детей, а как только они появлялись, она становилась общим достоянием [Добротворский 338—339]. По польскому народному праву корова была связана с выкармливанием ребенка. В Лодзинском воеводстве отец внебрачного ребенка обязывался дать его матери стельную корову или такую, которая только отелилась, что должно было компенсировать затраты на выкармливание ребенка [Вагановски 111]. Эта реальная корова в обычном праве связывается со свойством невесты производить (у русских) и выкармливать (у поляков) потомство. Характерно, что самую корову русские часто называли “матуха”.

При сопоставлении обрядов свадебного и животноводческого комплексов существенно отметить проникновение (или общность) свадебной терминологии и обрядности в комплекс животноводческих обрядов, связанных с получением приплода. Так, в юговост. Банате существует обычай ритуального ввода барана-производителя в овечью отару. В назначенный осенний день каждый хозяин овец приносит “часть” (украшенную пресную лепешку), которую преломляет с пастухом; оставшееся в руках забирает себе, а остальное достается пастуху. Весь обряд называется “овнова часть” [Милутинович 131] (ср. серб. *час, часть* ‘свадебный принос гостей блюдами или продуктами’, укр. карп. *час(т)на корова* ‘корова в приданом’; а также обычай преломлять хлеб при случке коровы с быком в Полесье).

В свадебный обряд проникают реалии, связанные с уходом за скотом. Предмет хозяйственного назначения — ярмо — встречается в карпатской свадьбе. К примеру, в свадебном обряде Угорской Руси в прежние времена невеста в момент повязывания ее платком, что служило знаком принадлежности к женской возрастной группе, должна была сидеть на ярме, в которое впрягают волов [Дешко 704]. В современной культуре этого района, ярмо встречается в магических действиях, способствующих выходу замуж, которые приурочивались к Рождеству: “Котр’ї д’іуқы с’а не уд’али, то тых у ярмó ўпр’аг’али на с’ат’ї в’ечер на двор’ї, ма’ти ват’ цимборкы. То вон’а т’агне с’ани по двор’ї, обы с’а уд’ала, бо чолов’ік — ярмó” (КА: с. Синевир Закарпатской обл.).

Многие реалии народной свадьбы у всех славян впоследствии

используются в животноводческой магии. Наиболее характерно это для обрядового хлеба и зерна. Так, в западном Полесье остаток от куска коровая, которым наделяют гостей, принято отдавать дома корове, чтобы она “побиуала”, т.е. стала стельной (ПА: с. Радеж Брестской обл.). В Высоких Татрах невеста при входе в дом жениха откусывает от подаваемого ей колача и бросает его себе за спину. Присутствующие гости делят этот колач между собой, так как он приносит счастье при купле и продаже скота [Olejnik 104]. В Пиринском крае после снятия покрывала невеста бросает зерна ячменя и пшеницы, а гости собирают их и весной перед началом полевых работ дают волам [Дражева 141].

Венок, ритуальный предмет-символ, в животноводческом и свадебном обрядовых комплексах имеет иной характер связей. В народной культуре венок как символ может реализовываться в двух функциях: апотропейной, свойственной предметам, имеющим форму замкнутого круга, и продуцирующей, характерной для растительных предметов. В славянской свадьбе его семантика имеет региональные отличия: у восточных и западных славян ярче проявляется символика девичества (апотропейная, выражающаяся также в предпочтительном уничтожении ритуального предмета); у южных славян в семантике свадебного венка преобладают брачные мотивы (продуцирующие, выражающиеся также в предпочтительном сохранении ритуального предмета)². На украинских Карпатах, где проявляются культурные элементы, свойственные системам всех трех групп славян, свадебные венки в равной степени отражают оба значения. Их могли сохранять, иногда зашивали в постель; считали, что сохранность венков является залогом крепкой семьи. Использовали их также в животноводческой магии, обычно приуроченной к случке коровы, и как средство против отбирания молока: доят сквозь венок, окуривают им, когда молоко испортится; бьют или дают съесть корове, когда ее ведут к быку; кладут оба венка под порог стайни, чтобы корова переступила через них при возвращении от быка. Иногда его сразу после свадьбы дают съесть коровам, чтобы никто не отобрал у них молоко (КА: сс. Тисов, Головы Ивано-Франковской обл., сс. Пилипец, Мокрое, Синевир Закарпатской обл.). В некоторых местах на свадьбе плели три венка: жениху, невесте и на ведро с водой, которое несли из дома невесты к жениху (КА: с. Синевир Закарпатской обл.).

В комплексе обрядовых и магических действий, связанных с жи-

вотноводством, используются также венки, не обыгранные в свадебном ритуале, однако с аналогичными региональными различиями функций: у западных и восточных славян они — атрибуты профилактической или лечебной магии; у южных — встречаются также в продуцирующей. Эти венки плетут в день св. Георгия, на Троицу, Вознесенье, в праздник Божьего тела (даты, которые в животноводческом обрядовом комплексе маркируются как опасные для дойного скота); в Сербии — в Петров день. На Юрия на Карпатах пастухи плели из полевых цветов каждой корове венки, который надевали между рогами. Вечером хозяйка давала пастухам деньги, а сам венок скармливала корове. Верили, что эти действия помогут уберечь корову от сглаза и что в результате этого у нее будет много молока (КА: с. Тисов Ивано-Франковской обл.). В Сербии пастухи привешивают коровам на рога венки в Петров день. Вечером, когда коров пригонят с пастбища, хозяйка снимает их: один кладут — на крышу дома, а второй вешают в коровнике [Кулишић, Петровић, Пантелић 235]. В день св. Георгия сербы вешают венки на ворота загона для скота; в этот день скот доят в подойник, украшенный специально сплетенным венком из различных трав или крапивы; выгоняют утром скот под дугообразным венком, который закреплен на воротах загона. Все это делается для того, чтобы коровы давали много молока [Кулишић, Петровић, Пантелић 59; Милошевић 207; Мијатовић 106]. В Левче и Темнице утром в Георгиев день ведро, в которое доят овец, перевязывают вербным прутком, чтобы молоко “росло” так же, как быстро растет верба, и украшают его полевыми цветами и травами, чтобы молоко было здоровое [Мијатовић 103]. В Болгарии и Македонии в Георгиев день овец первый раз выгоняют на пастбище. Первую овцу, которая непременно должна быть белой, в этот день утром доят в ведро, украшенное венком из трав [Захариев 224]. В Болгарии и восточной Сербии в этот день, для того чтобы скот был здоров и млечен, кормят коров и овец “георгиевскими” травами, собранными в предшествующую пятницу [Шишков 351; Мијатовић 102]. В Польше, выгоняя весной первый раз коров на пастбище, вешали им на рога букетики или венки из освященных трав [Baranowski 98]. В Вознесение (Спасовдан) сербы опоясывают коров венками, чтобы они были млечные [Кулишић, Петровић, Пантелић 59], хотя само действие “опоясывание по утробе” указывает скорее на желание иметь приплод. В селах по р. Ибар в этот день женщины несут на поля вед-

ро, наполненное водой и увенчанное цветами и разноцветной пряжей, и обливают из него участников процессии (“крстоноше”), чтобы коровы и овцы были млечные [Милошевић 208]. На Троицу в Витебской губ. пастухи обвивали рога дойных коров березовыми ветками [Зеленин 1914, 142]; в Лодзинском воеводстве — полевыми травами, которые, по народному мнению, охраняли от сглаза и порчи [Baranowski 99]. На Карпатах и в Польше существует обычай в девятый четверг (Праздник Божьего Тела) плести из полевых трав три венка, которые в этот день освящают в церкви и сохраняют как оберег и лечебное средство. Когда корова заболит, у нее пропадет или испортится молоко, ее окуривают этими венками (КА: сс. Тисов, Далешево Ивано-Франковской обл.). В этих случаях корову могут окуривать венками из трав, собранных перед Ивановым Купалой или освященных на Троицу и Успенье (КА: с. Далешево Ивано-Франковской обл., с. Пилипец Закарпатской обл.); венком, которым в большой праздник в костеле украшают дарохранительницу [Palkovič 331]. Следует отметить, что в лечебной и профилактической животноводческой магии венки являются синонимом (вероятно, с более выраженной апотропейной семантикой) цветам и травам, собранным перед “опасными” днями, освященным и засушенным. Ими окуривают больных животных, кладут их в корм скоту, затыкают в хлеву, чтобы коровам не повредили ведьмы [Милићевић 125; Baranowski 109; КА: с. Головы Ивано-Франковской обл., с. Синевир Закарпатской обл.].

Таким образом, в животноводческом комплексе венки — самостоятельный символ, но может использоваться также и вторично ритуализованный свадебный венок.

Существует еще один свадебный символ, связанный с животноводством, — сыр. По мнению, Яна Коморовского, современного систематизатора славянской свадьбы, на нынешнем уровне развития этнографической науки свадебную символику сыра уяснить трудно. Сыр — одно из обязательных блюд на свадебном пиру во многих регионах славянского мира; он имеет, как правило, фиксированное место в очередности подаваемых закусок. Так, сербы в окрестностях Болевца сначала ставят на стол сыр и кислое молоко [Грбић 221]; на востоке Словакии его ставили на стол вторым и больше со стола не убирали [Komorovský 201]; в Закарпатской обл. последними подавали “кныши” (булочки с брынзой), и это означало, что застолью наступил конец: “Вже, колы кныш, из хыжи кыш!” (КА:

с. Грушево Закарпатской обл.). Сыр и другие продукты из молока приносят на свадьбу родственники и приглашенные у южных и западных славян. Е. Г. Кагаров сопоставлял свадебный сыр “с распространенным во многих местностях Европы обыкновением угощать в торжественных случаях жизни “семейным сыром” (нем. Familienkäse), особенно во время помолвки. Сыру этому бывает иногда много лет, и вкушение его означает принятие в род, приобщение жениха к культуре предков дома невесты, — пережиток былого матернитета, как видно из того, что жених дает деньги (выкуп) за невесту ее матери, а не отцу” [Кагаров 187].

Западно- и южнославянской свадьбе в отношении этой реалии противопоставлена русская, где она представлена в обрядовой терминологии: астрахан. *сыр* ‘подарки из платков на свадьбе’ [Зеленин 1914, 86]; нижегород. *сыры* ‘обряд благопожеланий и одаривания молодых на пиру, во время которого дарящему подносят рюмку водки’ [Библиографический указатель], *сыр молить* ‘обряд подношения напитков гостям, во время которого новобрачные лежат у ног пьющего’ [Зеленин 1915, 799]; ржев. *кликанье к сыру* “дружка ставит на стол пряники и приглашает родителей невесты «к белому сыру, к чистому серебру»” [Кагаров 187]; вятск. *сыр* ‘хлеб, который привозят в церковь с женихом и невестой’, *класть на сыры* ‘обряд одаривания молодых деньгами в ответ на поднесение куска этого хлеба и рюмки с вином’ [Васнецов 311]; москов. *сыром обносить*, *сыр молить*, *к сыру*, *на сыр* ‘обряд одаривания молодых’, *сырный день*, *сырный обед*, *сырный стол* ‘обед на второй день свадьбы’ [Войтенко, карта 156]. В др.-рус. свадьбе, когда сваха перед венчанием убирала голову невесте, дружка “разнимал” сыр, стоящий на столе, и вместе с кусками свадебного хлеба наделял им весь свадебный поезд [Георгиевский 856]. В церковном уставе Ярославом упоминается свадебный термин “сыр краян”, по мнению Е. Голубинского, означающий “сватовство или сговор” [Голубинский 635—636].

Нетрудно заметить структурные сходства описываемых обрядов с белорусским каравайным обрядом, которые к тому же подкрепляются в некоторых случаях вербальным и атрибутивным параллелизмом. Так, в белорусской свадьбе старший дружка “коровая краје” (ср. др.-рус. “сыр краян”); гости, взяв кусок караваия, говорили молодым: “Дару вам шчасця, долі і белага сыра і до году сына!” — при этом клали на тарелку деньги (ПА: с. Верхний Теребежов Брестской обл.); в Мозырьском у. вместе с караваем гостям давали ку-

сочек сыра [Вяселле 395, 448]. В Горьковской обл. свадебный обрядовый хлеб — ватрушка с творогом [Библиографический указатель], а на Карпатах в каравай запекали брынзу (КА: с. Богдан Закарпатской обл.). В бытовом народном языке России *каравай* “круглая глыба сала, сыра” [Бурнашев 314]. Московская область в отношении этих обрядовых терминов делится на две зоны: на юге обряд одаривания молодых называется “на каравай давать”, “каравай разносить”, “дарить каравай”, а на остальной территории — “сыром обносить”, “сыр молить” и под. [Войтенко, карта 156].

Связь с мотивом ‘оплодотворение’ у этого символа можно наблюдать в моравской свадьбе, где невеста берет с собой при отправлении в дом жениха *syrec* (кружок творога) и, отдавая его свекрови, говорит: “Tak vám dávám maminko homolku syra za vašeho věrného syna” [Moravské slovensko 681]. Сыр в девичьих гаданиях имеет аналогичную семантику: в зап. Белоруссии девушки на масленицу “скакали” на доске, на один конец которой клали кусок сыра и по тому, куда он упадет, отгадывали, куда девушка пойдет замуж (ПА: д. Ровбицк Брестской обл.).

В животноводческом комплексе народной культуры сыр используется также в обрядности и магии, связанных с приношением приплода. В некоторых селах Боснии, для того чтобы коровы приводили мужской приплод, на Рождество сыром должен был разговеться мальчик [Пећо 368]. В Словакии, чтобы корова в следующий раз отелилась телочкой, варили молозиво (в результате чего оно становилось похожим на творог) и давали съесть девочкам [Polomka 299]. На Харьковщине, чтобы узнать, когда корова отелится, в последний день года пекли специальный пирог с сыром и шли с ним в хлев посмотреть, куда корова лежит головой [Жизнь и творчество 465]. В Болгарии *сырица* называют овцу, которая окотилась первой, ее же первой выдаивают утром в день Георгия [Колева 34] (ср. мезен. *сырица* ‘молодая, от года до двух лет, оленья самка, еще не имевшая детей’) [Подвысоцкий 169]. В некоторых местах Сербии утром в Петров день хозяева на рога коров и овец накалывают кружки сыра [Милојевић 1869, 13; Милићевић 135], а у русских на р. Ваге в этот день тещи приносят зятьям на второй год брака почетный сыр [Сахаров 41]. По-видимому, символическое значение сыра, общее для свадебного обряда и обрядов животноводческого комплекса, основано на его процессуальном свойстве — заквашивании, которое также является основой символики коровая в свадьбе

(ср. рус. поговорку о бездетном замужестве, записанную В. Далем, “Квашня притворена, а всходу нет”).

Кроме свадебных ритуальных предметов магическое воздействие на продуцирование скота, млечность коров имеют некоторые действия и свойства невесты. К примеру, у моравских словаков считается, что невеста, для того чтобы ее коровы давали много молока, обязательно должна плакать в период до венчания [Moravské slovensko 692; Václavík 232]. Чтобы в хозяйстве велся скот, в Полесье невеста под одежду к телу надевала шерстяную юбку (ПА: д. Ровбицк Брестской обл.), в Вологодской губ. ей в валенки клали овечью шерсть или она должна была прясть шерсть на второй день свадьбы [Зверов 92; Дилакторский 40].

Отрицательное воздействие на разведение скота оказывало отсутствие целомудренности невесты. “Честность” — одно из архаичных культурных требований к невесте, о чем свидетельствуют однотипные и почти дословные тексты, сопровождающие эту часть обряда, зафиксированные в различных зонах славянского мира. Во фракийской Болгарии в случае нецеломудренности невесты родные жениха шли к домашнему скоту, где говорили: “Чуйте, конкьове! Чуйте, говедца! Чуйте, овчици! Чуйте, люде! Чуй, землю! Чуй, месечинко! Чуй, слънце! Чуйте всички, че невестата ни не излезе мома!” Если умолчать об этом факте, то домашний скот будет гибнуть [Арnaudов 1931, 61]. В Черниговской губ. в этом случае пели песню: “Не чуйця вы кони, Не чуйця й коровы, Не чуй наша пашня, Што к нам курва пришла!” [Зеленин 1991, 336—337]. В Дrame свекор, сообщив всем присутствующим, отправлялся на скотный двор, где вслух говорил коровам о нецеломудренности невестки [Боев 45]. В Каменице, где существовал обычай красть невесту, не допускали сожителства молодых до свадьбы, так как в противном случае в селе случиться большое несчастье: падеж скота, эпидемия, засуха или град [Захариев 233]. В Моссальском у. Калужской губ., если невеста была “честной”, то верхушку каши, подаваемой на “княжой стол” (обед в доме жениха) она отдавала скоту, а если нет, то прятала под навоз. Все пропажи скота, происходящие впоследствии в хозяйстве, ставились в укор невестке [Добровольский 235]. В Черниговской обл. матери невесты в этом случае наливали суп дырявыми ложками, комментируя такой способ наливания словами: “Корова уже доится” (КА: д. Днестровка Кельменецкого р-на). Повсеместно на Украине верили, что если молодая скрыла свою нецеломудрен-

ность, то в хозяйстве падет вол или лошадь [Зеленин 1991, 337], хотя на Украине и в Белоруссии “нечестность” невесты часто связывали также с отсутствием урожая зерновых, плохим льном.

В части обряда, связанного с “честностью”, маркируется также локус. Выбор помещения (хлева или амбара) в существовавшем в славянской свадьбе обычае устанавливать брачную постель молодых в хозяйственных постройках мог определяться, с одной стороны, доминирующим типом хозяйства, и — с другой, желательностью получения максимального приплода домашних животных. Д. К. Зеленин так определил смысл этого обычая, указав на преобладание животноводческой магии и ее большую распространенность: “По народным представлениям, кровь, пролившаяся при дефлорации новобрачной, благотворно влияет на размножение скота <...> Здесь мы находим отчетливое доказательство того, что нецеломудрие новобрачной плохо влияет на скот и даже на посевы” [Зеленин 1991, 336—337].

В свадьбе западных и восточных славян помещение для скота фигурирует и в других частях обряда. В Костромском крае, Новгородской и Горьковской областях после венчания молодые входили в дом жениха через скотный двор, повесть³. В Волковысском пов. Белоруссии свадебный поезд подъезжал не к дому жениха, а к его хлеву [Вяселле 180]. У лужичан невеста, придя в дом жениха, сразу же шла в коровник кормить корову; по пути она опрокидывала ведро с водой, чтобы коровы лучше доились [Брак 78]. В Хустовском р-не Закарпатской обл. свекровь, встретив молодых, тотчас вела невесту в хлев, где сажала ее в ясли; молодая должна была взять в руки ядра бычка, чтобы у нее родились мальчики [Архив Ин-та этнографии. СПб. Ф. 19. Оп. 1. № 38]. В Межгорском р-не невеста, пока гости пируют в доме, несет в подоле что-нибудь съесть корове (КА: с. Пилипец Закарпатской обл.). В Брестской обл. жених с невестой, приехав в дом жениха, вдвоем несут в хлев ведро с водой и выливают там воду, “шчоб добра жылося” (ПА: с. Хоромск Столинского р-на). Вероятно, локус обрядовых действий в этой части обряда подчеркивает природную функцию брака.

Не случайно, в архаических народных формулах указание на локус обозначает понижение социального (resp. культурного) статуса в случае нарушения какого-нибудь установления или правила, обрядовой последовательности. Так, во время пасхального окликания молодых, поженившихся в прошедший мясоед (обряд распро-

странен в некоторых местностях России), окликальщики угрожают: “Молода, молода, подавай кокура. Если не отдашь, в хлев запрем, помелом заткнем” [Новые поступления 32]. На Карпатах от пожилой женщины был записан следующий текст: во время ее тяжелой болезни, которая пришлась на Великий пост, сын упрашивал ее нарушить постовые предписания, чтобы укрепить силы, на что она ему ответила: “А дѣ ја буду јісти! Як Великден прїјде у кучу запрете (т. е. в помещение для свиней)” (КА: с. Синевир Закарпатской обл.). Социально-иерархическая функция локуса наиболее ярко проявляется в этикетных формах и церемониальном порядке обрядовых и бытовых застолий, кратко выражена в пословице “Каждый сверчок знай свой шесток” или поговоркой “знай свое место”.

Семантическая близость “женщина-корова”, наблюдаемая в свадьбе, довольно хорошо прослеживается и в родинном комплексе обрядовых и магических действий. Не перечисляя все случаи такого соответствия, укажем на общую магию с плацентой женщины и коровы, одинаковые средства против бесплодия у женщин и коров, совпадение оберегов для детей и телят. В Лешуконском р-не Архангельской обл. были записаны заговоры, которыми пользовались и при родах, и при отеле; в них присутствуют иносказания, соотносимые с группой переносных значений 1. у слова *корова*: “Бабушка Саламанея Никитисьна, отмыкай кованную коровью, вынимай костяную голову. Одну душу спрости, другую выручи” (д. Лебское); “Свята бабушка Соломонида Никитисьна со фсема святыми, поди со небес, со небесною силою. Бери свои золоты ключи, отмыкай мясну гору, выпускай костяну голову йиз рабой божьей...” (д. Вожгора) [Сапрыкина, №№ 147—148].

Довольно характерен в связи с рассматриваемой темой способ профилактической и лечебной магии сглаза и порчи младенцев — облизывание матерью ребенка, распространенный в местах расселения украинского населения, в Болгарии он представлен вербальным жанром. В Полтавской губ. в случае сглаза ребенка мать три раза проводила языком вдоль тела ребенка, а затем клала его на разостланный мешок и, переступая через него, говорила: “Яка маты вродыла, та й отходила” [Милорадович 33]. У украинцев Воронежчины мать по аналогии с поведением коровы облизывала языком ребенка сразу после родов [Ткачев 9]. В ю.-зап. Болгарии для избавления ребенка от сглаза и порчи, шептунья терла его лоб платком, на который предварительно плевала, с чтением заговора: “Чер-

на крава черно теле отелила; сама го отелила, сама го и задоила, сама го ручьасала, сама му уроци залисла” [СБНУ VII, 1892, 146].

Общий для родинного и животноводческого комплексов элемент в системе символов славянской народной культуры — вода (текущая вода). Этот символ конструирует магию, обеспечивающую прибывание молока у кормящих матерей и коров. У сербов обмывали роженицу речной водой, в Словакии ее обливали водой, взятой из ручья⁴. На Украине на третий день после родов или после крестин совершается обряд “злывки”: “...правая босая нога родильницы стоит в ночвах, т. е. в корыте, на топоре и на венике, которые лежат вместе. По окончании возливания, повивальная бабка 3 раза черпает воду рукой из ночв и мажет ею грудь и спину родильницы. После этого обряда, по общему мнению малороссов, у родильницы появляется обильное молоко для младенца” [Иваница 351].

В статье представлен этнографический контекст экспрессивного словоупотребления. Поэтому предметом рассмотрения была позиция нейтрализации одного из основных культурных соотношений “человек-животное”. Однако, чтобы интерпретировать знаковую эквивалентность членов этого соотношения, необходимо найти контексты в ритуально-мифологической системе, в которых они были бы семиотически противопоставлены. Один из таких контекстов — использование вторично ритуализованных символов, приобретающих противоположное значение (в отличие от венка, сыра), к примеру, использование атрибутов погребального обряда в животноводческой продуцирующей магии. Полная парадигма соотносительной пары для культур трех групп славян помогла бы объяснить и семантические связи двух групп переносных значений слова *корова* и региональные различия в структуре этого слова.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ См., напр., в связи с пониманием традиционных обменов: *Иванов Вяч. Вс.* Очерки по истории семиотики в СССР. М., 1976. С. 53–54; в брачной символике: *Харатьян З. В.* Берущие и дающие (армянские обозначения брачной пары в фольклорно-этнографическом контексте) // Историко-этнографические исследования по фольклору. М., 1994. С. 259–260.

² Символика венка в славянской свадьбе и региональные различия его семантики впервые представлены в: *Гура А. В.* Венок свадебный // Этнолингвистический словарь славянских древностей. Вып. 1–2 (в печати).

- ³ См.: *Смирнов В.* Народные похороны и причитания в Костромском крае. Кострома, 1920. С. 13; Новгородский сборник. Кн. 2. 1865. С. 162; Архив ин-та этнографии. СПб. Ф. К-V. Оп. 1. № 95; Новые поступления. С. 43.
- ⁴ См. об этом подробнее в: *Виноградова Л. Н.* Вода // Этнолингвистический словарь славянских древностей. Вып. 1-2 (в печати).

ЛИТЕРАТУРА

- Арнаутов 1923 — *Арнаутов М.* Северна Добруджа. Етнографски наблюдения и на родни песни // СбНУ. Кн. 35.
- Арнаутов 1931 — *Арнаутов М.* Българските сватбени обряди. Етноложки и фолклорни студии. Часть 1. Преглед на обичаите у народа. София.
- Библиографический указатель — Библиографический указатель материалов фольклорного Архива кафедры русской литературы Горьковского университета. Вып. 2. Обряды и обрядовая поэзия. Ч. 2. Свадебный обряд. Горький, 1977.
- Боев — *Боев Б. Н.* К брачному праву болгар // Сб. материалов по этнографии, из даваемый при Дашковском этнографическом музее. Вып. 1. М., 1885.
- Брак — Брак у народов Центральной и Юго-Восточной Европы. М., 1988.
- Бурнашев — *Бурнашев В.* Опыт терминологического словаря сельского хозяйства, фабричности, промыслов и быта народного. Т. 1. СПб., 1843.
- Васнецов — *Васнецов Н. М.* Материалы для объяснительного областного словаря Вятского говора. Вятка, 1907.
- Войтенко — *Войтенко А. Ф.* Лексический атлас Московской области. М., 1991.
- Вяселле — Вяселле: Абрад. Мінск, 1978.
- Георгиевский — *Георгиевский Г. П.* Древнерусские свадьбы: Ч. 1. Народные свадьбы // Русское обозрение. № 12. 1894.
- Геров — *Геров Н.* Речник на българския език (Фототипно издание) Ч. II. София. 1978.
- Голубинский — *Голубинский Е.* История русской церкви. Т. 1. Ч. 1. М., 1901.
- Грбић — *Грбић С. М.* Српска народна јела и пиће из среза Болевачког // СЕЗБ. Кн. 32. 1925.
- Дешко — *Дешко А. П.* Свадьба на Угорской Руси // Зап. РГО по отд. этнографии. Т. 1. 1867.
- Дилакторский — *Дилакторский П. А.* Свадебные обряды Вологодской губ. // Этнографическое обозрение. Кн. 56. № 1. 1903.
- Дмитриев — *Дмитриев Н. Л.* Материалы по этнографии Калужской губернии. Калуга, 1919.
- Добровольский — *Добровольский В. Н.* Свадебный обряд в Калужской губернии // Живая Старина. Вып. 2. 1902.
- Добротворский — *Добротворский Н.* Крестьянские юридические обычаи в восточной части Владимирской губ. // Юридический вестник. 1888. № 6-7.

- Дражева — *Дражева Р.* Растителната символика в обичайно-обредната система в Благоевградска община // Пирин пее'85. София, 1990.
- Жизнь и творчество — Жизнь и творчество крестьян Харьковской губернии. Очерки по этнографии края. Т. 1. Харьков, 1898.
- Захариев — *Захариев Й.* Каменица // СБНУ. Кн. XL. София, 1935.
- Зверов — *Зверов М.* Свадебные обычаи в Ново-Никольской вол. Грязовецкого у. // Известия Вологодского общества изучения Северного края. Вып. 4. 1917.
- Звонков — *Звонков А. П.* Современные брак и свадьба среди крестьян Тамбовской губ., Елатомского у. // Сб. сведений для изучения быта крестьянского населения России. Вып. 1. М., 1889.
- Зеленин 1914 — *Зеленин Д. К.* Описание рукописей Ученого архива РГО. Вып. 1. СПб.
- Зеленин 1915 — *Зеленин Д. К.* Описание рукописей Ученого архива РГО. Вып. 2. СПб.
- Зеленин 1991 — *Зеленин Д. К.* Восточнославянская этнография. М.
- Иваница — *Иваница А.* Домашний быт малоросса Полтавской губ. Хорольского у. // Этнографический сборник. Вып. 1. СПб., 1853.
- Кагаров — *Кагаров Е. Г.* Состав и происхождение свадебной обрядности // Сб. муз. антропологии и этнографии. Т. VIII. Л., 1929.
- Караџић — *Караџић В. Ст.* Српски рјечник истумачен њемачкијем и латинскијем рјечима. Београд, 1935.
- Колева — *Колева Т. А.* Гергьовден у южните славяни. София, 1981.
- Кулишић, Петровић, Пантелић — *Кулишић Ш., Петровић П., Пантелић Н.* Српски митолошки речник. Београд, 1970.
- Курилович — *Курилович Е.* Очерки по семантике. М., 1962.
- Мијатовић — *Мијатовић С. М.* Обичаји српског народа из Левча и Темнића // СЕЗБ. Књ. 7. 1907.
- Милићевић — *Милићевић М. Ђ.* Живот срба селяка // СЕЗБ. Књ. 1. 1894.
- Милојевић 1869 — *Милојевић М. С.* Песме и обичаи укупног народа српског. Књ. 1: Обредне песме. Београд.
- Милојевић 1870 — *Милојевић М. С.* Песме и обичаи укупног народа српског. Књ. II. Сватовске. Београд.
- Милорадовић — *Милорадовић В. П.* Народные обряды и песни Лубенского у. Полтавской губ. // Сб. Харьковского историко-филологического общества. Т. X. Харьков, 1897.
- Милошевић — *Милошевић М.* Народне празноверице у копаоничким селима у Ибру // Гласник Етнографског музеја. Књ. XII. Београд, 1937.
- Милутиновић — *Милутиновић В.* Обредна пецива у Војводини // Гласник Етнографског института САН. Књ. 16–18. 1971.
- Минх — *Минх А. Н.* Материалы для археологического словаря // Древности: Труды имп. Московского археологического общества. Т. 10. 1885.
- Новые поступления — Новые поступления в фольклорный архив кафедры русской литературы Горьковского университета. 1977–1982 гг. Свадебный обряд. Ч. 1. Горький, 1983.
- Пахман — *Пахман С. В.* Обычное гражданское право в России: Юридические очерки. Т. II. Семейные права, наследство и опека. СПб., 1879.
- Пећо — *Пећо Љ.* Обичаји и веровања из Босне // СЕЗБ. Књ. 32. 1925.

- Подвысоцкий — *Подвысоцкий А.* Словарь областного архангельского наречия в его бытовом и этнографическом примечании. 1885.
- Сапрыкина — *Сапрыкина М. Б.* Семантика и символика севернорусского заговора и заговорных формул. Дипломная работа. МГУ. Кафедра русского языка. М., 1993.
- Сахаров — *Сахаров И.* Сказания русского народа. Т. 2. Кн. 7. СПб., 1849.
- Смирнов — *Смирнов В.* Клады, паны и разбойники (Труды Костромского научного общества по изучению местного края. Вып. XXVI). Кострома, 1921.
- Ткачев — *Ткачев Т. Я.* Народная медицина в Воронежской губ. // Воронежский краеведческий сборник. Вып. 3. Воронеж, 1925.
- Шишков — *Шишков С.* Избрани произведения. Пловдив, 1965.
- Baranowski — *Baranowski B.* Zanik tradycyjnego chowu krów oraz wierzeń i zabobonów z nim związanych na terenie obecnego województwa Łódzkiego (Łódzkie towarzystwo naukowe. Pr. wydz. II: Nauk historycznych i społecznych. № 66). Łódź, 1967.
- Komorovský — *Komorovský J.* Tradičná svadba u slovanov. Bratislava, 1976.
- Moravské slovensko — *Moravské slovensko.* Sv. 2. Část 2. Praha, 1922.
- Olejník — *Olejník J.* L'ud pod Tatrami. Martin, 1978.
- Palkovič — *Palkovič K.* Rukopisná knižka o liečení domácich zvierat z 18. stor. // Slovenský národopis. Roc. XIV. Číslo 2. 1966.
- Polomka — *Polomka.* Martin, 1982.
- Schnaider — *Schnaider J.* Z kraju hucułów. Materiały etnograficzne. Lwów, 1899.
- Václavík — *Václavík A.* Podunajská dedina v Československu. Bratislava, 1925.

СОКРАЩЕНИЯ

- КА — Карпатский архив сектора этнолингвистики и фольклора Института славяноведения и балканистики РАН.
- ПА — Полесский архив сектора этнолингвистики и фольклора института славяноведения и балканистики РАН.
- РГО — Русское географическое общество.
- СБНУ — Сборник за народни умотворения, наука и книжнина (Сборник за народни умотворения и народопис).
- СЕЗБ — Српски етнографски зборник.

ИЗ ВОСТОЧНОСЛАВЯНСКОГО ПАСТУШЕСКОГО ТЕКСТА: ПАСТУХ В РУССКОЙ СКАЗКЕ

Пастушеский текст — термин (вернее, концепт), который употребляется здесь в том же смысле, в каком и *петербургский текст русской литературы* (ВТ), и формируется по тем же критериям. Главный из них — любой *пастушеский текст* (т. е. каждый его образец, фрагмент, если понимать *пастушеский текст* как нечто целое, как мозаичную картину) есть текст о пастухе, но не любой текст о пастухе есть *пастушеский текст* (или, более точно, входит в *пастушеский текст*). Чтобы стать персонажем *пастушеского текста*, пастух должен перевоплотиться в *пастуха*: это уже некоторая условность, знак, символ, репрезентирующий не столько (не только, не просто) профессиональное занятие, сколько *образ* — мифологический, фольклорный, литературный и т. п., отпечатавшийся в сумме представлений человека о мире, sc. в архетипической модели мира. Пастух в амплуа *пастуха* — такова тема этой статьи. Выбрана русская традиция, в ней — сказки, прежде всего из собрания Афанасьева. Используются и другие собрания; в ряде случаев привлекается восточнославянский фон (по СУС).

Мифологические словари представляют *пастуха* следующим образом (см. в частности МНМ): *пастух*, *пастырь*, в мифопоэтической традиции имеет функции охранителя, защитника, кормильца, путешественника, *мессии*, патриарха, вождя и т. д. Он причастен к тайне общения с животными и растениями, с небесными светилами и подземным царством, к идее времени. Один из наиболее древних

образов бога-пастуха связан с мифом об умирающем и воскресающем боге. *Пастух* включается в схему "основного" индоевропейского мифа. *Пастухи* могут выступать как божества-антагонисты, борющиеся за стадо. Отсюда связь *пастуха* со змеем, либо в качестве его противника, либо в качестве его ипостаси. Легкость перевоплощения может иметь корни и в близости *пастуха* к природе, к животному миру. Этим обусловлена принципиальная двойственность его собственной природы, что может проецироваться и на сферу его характера (от пасторального пастушка до свирепого разбойника); это существенно разнообразит спектр *пастушеского текста*, включая в него полярные сюжеты. Особое положение *пастуха* среди людей, его удаленность, отъединенность могут объяснять известный мотив воспитания *пастухом* брошенных царских детей. Оставаясь в тени, он нередко становится скрытым протагонистом прежде всего потому, что обладает тайным знанием, которое позволяет осуществлять медиацию между миром человека и миром природы. Отсюда же, возможно, и особая предрасположенность *пастуха* к разного рода метаморфозам, как буквальным (превращение в зверя, птицу и т.п.; к ним же может относиться и переодевание-превращение в или из *пастуха*), так и метафорическим (презираемый *пастух*, находящийся в самом низу социальной лестницы, обладает мудростью, становится царем и под.).

Заданная мифологичность *пастуха* и через него *пастушеского текста* побуждает обратиться прежде всего к волшебным сказкам; далее привлекаются легенды, бытовые, сатирические и др. сказки. Принцип отбора — те сказки, в которых фигурирует персонаж — главный, второстепенный, эпизодический, статист — названный *пастухом* (учитываются и перифрастические обозначения типа *Х стал пастухом* и под.); приоритет названия подчеркнут не случайно.

Повторим известное: персонажный набор сказок, в том числе, конечно, и русских, достаточно ограничен; в качестве модели-формулы может быть приведена детская считалка: *царь, царевич, король, королевич, сапожник, портной...* К этому прибавляется *солдат, купец, охотник, пастух, пахарь, кузнец, мельник, слуга, поп* (обычно в бытовых сказках) и некоторые др., а также обобщенные — *человек, мужик, старик, молодец* и под. (называются только мужские персонажи). Многие в принципе могут быть взаимозаменяемы и выступают в разных версиях одного и того же сю-

жета (собственно говоря, и версии эти могут различаться только по тому, кем назван персонаж). Это в определенной степени снижает достоверность результатов предпринимаемого анализа. С одной стороны, если в сказке появляется *пастух*, это еще не значит, что перед нами исключительно *пастушеский* сюжет: персонаж может быть заменен другим (назван иначе). С другой стороны, когда персонаж обозначен неопределенно-общим именем (*человек* и т. п., см. выше), то встает вопрос, можно ли и здесь подставить *любого*, есть ли некие ограничения “на персонаж” или это табуированное наименование *единственного* для данного сюжета героя.

Возникает проблема, с какого конца приступить к теме: с установления полной дистрибуции персонажного набора по всему корпусу сказок или — *in medias res* — с отдельного рассмотрения сказок “по персонажам”, т. е. анализировать сказки, ориентируясь исключительно на имя = амплуа — *пастух, охотник, солдат* и т. п. Здесь выбирается второе (хотя в ряде случаев нельзя обойтись без учета вариантов), — в надежде, что в дальнейшем будут проведены аналогичные описания по другим сказочным персонажам. Сведение таких описаний воедино поможет, как представляется, дать более глубокую (в частности, мифологическую) интерпретацию персонажной дистрибуции. Мы понимаем определенную уязвимость своей позиции, заведомую относительность выводов и потому рассматриваем эту работу как своего рода рекогносцировку (то, что сейчас принято называть *pilot study*). Тем не менее мы надеемся, что и в этом качестве она может оказаться небесполезной.

Sub specie пастушеского текста в его мифологической ипостаси очень эффектна “Хрустальная гора”, сказка № 162 из собрания Афанасьева, перенасыщенная сверхъестественными событиями и превращениями. Ее герой Иван-царевич (младший из трех сыновей), получивший чудесную способность превращаться в сокола и муравья, основные подвиги совершает в обличье *пастуха*. Приехав в тридцатое государство, половина которого втянута в хрустальную гору, и поехав с царевной этого царства к *хрустальной горе погулять*, он гонится за золотой козой, но упускает ее и теряет царевну. Не решившись показаться на глаза царю, ее отцу, *нарядился он таким древним старичком, что и признать нельзя; пришел во дворец и говорит царю: “ваше величество! найми меня стадо пасты.”* — *Хорошо, будь пастухом.* Одна из его *пастушеских*

функций — отдавать коров трем озерным змеям, соответственно о трех, шести и двенадцати головах. Обращаясь соколом и муравьем, царевич-пастух сохраняет коров, сносит змеям головы, получает волшебное семячко, помогающее ему *извести* (растопить на огне хрустальную, т. е. ледяную) гору, освобождает царевну, возвращается с ней к царю, очевидно, уже в своем облике: *тут их и обвенчали*.

Связь темы *пастуха-змееборца*, который защищает (освобождает) скот от водяного змея, с основным мифом представляется совершенно явной и не требующей дополнительных обоснований. Мотив превращений также достаточно известен. Более интересна многоступенчатость, “поэтапность” превращений героя. Сначала это *Иван-царевич* → *сокол*: герой превращается в сокола, так сказать, непосредственно, но пока сокол служит лишь “средством передвижения”, чтобы достичь тридесятого царства. Лишь после того, как герой принимает на себя роль *пастуха* — становится *пастухом*, с. *превращается* в него — и уже из *пастуха* превращается в сокола и муравья, лишь тогда он совершает свои подвиги — побеждает змеев, уничтожает хрустальную гору и освобождает царевну. Способность к превращениям он получает от зверей, птиц и гадов в награду за помощь. Иван царевич и вся фауна без труда понимают друг друга. Вероятно, языком-посредником является человеческий; к герою первым обращается сокол, и не сказано, что Иван царевич понимает звериный язык (обычно эта способность специально оговаривается, будучи полученной в дар, см. ниже).

Вскрывается особая магическая связь героя с природой, с животным миром во всем его многообразии (дикие звери и домашние животные, птицы, гады, насекомые), и эта связь центрируется, а на глубинном уровне и индуцируется образом/ролью *пастуха*. Более того, именно *пастух* поднимает ситуацию на более высокий, мифологический уровень, актуализирует введение сверхъестественных персонажей — водяных змеев, являющихся протагонистами едва ли не самого значимого мифологического сюжета (змееборчество). В определенном смысле эта сказка собирает в фокус основные составляющие образа *пастуха* в русской традиции. Именно поэтому она разобрана здесь первой.

Конечно, в роли змееборца в русских сказках выступает не только *пастух*; да и здесь он как бы двоится, прячется за спиной канонического героя — царевича. Однако есть основания полагать, что связь *пастуха* со змеем/змеей, вообще с персонажем змеиной

породы, существует и как независимая единица, которая всплывает и в других сюжетах, где она, может быть, и не так открыто связана с мифологической основой. Среди них:

Еруслан Лазаревич (А, Д IV): богатырь Еруслан Лазаревич с помощью *пастыря* Ивашки, который дает ему чудесного коня, побеждает Феодула-змея. Ср. ВС № 220: *Приходя Еруслан Лазаревич к Ивашки пастырю. "Ну, пастырь Ивашка, дай ты мне каня, каторый может на меня на гроб жыжни маея служить"*. Ивашка дает еще и свою чудесную плетку, и этой плеткой Еруслан Лазаревич сносит змею двенадцать голов. В ряде вариантов Ивашка-пастырь представлен богатырем (РНС, № 62), у Афанасьева (№ 233) царский *пастух* Ивашка белая рубашка, сорочинская шапка сам говорит об этом: *допрежде того был я первым воеводою, да отец твой разгневался и за провинок сослал меня в пастухи*. Здесь в образе *пастуха* сочетаются мотивы и самого низкого социального положения, и истинной (богатырской) природы героя.

Покатигорошек (А, № 133): братья отправляются на поиски похищенной змеем сестры; по дороге им три раза встречаются *пастухи*, пасущие соответственно волов, овец и свиней и выступающие как чудесные помощники — они говорят, что для победы над змеем необходимо съесть по самому большому волу, барану, кабану из их стад (отзвуки этого мотива можно видеть в сказке [Три царства...] /ВГ, № 84/: солдаты встречают на пути стадо волов, *которое пасет пастух*; солдат приказывает зарезать всех волов, их шкуры идут на ремни, на которых героя спускают в подземное царство). Братья не выполняют их советов и погибают (змей бросает их под камень). Покатигорошек слушается *пастухов*, побеждает змея и освобождает братьев. В СПСК, № 89 *Иван Горошко* герой выполняет просьбу-задание *пастуха* и съедает сто баранов. Оказывается, что это необходимо не только для победы над змеем: *дедушко [sc. пастух. — Т.Ц.] и стал его благодарить, потому что он теперь его освободил. Потому, если одного барана не доест, то делается столько же*. — Здесь просматривается мотив Атланта: заколдованный *пастух*, "прикован" к своему стаду и может освободиться лишь при определенных условиях (важно, в частности, в связи с мотивом "встреча с *пастухом*" /см. далее/, и то, что освободитель приходит издалека).

Козьма скоробогатой (А, № 164): *пастухи* (мимо них проезжает герой с женой и тестем) пасут стада царя Змиулана (в дру-

гих вариантах — Змея Горыныча), который боится царя Огня и царицы Маланьицы и прячется от них в дупле заповедного дуба. По просьбе чудесного помощника — лисы — *пастухи* говорят молодой княгине, что стада принадлежат Козьме скоробогатому.

Иван купеческий сын (ВС II, № 305): мать героя вместе с любовником-Змеем пытается извести сына. Он бежит из дома, встречается на дороге старого *пастуха*, меняется с ним одеждой, скрывает свое имя (прозван Незнайкой), в этом обличье сражается с девяти-, шести- и трехглавым змеями и побеждает их. У Афанасьева в сказке *Незнайко* (№ 295) герой в *пастухах* не служит, сражается не со змеем, а с арапским королевичем, однако мотив переодевания/превращения и здесь связан с *пастушеством*. По совету волшебного коня, герой отправляется к *пастухам*, покупает быка, зарезав его, надевает на себя его шкуру, а на голову бычий пузырь и в этом наряде/обличье совершает свои подвиги. В варианте *Лысенький-плешивенький* (ЖС 1912, с. 334) герой облачается в шкуры вола, овцы и козы (*и почувствовал себя вдвое сильнее*) также по совету коня, но без посредничества *пастухов*; в сказке *Плешивой* (БК, № 144) Иван Царевич встречается в поле *пастуха*, пасущего волов, и сам просит у него одного вола, которого получает даром, так как этот вол всему царству надоел *и убить его никто не может* (вол, таким образом, предстает как некое сверхъестественное животное, с которым может справиться только герой, что бросает отсвет необыкновенности и на *пастуха*, который этого вола пасет).

Пастушок-силач (СУС, 300*): побеждает змея, женится на царевне, убивает двух богатырей, столкнув их друг с другом.

Юноша служит пастухом у слепых старика и старухи (СУС, 321): пасет скот на запретном лугу ведьмы (змеи) и вынуждает ее возратить старикам зрение. Это достаточно распространенный сюжет, включающий нарушение запрета, однако такое, которое приводит к победе над вредителем. Хозяин предупреждает героя, чтобы он не пас стадо на заповедных лугах, где живет змей или ведьма; герой направляется со стадом именно туда, побеждает вредителя и возвращает своим хозяевам зрение. Мотив слепоты важен в соотношении с мотивом смерти, прикосновенности к подземному миру. Во многих версиях этого, как и некоторых других *пастушеских* сюжетов действие и происходит как раз в подземном царстве. На глубинном уровне это отсылает к связи *пастуха* с нижним миром (см. далее).

Королевич-пастух (СУС, -530Е*): убивает змеев, достает высоко подвешенное яблоко.

В сказке *Иван, Медвежье ушко* (БК, № 105), герой, которого неверные товарищи оставили в подземном царстве, где, куда глаза глядят, и в конце дальнего пути встречается *пастушка*, пасущего стадо *полторасто животных*; от *пастушка* он узнает, что в их царстве *змей народ есть*. Иван посылает *пастушка* к царю сказать, что будет сражаться со змеем.

Мотив *змея-огонь* своеобразно представлен в сюжете, где герой спасает змею из огня, а та в благодарность награждает его пониманием языка животных. Это сказка не столько волшебная, сколько притчевая: дар змеи пригодился герою для того, чтобы справиться со слишком любопытной и своенравной женой. Кто герой сказки? У Афанасьева это *охотник* (*Охотник и его жена*, № 248). *Охотник* — персонажное амплуа, наиболее близкое к *пастуху* (сближение по связи с природой, с животным миром, по признаку *движение*; к близости *пастуха* и охотника см.: БК, № 59 *Егорь несчастливыи*: сын бедняка нанимается в *пастухи*; обнаруживает себя замечательным охотником; барин рассчитывает его, он идет в город и становится царским охотником).

Появление *пастуха* в этом сюжете весьма вероятно, и примеры этому есть. Ср. русскую сказку, записанную в Аникшияйском районе Литвы, *Змея учит понимать по-птичьему* (РФЛи, № 55): *Пас один пастушок. Там в поле он зажег костер. А в костре сидела змея. Змея словами* (т. е. на человеческом языке. — Т.Ц.) *стала просить...* и т.д. На другом конце балто-балканского ареала, в южнославянской традиции герой этого сюжета также *пастух*, ср. в собрании Шапкарева *Змияѣа и овчароѣи* (Ш №№ 135, 168, 216 /змея за добро отплачивает злом/, 229).

В приведенных сюжетах проступают и иные мотивы, кроме змееборческих. В контексте *пастушеской* мифологемы наиболее важным представляется следующий: чудесные превращения с участием *пастуха* или через его посредство — обычно они связаны с особыми отношениями с природой, с миром животных. Этот мотив пронизывает *пастушеский текст*, появляясь там и в букваль-ной и в метафорической форме, см. в частности:

Морской Царь и Василиса Премудрая (А, № 222): Василиса Премудрая и Иван-Царевич спасаются от погони; Василиса Премудрая *обратила коней зеленым лугом, Ивана-Царевича старым*

пастухом, а сама сделалась овечкою (в варианте — козю, которую пастух ведет на веревочке). Морской Царь догадывается, что это необыкновенные пастух и овечка. Ср. бегство от *сотаны* в ВГ, № 118 (*Купеческий сын и его невеста-волшебница*): жена оборачивает себя овцой, лошадей — овечками, а мужа — пастухом.

В следующем сюжете превращение в пастуха происходит в два этапа: *Диво* (А № 254): жена превращает мужа в *черного кобеля*; тот убегает из дома, *пристает к стаду* и становится (по сути чудесным) помощником пастуха, его заместителем, *пастухом-животным* (ср.: ВС I, № 2 *Приключения двух стариков: кобель один пасет скот*). Далее жена превращает его в дятла, а он, возвратив себе человеческий облик, превращает ее в козу. Вариант ВС I, № 2 содержит еще более сложную систему превращений, начинающихся также с превращения человека в кобеля-пастуха (то же БК, № 65 *Кузька и его жена*).

В определенном смысле оба эти сюжета взаимосвязаны, дополняют друг друга и открывают путь к расширению сферы пастушеского и ее интерпретаций. В обоих случаях речь идет о превращении в чистом виде, когда превращаемый объект полностью меняет свою природу: конь становится травой/лугом, т. е. растением, девица и мужик соответственно овцой и псом, т. е. животными. И в том, и в другом сюжете эти превращения связаны с пастушеством: *на траве пасутся овцы, пс охраняет (пасет) их. Иной характер носит превращение Ивана-Царевича в старого пастуха, так же как превращение лошадей в овечек: здесь исходная природа превращаемого, как будто, не меняется: человек остается человеком, животные животными. В то же время и те и другие меняют свою природу, получая статус оборотня, т. е. существа, принадлежащего потустороннему миру.

В чем формально проявляется оборотничество Ивана-Царевича? Меняется возраст (герой “старится”), одежда и “поведение” (ведет козу на веревочке и под.). Иными словами, он изображает пастуха, для чего, строго говоря, достаточно загримироваться под старика, надеть пастушескую одежду и соответствующим образом сыграть роль, что герой благополучно и проделывает, обманув погоню своим актерским мастерством (*эй, старичок, не видал ли ты — не проскакал ли здесь доброй молодец с красной девицей? — Нет, люди добрые, не видал, отвечает Иван-Царевич; сорок лет как пасу на этом месте...*).

Однако *переодеть* в словаре сказки (и шире, вообще в мифологическом словаре) означает *обратить, превратить*. Достаточно герою переодеться, и его никто не узнаёт; точнее, его принимают за другого, — но он и становится *другим*. Формула *тут они поменялись одежею* означает “тут они поменялись личностями”. *Заставить* заниматься каким-либо ремеслом — по сути дела то же самое, нередко соответственным образом и формулируемое: *сделать* (кого кем). Тем самым концепт превращения расширяется, и в его “юрисдикцию” могут быть включены среди прочего сюжеты добровольного и недобровольного принятия на себя обличья/роли *пастуха*.

Какую функциональную нагрузку несет на себе превращение в *пастуха*? Она определяется прежде всего его статусом в социальной иерархии, если не реальной, то во всяком случае мифологической: *пастух* занимает в ней место не просто самое низкое (к этому “низкому” месту добавляется еще и внутренняя градация, по которой *свинопас* или *куричья пастушка* находятся “ниже низа”), но еще и удаленное — от людей, от социума, от *дома, деревни* и т. п. — в буквальном и семиотическом смысле. В этой удаленности есть своя особенность. Из дома, из деревни уходит “на работу” не только *пастух*, но и *пахарь, охотник, рыбак* и т. п., однако их уход обычно не считается ссылкой, наказанием, самоуничижением или (в особом случае) попыткой скрыться, выбрав при этом самое незаметное и “непрестижное” место/занятие.

Ср. широко распространенное клише в сказках о небылицах. Для того, чтобы заставить спесивого барина “не поверить” и тем самым проиграть спор, герой объявляет, что отец барина на том свете стал *пастухом*: *бросил его [помещик мужика. — Т. Ц.] и ушел, и разошлись, как сказал, что евоный отец свиней пасет у евоного батьки* (ФП, № 217 *Мужик и помещик*). В БК, № 139 (*Иван Царевич и богатырка Синеглазка*) неудачливые братья боятся что им *отец-от без вешшей не мало и чести дас, зделает пастухами*. Чтобы избежать этой участи, они спускают Ивана Царевича под землю. Ср. еще: *Иванушка-дурачок никакой другой работы не делал, как только пас у отца скотину* (РЗ, № 27/).

Комплекс “причин превращения” в *пастуха* делится на два вида: добровольное и недобровольное. Начнем с последнего как с более простого случая. “*Пастух поневоле*” — это герой, который по проискам вредителя временно занимает самое низкое положение, терпит временное поражение, чтобы затем стремительно воз-

несть, занять самое высокое место, наказать униживших его и т. п., см:

Безногий и слепой богатыри (А, № 198): Королевна Анна заставляет Ивана-царевича коров пасти, *в сарай загонять, да последнюю корову под хвост целовать*. Справедливость восстанавливается, Королевна кается и обещает Ивана-царевича *любить и во всем слушаться*. Ср варианты: по приказу Елены прекрасной *грозной царь перед самым дворцом свиней пасет*, избавившись от этой участи, грозной царь приказывает расстрелять ее; царевна заставляет царевича пасти свиней; спасши его, чудесный помощник *сам ухватил царевну за косы и до тех пор волочил ее по двору, пока ни покаялась и ни дала слова слушаться во всем мужа*. В БК, № 112 (*Как князь Владимир женился*) царевне Марье Варфоломеевне, которая своего мужа *со двора столкнула и в пастухи наняла*, не помогает покаяние: чудесный помощник сносит ей голову; ср. то же № 143 (*Мишка Водовоз*). В ВГ, № 85 (*Чудесная утка*) герой, обнаружив, что его отец *пасет стадо свиней и теми же корнями питается, которыми питаются эти свиньи* (дополнительное унижение человеческой природы), избавляет его, а обидчиков вешает; пасти коров посылает неродную дочь Егибоба (ВГ, № 14 *Про Буренушку*), см. выше СПСК, № 91 *Золотой человек* и т. д.

Ср. комический вариант: (ВС II, № 354 *Сказка про купца*): отец отдает сына-солдата в *пастухи* в наказание за обман: тот выдает себя за офицера. Солдат обучает коров маршировать по-солдатски, идет во главе стада, как командир, жена привозит ему офицерскую одежду, родители веряг, что он действительно офицер, и прощают его; так купеческий сын обманом восстанавливает свое прежнее положение.

Эти превращения, построенные на приеме *deus ex machina*, художественно весьма эффектны. Следует специально отметить, что они ни в коем случае не построены на клише *из грязи в князи*, подразумевающим заведомое несоответствие персонажа высокому положению. В нашем случае контрастный переход подготовлен тем, что в подспудном слое, поддержанном мифологическим досье *пастуха*, содержится тайна его особого (божественного, царского) происхождения, его причастности к сакральному, его эзотеричности. Преображение *пастуха* описывается совсем иной формулой: *и последние станут первыми* (ср.: *У старика было три сына: двое — умные, а Ванюшко дикой. Дали Ванюшке коров на поля го-*

нить и кормить <...> А Ванюшко остался <навек> жить богато... /ФРУ, № 34/).

Инвертированной версией предстает этот мотив в легенде *Апостол Петр* (АЛ, № 6): апостол Петр, идущий со Спасителем по земле, хочет хоть на полдня сделаться Богом; его желание исполняется, но ему приходится эти полдня пасти гусей крестьянки, которая идет в церковь на храмовый праздник, предоставив гусей на попечение Господа Бога. — Бог опускается до самого низкого уровня даже в *пастушеской* иерархии, т. е. до *гусяного пастуха*, — но одновременно Бог выступает в своей высшей функции, *пастыря-защитника*, поскольку помогает доверившейся ему крестьянке.

Этот сюжет позволяет перейти к добровольному превращению в *пастуха*: оно может быть самоуничижением/смирением, как, например, в сказке *Подпасок* (РБС, № 228), где объясняется причина такого стремления занять самое низкое положение. Сын разбогатевшего бондаря, окончивший гимназию, просит у отца найти ему *такую должность, чтоб я со своего труда жить мог, чтоб знал всю нужду, все горе испытал на своих плечах*. Отец выбирает ему должность *подпаска*. Рассказчик комментирует: *А раньше подпаски последняя должность была*. Пройдя эту трудную школу, герой в конце концов становится командующим войсками и женится на дочери городского головы, что в контексте этой сказки воспринимается как достижение самого высокого положения.

Добровольное превращение нередко вызывается необходимостью скрыться от опасности, когда под личиной *пастуха*, как под шапкой-невидимкой, герой получает передышку и может подготовиться к реваншу, совершить подвиг и т. д., см. живописную сцену в БК, № 113 (*Царь Соломон*): убегая от царя Давида, царь Соломон “превращается” в *пастуха: на горе сидит пастух, пасет скотину и в рог играет — с... и с..., пьет и ест, и в рог играет* и изображает дурака, отвечая на все вопросы “*А триста Иван до колена*”; тем самым он избавляется от опасности, чтобы в дальнейшем “вознестись” до царя; к этому же *Куричья пастушка* (СТБ № 4): спасаясь от матримониальных преследований отца, дочь надевает поверх солнечного, месячного и звездного платья свиную шкуру, бежит из дома, попадает в дальнейшее царство и занимается пасти кур (двойное превращение: и в животное, и в *пастуха*; здесь же отдаленный намек на связь *пастуха* с небом и небесными светилами). Ср. к этому же сюжету о юноше, нанимаю-

шемся в *пастухи* к слепому хозяину: только таким образом можно победить змея и вернуть украденные им глаза.

Пастух-герой — не единственное свидетельство отмеченности *пастуха*: к этому следует прибавить ум, знание, “информированность”, выделяющие его из обычных людей, см.: СУС, 851 *Неразгаданные загадки*: царевна хочет выйти замуж только за того человека, загадки которого не сумеет отгадать; дурень (царевич, *пастух*) их задает, она не может их отгадать и отдает ему свою руку. Хотя в этом сюжете более сильным является амплуа *дурня*, роль которого (как бы двойная маскировка) может исполнять не только *пастух*, все же на фоне “мифологического прошлого” *пастуха*, особой связи с иным миром, т. е. расширения информационных ресурсов этот выбор не кажется случайным.

[К этому же отдаленно: в сказке *Дочь пастуха* (А, № 335) героиня пасет скотину; пораженный ее красотой царь женится на ней, подвергает ее жестоким испытаниям, которые она с честью выдерживает. Убедившись в ее достоинствах, он в конце концов начинает жить с ней без всякой хитрости. В сказке *Мудрая дева* (А, № 327) сохраняется связь с *пастухом*, но инвертированно: *пастух* не может разрешить трудную задачу, и ему помогает девица. Стать *пастухом* — открыть себе путь к особому знанию, см.: *Мудрая жена* (А, № 216, прим. 3): старик нанимается в *пастухи*, после этого получает возможность получить награду у Господа].

Сказанное выше подводит к еще одному виду превращения (в том смысле, как оно здесь понимается), связанному как раз с мудростью, знаниями и находчивостью *пастуха*. — Имеется в виду ситуация, когда он отвечает на сложные вопросы вместо персонажа, незаслуженно занимающего высокое положение. Обычно это кончается тем, что они меняются местами, и таким образом *пастух* поднимается на ступень, которой он действительно достоин. Ср. известную модель СУС, 922 *Беззаботный (беспечальный) монастырь*: за игумена на трудные вопросы отвечает подставное лицо — мужик (солдат, мельник, *пастух*, водовоз, бродяга), который потом занимает его место. Дальнейший анализ покажет роль и вес *пастуха* в списке этих подставных лиц. [К этому же кругу в какой-то степени можно отнести и стратегически верное поведение *пастуха* в сюжете *Укрощение строптивой* (БК, № 41 *Пастух*)].

Пастух знает больше других, *пастух* знает то, чего не знают другие. Это указывает прежде всего на его связи со сферой магии.

В А, № 213 *Пойди туда, не знаю куда...* Марья-царевна созывает волшебных слуг: *Батюшкины пастушкí, матушкины работнички*. Эта формула великолепно разворачивается в сказке [Волшебное кольцо] (ВГ, № 9): старичок, попавшийся навстречу герою-дураку, опускает его в колодец, прокопанный *скрòсь землю*; через две земли у третьей стоит гробница, на ней лежит перстень, у гробницы стоят три *пастуха*. *Иванушко взял это колечко, а пастухи ему поклонились*. Они оказываются волшебными помощниками, исправно выполняют все требования (переносят на землю, строят хрустальный, золотой и серебряный дома и т.п.), но недовольны, когда их вызывают без надобности: *Так што жо ты нас труждаёшь? Мы без тово притрудились уж етта!*

Будучи носителем особого знания, *пастух* пользуется особым доверием и у хозяина и у тех, кто вступает с ним в контакт (у “встречных”); поэтому ему можно давать достаточно тонкие поручения. *Пастухам* (см. выше), отвечающим, что они пасут стада царя Змиулана, велят сказать что это стада Козьмы скоробогатого, и спрашивающие безусловно им верят. Вредители могут использовать *пастуха* как орудие своих козней. Сам *пастух* в этих ситуациях пассивен, и можно предполагать, что выбор падает именно на него потому, что *пастуху* скорее поверят — из-за того ли что он находится в отдалении от людей и, следовательно, трудно заподозрить его в сговоре, или потому, что к этому располагает общая репутация *пастуха*, отпечатавшаяся в ММ. См.: *Заколдованная королевна* (А, № 271): вредительнице надо усыпить героя. Исполнитель ее плана — *пастушок*. *Сейчас позвала мальчика, послала его в поле коров пасти и дала ему наговоренное яблоко*. Вариант: *трактирщица приготовила сонного зелья и послала работника на дорогу: “ступай в чистое поле, там увидишь пастухов, пристройся к ним и дождай пока солдат не подъедет... и подай ему это зелье*.

Герой, отказавшийся выполнить просьбу *пастуха* или последовать его совету, наказан, см. выше А, № 74а, СПСК, № 89 и др. В сказке *Про юношу и цаплю* (ПСМ, № 40), о чудесных дарах и неумении ими пользоваться, старые *пастухи*, встретившиеся герою на дороге, не только дают ему информацию и советы, но и руководят им, притом с элементом нравоучения (— *Теперь ты догадался, зачем тебе было нужно просить у цапли тыкву? — спросил пастух*). В СПСК, № 5 *Девушка в колодце* героиня выполняет просьбу *пастухов* (*поднаши под нами, подмаши под нами*) и полу-

чает от них в награду скот; анти-героиня груба, зла, отказывает *пастухам* и получает корзину, откуда лезут *жабьё, да гад, да гнус-пармак* (просматривается линия *пастух — скот — змей*). Более подробно о связи *пастуха* со сверхъестественными персонажами см. ниже, при анализе сюжетов о волшебном стаде.

Движение *пастуха* и в буквальном и в концептуальном (“мифологическом”) смысле, движение, направленное вдаль, к пределам и за пределы этого мира — еще один способ приобретения им большего, особого знания.

Анализ концепта движение стоит начать с мест, где *пастух* пасет свое стадо, т. е. с цели его пути, отметив, что до них всегда надо специально добираться. Деятельность *пастуха* разворачивается *далеко*; *пастух* встречается герою где-то на пути, когда тот находится в затруднении потому, что ему не у кого получить информацию: очевидно, дело происходит в каком-то пустынном месте. До того как повстречать *пастуха*, герой идет *высоко ли, близко, далеко ли, низко; не путей не дорогой — чашишобами, трешишобами, уралом*; стадо гонят *по горам, по долам*; пасут в поле, в чистом поле, в поле чистом, раздолье широко, в зеленых лугах, в заповедных лугах; в лесу, на лесной поляне, на горе (*бабушка на горочке овецък пасла /ПС, № 46 Про бабушку и овецек/; 77 кобылиц Царь-девицы пасутся в зеленых лугах промеж хрустальных гор /А, № 170 Жар птица и Василиса-царевна/*), в долине, у реки, у моря, а пригоняют домой *в сарай*; иногда поле приближается к дому: *супротив дворца было поле, на том поле свиньи паслись (А, № 238 Гусли-самогуды)*.

Итак, *пастух* постоянно находится в пути: это путь на пастбище, который в мифологическом плане может иметь вертикальное или горизонтальное направление, приводя *пастуха* в иной мир, и подтверждая тем самым сакральную отмеченность и пути как такового, и самого путника — *пастуха*. В АЛ № 3 (*Награда и наказание*) мальчик-*пастух*, спасаясь от преследования, гонит свою единственную овцу *далеко-далеко на высокую гору*. Через некоторое время на эту гору всходят два странника: Христос и св. Петр (отзвуки Фавора); ранним утром, благословив мальчика и его отца и наградив их большим стадом овец, они *тихо удалились*. В шуточной сказке (ВС I, № 137) [*Не любо — не слушай*] герой-*пастух* теряет коров и находит их, взбежав на гору: *гора не устояла, рас-*

ступилась, збежал на камень, камень развалился, стал на сухую стопку, вот стопка устояла. Видит, что коровы ходят... — явно протупает фрагмент основного мифа “противник Громовержца похищает скот и прячет его в скале”. Ср. также мотив движущейся горы в связи с пастухами в сюжете “Шемякин суд” (ИМ, II, № 30 *Два брата*): *Ехали, ехали — подходи[т] лог крутой, могучий. Там детишки коров стерегут... вдруг гора-то здвинулась и подавила этих детишек*, что также может быть отдаленно связано с тем же мифологическим сюжетом.

Это путь в *верхний мир*; существует и другой путь — в *нижний мир*: путь по воде. В сюжете *Овцы в море* (СУС, -828**) человек пасет овец, которые уходят в море; идет за овцами; овцы превращаются в людей, баран в попа (святого); раскрыв эту тайну, человек достигает счастья (награждается); в РНС, № 44 *Овцы в море* (раскрытие метафоры *барашки на море*) это удастся третьему сыну — дурачку, нанявшемуся в *пастухи*: он, по совету чудесного помощника, идет вслед за овцами в море, т. е. на тот свет, видит их превращение и узнает, что они едят. Этот сюжет примечателен тем, что действие *превращения* переносится с *пастуха* на *паству*. Овцы становятся людьми, а баран — вожак стада — их *пастырем-водителем* в сакральном смысле — в приведенной выше сказке он служит молебен и раздает просфоры (ср. формульное выражение у *пастуха за морями* в БК, № 120 или там же № 142 в зачине: *у моря баня ... / на острове ходит бык, / ево пасут два пастуха...; пастух гонил лошадей на синё морё поить* в СС, № 4; см. клише в сюжете *Небывальщина / например*, ВС I, № 92/ герой гонит стадо домой, оказывается на берегу моря и перебрасывает через него коров; в ВГ, № 86 волшебные коровы = дочери Бабы Яги входят в озеро и т.д.).

В сюжете СУС, -471** *Божий пастушок* идет на тот свет вслед за конями; видит тощих овец на хорошем пастбище и толстых овец на плохом пастбище; по возвращении домой узнает смысл виденного, благодаря разъяснениям своего хозяина. См. выше, БК, № 105 *Иван, Медвежье ухо* и ВГ, № 9 *Волшебное кольцо*, где герой встречает *пастуха* в подземном царстве. В ВС I, № 11 *Иван Покати-Горох* герой совершает свои подвиги (служит *пастухом* у слепого старика и сражается с чудищами) в подземном царстве, то же в СС, № 241 *Сам с ногу, борода с локоть*: Иван Царевич пасет скот у слепого старика и побеждает Бабу Ягу — все это происходит на том

свете. В СПСК, № 5 *Девушка в колоде* героиня бросается в колодец за веретешком, попадает на луг и встречает там овечьих, козовых и жеребцовых *пастухов*.

Движение как основное условие *пастушеского* занятия само по себе является движением особым. *Пастух* уходит со стадом в определенное место — на пастбище; подчеркивается движение вовне, при этом либо прямо говорится, либо подразумевается, что уходит он далеко; нередкое появление в пейзаже леса указывает прежде всего на дальность, край, границу между *этим* и *иным* миром (ср. РБС, № 72 “*Быль*”: *Я был от отца ушедши маленький. Ну вот, в одном прекрасном селе нанялся тамотко волов пасть... Леса там огромные...*). Но и “по прибытии на место” движение как таковое не прекращается, а заменяется другим: это мелкие передвижения — вокруг стада, вместе со стадом в пределах пастбища и т. п.; таким образом *пастух* и стадо, в отличие от зощенковского *стою стоя*, как бы *двигаются стоя*.

Движение в определенном смысле является основой получения информации: чем дальше уходит *пастух* или чем больше он двигается, тем больше у него шансов на встречи, — прежде всего с животными, сверхъестественным существом и т. п. — и едва ли не в последнюю очередь с человеком; от первых он получает информацию, чтобы потом передать ее человеку. Однако поскольку *пастух* удален от людей, знание он хранит в себе и открывает его только тогда, когда его спрашивают встречные (для которых он сам является встречным: быть встречным — особая роль). Тем самым *пастух* не растрчивает свое знание, а копит его, и в этом накоплении/скрывании — основа его особой мудрости (см. выше). В ситуации “встреча с *пастухом*” он выступает в роли информатора. Самый простой случай — герой ищет дом зятя (*Ворона Вороневича*) и находит его благодаря трем последовательным встречам с *пастухами*: он спрашивает, чьи стада они пасут, *пастухи* отвечают, что это стада *Ворона Вороневича* и тем самым указывают путь (ЖС, с. 259 [Ларокопей царевич]). Эти встречи играют роль более важную, чем просто географические ориентиры. *Пастухи*, казалось бы, проходные фигуры (в прямом и переносном смысле), однако их сообщение имеет ключевое значение в развитии сюжета.

“Выделенность уединенностью”, если можно так сказать, дает *пастуху* еще одну функцию: воспитателя подкинутых детей. Это

всегда особые дети, по сказочному словарю, — *царские*. На фоне вполне бытового объяснения этой роли (уединение, скрытость, незаметность и “еда под рукой” — возможность кормить младенцев молоком) проступает и иная, провиденциальная роль *пастуха* как спасителя, как божественного персонажа, восстанавливающего справедливость.

Сюжеты с *пастухом* — спасителем и воспитателем — примечательны своей “установкой на документальность”, если подразумевать под этим опять-таки название героя конкретным (“историческим”) именем, иными словами, отождествление его с историческим персонажем. В русской сказочной традиции это библейский царь Соломон, сын царя Давида (условность этого именованья подтверждается тем, что герою могут давать русские имена — Иван, Матвей и т. п. — или объявлять имя Соломон прозвищем, см. ниже), и Евстафий Плакида, отсылающий к раннехристианской эпохе. При этом связь с *пастухом* может быть двойкой, а иногда и двойной: ребенка спасают *пастухи* и/или спасенный ребенок сам становится *пастухом* (здесь мы не касаемся вопроса о литературных источниках этого сюжета).

В *Сказании о царе Соломоне* (ВС I, № 65) царь Давид решает извести маленького сына, поручает это слугам, те, пожалев, не убивают его, а оставляют в пустыне, на самом краю Давидова царства (подчеркивание удаленности, отъединенности). Мальчика находит *пастушья* собака, приносит к хозяину, который и берет его к себе вместо сына (примечательно, что единственную дочь *пастуха* взяли в жены к царю). Подчеркивается симбиоз людей и животных в этой *пастушьей* жизни: *с собакой он [мальчик. — Т. Ц.] так подружился, как с родным братом. Потеряется, бывало, у пастуха овечка; Соломон сядет верхом на своего дружка и живо отыщут пропавшую овцу. Соломон сам становится пастухом. Царь Давид, встретив его и поразившись его мудрости, берет его во дворец и впоследствии узнает в нем брошенного сына. В сказку включен элемент нравоучительности, отсылающий к функциям *пастуха* в ММ: объясняя Давиду разницу (вернее, сходство) между *пастухом* и царем, Соломон говорит: “*пастух караулит своих овечек и стережет их от волков, а царь заботится о своем народе и не дает никому его в обиду*”.*

В сказке *О царе Соломоне* (ВС I, № 22) Соломона спасает мужик, дает ему имя Матвей. После ряда приключений Матвея-Соло-

мона сгоняют со двора, он нанимается *коров пасти*; царь узнает, что сын жив, посылает за ним слуг, но Соломон изображает *шаленого*, слуги его не узнают, и тем самым он избавляется от опасности. Отдаленную связь с мотивом “*пастух и змеи*” можно видеть в особой власти Матвея над лягушками: они “*унижаются с его слова*”. Более подробно этот мотив разработан в БК, № 113 *Царь Соломон* и в РБС, № 69 *Про царя Соломона*. В последнем исчезает мотив подкидыша, но линия *пастушества* сохранена: *Царь Соломон* здесь — пятнадцатилетний мальчик, который *сперва в поле ходил, пастухом был*. Он предлагает своим товарищам-пастухам *войну устроить* и выбрать царем того, кто заставит лягушек сначала замолчать, а потом *песню вести*. Сам себя он рекомендует так: *Меня зовут Соломон. А я над ними, этими пастухами царь. Я этим пастухам войну устраиваю, так они зовут меня царь Соломон*; “царь Соломон” выступает как прозвище, что веселит настоящего царя. В ПК, № 7 *Про царя Соломона* повествование приобретает несколько игривый характер: Соломона изгоняют из царства за то, что он слишком настойчиво ухаживает за царицей. Он нанимается *коров пасти* (превращается в *Ивана-пастуха*), играет в рожок и дает иносказательные умные ответы, по которым в нем и узнают Соломона.

Двух сыновей воина Остафия Плакиды (БК, № 119 *Остафий Плакида*) похищают соответственно медведь и волк; у медведя мальчика отбивают *пастухи*, у волка — земледельцы. В варианте ПГ, № 65 у волков отбивают мальчика *пастухи*, крестьяне же — у льва. Остафий Плакида страдает от язычников за принятие христианства. К включению христианской темы в сюжет см. еще СУС, -930F** *Воспитанник папы римского*: папа римский берет на воспитание сироту-свинопаса, учит его и оставляет после себя папой.

Сюжет о ребенке, спасенном *пастухом* и вскормленном зверями, получает весьма интересное преломление в сказке *Елена Прекрасная и мачиха* (СС, № 154): мачеха превращает свою падчерицу Елену Прекрасную — жену царя — в оленя и подменяет ее своей дочерью. Младенец, сын Елены, плачет и ничего не ест. Старик-пастух предлагает отнести его в лес. Царь и три охотника следят за ним: *сел пастух в лесу, держит младенца* и спрашивает у пробегающего мимо стада оленей: “*Олени, олени! Есть ли в этом стаде этому дитяти матери?*”. От третьего стада отделилась олениха, легла на землю и покормила младенца. Охотники подстрелили ее, а

царь схватил. В это время *пастух* заиграл на рожке, олениха превратилась в змею, взял *пастух* змею за хвост и бросил за себя, змея превратилась в росамаху и бросилась на царевича, а царевич накинул на росамаху крест и стала Елена. — Сквозь все наслоения отчетливо проступает отмеченность *пастуха*: особое знание, магические свойства (и магический рожок) связь со змеей и т. д. Кстати, не совсем понятно, что за стадо, с которым разговаривает *пастух*: если это дикие олени, то тогда *пастух* получает дополнительную степень причастности к сфере сверхъестественного.

Эти сюжеты, конечно, вписываются и в парадигму превращения — и последние станут первыми, — и в парадигму удаленности, уединенности, скрытости *пастуха*. Однако не менее важна и проступающая здесь связь *пастуха* со сферой сакрального, верховного (царского): дело не только в том, что *пастух* меняет свой статус, что он достоин лучшего жребия, но в том, что, сбрасывая личину *пастуха*, он раскрывает свое истинное лицо. *Пастух* становится *пастырем*.

Амбивалентность *пастуха* проступает достаточно очевидно, поскольку — в разобранных примерах — идет игра на контрасте, на четко выраженной оппозиции *высокий/низкий*. Однако у нее есть и другие, более тонкие манифестации, основанные не на контрасте, а на сдвигах, не так бросающихся в глаза, на нейтрализации границ между членами оппозиции. Речь идет прежде всего об ослаблении оппозиции *человек/природа*, точнее, *человек/животное*. Это проявляется в том, что *пастуха* может заменить животное, причем подчеркивается эффективность этой замены.

Особую роль играет ситуация “общение с животными”, а именно — выбор языка. Преимущество при этом оказывается на стороне животных: им принадлежит инициатива, они заговаривают с человеком, — очевидно, на его, т. е. человеческом языке, см. выше. Выходит, что животных не надо специально обучать человеческому языку, а человека надо обучать языку животных. Ситуация примечательная, обратная бытовой или “современно-научной”, когда предполагается, что особенно умные животные могут понимать человеческий язык, разумеется, в весьма и весьма ограниченной степени, а некоторые способны общаться друг с другом на языке, в какой-то степени соответствующем человеческому. Здесь перед нами обратная картина: мир природы обладает знаниями несравненно

бóльшими, чем человеческие. Животные предстают как своего рода “толмачи”, и именно они растолковывают человеку то, чего он не знает и не может узнать сам. В сюжете “Обучение языку животных” главное даже не в том, что человек становится полиглотом, но в том, что он получает совет, спасающий его от смерти. В ВГ, № 106, сказке на тот же сюжет, но с солдатом в роли собеседника змеи, объясняется цель этого обучения и соответственно преимущества владения языком животных: *вперёд всё знать*. Речь идет, таким образом, уже о сакральном знании, доступном избранным.

Пастушонок и овод (РФЛи, № 29): *пастушок* плачет, оттого, что не может выгнать коз из ржаного поля. Цепная сказка: заяц, лиса и медведь тоже не могут выгнать коз и тоже принимаются плакать. Выручает всех овод. Все животные разговаривают с *пастушком* и друг с другом (очевидно, на человеческом языке). Оказывается, что животные знают, умеют и могут больше, чем профессионал-*пастух*. В этот же круг входит шуточная сказка *Пирожок* (ФП, № 200; контаминация нескольких сюжетов, в том числе *Колобка*): пирожок убегает от *пастухов*, они к тому же теряют бычка-толстячка и попадают на хитрость лисы, которая, конечно, вступает с ними в переговоры на человеческом языке. В этих “многоязычных контактах” содержится дополнительное указание и на то, каким образом *пастух* получает информацию, и на то, почему она может быть больше, чем у обычного человека.

Есть еще одна область, где связь *пастуха* с чудесным проявляется открыто: область музыки. Пастушеские музыкальные инструменты (свирель, гусли-самогуды и т. п.) выступают как чудесные предметы, имеющие разные функции: они заставляют окружающих плясать, и они же помогают собирать стадо. Мало сказать, что игра на музыкальных инструментах является необходимым элементом *пастушеского* клише (*сидит на кочке в рожочек поигрывает, па-сет овец /БК, № 111 Как князь Владимир женился/*): *пастух* “маркирован свирелью”, и это тот несомненный признак, который указывает на его чудесные свойства, приобретенные чудесным образом, т. е., в конце концов, актуализирует его связь с иным миром.

Гусли-самогуды (А, № 238): в награду за услугу Ванька получает от седого старика с рогами гусли-самогуды. *Ванька подошел к пастуху, купил у него свиней и начал пасти. Как только заиграет он в гусли-самогуды, сейчас все стадо и запляшет!* В варианте

Иванушка ловит вора — необыкновенного козла, который, чтобы избавиться от наказания, привел его в свой дом, *угостил его-уподчивал и подарил ему дудочку; дудочка была не простая...* См. *Приметы царевны* (СУС, 850): царевна получает чудесную дудочку, под которую пляшут поросята, за то, что “показывает приметы” *пастуху*; в результате ей приходится выйти за него замуж. Итак, волшебные свойства *пастушьей* музыки (музыкальных инструментов) заключаются в ее “организаторской” роли: она собирает и/или заставляет всех плясать.

Кто же эти *все*? Прежде всего, конечно, люди и скот, т. е. представители, так сказать, реальной жизни. Однако есть сюжет, который переводит эту тему в несколько иной план, расширяя функции *пастуха*, вернее, разнообразя его паству. Это многочисленные варианты сказок о *заячьем пастухе*: СУС, 570 = К 515. — царь обещает выдать свою дочь за того, кто справится с обязанностями *заячьего пастуха*; герой с помощью чудесной дудки собирает зайцев и получает руку царевны. Трудное задание может исходить от “обыкновенного человека”, который хочет избавиться от *пастуха*, например, чтобы избежать мезальянса. Оно может исходить от злокозненного (сверхъестественного) персонажа; так, в ЖС, с. 302 “*Как на том свету работник скупова барина вызволил*” хозяин заколдованного поля, *какой-то барин, хто такой, Бог яво веда, только не християньской веры* (в СПСК, № 75 Чудные зайцы это помещик, который знал колдовськи слова) велит работнику пасти *зайчев в лясу целной день*. От невесты (обладающей способностью к превращениям /sic!/) работник получает волшебную сопелочку, под звуки которой *зайчы построились в ряды, как быдто солдаты, а работник впереди, быдто командир какой* (военизация профессии *пастуха*; впрочем это уже встретилось нам в ВС II, № 354: солдат, отданный в *пастухи, выучил коров маршировать по солдатски*).

В сказке БК, № 78 *Иван Дурак* соединены мотивы заячьего стада и весьма распространенный сюжет продажи некоего предмета, в данном случае *заморьских зайчиков*, королевне на достаточно нескромных условиях; откуда у дурака появляется волшебный рожок, не говорится (там же всплывает мотив “змея в огне”, связанный с *пастухом* опосредованно: это загадка, которую загадывает герой, затем становящийся *заячьим пастухом*).

Особый интерес по обилию мотивов с мифологической подоплекой представляет сказка *Медный лоб* (СС, № 150): царь изгоняет

царевича, которому предсказано убить отца (что не сбывается) за то, что тот выпускает из заточения персонажа по имени Медный лоб. Изгнанный царевич идет, куда глаза глядят, от скуки делает себе рожок, учится играть, приходит в город, нанимается в *пастухи*, ходит в лес и на рожке *наигрывает*. От его игры (с тайной помощью Медного лба) происходит классическая сказочная металлизация скота: у коней гривы становятся серебряными, у коров — рога и копыта медными, у свиней на каждой щетинке по жемчужинке, а щетинки золотые. После того, как царевича-*пастуха* прогоняют за *границу*, скот становится обыкновенным. Интересно, что здесь объясняется техника, с помощью которой обыкновенный рожок приобретает волшебные свойства, направленные, кстати, не на собирание скота, а на его преобразование/превращение, хотя и временное. Волшебные свойства приобретает и царевич: скот становится обыкновенным не тогда, когда он перестает играть, а тогда, когда его выгоняют за *границу*, т. е. за некоторую черту, представляющую и границу между мирами.

Сюжет *заячий пастух* дает, как представляется, важные выходы к мифологии *пастуха*, более важные, чем это может представиться с первого взгляда. Сам выбор зайцев в качестве подопечных, конечно, связанный со свойством зайцев быстро разбежаться и исчезать (о фольклорно-мифологическом портрете зайца мы здесь говорить не будем), указывает и на особость стада, скота, принадлежащего сверхъестественному, нередко злокозненному персонажу.

Разбегаются не только заячье стадо. Иван Царевич, чтобы получить волшебного коня, пасет табун кобылиц у Бабы Яги: собрать их помогают чудесные помощники-животные — пчелы, медведица и сокол (РЗ, № 30 *Сказка вторая о Иване Царевиче*), в ПК, № 27 *Иван-царевич и Кощей бессмертный* Кощеева мать заставляет героя пасти *двенадцать кобылиц-золотылиц*, собрать их помогают воронята; у Афанасьева в № 159 *Марья Моревна* кобылиц Бабы Яги помогают собрать заморские птицы, в № 160 *Федор Тугарин и Анастасия прекрасная* — раки, пчелы и волки, т. е. представители “всех родов войск” фауны; в ВГ, № 86 *Про Ивана Царевича и Елену Прекрасную* это медведь, осы и раки: они собирают двенадцать коров, в которые обращены дочери Бабы Яги. В ПК, № 3 *Твой друг Любодей* двенадцать молодцов помогают не только собрать лошадей, но и выгнать *нерадивых пастухов* из кабака. — А вот Иванушко-дурачок не нуждается в чудесных помощниках, он изобре-

тает свой способ собирать овец, чтобы они не разбрелись по полю: *всех переловил, всем глаза выдолбил, собрал стадо в одну кучу...* (РСС, № 122 *Иванушко-дурачок*).

Реализуется формула “что для человека коровы (овцы, козы и т.п.), то для не-человека (черта, лешего, ведьмы и т.п.) зайцы”, т.е. противопоставляются *внутренний/внешний, дом/не-дом (лес)*, ср. ВС I, № 141 *Сказка о Иване Царевиче: Дочь Егибобы заставила Марью-Царевну доить коров, а коровами у нее были медведи, чтобы съели* (овцами соответственно были волки), ср. ВГ, № 27 [*Коровы-медведи, волки-овцы и Баба Яга*]. Чудесный помощник, *доброй старичок*, говорит героине, как избежать опасности, т.е. как превратить диких зверей в домашних животных. С другой стороны, домашние животные, попадая к не-человеку, сами становятся волшебными (мотив необыкновенного коня из табуна, принадлежащего сверхъестественному персонажу); к этому же: медведь дарит девушке стадо коней (ВГ, № 88 [*Дочь и падчерица*]); Иван Медведь, сын попа и медведицы, пригоняет домой стадо медведей (СС, № 79 *Иван Медведь*); на озере есть островок, на который летом выходят из воды четыре коровы, их ловит, перекрестившись, крестьянин (озеро заволновалось, хотя ветру не было, слышался свист, и коровы бросились в воду), и эти сверхъестественные коровы вполне приживаются у него, хотя потом их шкуры и мясо уносит черт (СС, № 231 *Чертовы коровы*). Контаминация мотивов “дикий зверь vs. домашнее животное” и “*пастух, знающий истину*”, представлена в сюжете СУС, -123С* *Волк в овечьей шкуре*: пожирает овец; убит *пастухом* и повешен; на вопрос соседей, зачем он повесил овцу, отвечает иносказательно. Дальнейшее развитие этого мотива должно привести к святому Георгию — *волчьему пастырю*, который в то же время является и покровителем стад; это особая тема, и ее мы пока касаться не будем, скажем только, что в конце концов она приведет к основоположному единству мира и его когерентности — к тому, что так определенно отпечаталось в архетипической ММ.

Итак, чтобы справиться с волшебным (не-человеческим) стадом, *пастух* пользуется волшебным средством — играет на волшебном музыкальном инструменте. Он может появиться у героя и “сам собой” (см. выше, БК, № 78). В А, Д II 26 *Чудесная дудочка* герой обладает им изначально: *жил был мальчик, у него была чудесная дудочка*, однако обычно это дар чудесного помощника: *сопелочку герою дарит невеста* (ЖС, с. 32); барин заставляет му-

жика пасти десять зайцев — *откудава ни возьмись* — *явился старик и дает волшебную дудочку* (А, Д II 35) в СС, № 258 *Заячей пастух* находящемуся в затруднении герою встречается *старичок* и дает ему дудку *струбить*; в А, Д II 24 *Райская дудка* волшебную дудочку, висевшую у Бога за дверями, приносит дураку ангел; в СС, № 150 *Медный лоб* царевич мастерит рожок сам, но волшебные свойства этот рожок получает от чудесного помощника (в СС, № 112 *Медный лоб* дает царевичу не рожок, а волшебный *биць*, с помощью которого тот раскармливает скот) и т.д. В СПСК, № 91 *Золотой человек* чудесный помощник, *огромного росту дедушка*, сам собирает разбежавшееся стадо, но не с помощью дудочки, а с помощью иностранных языков: *вот он свиснул по-змеиному, заревел по-звериному*.

В особую группу следует объединить те сюжеты, в которых чудесным помощником является вредитель (А, № 238 он имеет устрашающий вид, не оставляющий сомнений в его личности: *у старика глаза на вершок выкатились, рот до ушей раскрылся, а рога так на лбу и запрядали*). Это подводит к важному мотиву о связи *пастуха* со злокозненными силами, о его причастности к злокозненным действиям, что в свою очередь напоминает о принципиальной амбивалентности мифологической структуры этого персонажа. В СУС, -779** *Пастух-музыкант*, ставший *попом* с помощью *черта*, черт “подводит” его, заставляя во время богослужения заиграть в церкви. В сказке *Мужик и Чёрт* (ВС 16 № 30) черт, в награду за услугу, посылает мужика к царю пасти стадо *сохранно* — с этим не могут справиться царские *пастухи*. Из-за их интриг он должен выполнять трудные задания, с которыми успешно справляется благодаря помощи *друга-чёрта*. У Афанасьева (№ 215 *Пойди туда — не знаю куда, принеси то — не знаю что*) в этой же ситуации героем выступает *стрелец*, *стрелок* (о близости этой профессии к *пастуху* уже говорилось; см., впрочем, вариант, где *бездольной* купеческий сын среди разных занятий пробует наняться в *пастухи*, терпит неудачу и там, после чего решает уйти из дома). В поддержку связи с этим кругом персонажей говорят былички, предания и т.п. — тексты, ближе всего подходящие к сказке. Здесь они не рассматривались, и все же сошлемся на ЭП, с. 39-40, 169 о “*договорных отношениях*” между *лешим* и *пастухом* (или охотником): *леший* помогает пасти стадо, *пригоняет* мужику стадо *лисиц* и т.п. — Примечательно, что во многих случаях помощь

злокозненного персонажа обеспечивает герою благополучие и не имеет опасных для него последствий.

Не так в легендах: (АЛ, № 28b *Грех и покаяние*) пагубность соприкосновения *пастуха* с нечистой силой (колдуном) имеет морализирующий характер. Колдун подталкивает *пастуха* к кровосмесительству, которое является лишь началом списка его преступлений. В конце концов *пастух* раскаивается; чтобы отмолить грехи, он должен пасти стадо черных овец, пока они не станут белыми. Овцы становятся белыми только после того, как он убивает разбойника. В варианте *Рах разбойник* (СК, № 99д) пустынный старичок посылает разбойника, который много душ губил, на покаяние, прощая ему при этом в уши два замочка: *Поди на горы, белых овец там найдешь: паси их. Когда замочки из ушей у тебя выпадут, тогда, значит, ты душу спас.* Замочки выпадают, когда разбойник-*пастух* убивает купца-кулака и раздает его деньги по окрестным деревням; старичок объясняет: *Ты не человека убил, а свой грех.* В этом робингудовском мотиве среди прочего можно видеть отдаленное указание на воинственность *пастуха* — мотив в мифологическом досье архаического *пастуха* канонический, но в нашем материале не встречавшийся (речь не идет о мифологических поединках *пастуха*), см., правда, в сюжетах о наказании за гордость (АЛ, № 24 *Повесть о царе Аггее* и вариант *Гордый богач*) героя не узнают встреченные им его же *братья меньшая пастухи*, избивают и прогоняют.

Сказочный материал содержит сравнительно мало примеров появления *пастуха* в отрицательной ипостаси. Тем интереснее сказка УЦ, с. 22 *Федор Водович и Иван Водович*, где *пастух* играет роль ложного героя в змееборческом сюжете. Федор Водович последовательно спасает трех царевен, убивая трех змеев. Трое *пастухов* (коровий, овечий и конный) заставляют царевен сказать отцу, что змеев убили они. В конце концов обман разоблачается, и *пастухов* “расстреливают на воротах”. В СПСК, № 91 *Золотой человек* ложный герой *Игнашка-пастух* угрозами заставлял Ивана-царевича поменяться с ним местами, давая невыполнимые задания, пытается его погубить. В конце концов его разоблачают и прогоняют.

До сих пор речь шла почти исключительно о том, как *пастух* действует в сюжете, как он исполняет свою роль. Иными словами, была рассмотрен “актант с пометой *пастух*”. Теперь наш интерес направлен в сторону, если можно так сказать, грима, кос-

тюма и реквизита *пастуха*: чтобы вести себя, как *пастух*, надо и выглядеть, как *пастух*. Специфика сказочного жанра, естественно, дает мало надежд на какую бы то ни было индивидуализацию за пределами клише (появление “живых” реалий и бытовых подробностей зависит, скорее, от воли сказочника, т. е. от его характера, темперамента и вообще “актерской установки”). Тем не менее этикетка *пастух* требует выполнения хотя бы минимальных условий, обеспечивающих узнавание этого персонажа.

В принципе *пастух* узнается не по внешнему виду, а потому, что вводимый в действие персонаж либо назван *пастухом*, либо находится при скоте (*пасет*). Точнее, этот способ определения / узнавания героя является более сильным (что, конечно, действительно для любого фольклорного персонажа: имя перекрывает любую индивидуальность; попеп ошеп, и чёрту необязательно иметь рога, а змею хвост). И тем не менее все-таки можно извлечь из сказок какие-то скудные сведения о *пастухе*.

В называние входит специализация *пастуха*, проще говоря, определение *пастуха* по тому, какой именно вид домашней живности он пасет. В сказках появляются коровы, овцы, лошади, свиньи; иногда куры и гуси, ср. перечисление в сказке с сюжетом “Мена” (РБС, № 178 *Золота тетерка*): *Идет старик от царя, а пасут коней... а пасут коров... а овец пасут... а пасут куриц да петухов* — не хватает только свиной; тот же сюжет в НС, с. 24 *Старик, который нес кисель барину* дает немного иное распределение: *табун лошадиный, коровий табун, табун телячий, овечий табун, гусиный табун, куриный табун*. В А, № 164 *Кузьма скоробогатой стада* идут в следующем порядке: овцы, свиньи, коровы, кони, верблюды. В иерархии скота (и соответственно *пастухов*) первое место занимают обычно коровы, иногда лошади, затем следуют овцы и свиньи; далее “на расстоянии” домашняя птица, ср. задания Яги-ягишны Ивану царевичу: *пасти последовательно десять кобылиц, одиннадцатого жеребца; десять гусих, одиннадцатого гусака; десять уток, одиннадцатого селезня* (ИМ, I, № 14 *Иван-царевич и Елена Прекрасная*).

В особых ситуациях, т. е. в особой группе сюжетов, см. выше, появляются зайцы, медведи, волки, вообще дикие звери как не-человеческий, “превращенный” скот (стадо лешего, см. СПСК, № 115 *Про охотника*). Встречаются и стада оленей, диких птиц, которые также могут обнаруживать волшебные свойства (по меньшей

мере, понимание человеческого языка). В СПСК, № 91 *Золотой человек* объединены домашние и дикие животные: героя заставляют пасти кобыл, зайцев и воробьев. См. еще сложную систему превращений, прямо и косвенно связанных со скотом, в ПК, № 24 *Про волшебную мельницу*: чтобы спасти хозяина, чудесные помощники — кобели, превратившиеся из волов, и медведь — берут у пастуха из стада козла, а потом возвращают его: *пастух глаза вылупил — что за чудо, медведь уносил козла и принес обратно.*

В подавляющем большинстве случаев в сказках действует *пастух*, а не *пастушка*. Если маркируется возраст, то это либо старик (*выбрали в пастухи бедного старичка* /СПСК, № 140 *Серко*/), либо мальчик (подросток, юноша). В последнем случае он обычно является сыном, часто третьим (из трех), что автоматически помещает его в класс дураков, преобразующихся затем в героев.

У *пастуха* нет особой одежды, однако известен основной ее признак: он состоит в том, что одежда эта плохая, бедная (*худо платье*), показывающая, что человек, который ее носит, принадлежит к самым низам. В ПК, № 3 *Про жену Светлану* царь отзывается о преподнесенном ему незадачливой невесткой костюме так: *Этот костюм и пастуху-то стыдно дать, а не только мне — царю — одеть.* Уточняющие указания крайне редки, например в АЛ, № 24 (примечание *Гордый богач*) *пастух* одет в свитку. На этом фоне особенно интересно появление у героя-*пастуха* малахая (т. е. шапки с наушниками), ПГ, № 71 *Иван-дурак*; малахай неожиданно оказывается не простым, а волшебным: будучи в затруднении, *пастух* снимает его, надевает на палку и спрашивает у него совета; малахай с готовностью ему отвечает. Сказочный полиглотизм тем самым увеличивается — не только животные, но и вещи приобретают способность говорить на человеческом языке.

Среди пастушеских аксессуаров упоминается плетка (кнут, бич), дубинка, веревка; особое место занимает, безусловно, музыкальный инструмент. Обычно это духовой инструмент: дудочка, свирель, сопель, рожок (*тур-рог*) и т. п., но встретились и гусли-самогуды и *плясова гармонь* (СПСК, № 164). Существенно, что дудочка не обязательно имеет волшебные свойства (с другой стороны, волшебная дудочка встречается не только в пастушеских сюжетах; интересна контаминация в ПС, № 20 *Про золотое яблочко да наливное блюдечко*: дудочку, разоблачающую сестер-убийц, делает из тростинки *пастух*, он же приводит родителей на могилку): она,

как уже было сказано, маркирует *пастуха* как такового. Про Соломона (ПК, № 7) говорится: *он там нанялся коров пасти, в рожок играл, а рожок у него был хороший*. В РБС, № 228 *Подпасок* для *подпаска* достают *дудочку* из-под печки; дудочка оказывается старинной, из червонного золота. На этой дудочке *подпасок* играл так, что *кто не спал — дивились, а кто спал — слышали и думали, что во сне видали*. С игры на дудочке начинается возвышение героя, его роман с дочерью городского головы и т. п. — Это в бытовой “городской” сказке, вообще же мотив игры на дудочке отсылает к классической пасторальной традиции.

Действительно, поэтический образ играющего на свирели *пастушка* на фоне пейзажа отпечатался в русских сказках в виде устойчивого клише: *пастух... сидит на кочке в рожочек поигрывает, пасет овечек* (БК, № 111 *Как князь Владимир женился*); *Дурак пригнал поповские животы, сел под кустик, вынул дудочку и принялся наигрывать* (А, Д II, 24); *мальчик выгонит... свинью в поле пасти, сядет на пенечке да заиграет в дудочку* (А, Д II 26); *дудочька-та выигрывает, пастух-от идё* (ПС, № 20). Правда, иногда этот лиризм приобретает своеобразное выражение: (BC I, № 22 *О царе Соломоне*) *Матюша у реки сидит, вшей бьет, в рог играет и с.рет — все в одно время делает...* и далее про него же: *вшей бьет, ест, в тур-рог играет*. См. еще BC I, № 65 *Сказание о царе Соломоне: Раз мальчик сидит у дороги, ест, с., в дудочку играет и вшей бьет*; БК, № 113 *Царь Соломон: на горе сидит пастух, пасёт скотину и в рог играет — с... и с..., пьёт, и ест, и в рог играет* и др. Примечательно, что это клише относится к “ложному пастуху”, т. е. к персонажу, изображающему *пастуха* и как бы инсценирующему его действия. Иными словами здесь — вольно или невольно — проявляется отношение к пасторальному пейзажу, к пасторальным сценам как к своего рода спектаклю.

Таков дайджест *пастушеского текста* по русским сказкам; можно с определенной уверенностью считать его репрезентативным и полагать, что новый материал, пусть неограниченный и в принципе открытый, тем не менее не внесет принципиальных изменений в портрет *пастуха*, достаточно выразительный и многогранный. Это *пастух* — змеборец и *пастух* — воспитатель царских детей; он находится в особых отношениях с иным миром, при этом чаще с нижним, чем с верхним, что само по себе весьма примеча-

тельно; и в особых отношениях с природой, особенно с фауной — в определенной степени он является медиатором между дикими и домашними животными (в этом особую роль играет оператор превращения); он — владелец чудесных предметов — дудочки (через которую связан с магической сферой музыки), плетки, малахая и т. п.; он обладает особым (сакральным, эзотерическим) знанием, одна из его функций — “информатор для встречающих”; в некоторых ситуациях он коварен и жесток; он занимает самое низкое место в общественной иерархии, но обнаруживает те свои качества, которые приводят его на вершину власти, богатства и т. п., т. е. всего того, что должно принадлежать ему по праву.

В ученных здесь сказках нет указаний на космогоническое прошлое *пастуха*, что так ярко отпечаталось, например, в загадках; нет и перемещения *пастуха* и стада на небо, где они перевоплощаются в небесные светила. Сказка выбрала земную (и отчасти подземную) жизнь *пастуха*, так сказать, *приземлила* его в буквальном и переносном смысле. Кроме того (об этом уже говорилось в начале), в достаточно большом числе сюжетов сама ситуация важнее и “клишированнее”, чем участвующие в ней персонажи: они могут заменять друг друга, и хотя эти замены не безразличны (не “любой на любого”), все-таки пока мы не можем говорить об исключительной роли *пастуха* в том или ином сюжете. Из этого может возникнуть впечатление, что сказка как жанр дает не так уж много для описания образа *пастуха* в мифопоэтическом плане, что в ней он задвинут на вторые роли, и притом роли скорее бытового плана.

Далее следует перейти к (мифологической, семантической, “игровой”) категории превращения. Не случайно наш дайджест был кончен фразой о том, что пасторальные сцены воспринимаются как спектакль, причем пародийный, т. е. “удвоенный”, как бы спектакль в спектакле. Идя дальше, можно сказать, что в сказке сравнительно редко действует *пастух* как таковой, “человек по профессии *пастух*” (чаще — но не всегда — это бывает в ситуации “*пастух* — информатор встречающего”). Обычно действует иная схема: герой временно становится *пастухом*, и этот временный статус — средство медиации: он является как бы прыжком, переносящим его на *иную*, естественно более высокую (самую высокую) ступень. Соответственно законам жанра, новое состояние является истинным, открывающим “настоящую” личность героя. *Пастух* в сказке — личина, роль. Не *пастух* побеждает змея, а герой (царе-

вич, дурак и т. п.) в обличье *пастуха*. Клише “герою ничего не оставалось делать” или “он ни на что другое не способен”, как только идти в *пастухи* (притом, что в финале он уже не *пастух*), свидетельствует о том же: в сказке действует не *пастух*, а герой, изображающий *пастуха*, что, по условию сказочного пространства, означает превращающийся в *пастуха*.

Превращение — дифференциальный признак мифологемы *пастуха*, — по сути дела, является экспликацией (“предикатом”) необходимо присущей ему амбивалентности. Истоки амбивалентности могут лежать в изначально промежуточном положении *пастуха* между человеком и животным (то же относится — см. выше — и к охотнику, профессии/амплуа/маске самой близкой к *пастушеской* и в нее переходящей). Эта промежуточность в контексте ММ носит не эволюционный характер (*пастух*, “выделяющийся” из мира животных, очеловечившееся животное), а, напротив, подчеркивает основоположное и вечное единство мира, его когерентность, сочетаемость (в прямом и переносном смысле) разных (в пределе — всех) элементов друг с другом.

Промежуточность буквальная (хрестоматийной иллюстрацией которой является *пастушеский* бог Пан) как манифестация амбивалентности транспонируется на следующий уровень ММ: условно его можно назвать метафорическим. В пласте, представленном сказками, это проявляется в “игре в *пастуха*”, в изображении *пастуха*. В структуре сказочного текста *пастух*, как правило, участник типового эпизода, который может быть помещен в начало, в конец или в середину текста: 1) *X* сначала *пастух*, а потом царь; 2) *X* сначала царь, а потом пасет свиней; 3) *X* в середине своей карьеры должен “побыть *пастухом*”. По сути дела, *пастух* не бывает героем сказки, или, более точно, не *пастух* совершает подвиги, а условием для их совершения является то, что на это время герой должен принять обличье *пастуха*.

Выступление в роли *пастуха* — пусть важный, даже главный, но все же эпизод в линии героя. Укрепление этого клише приводит к эпизодичности и вообще затененности роли *пастуха*. Он может появиться почти безликим персонажем (нередко коллективным — *пастухи*), чтобы указать дорогу, ответить на вопрос и т. п. и исчезнуть. Однако, как и полагается по законам драматургии и особенно сказочной драматургии, этот эпизод является поворотным и в определенном смысле ключевым в сюжете. В этом еще одно проявление

амбивалентности, пронизающей образ *пастуха* как единицу словаря модели мира. А для того, чтобы подчеркнуть эту обманную незначительность, но все-таки, чтобы читатель/слушатель сказки не обманулся по-настоящему, специально подчеркивается предельно низкий статус этого персонажа, более того, его комичность. Комичность эта, однако, является обоюдоострой, о чем свидетельствуют хотя бы приведенные выше “пасторальные сцены”: она может провести только простаков, это прием “переворачивания”, когда герой неожиданно сбрасывает костюм шута (зд. *пастуха*), чтобы появиться в истинной ипостаси.

Остается решить, признаём ли мы эту “истинную” ипостась раскрытием образа “истинного” мифологического *пастуха*, небесного царя, одного из устроителей и охранителей космического порядка (*пасущего* весь мир, от звезд до человек), или остановимся на его промежуточной, маскировочной роли, той, которая отпечата-лась в сказке. Но и сказку нельзя понимать буквально и прямолинейно и забывать, что главное в ней — *намек*: сказка, в которой мифологическая роль *пастуха* редуцирована (но таким образом, что она приближается к роли *серого кардинала*), подводит нас к реконструкции мифологического досье *пастуха* и в конце концов помогает высветить те более яркие и явные черты, которые отпечата-лись в иных фольклорных жанрах, в иных текстах модели мира.

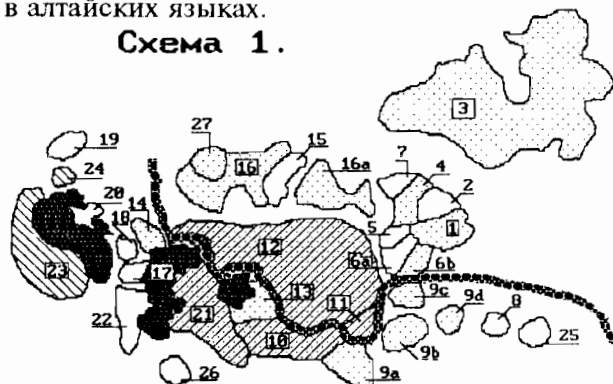
ЛИТЕРАТУРА


- А — *Афанасьев А. Н.* Народные русские сказки I–III. Сост. Л. Г. Бараг, Н. В. Новиков. М., 1984–1985.
- АЛ — *Афанасьев А. Н.* Народные русские легенды I. Казань, 1914.
- БК — Сказки и песни Белозерского края. Зап. Б. и Ю. Соколовы. М., 1915.
- ВГ — Великорусские сказки Вятской губернии. Сб. Д. К. Зеленина. Пг., 1915.
- ВС — Сборник великорусских сказок. Изд. А. М. Смирнов. I–II. Пг., 1917.
- ВТ — *Топоров В. Н.* Петербург и петербургский текст русской литературы (введение в тему) // Семиотика города и городской культуры. Петербург. Труды по знаковым системам XVIII. Тарту, 1984.
- ЖС — Живая старина. XXI. Вып. II–IV, 1912; 1914.
- ИМ — Русская сказка. Избранные мастера. Ред. и комм. М. Азадовского. Т. I–II. Аса-demia, Л., 1931, 1932.
- МНМ — Мифы народов мира. 2. 1982.
- НС — Нижегородские сказки. Сост. Н. В. Морохин. Нижний Новгород, 1992.


- ПГ — Великорусские сказки Пермской губернии. Зап. Д. К. Зеленин. М., 1991.
- ПК — Русские народные сказки Пудожского края. Сост. А. П. Разумова, Т. И. Сенькина. Петрозаводск, 1982.
- ПС — Пинежские сказки. Собр. Г. Я. Симиной. Сев.-зап. книжн. изд. [Архангельск], 1975.
- ПСПМ — Песни и сказки Пушкинских мест. Фольклор Горьковской области. Вып. 1. Изд. В. И. Еремина, М. А. Лобанов, В. Н. Морохин. Л., 1979.
- РБС — Русская бытовая сказка. Сост. В. Бахтин. Л., 1987.
- РЗ — Русские сказки в ранних записях и публикациях (XVI–XVIII в.). Сост. Н. В. Новиков. Л., 1971.
- РНС — Русские народные сказки. Сост. Э. В. Померанцева. М., 1957.
- РСС — Русская сатирическая сказка. Сост. Дм. Молдавский. Л., 1979.
- РФЛи — Русский фольклор в Литве. Сост. Н. К. Митропольская. Вильнюс, 1975.
- СК — Сказки и предания Самарского края. Собр. Д. Н. Садовников. СПб., 1884.
- СПСК — Сказки и предания Северного края. Зап. И. В. Карнаухова. М.–Л., 1934.
- СС — Северные сказки. (Архангельская и Олонецкая г.). Сб. Н. Е. Ончукова. СПб., 1908.
- СТБ — Сказки Терского берега Белого моря. Сост. Д. М. Балашов. Л., 1970.
- СУС — Сравнительный указатель сюжетов. Восточнославянская сказка. Сост. Л. Г. Бараг, И. П. Березовский, К. П. Кабашников, Н. В. Новиков. Л., 1979.
- УЦ — Усть-Цилемские сказки. Сост. В. И. Чупров. Сыктывкар, 1992.
- ФП — Фольклор русского населения Прибалтики. Сост. А. Ф. Белоусов, Т. С. Макашина, Н. К. Митропольская. М., 1976.
- ФРУ — Фольклор Русского Устья. Изд. подгот. С. Н. Азбелев, Г. Л. Венедиктов, Н. А. Габышев и др. Л., 1986.
- Ш — Шапкарев К. А. Сборник от български народни умотворения. 4. София, 1973.
- ЭП — Померанцева Э. В. Мифологические персонажи в русском фольклоре. М., 1975.


Схемы к статье А.В. Дыбо "Пальцевые меры длины (пяди) в алтайских языках.


Схема 1.



 * karış = { 'Б-С' (к востоку)
'Б-М' (к западу)

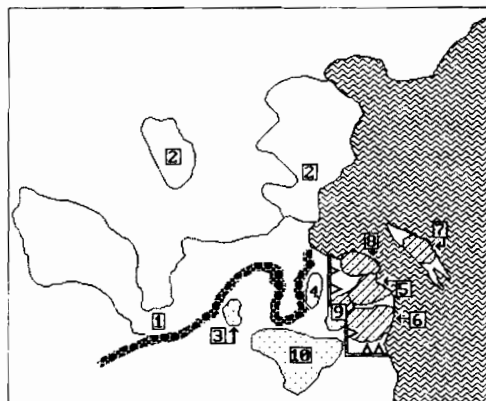
 * sērä = 'У-М'


 * sögäm 'Б-У'


 * sērä = 'Б-У'

- | | | | |
|--------------------|----------------|--------------------|---------------------|
| 1. Тувинский | 9. Уйгурский: | 12. Казахский | 21. Туркменский |
| 2. Тофаларский | а) Кашгар- | 13. Каракалпакский | 22. Азербайджанский |
| 3. Якутский | и хотанские | 14. Ногайский | 23. Турецкий |
| 4. Хакасский | диалекты | 15. Башкирский | 24. Гагаузский |
| 5. Шорский | б) илийский | 16. Татарский | 25. Саларский |
| 6. Горноалтайский: | диалект | а) сибирские | 26. Халаджский |
| а) северные | с) лобнорский | диалекты | 27. Чувашский |
| диалекты | диалект | 17. Кумыкский | |
| б) южные | д) хотанский | 18. Балкарский | |
| диалекты | диалект | 19. Карамский | |
| 7. Чумыкский | 18. Узбекский | 20. Крымско- | |
| 8. Сарымогурский | 11. Киргизский | татарский | |

Схема 2.



 * toze = { 'Б-С' (к югу)
'Б-У' (к северу)

 * siru 'Б-У'

 нивх. заим.

 наличие меры 'Б-п''

- | | |
|----------|---------|
| 1 звенк. | 6 уд. |
| 2 эвен. | 7 орок. |
| 3 солон. | 8 ульч. |
| 4 нег. | 9 нан. |
| 5 орок. | 10 ма. |

ОГЛАВЛЕНИЕ

I

- Е. А. Хелимский.* Сверхдревние германизмы в прибалтийско-финских и других финно-угорских языках. История проблемы в краткой аннотированной и комментированной библиографии.....3
- А. В. Дыбо.* Пальцевые меры длины (пяди) в алтайских языках.....38
- А. Е. Аникин.* К изучению балто-славянских лексических связей.....54
- А. Е. Аникин.* Несколько оговорок к русским данным в праславянских реконструкциях.....91
- С. Л. Николаев.* К реконструкции акцентных парадигм праславянских тематических глаголов с корнями на шумные....104
- С. Л. Николаев.* К исторической морфологии древнегреческого глагола (дополнение).....117
- М. А. Осипова.* О праславянских словообразовательных диалектизмах.....126

II

- В. Н. Топоров.* Из "русско-персидского" дивана. Русская сказка *301А, В и "Повесть о Еруслане Лазаревиче" — "Шах-наме" и авестийский "Зам-язат-яшт" (Этнокультурная и историческая перспективы).....142

<i>В. Я. Петрухин.</i> К начальной истории русского искусства. Ритон из Черной могилы и тюркско-иранская традиция.....	201
<i>Л. Н. Виноградова.</i> Цветочное имя русалки: славянские поверья о цветении растений.....	231
<i>Е. Е. Левкиевская.</i> Семантика славянских вербальных апотропеев (белорусская традиция).....	260
<i>С. Г. Шиндин.</i> К общей характеристике восточнославянских заговоров.....	303
<i>С. П. Бушкевич.</i> Этнографический контекст одного случая экспрессивной номинации (корова).....	319
<i>Т. В. Цивьян.</i> Из восточнославянского пастушеского текста: <i>пастух</i> в русской сказке.....	336

Исправления обнаруженных опечаток

Страница	Строка	Должно быть
22	13 снизу	Lehnwortforschung
27	6 снизу	indogermanisch
28	8 снизу	Veröffentlichungen
34	13 снизу	Laringals
75	1 сверху	варьирования
82	18 сверху	редакцией
83	14 снизу	этногенетического
86	10 снизу	неиндоевропейских
125	1 снизу	Nasalpraesentia
143	6 сверху	оставляет
	13 снизу	<i>такие</i> вместо слова <i>также</i>
147	19 снизу	<i>раннего</i> вместо слова <i>позднего</i>
159	9 сверху	жертвоприношений
165	4 снизу	соответствующими
180	9 снизу	Приветствует
189	8 сверху	слово <i>asya</i> после слова <i>yád</i>
198	9 снизу	Religious
	11 снизу	Contributions
	13 снизу	Cambridge
	18 снизу	Einflusses
200	3 сверху	х ^v гənah
205	10 снизу	требуют
221	16 снизу	Altertümer
238	1 снизу	ряженая
249	6 снизу	лепестками
275	1 снизу	потусторонним
284	18 снизу	акциональном
287	6 снизу	белорусов
307	7 сверху	рассечение
315	3 сверху	ритуальной
322	8 снизу	приданом
323	6 снизу	способствующих

Корректирующее дополнение:

Славянские древности: этнолингвистический словарь в 5-ти томах / Под ред. И. И. Толстого. М., 1995, т. 1. — В настоящем сборнике ссылки на это издание даются с пометой «(в печати)».

Э.71 **Этноязыковая и этнокультурная история Восточной Европы /** Под ред. В. Н. Топорова. — М.: Издательство «Индрик», 1995. — 376 стр. — (Институт славяноведения и балканистики РАН.)

ISBN 5-85759-022-5

Сборник отражает результаты работы над проектом по теме «Этноязыковая и этнокультурная история Восточной Европы». На материале славянской, балтийской, иранской, финноугорской, тюркской и иных традиций рассматриваются собственно лингвистические проблемы (языковые связи, заимствования, акцентология, морфонология, словообразование, лексика) и вопросы этнолингвистического и культурно-исторического характера, относящиеся к фольклору и письменным текстам, ритуалу, прикладному искусству и т. п. Книга рассчитана на читателя, интересующегося проблемами языка, культуры и истории этого ареала.

ББК 63.3.(4)

Научное издание

Этноязыковая и этнокультурная история
Восточной Европы

Утверждено к печати
Институтом славяноведения и балканистики РАН

ЛР № 070644, выдан 26 октября 1992 г.

Формат 60×84 1/16. Гарнитура «Таймс». Печать офсетная.
23,5 п. л. Тираж 1 000 экз. Заказ № 5060

Отпечатано с оригинал-макета
в Типографии № 2 РАН
121099, Москва, Г-99, Шубинский пер., д. 6

С. Б. Бернштейн. Сборник статей по диалектологии

«Сборник статей по диалектологии» С. Б. Бернштейна содержит часть его трудов, посвященных разным проблемам славянской и неславянской диалектологии. С. Б. Бернштейн — крупнейший отечественный славист, внесший значительный вклад в развитие современной диалектологии и лингвогеографии. «Атлас болгарских говоров в СССР», «Болгарский диалектологический атлас» (т. I), «Карпатский диалектологический атлас», «Общекарпатский диалектологический атлас» — фундаментальные диалектологические труды послевоенного времени, инициатором и руководителем которых был С. Б. Бернштейн. Он стоял также и у истоков работы над «Общеславянским лингвистическим атласом». В многочисленных трудах С. Б. Бернштейна дается теоретическое обоснование этих трудов и связанных с ними проблем, освещаются промежуточные и конечные их результаты. Включенные в сборник статьи представляют следующие области диалектологических исследований С. Б. Бернштейна: Болгарская диалектология и лингвогеография; Карпатская ареальная диалектология и лингвогеография; Общие проблемы славянской диалектологии.

Сборник издается Институтом славяноведения и балканистики РАН к 85-летию со дня рождения С. Б. Бернштейна.

DIALECTOLOGIA SLAVICA

Сборник к 85-летию Самуила Борисовича Бернштейна

Сборник, посвященный замечательному ученому, одному из основателей современной славистической науки профессору С. Б. Бернштейну, содержит статьи российских и зарубежных исследователей, рассматривающих различные аспекты славянской диалектологии (диалектология как источник сравнительно-исторических штудий, описательная диалектология и лингвистическая география, история славянской диалектологии). Тематическая направленность сборника определяется тем, что в научном творчестве С. Б. Бернштейна вопросы славянской диалектологии занимают важное место, он является инициатором и активным участником работы над рядом славянских лингвистических атласов. В сборнике принимают участие известные слависты — академики О. Н. Трубачев, Н. И. Толстой, Б. Видоески, коллеги и ученики профессора С. Б. Бернштейна.

Сборник представляет интерес для широкого круга специалистов в области славянского языкознания, истории, истории культуры и т. д.

РУСИСТИКА. СЛАВИСТИКА. ИНДОЕВРОПЕИСТИКА К 60-летию чл.-корр. РАН А. А. Зализняка

Статьи юбилейного сборника охватывают весьма широкий круг проблем общего, русского, славянского и индоевропейского языкознания, представляя таким образом панораму современного состояния исследований в различных областях синхронной и диахронической лингвистики. Тематический диапазон сборника — от орфографии древнерусских рукописей до современного китайского ударения и от семантики ведийских текстов до языковых экспериментов Ремизова. Включенные в сборник статьи сгруппированы в несколько тематических разделов, отражающих различные аспекты научных интересов юбиляра: «Язык и культура Древнего Новгорода», «История русского языка и диалектология», «Акцентология», «Синхронная лингвистика», «Лингвистика и поэтика», «Индоевропеистика». Среди авторов сборника — видные отечественные и зарубежные филологи (Ю. Д. Апресян, Х. Бирнбаум, Д. Ворт, В. А. Дыбо, Т. Я. Елизаренкова, В. М. Живов, А. К. Жолковский, Вяч. Вс. Иванов, Х. Кайперт, В. Лефельдт, И. А. Мельчук, Т. М. Николаева, В. Н. Топоров, Т. В. Цивьян, Вл. А. Успенский, В. Л. Янин и др.).

Исследования в области балто-славянской духовной культуры: ЗАГАДКА КАК ТЕКСТ. 2.

Второй том коллективной монографии (первый вышел в издательстве «Индрик» в 1994 г.) состоит из двух частей. Первый раздел связан с проблемой космологической загадки и мирового древа. Сюда входит работа В. Н. Топорова, являющаяся продолжением его совместного с Т. Я. Елизаренковой исследования о ведийской космологической загадке, во многом определившего подход к выбору объекта и метод исследования других авторов монографии. С проблемой космогенеза связаны статьи Т. М. Судник и Л. Г. Невской. Во второй раздел монографии включены материалы, касающиеся сопоставления в разных аспектах загадки с другими паремиями (статьи И. А. Седаковой, К. Блашшу, А. Кривенко и Л. Хэнсона). Сопоставление различных паремий является тем путем, который может привести в конечном счете к реконструкции глубинного мифологического уровня и выявлению взаимосвязанности и взаимозависимости элементов модели мира.

Книга рассчитана на лингвистов, фольклористов и всех интересующихся проблемами духовной культуры.

МИФ И КУЛЬТУРА

Человек — не-человек

Книга строится на сопоставлении результатов исследований народной и профессиональной славянских культур, мифа народного и мифа литературного. Авторы прослеживают взаимодействия мифа с литературой, изобразительным искусством, музыкой, избрав один аспект: человек — не-человек. Художественное воплощение этой оппозиции разрешает по-новому представить образ человека и границы этого образа, значительно расширить картину мира, в которой человек фигурирует. Исследователи касаются как проблем эксплуатации древних мифов, не только славянских, но и создания новых, пацупывают связи между ними.

Славянский и балканский фольклор:

ЭТНОЛИНГВИСТИЧЕСКОЕ ИЗУЧЕНИЕ ПОЛЕСЬЯ

В сборнике публикуются результаты многолетних этнолингвистических исследований традиционной духовной культуры Полесья. Первый раздел посвящен проблемам картографирования обрядов, обычаев, верований, фольклора и содержит 76 карт, обобщающих полевые материалы, собранные в экспедициях по программе подготавливаемого в Институте «Полесского этнолингвистического атласа». Во втором разделе печатаются два этнолингвистических словаря — свадебной и календарной терминологии, полный материал одного полесского села и хроника полесских экспедиций.

Этноязыковая и этнокультурная история Восточной Европы